Table of Contents

ਸਿਰਲੇਖ ਪੰਨਾ
ਸਮੱਗਰੀ ਨੂੰ
ਅਨੁਵਾਦਕ ਦੀ ਭੂਮਿਕਾ
ਅਨੁਵਾਦਕ ਦੀ ਜਾਣ-ਪਛਾਣ
ਜਾਣ-ਪਛਾਣ: ਹੋਂਦ ਦੀ ਭਾਲ
ਭਾਗ ਇੱਕ: ਕੁਝ ਵੀ ਨਾ ਹੋਣ ਦੀ ਸਮੱਸਿਆ

ਪਹਿਲਾ ਅਧਿਆਇ। ਨਕਾਰਾਤਮਕਤਾ ਦਾ ਮੂਲ

I. ਸਵਾਲ
II. ਨਕਾਰਾਤਮਕਤਾਵਾਂ
III. ਕੁਝ ਵੀ ਨਾ ਹੋਣ ਦਾ ਦਵੰਦਵਾਦੀ ਸੰਕਲਪ
IV. ਕੁਝ ਵੀ ਨਾ ਹੋਣ ਦਾ ਵਰਤਾਰਾਤਮਕ ਸੰਕਲਪ
V. ਕੁਝ ਵੀ ਨਾ ਹੋਣ ਦਾ ਮੂਲ

ਦੂਜਾ ਅਧਿਆਇ। ਬੁਰਾਈ

I. ਬੁਰਾਈ ਅਤੇ ਝੂਠ
II. ਮਾੜੇ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਦੇ ਨਮੂਨੇ
III. ਮਾੜੇ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਦਾ "ਵਿਸ਼ਵਾਸ"

ਭਾਗ ਦੋ: ਆਪਣੇ ਲਈ ਹੋਣਾ

ਪਹਿਲਾ ਅਧਿਆਇ। ਆਪਣੇ ਆਪ ਲਈ ਤੁਰੰਤ ਬਣਤਰ

I. ਆਪਣੇ ਆਪ ਦੀ ਮੌਜੂਦਗੀ
II. ਆਪਣੇ ਆਪ ਦੀ ਹਕੀਕਤ
III. ਆਪਣੇ ਆਪ ਲਈ ਅਤੇ ਮੁੱਲ ਦੀ ਹੋਂਦ
IV. ਆਪਣੇ ਆਪ ਲਈ ਅਤੇ ਸੰਭਾਵਨਾਵਾਂ ਦਾ ਵਜੂਦ
V. ਸਵੈ ਅਤੇ ਸਵੈ-ਨਿਰਭਰਤਾ ਦਾ ਚੱਕਰ

ਦੂਜਾ ਅਧਿਆਇ। ਅਸਥਾਈਤਾ

I. ਤਿੰਨ ਲੌਕਿਕ ਮਾਪਾਂ ਦੀ ਘਟਨਾ ਵਿਗਿਆਨ
II. ਅਸਥਾਈਤਾ ਦਾ ਓਨਟੋਲੋਜੀ
III. ਮੂਲ ਅਸਥਾਈਤਾ ਅਤੇ ਮਾਨਸਿਕ ਅਸਥਾਈਤਾ: ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬ

ਤੀਜਾ ਅਧਿਆਇ। ਪਾਰਗਾਮੀ

I. ਗਿਆਨ ਆਪਣੇ ਆਪ ਅਤੇ ਆਪਣੇ ਆਪ
ਵਿਚਕਾਰ ਸਬੰਧ ਦੀ ਇੱਕ ਕਿਸਮ ਵਜੋਂ
II. ਨਕਾਰਾਤਮਕਤਾ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਨਿਰਧਾਰਨ
III. ਗੁਣਵੱਤਾ ਅਤੇ ਮਾਤਰਾ ਸੰਭਾਵਨਾ, ਯੰਤਰਤਾ
IV. ਦੁਨੀਆਂ ਦਾ ਸਮਾਂ
V. ਗਿਆਨ

ਭਾਗ ਤੀਜਾ: ਦੂਜਿਆਂ ਲਈ ਹੋਣਾ

ਪਹਿਲਾ ਅਧਿਆਇ। ਦੂਜਿਆਂ ਦਾ ਵਜੂਦ

I. ਸਮੱਸਿਆ
II. ਸੋਲਿਪਸਿਜ਼ਮ ਦੀ ਰੀਫ
III. ਹਸਰਲ, ਹੇਗਲ, ਹਾਈਡੇਗਰ
IV. ਦਿੱਖ

ਦੂਜਾ ਅਧਿਆਇ। ਸਰੀਰ

I. ਸਰੀਰ ਆਪਣੇ ਆਪ ਲਈ ਹੋਣ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ:
ਤੱਥ
II. ਦੂਜਿਆਂ ਲਈ ਸਰੀਰ
III. ਸਰੀਰ ਦਾ ਤੀਜਾ ਓਨਟੋਲੋਜੀਕਲ ਮਾਪ

ਤੀਜਾ ਅਧਿਆਇ। ਦੂਜਿਆਂ ਨਾਲ ਠੋਸ ਸਬੰਧ

I. ਦੂਜਿਆਂ ਪ੍ਰਤੀ ਪਹਿਲਾ ਰਵੱਈਆ: ਪਿਆਰ,
ਭਾਸ਼ਾ, ਮਰਦਵਾਦ
II. ਦੂਜਿਆਂ ਪ੍ਰਤੀ ਦੂਜਾ ਰਵੱਈਆ: ਉਦਾਸੀਨਤਾ,
ਇੱਛਾ, ਨਫ਼ਰਤ, ਉਦਾਸੀ
III. "ਨਾਲ ਹੋਣਾ" (ਮਿਤਸੇਨ) ਅਤੇ "ਅਸੀਂ"

ਭਾਗ ਚੌਥਾ: ਹੋਣਾ, ਕਰਨਾ ਅਤੇ ਹੋਣਾ

ਪਹਿਲਾ ਅਧਿਆਇ। ਹੋਣਾ ਅਤੇ ਕਰਨਾ: ਆਜ਼ਾਦੀ

I. ਆਜ਼ਾਦੀ: ਕਾਰਵਾਈ ਦੀ ਪਹਿਲੀ ਸ਼ਰਤ
II. ਆਜ਼ਾਦੀ ਅਤੇ ਤੱਥ: ਸਥਿਤੀ
III. ਆਜ਼ਾਦੀ ਅਤੇ ਜ਼ਿੰਮੇਵਾਰੀ

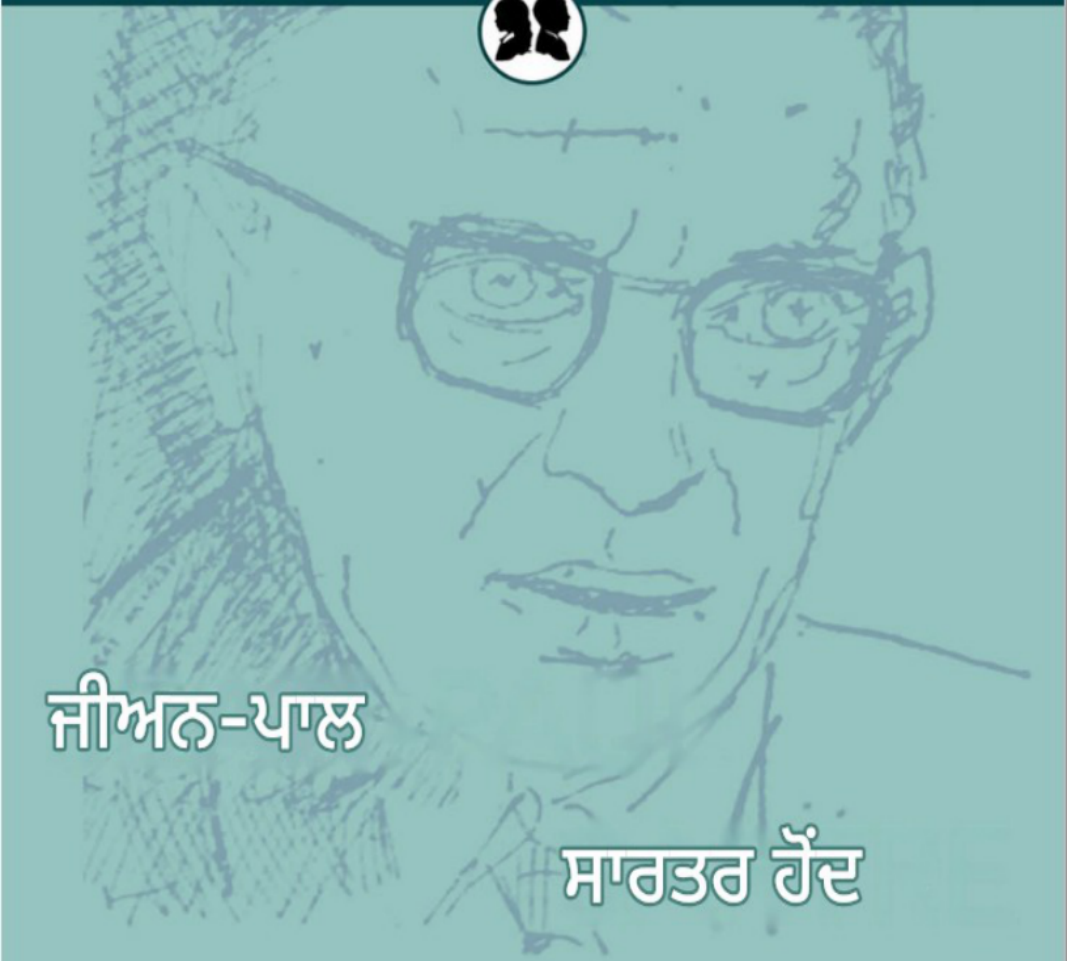
ਦੂਜਾ ਅਧਿਆਇ। ਕਰਨਾ ਅਤੇ ਹੋਣਾ

I. ਹੋਂਦਵਾਦੀ ਮਨੋਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ
II. "ਕਰਨ" ਅਤੇ "ਰਹਿਣਾ"
III. ਹੋਂਦ ਦੇ ਪ੍ਰਗਟਾਵੇ ਵਜੋਂ ਗੁਣਵੱਤਾ

ਸਿੱਟਾ

I. ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਅਤੇ ਆਪਣੇ ਲਈ: ਅਧਿਆਤਮਿਕ ਪ੍ਰਭਾਵ
II. ਨੈਤਿਕ ਪ੍ਰਭਾਵ

ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਸ਼ਬਦਾਵਲੀ ਦੀ ਕੁੰਜੀ
ਇੰਡੈਕਸ
ਕਾਪੀਰਾਈਟ ਪੰਨਾ

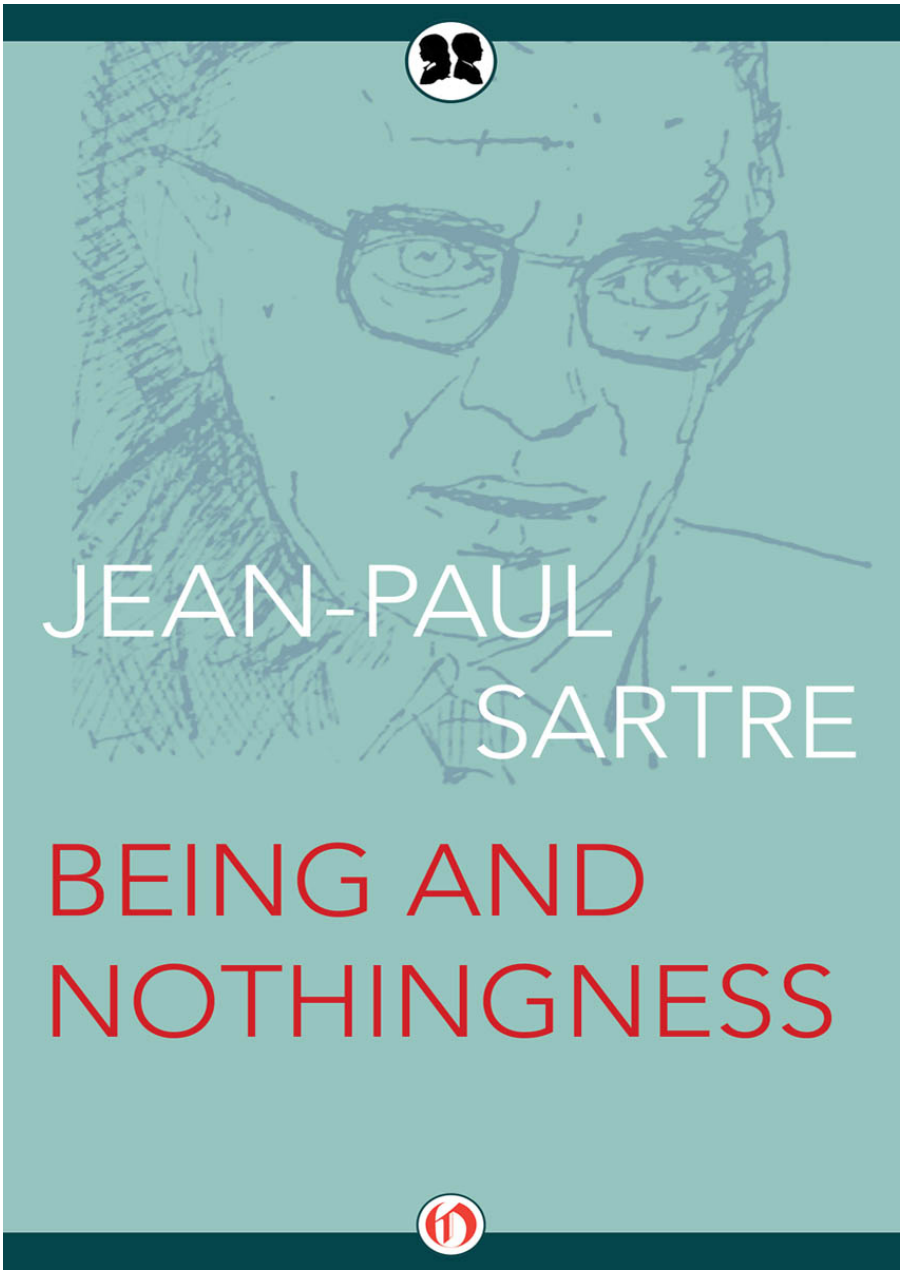


ਜੀਅਨ-ਪਾਲ ਸਾਰਤਰ ਹੋਂਦ ਅਤੇ ਕੁਝ ਵੀ ਨਹੀਂ

Table of Contents

ਕਵਰ ਪੇਜ
ਸਿਰਲੇਖ ਪੰਨਾ
ਸਮੱਗਰੀ ਨੂੰ
ਅਨੁਵਾਦਕ ਦੀ ਭੂਮਿਕਾ
ਅਨੁਵਾਦਕ ਦੀ ਜਾਣ-ਪਛਾਣ
ਜਾਣ-ਪਛਾਣ: ਹੋਂਦ ਦੀ ਭਾਲ
ਭਾਗ ਇੱਕ: ਕੁਝ ਵੀ ਨਾ ਹੋਣ ਦੀ ਸਮੱਸਿਆ
    ਪਹਿਲਾ ਅਧਿਆਇ। ਨਕਾਰਾਤਮਕਤਾ ਦਾ ਮੂਲ
        I. ਸਵਾਲ
        II. ਨਕਾਰਾਤਮਕਤਾਵਾਂ
        III. ਕੁਝ ਵੀ ਨਾ ਹੋਣ ਦਾ ਦਵੰਦਵਾਦੀ ਸੰਕਲਪ
        IV. ਕੁਝ ਵੀ ਨਾ ਹੋਣ ਦਾ ਵਰਤਾਰਾਤਮਕ ਸੰਕਲਪ
        V. ਕੁਝ ਵੀ ਨਾ ਹੋਣ ਦਾ ਮੂਲ
    ਦੂਜਾ ਅਧਿਆਇ। ਬੁਰਾਈ
        I. ਬੁਰਾਈ ਅਤੇ ਝੂਠ
        II. ਮਾੜੇ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਦੇ ਨਮੂਨੇ
        III. ਮਾੜੇ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਦਾ "ਵਿਸ਼ਵਾਸ"
ਭਾਗ ਦੋ: ਆਪਣੇ ਲਈ ਹੋਣਾ
    ਪਹਿਲਾ ਅਧਿਆਇ। ਆਪਣੇ ਆਪ ਲਈ ਤੁਰੰਤ ਬਣਤਰ
        I. ਆਪਣੇ ਆਪ ਦੀ ਮੌਜੂਦਗੀ
        II. ਆਪਣੇ ਆਪ ਦੀ ਹਕੀਕਤ
        III. ਆਪਣੇ ਆਪ ਲਈ ਅਤੇ ਮੁੱਲ ਦੀ ਹੋਂਦ
        IV. ਆਪਣੇ ਆਪ ਲਈ ਅਤੇ ਸੰਭਾਵਨਾਵਾਂ ਦਾ ਵਜੂਦ
        V. ਸਵੈ ਅਤੇ ਸਵੈ-ਨਿਰਭਰਤਾ ਦਾ ਚੱਕਰ
    ਦੂਜਾ ਅਧਿਆਇ। ਅਸਥਾਈਤਾ
        I. ਤਿੰਨ ਲੌਕਿਕ ਮਾਪਾਂ ਦੀ ਘਟਨਾ ਵਿਗਿਆਨ
        II. ਅਸਥਾਈਤਾ ਦਾ ਓਨਟੋਲੋਜੀ
        III. ਮੂਲ ਅਸਥਾਈਤਾ ਅਤੇ ਮਾਨਸਿਕ ਅਸਥਾਈਤਾ: ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬ
    ਤੀਜਾ ਅਧਿਆਇ। ਪਾਰਗਾਮੀ
        I. ਗਿਆਨ ਆਪਣੇ ਆਪ ਅਤੇ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿਚਕਾਰ ਸਬੰਧ ਦੀ ਇੱਕ ਕਿਸਮ ਵਜੋਂ
        II. ਨਕਾਰਾਤਮਕਤਾ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਨਿਰਧਾਰਨ
        III. ਗੁਣਵੱਤਾ ਅਤੇ ਮਾਤਰਾ ਸੰਭਾਵਨਾ, ਯੰਤਰਤਾ
        IV. ਦੁਨੀਆਂ ਦਾ ਸਮਾਂ
        V. ਗਿਆਨ

ਭਾਗ ਤੀਜਾ: ਦੂਜਿਆਂ ਲਈ ਹੋਣਾ
ਪਹਿਲਾ ਅਧਿਆਇ। ਦੂਜਿਆਂ ਦਾ ਵਜੂਦ
I. ਸਮੱਸਿਆ
II. ਸੋਲਿਪਸਿਜ਼ਮ ਦੀ ਰੀਫ
III. ਹਸਰਲ, ਹੇਗਲ, ਹਾਈਡੇਗਰ
IV. ਦਿੱਖ
ਦੂਜਾ ਅਧਿਆਇ। ਸਰੀਰ
I. ਸਰੀਰ ਆਪਣੇ ਆਪ ਲਈ ਹੋਣ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ: ਤੱਥ
II. ਦੂਜਿਆਂ ਲਈ ਸਰੀਰ
III. ਸਰੀਰ ਦਾ ਤੀਜਾ ਓਨਟੋਲੋਜੀਕਲ ਮਾਪ
ਤੀਜਾ ਅਧਿਆਇ। ਦੂਜਿਆਂ ਨਾਲ ਠੋਸ ਸਬੰਧ
I. ਦੂਜਿਆਂ ਪ੍ਰਤੀ ਪਹਿਲਾ ਰਵੱਈਆ: ਪਿਆਰ, ਭਾਸ਼ਾ, ਮਰਦਵਾਦ
II. ਦੂਜਿਆਂ ਪ੍ਰਤੀ ਦੂਜਾ ਰਵੱਈਆ: ਉਦਾਸੀਨਤਾ, ਇੱਛਾ, ਨਫ਼ਰਤ, ਉਦਾਸੀ
III. "ਨਾਲ ਹੋਣਾ" (ਮਿਤਸੇਨ) ਅਤੇ "ਅਸੀਂ"
ਭਾਗ ਚੌਥਾ: ਹੋਣਾ, ਕਰਨਾ ਅਤੇ ਹੋਣਾ
ਪਹਿਲਾ ਅਧਿਆਇ। ਹੋਣਾ ਅਤੇ ਕਰਨਾ: ਆਜ਼ਾਦੀ
I. ਆਜ਼ਾਦੀ: ਕਾਰਵਾਈ ਦੀ ਪਹਿਲੀ ਸ਼ਰਤ
II. ਆਜ਼ਾਦੀ ਅਤੇ ਤੱਥ: ਸਥਿਤੀ
III. ਆਜ਼ਾਦੀ ਅਤੇ ਜ਼ਿੰਮੇਵਾਰੀ
ਦੂਜਾ ਅਧਿਆਇ। ਕਰਨਾ ਅਤੇ ਹੋਣਾ
I. ਹੋਂਦਵਾਦੀ ਮਨੋਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ
II. "ਕਰਨ" ਅਤੇ "ਰਹਿਣਾ"
III. ਹੋਂਦ ਦੇ ਪ੍ਰਗਟਾਵੇ ਵਜੋਂ ਗੁਣਵੱਤਾ
ਸਿੱਟਾ
I. ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਅਤੇ ਆਪਣੇ ਲਈ: ਅਧਿਆਤਮਿਕ ਪ੍ਰਭਾਵ
II. ਨੈਤਿਕ ਪ੍ਰਭਾਵ
ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਸ਼ਬਦਾਵਲੀ ਦੀ ਕੁੰਜੀ
ਇੰਡੈਕਸ
ਕਾਪੀਰਾਈਟ ਪੰਨਾ



JEAN-PAUL SARTRE

BEING AND NOTHINGNESS

ਹੋਂਦ ਅਤੇ ਕੁਝ ਵੀ ਨਹੀਂ

ਫੇਨੋਮੇਨੋਲੋਜੀਕਲ ਓਨਟੋਲੋਜੀ 'ਤੇ ਇੱਕ ਲੇਖ

ਜੀਨ-ਪਾਲ ਸਾਰਤਰ

ਹੇਜ਼ਲ ਈ. ਬਾਰਨਜ਼
ਕੋਲੋਰਾਡੋ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ ਦੁਆਰਾ ਜਾਣ-ਪਛਾਣ ਦੇ ਨਾਲ ਅਨੁਵਾਦ ਕੀਤਾ ਗਿਆ
ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ ਲਾਇਬ੍ਰੇਰੀ

ਵਿਸ਼ਾ - ਸੂਚੀ

ਅਨੁਵਾਦਕ ਦੀ ਭੂਮਿਕਾ
ਅਨੁਵਾਦਕ ਦੀ ਜਾਣ-ਪਛਾਣ

ਜਾਣ-ਪਛਾਣ

ਹੋਣ ਦਾ ਪਿੱਛਾ

ਭਾਗ ਪਹਿਲਾ

ਕੁਝ ਵੀ ਨਾ ਹੋਣ ਦੀ ਸਮੱਸਿਆ

ਪਹਿਲਾ ਅਧਿਆਇ। ਨਕਾਰਾਤਮਕਤਾ ਦਾ ਮੂਲ
I. ਸਵਾਲ
II. ਨਕਾਰਾਤਮਕਤਾਵਾਂ
III. ਕੁਝ ਵੀ ਨਾ ਹੋਣ ਦਾ ਦਵੰਦਵਾਦੀ ਸੰਕਲਪ
IV. ਕੁਝ ਵੀ ਨਾ ਹੋਣ ਦਾ ਵਰਤਾਰਾਤਮਕ ਸੰਕਲਪ
V. ਕੁਝ ਵੀ ਨਾ ਹੋਣ ਦਾ ਮੂਲ
ਦੂਜਾ ਅਧਿਆਇ। ਬੁਰਾਈ
I. ਬੁਰਾਈ ਅਤੇ ਝੂਠ
II. ਮਾੜੇ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਦੇ ਨਮੂਨੇ
III. ਮਾੜੇ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਦਾ "ਵਿਸ਼ਵਾਸ"

ਭਾਗ ਦੋ

ਆਪਣੇ ਲਈ ਹੋਣਾ

ਪਹਿਲਾ ਅਧਿਆਇ। ਆਪਣੇ ਆਪ ਲਈ ਤੁਰੰਤ ਬਣਤਰ
I. ਆਪਣੇ ਆਪ ਦੀ ਮੌਜੂਦਗੀ
II. ਆਪਣੇ ਆਪ ਦੀ ਹਕੀਕਤ
III. ਆਪਣੇ ਆਪ ਲਈ ਅਤੇ ਮੁੱਲ ਦੀ ਹੋਂਦ
IV. ਆਪਣੇ ਆਪ ਲਈ ਅਤੇ ਸੰਭਾਵਨਾਵਾਂ ਦਾ ਵਜੂਦ
V. ਸਵੈ ਅਤੇ ਸਵੈ-ਨਿਰਭਰਤਾ ਦਾ ਚੱਕਰ
ਦੂਜਾ ਅਧਿਆਇ। ਅਸਥਾਈਤਾ
I. ਤਿੰਨ ਲੌਕਿਕ ਮਾਪਾਂ ਦੀ ਘਟਨਾ ਵਿਗਿਆਨ
II. ਅਸਥਾਈਤਾ ਦਾ ਓਨਟੋਲੋਜੀ
III. ਮੂਲ ਅਸਥਾਈਤਾ ਅਤੇ ਮਾਨਸਿਕ ਅਸਥਾਈਤਾ: ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬ
ਤੀਜਾ ਅਧਿਆਇ। ਪਾਰਗਾਮੀ
I. ਗਿਆਨ ਆਪਣੇ ਆਪ ਅਤੇ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿਚਕਾਰ ਸਬੰਧ ਦੀ ਇੱਕ ਕਿਸਮ ਵਜੋਂ
II. ਨਕਾਰਾਤਮਕਤਾ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਨਿਰਧਾਰਨ
III. ਗੁਣਵੱਤਾ ਅਤੇ ਮਾਤਰਾ ਸੰਭਾਵਨਾ, ਯੰਤਰਤਾ
IV. ਦੁਨੀਆਂ ਦਾ ਸਮਾਂ

V. ਗਿਆਨ

ਭਾਗ ਤੀਜਾ

ਦੂਜਿਆਂ ਲਈ ਹੋਣਾ

ਪਹਿਲਾ ਅਧਿਆਇ। ਦੂਜਿਆਂ ਦਾ ਵਜੂਦ

I. ਸਮੱਸਿਆ

II. ਸੋਲਿਪਸਿਜ਼ਮ ਦੀ ਰੀਫ

III. ਹਸਰਲ, ਹੇਗਲ, ਹਾਈਡੇਗਰ

IV. ਦਿੱਖ

ਦੂਜਾ ਅਧਿਆਇ। ਸਰੀਰ

I. ਸਰੀਰ ਆਪਣੇ ਆਪ ਲਈ ਹੋਣ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ: ਤੱਥ

II. ਦੂਜਿਆਂ ਲਈ ਸਰੀਰ

III. ਸਰੀਰ ਦਾ ਤੀਜਾ ਓਨਟੋਲੋਜੀਕਲ ਮਾਪ

ਤੀਜਾ ਅਧਿਆਇ। ਦੂਜਿਆਂ ਨਾਲ ਠੋਸ ਸਬੰਧ

I. ਦੂਜਿਆਂ ਪ੍ਰਤੀ ਪਹਿਲਾ ਰਵੱਈਆ: ਪਿਆਰ, ਭਾਸ਼ਾ, ਮਰਦਵਾਦ

II. ਦੂਜਿਆਂ ਪ੍ਰਤੀ ਦੂਜਾ ਰਵੱਈਆ: ਉਦਾਸੀਨਤਾ, ਇੱਛਾ, ਨਫ਼ਰਤ, ਉਦਾਸੀ

III. "ਨਾਲ ਹੋਣਾ" (ਮਿਤਸੇਨ) ਅਤੇ "ਅਸੀਂ"

ਭਾਗ ਚੌਥਾ

ਹੋਣਾ, ਕਰਨਾ ਅਤੇ ਹੋਣਾ

ਪਹਿਲਾ ਅਧਿਆਇ। ਹੋਣਾ ਅਤੇ ਕਰਨਾ: ਆਜ਼ਾਦੀ

I. ਆਜ਼ਾਦੀ: ਕਾਰਵਾਈ ਦੀ ਪਹਿਲੀ ਸ਼ਰਤ

II. ਆਜ਼ਾਦੀ ਅਤੇ ਤੱਥ: ਸਥਿਤੀ

III. ਆਜ਼ਾਦੀ ਅਤੇ ਜ਼ਿੰਮੇਵਾਰੀ

ਦੂਜਾ ਅਧਿਆਇ। ਕਰਨਾ ਅਤੇ ਹੋਣਾ

I. ਹੋਂਦਵਾਦੀ ਮਨੋਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ

II. "ਕਰਨ" ਅਤੇ "ਰਹਿਣਾ"

III. ਹੋਂਦ ਦੇ ਪ੍ਰਗਟਾਵੇ ਵਜੋਂ ਗੁਣਵੱਤਾ

ਸਿੱਟਾ

I. ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਅਤੇ ਆਪਣੇ ਲਈ: ਅਧਿਆਤਮਿਕ ਪ੍ਰਭਾਵ

II. ਨੈਤਿਕ ਪ੍ਰਭਾਵ

ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਸ਼ਬਦਾਵਲੀ ਦੀ ਕੁੰਜੀ

ਇੰਡੈਕਸ

ਅਨੁਵਾਦਕ ਦੀ ਭੂਮਿਕਾ

ਇਹ ਜੀਨ-ਪਾਲ ਸਾਰਤਰ ਦੇ ਸਾਰੇ L'Être et le Néant ਦਾ ਅਨੁਵਾਦ ਹੈ। ਇਸ ਵਿੱਚ ਉਹ ਚੋਣਵੇਂ ਭਾਗ ਸ਼ਾਮਲ ਹਨ ਜੋ 1953 ਵਿੱਚ "Existential Psychoanalysis" ਨਾਮਕ ਇੱਕ ਖੰਡ ਵਿੱਚ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ਿਤ ਹੋਏ ਸਨ, ਪਰ ਮੈਂ ਇਹਨਾਂ ਦੇ ਆਪਣੇ ਪਹਿਲੇ ਅਨੁਵਾਦ ਨੂੰ ਸੋਧਿਆ ਹੈ ਅਤੇ ਤਕਨੀਕੀ ਸ਼ਬਦਾਵਲੀ ਵਿੱਚ ਕਈ ਛੋਟੇ ਬਦਲਾਅ ਕੀਤੇ ਹਨ।

ਮੈਂ ਕੋਲੋਰਾਡੋ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ ਦੇ ਮੇਰੇ ਸਹਿਯੋਗੀ ਸ਼੍ਰੀ ਫੋਰੈਸਟ ਵਿਲੀਅਮਜ਼ ਦਾ ਧੰਨਵਾਦ ਕਰਨਾ ਚਾਹਾਂਗਾ, ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਇਸ ਅਨੁਵਾਦ ਨੂੰ ਤਿਆਰ ਕਰਨ ਵਿੱਚ ਮੇਰੀ ਬਹੁਤ ਮਦਦ ਕੀਤੀ ਹੈ। ਸ਼੍ਰੀ ਵਿਲੀਅਮਜ਼ ਦੀ ਸਾਰਤਰ ਦੇ ਦਰਸ਼ਨ ਅਤੇ ਫ੍ਰੈਂਚ ਭਾਸ਼ਾ ਦੋਵਾਂ ਦੀ ਸ਼ਾਨਦਾਰ ਸਮਝ, ਅਤੇ ਆਪਣਾ ਸਮਾਂ ਅਤੇ ਮਿਹਨਤ ਦੇਣ ਦੀ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਉਦਾਰ ਇੱਛਾ ਮੇਰੇ ਲਈ ਅਨਮੋਲ ਰਹੀ ਹੈ।

ਮੈਂ ਆਪਣੇ ਦੋਸਤ, ਸ਼੍ਰੀ ਰੌਬਰਟ ਓ. ਲੇਹਨਰਟ ਦਾ ਵੀ ਧੰਨਵਾਦ ਕਰਨਾ ਚਾਹੁੰਦਾ ਹਾਂ, ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਕਿਤਾਬ ਦੇ ਵੱਡੇ ਹਿੱਸੇ ਪੜ੍ਹੇ ਹਨ ਅਤੇ ਬਹੁਤ ਸਾਰੇ ਮਦਦਗਾਰ ਸੁਝਾਅ ਦਿੱਤੇ ਹਨ ਅਤੇ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਉਤੇਜਕ ਚਰਚਾਵਾਂ ਦੇ ਜ਼ਰੀਏ ਕੰਮ ਨੂੰ ਹੋਰ ਸੁਹਾਵਣਾ ਬਣਾਇਆ ਹੈ ਜਿਸਦਾ ਅਸੀਂ ਇਕੱਠੇ ਆਨੰਦ ਮਾਣਿਆ ਹੈ।

ਅੰਤ ਵਿੱਚ ਮੈਂ ਕੋਲੋਰਾਡੋ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ ਦਾ ਰਿਣੀ ਹਾਂ, ਜਿਸਨੇ ਖੋਜ ਅਤੇ ਰਚਨਾਤਮਕ ਕਾਰਜ ਪ੍ਰੀਸ਼ਦ ਰਾਹੀਂ ਟਾਈਪਸਕ੍ਰਿਪਟ ਦੀ ਤਿਆਰੀ ਲਈ ਵਰਤੋਂ ਲਈ ਫੰਡ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕੀਤੇ ਹਨ।

ਇੱਕ ਰਚਨਾ ਵਿੱਚ ਜਿੰਨਾ ਚਿਰ ਇਹ ਗਲਤੀਆਂ ਹੋਣੀਆਂ ਯਕੀਨੀ ਹਨ। ਕਿਉਂਕਿ ਮੈਂ ਇਕੱਲਾ ਹੀ ਹਾਂ ਜਿਸਨੇ ਅਨੁਵਾਦ ਦੀ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਜਾਂਚ ਕੀਤੀ ਹੈ, ਇਸ ਲਈ ਜੋ ਵੀ ਗਲਤੀਆਂ ਹੋ ਸਕਦੀਆਂ ਹਨ, ਉਨ੍ਹਾਂ ਲਈ ਮੈਂ ਇਕੱਲਾ ਹੀ ਜ਼ਿੰਮੇਵਾਰ ਹਾਂ। ਮੈਨੂੰ ਉਮੀਦ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਕਾਫ਼ੀ ਘੱਟ ਹੋਣ ਤਾਂ ਜੋ ਇਹ ਰਚਨਾ ਉਨ੍ਹਾਂ ਪਾਠਕਾਂ ਲਈ ਲਾਭਦਾਇਕ ਹੋ ਸਕੇ ਜੋ ਮੂਲ ਦੀ ਸ਼ੁੱਧਤਾ ਨਾਲੋਂ ਆਪਣੀ ਭਾਸ਼ਾ ਦੀ ਸੌਖ ਨੂੰ ਤਰਜੀਹ ਦਿੰਦੇ ਹਨ।

ਹੇਜ਼ਲ ਈ. ਬਾਰਨਜ਼
ਕੋਲੋਰਾਡੋ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ

ਅਨੁਵਾਦਕ ਦੀ ਜਾਣ-ਪਛਾਣ

ਇਹ ਦੇਖਣਾ ਦਿਲਚਸਪ ਰਿਹਾ ਹੈ ਕਿ ਹੋਂਦਵਾਦ ਕਿਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਚੱਲਦਾ ਹੈ, ਵਿਲੀਅਮ ਜੇਮਜ਼ ਨੇ "ਸਿਧਾਂਤ ਦੇ ਕਰੀਅਰ ਦੇ ਕਲਾਸਿਕ ਪੜਾਅ" ਕਿਹਾ ਸੀ। ਜੇਮਜ਼ ਨੇ ਕਿਹਾ ਕਿ ਕਿਸੇ ਵੀ ਨਵੇਂ ਸਿਧਾਂਤ 'ਤੇ ਪਹਿਲਾਂ "ਬੇਤੁਕਾ ਹਮਲਾ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ; ਫਿਰ ਇਸਨੂੰ ਸੱਚ ਮੰਨਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਪਰ ਸਪੱਸ਼ਟ ਅਤੇ ਮਾਮੂਲੀ ਮੰਨਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ; ਅੰਤ ਵਿੱਚ ਇਸਨੂੰ ਇੰਨਾ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਮੰਨਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਕਿ ਇਸਦੇ ਵਿਰੋਧੀ ਦਾਅਵਾ ਕਰਦੇ ਹਨ ਕਿ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਖੁਦ ਇਸਨੂੰ ਖੋਜਿਆ ਹੈ।"[1] ਯਕੀਨਨ ਹੋਂਦਵਾਦ ਪਹਿਲੇ ਪੜਾਅ ਤੋਂ ਬਹੁਤ ਪਰੇ ਹੈ। ਜੀਨ-ਪਾਲ ਸਾਰਤਰ ਦੇ ਸੰਬੰਧ ਵਿੱਚ ਖਾਸ ਤੌਰ 'ਤੇ ਇਹ ਬਹੁਤ ਸਮਾਂ ਹੋ ਗਿਆ ਹੈ ਜਦੋਂ ਗੰਭੀਰ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕਾਂ ਨੂੰ ਇਹ ਦਿਖਾਉਣ ਵਿੱਚ ਸਮਾਂ ਅਤੇ ਊਰਜਾ ਬਰਬਾਦ ਕਰਨੀ ਪਈ ਹੈ ਕਿ ਉਸਦਾ ਦਰਸ਼ਨ ਕਬਜ਼ੇ ਅਤੇ ਯੁੱਧ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਦੇ ਸੰਕਟ ਪ੍ਰਤੀ ਫਰਾਂਸ ਦੇ ਨਾਖੁਸ਼ ਪ੍ਰਤੀਕਰਮਾਂ ਤੋਂ ਵੱਧ ਹੈ। ਅਤੇ ਸੰਕੇਤ ਹਨ ਕਿ ਤੀਜੇ ਪੜਾਅ ਤੱਕ ਵੀ ਪਹੁੰਚ ਕੀਤੀ ਗਈ ਹੈ। ਉਦਾਹਰਣ ਵਜੋਂ, ਸਟਰਨ, ਜਦੋਂ ਕਿ ਕਦੇ ਵੀ ਇਹ ਦਾਅਵਾ ਨਹੀਂ ਕਰਦਾ ਕਿ ਉਸਨੇ ਖੁਦ ਸਾਰਤਰ ਦੇ ਵਿਚਾਰਾਂ ਦੀ ਉਮੀਦ ਕੀਤੀ ਹੈ, ਉਹ ਸਾਰਤਰ ਦੇ ਹਰੇਕ ਮੁੱਖ ਵਿਚਾਰਾਂ ਨੂੰ ਕਿਸੇ ਹੋਰ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ ਦੇ ਕੰਮ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਸਰੋਤ ਦਿਖਾਉਣ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕਰਦਾ ਹੈ।[2]

ਫਿਰ ਵੀ ਸਾਰਤਰ ਦੀਆਂ ਰਚਨਾਵਾਂ ਦੇ ਆਲੋਚਕ ਅਜੇ ਵੀ ਉਹਨਾਂ ਨਾਲ ਟੁਕੜੇ-ਟੁਕੜੇ ਕਰਨ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕਰਦੇ ਹਨ, ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਹਰੇਕ ਵੱਖਰੇ ਸਥਾਨ ਦੀ ਮੌਲਿਕਤਾ ਬਾਰੇ ਚਿੰਤਾ ਕਰਨ, ਦੋ ਅਲੱਗ-ਥਲੱਗ ਵਿਚਾਰਾਂ ਨੂੰ ਇੱਕ ਦੂਜੇ ਦੇ ਵਿਰੁੱਧ ਤੋਲਣ ਅਤੇ ਉਹਨਾਂ ਨੂੰ ਬੁਨਿਆਦੀ ਢਾਂਚੇ ਨਾਲ ਜੋੜਨ ਤੋਂ ਬਿਨਾਂ ਇਕਸਾਰਤਾ ਲਈ ਪਰਖਣ ਤੱਕ ਸੀਮਤ ਰੱਖਦੇ ਹਨ।[3] ਪਰ ਕੋਈ ਵੀ ਸਾਰਤਰ ਦੇ ਆਜ਼ਾਦੀ ਦੇ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਨੂੰ ਸਮਝ ਨਹੀਂ ਸਕਦਾ, ਉਦਾਹਰਣ ਵਜੋਂ, ਚੇਤਨਾ ਦੇ ਉਸਦੇ ਵਿਲੱਖਣ ਵਰਣਨ 'ਤੇ ਵਿਚਾਰ ਕੀਤੇ ਬਿਨਾਂ, ਪਲੈਟੋ ਦੇ ਸਿਧਾਂਤ ਦਾ ਨਿਰਣਾ ਨਹੀਂ ਕਰ ਸਕਦਾ ਕਿ ਗਿਆਨ ਵਿਚਾਰਾਂ ਦੇ ਸਿਧਾਂਤ ਨਾਲ ਜੋੜਨ ਤੋਂ ਬਿਨਾਂ ਯਾਦ ਹੈ। ਆਲੋਚਕ ਆਮ ਤੌਰ 'ਤੇ ਇਹ ਦੇਖਣ ਵਿੱਚ ਅਸਫਲ ਰਹਿੰਦੇ ਹਨ ਕਿ ਸਾਰਤਰ ਵੀਹਵੀਂ ਸਦੀ ਦੇ ਬਹੁਤ ਘੱਟ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕਾਂ ਵਿੱਚੋਂ ਇੱਕ ਹੈ ਜੋ ਸਾਨੂੰ ਇੱਕ ਕੁੱਲ ਪ੍ਰਣਾਲੀ ਦੇ ਨਾਲ ਪੇਸ਼ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਕੋਈ ਵੀ ਆਪਣੀ ਮਰਜ਼ੀ ਨਾਲ ਇਸ ਪ੍ਰਣਾਲੀ ਨੂੰ ਸਵੀਕਾਰ ਜਾਂ ਰੱਦ ਕਰ ਸਕਦਾ ਹੈ, ਪਰ ਇਸਦੇ ਕਿਸੇ ਵੀ ਹਿੱਸੇ ਨੂੰ ਪੂਰੇ ਤੋਂ ਅਲੱਗ ਕਰਨ ਵਿੱਚ ਵਿਚਾਰ ਕਰਨ ਵਿੱਚ ਜਾਇਜ਼ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਸਾਰਤਰ ਦੁਆਰਾ ਸਾਨੂੰ ਪੇਸ਼ ਕੀਤੀਆਂ ਗਈਆਂ ਨਵੀਆਂ ਸੂਝਾਂ ਸਾਰੀਆਂ ਜਾਣੀਆਂ-ਪਛਾਣੀਆਂ ਧਾਰਨਾਵਾਂ ਨੂੰ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਵੱਖਰੀ ਰੋਸ਼ਨੀ ਵਿੱਚ ਪਾਉਣ ਲਈ ਕਾਫ਼ੀ ਬੁਨਿਆਦੀ ਹਨ।

ਇੱਕ ਸੰਖੇਪ ਜਾਣ-ਪਛਾਣ ਵਿੱਚ ਮੈਂ ਸਾਰਤਰ ਦੇ ਵਿਚਾਰਾਂ ਦੇ ਪੂਰੇ ਦਾਇਰੇ ਨੂੰ ਦਰਸਾਉਣ ਲਈ ਲੋੜੀਂਦੇ ਵਿਸਤ੍ਰਿਤ ਸਬੂਤਾਂ ਦੇ ਸਮੂਹ ਨਾਲ ਨਜਿੱਠਣ ਦੀ ਉਮੀਦ ਨਹੀਂ ਕਰ ਸਕਦਾ, ਪਰ ਮੈਂ ਦੋ ਗੱਲਾਂ ਕਰਨਾ ਚਾਹਾਂਗਾ: ਪਹਿਲਾ, ਮੈਨੂੰ ਲੱਗਦਾ ਹੈ ਕਿ ਸਾਰਤਰ ਦੇ ਪਹਿਲਾਂ ਦੇ ਕੰਮਾਂ 'ਤੇ ਸੰਖੇਪ ਵਿੱਚ ਵਿਚਾਰ ਕਰਨਾ ਲਾਭਦਾਇਕ ਹੋਵੇਗਾ ਜੋ "ਬਿੰਗ ਐਂਡ ਨੋਥਿੰਗਨੈੱਸ" ਵਿੱਚ ਪੂਰੀ ਚਰਚਾ ਲਈ ਇੱਕ ਕਿਸਮ ਦੀ ਨੀਂਹ ਵਜੋਂ ਕੰਮ ਕਰਦੇ ਹਨ; ਦੂਜਾ, ਮੈਂ ਬਾਅਦ ਵਾਲੇ ਕੰਮ ਵਿੱਚ ਪੇਸ਼ ਕੀਤੀਆਂ ਗਈਆਂ ਕੁਝ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਸਮੱਸਿਆਵਾਂ 'ਤੇ ਚਰਚਾ ਕਰਨਾ ਚਾਹਾਂਗਾ। ਪਹਿਲਾਂ ਦੀ ਲਿਖਤ ਦੇ ਸੰਬੰਧ ਵਿੱਚ, ਮੈਂ ਸਿਰਫ ਉਨ੍ਹਾਂ ਪਹਿਲੂਆਂ ਨਾਲ ਸਬੰਧਤ ਹੋਵਾਂਗਾ ਜੋ ਮੈਨੂੰ "ਬਿੰਗ ਐਂਡ ਨੋਥਿੰਗਨੈੱਸ" ਵਿੱਚ ਬੁਨਿਆਦੀ ਸਥਿਤੀਆਂ ਨਾਲ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਤੌਰ 'ਤੇ ਜੁੜੇ ਹੋਏ ਜਾਪਦੇ ਹਨ; ਦੂਜੇ ਭਾਗ ਵਿੱਚ ਮੈਂ ਕਿਤਾਬ ਦਾ ਪੂਰਾ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਜਾਂ ਵਿਆਖਿਆ ਪੇਸ਼ ਕਰਨ ਦਾ ਕੋਈ ਦਾਅਵਾ ਨਹੀਂ ਕਰ ਰਿਹਾ ਹਾਂ ਪਰ ਕੁਝ ਕੇਂਦਰੀ ਸਥਿਤੀਆਂ ਦੀ ਸੰਭਾਵਿਤ ਵਿਆਖਿਆ ਬਾਰੇ ਕੁਝ ਆਮ ਟਿੱਪਣੀਆਂ ਪੇਸ਼ ਕਰ ਰਿਹਾ ਹਾਂ।

"La Transcendance de l'Ego. Esquisse d'une description

phenoménologique"[4] (1936) ਨਾਮਕ ਇੱਕ ਲੇਖ ਵਿੱਚ, ਸਾਰਤਰ ਨੇ, ਵਰਤਾਰੇ ਦੇ ਆਮ ਪ੍ਰਾਂਤ ਦੇ ਅੰਦਰ ਰਹਿੰਦੇ ਹੋਏ, ਹਸਰਲ ਦੇ ਪਾਰਦਰਸ਼ੀ ਹਉਮੈ ਦੇ ਸੰਕਲਪ ਨੂੰ ਚੁਣੌਤੀ ਦਿੱਤੀ। ਇਹ ਲੇਖ ਹੋਂਦ ਅਤੇ ਕੁਝ ਵੀ ਨਹੀਂ ਹੋਣ ਦੇ ਕੁਝ ਮੁੱਖ ਵਿਚਾਰਾਂ ਦਾ ਸੁਝਾਅ ਦੇਣ ਤੋਂ ਵੱਧ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਕੁਝ ਬੁਨਿਆਦੀ ਸਥਿਤੀਆਂ ਦਾ ਵਿਸਥਾਰ ਵਿੱਚ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਕਰਦਾ ਹੈ ਜੋ ਬਾਅਦ ਦੇ ਕੰਮ ਵਿੱਚ ਬੁਨਿਆਦੀ ਹੋਣ ਦੇ ਬਾਵਜੂਦ ਜਲਦੀ ਨਾਲ ਸਕੈਚ ਕੀਤੇ ਗਏ ਹਨ ਜਾਂ ਪਹਿਲਾਂ ਤੋਂ ਹੀ ਅਨੁਮਾਨਿਤ ਹਨ। ਸਭ ਤੋਂ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਹੈ ਸਾਰਤਰ ਦੁਆਰਾ ਕਾਰਟੇਸੀਅਨ ਕੋਗੀਟੋ ਦੀ ਪ੍ਰਮੁੱਖਤਾ ਨੂੰ ਰੱਦ ਕਰਨਾ। ਉਹ ਇਤਰਾਜ਼ ਕਰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਡੇਕਾਰਟਸ ਦੇ ਫਾਰਮੂਲੇ ਵਿੱਚ - "ਮੈਂ ਸੋਚਦਾ ਹਾਂ; ਇਸ ਲਈ ਮੈਂ ਹਾਂ" - ਚੇਤਨਾ ਜੋ ਕਹਿੰਦੀ ਹੈ, "ਮੈਂ ਹਾਂ," ਅਸਲ ਵਿੱਚ ਉਹ ਚੇਤਨਾ ਨਹੀਂ ਹੈ ਜੋ ਸੋਚਦੀ ਹੈ। (ਪੰਨਾ 92) ਇਸਦੀ ਬਜਾਏ ਅਸੀਂ ਇੱਕ ਸੈਕੰਡਰੀ ਗਤੀਵਿਧੀ ਨਾਲ ਨਜਿੱਠ ਰਹੇ ਹਾਂ। ਇਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ, ਸਾਰਤਰ ਕਹਿੰਦਾ ਹੈ, ਡੇਕਾਰਟਸ ਨੇ ਸਵੈ-ਚਾਲਿਤ ਸ਼ੱਕ, ਜੋ ਕਿ ਇੱਕ ਚੇਤਨਾ ਹੈ, ਨੂੰ ਵਿਧੀਗਤ ਸ਼ੱਕ ਨਾਲ ਉਲਝਾ ਦਿੱਤਾ ਹੈ, ਜੋ ਕਿ ਇੱਕ ਕਿਰਿਆ ਹੈ। (ਪੰਨਾ 104) ਜਦੋਂ ਅਸੀਂ ਕਿਸੇ ਵਸਤੂ ਦੀ ਝਲਕ ਦੇਖਦੇ ਹਾਂ, ਤਾਂ ਵਸਤੂ ਦੀ ਸ਼ੱਕੀ ਚੇਤਨਾ ਅਨਿਸ਼ਚਿਤ ਹੋ ਸਕਦੀ ਹੈ। ਪਰ ਡੇਕਾਰਟਸ ਦੇ ਕੋਗੀਟੋ ਨੇ ਇਸ ਚੇਤਨਾ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਇੱਕ ਵਸਤੂ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਪੇਸ਼ ਕੀਤਾ ਹੈ; ਕਾਰਟੇਸੀਅਨ ਕੋਗੀਟੋ ਸ਼ੱਕੀ ਚੇਤਨਾ ਨਾਲ ਇੱਕ ਨਹੀਂ ਹੈ ਪਰ ਇਸ 'ਤੇ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਦੂਜੇ ਸ਼ਬਦਾਂ ਵਿੱਚ ਇਹ ਕੋਗੀਟੋ ਡੇਕਾਰਟਸ ਸ਼ੱਕ ਨਹੀਂ ਕਰ ਰਿਹਾ ਹੈ; ਇਹ ਡੇਕਾਰਟਸ ਸ਼ੱਕ ਕਰਨ 'ਤੇ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ ਕਰ ਰਿਹਾ ਹੈ। "ਮੈਨੂੰ ਸ਼ੱਕ ਹੈ; ਇਸ ਲਈ ਮੈਂ ਹਾਂ" ਅਸਲ ਵਿੱਚ "ਮੈਂ ਜਾਣਦਾ ਹਾਂ ਕਿ ਮੈਨੂੰ ਸ਼ੱਕ ਹੈ; ਇਸ ਲਈ ਮੈਂ ਹਾਂ।" ਕਾਰਟੇਸੀਅਨ ਕੋਗੀਟੋ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ ਹੈ, ਅਤੇ ਇਸਦਾ ਵਸਤੂ ਖੁਦ ਨਹੀਂ ਹੈ ਬਲਕਿ ਸ਼ੱਕ ਕਰਨ ਦੀ ਮੂਲ ਚੇਤਨਾ ਹੈ। ਜਿਸ ਚੇਤਨਾ 'ਤੇ ਸ਼ੱਕ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਸੀ ਉਹ ਹੁਣ ਕੋਗੀਟੋ ਦੁਆਰਾ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ ਹੁੰਦੀ ਹੈ ਪਰ ਕਦੇ ਵੀ ਆਪਣੇ ਆਪ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ ਨਹੀਂ ਸੀ; ਇਸਦਾ ਇੱਕੋ ਇੱਕ ਵਸਤੂ ਉਹ ਵਸਤੂ ਹੈ ਜਿਸ ਬਾਰੇ ਇਹ ਸ਼ੱਕੀ ਵਜੋਂ ਸੁਚੇਤ ਹੈ। ਇਹ ਸਿੱਟੇ ਸਾਰਤਰ ਨੂੰ ਪੂਰਵ-ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ ਕੋਗੀਟੋ ਨੂੰ ਪ੍ਰਾਇਮਰੀ ਚੇਤਨਾ ਵਜੋਂ ਸਥਾਪਤ ਕਰਨ ਲਈ ਅਗਵਾਈ ਕਰਦੇ ਹਨ, ਅਤੇ ਆਪਣੇ ਸਾਰੇ ਬਾਅਦ ਦੇ ਕੰਮ ਵਿੱਚ ਉਹ ਇਸਨੂੰ ਆਪਣਾ ਮੂਲ ਵਿਦਾਇਗੀ ਬਿੰਦੂ ਬਣਾਉਂਦਾ ਹੈ।

ਹੁਣ ਪਹਿਲਾਂ ਇਹ ਸੋਚਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ ਕਿ ਇਸ ਸਥਿਤੀ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਅਨੰਤ ਰਿਗਰੈਸ਼ਨ ਸ਼ਾਮਲ ਹੋਵੇਗਾ। ਕਿਉਂਕਿ ਜੇਕਰ ਕਾਰਟੇਸੀਅਨ ਕੋਜੀਟੋ ਆਪਣੇ ਆਪ 'ਤੇ ਨਹੀਂ ਸਗੋਂ ਪੂਰਵ-ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ ਚੇਤਨਾ 'ਤੇ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਤਾਂ ਸਵੈ-ਚੇਤਨਾ ਹੋਣ ਲਈ, ਇਹ ਜਾਪ ਸਕਦਾ ਹੈ ਕਿ ਸਾਨੂੰ ਕਾਰਟੇਸੀਅਨ ਕੋਜੀਟੋ ਲਈ ਇੱਕ ਕੋਜੀਟੋ, ਇਸ ਕੋਜੀਟੋ ਲਈ ਇੱਕ ਹੋਰ ਅਤੇ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੇ ਹੋਰ ਵਿਗਿਆਪਨ-ਅਨੰਤ ਦੀ ਲੋੜ ਹੋਣੀ ਚਾਹੀਦੀ ਹੈ। ਪਰ ਇਹ ਤਾਂ ਹੀ ਹੋਵੇਗਾ ਜੇਕਰ ਸਵੈ-ਚੇਤਨਾ ਲਈ ਸਵੈ ਨੂੰ ਇੱਕ ਵਸਤੂ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਸਥਾਪਿਤ ਕਰਨ ਦੀ ਲੋੜ ਹੋਵੇ, ਅਤੇ ਸਾਰਤਰ ਇਸ ਗੱਲ ਤੋਂ ਇਨਕਾਰ ਕਰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਅਜਿਹਾ ਹੈ। ਚੇਤਨਾ ਦੀ ਪ੍ਰਕਿਰਤੀ ਅਜਿਹੀ ਹੈ, ਉਹ ਕਹਿੰਦਾ ਹੈ, ਕਿ ਇਸਦੇ ਲਈ, ਹੋਣਾ ਅਤੇ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਜਾਣਨਾ ਇੱਕ ਅਤੇ ਇੱਕੋ ਜਿਹੇ ਹਨ। (ਪੰਨਾ 112) ਇੱਕ ਵਸਤੂ ਦੀ ਚੇਤਨਾ ਇੱਕ ਵਸਤੂ ਦੀ ਚੇਤਨਾ ਹੋਣ ਦੀ ਚੇਤਨਾ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਕੁਦਰਤ ਦੁਆਰਾ ਸਾਰੀ ਚੇਤਨਾ ਸਵੈ-ਚੇਤਨਾ ਹੈ, ਪਰ ਇਸ ਦੁਆਰਾ ਸਾਰਤਰ ਦਾ ਮਤਲਬ ਇਹ ਨਹੀਂ ਹੈ ਕਿ ਸਵੈ ਨੂੰ ਜ਼ਰੂਰੀ ਤੌਰ 'ਤੇ ਇੱਕ ਵਸਤੂ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਰੱਖਿਆ ਗਿਆ ਹੈ। ਜਦੋਂ ਮੈਂ ਕੁਰਸੀ ਤੋਂ ਜਾਣੂ ਹੁੰਦਾ ਹਾਂ, ਤਾਂ ਮੈਂ ਆਪਣੀ ਜਾਗਰੂਕਤਾ ਪ੍ਰਤੀ ਗੈਰ-ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ ਤੌਰ 'ਤੇ ਸੁਚੇਤ ਹੁੰਦਾ ਹਾਂ। ਪਰ ਜਦੋਂ ਮੈਂ ਜਾਣਬੁੱਝ ਕੇ ਆਪਣੀ ਜਾਗਰੂਕਤਾ ਬਾਰੇ ਸੋਚਦਾ ਹਾਂ, ਤਾਂ ਇਹ ਚੇਤਨਾ ਦਾ ਇੱਕ ਬਿਲਕੁਲ ਨਵਾਂ ਕਾਰਜ ਹੈ; ਅਤੇ ਇੱਥੇ ਸਿਰਫ਼ ਮੈਂ ਆਪਣੀ ਜਾਗਰੂਕਤਾ ਜਾਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬ ਦੀ ਵਸਤੂ ਵਜੋਂ ਸਪਸ਼ਟ ਤੌਰ 'ਤੇ ਪੇਸ਼ ਕਰ ਰਿਹਾ ਹਾਂ। ਪੂਰਵ-ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ

ਕੋਜੀਟੋ ਇੱਕ ਗੈਰ-ਸਥਿਤੀਗਤ ਸਵੈ-ਚੇਤਨਾ ਹੈ। ਸਾਰਤਰ ਜ਼ਮੀਰ ਗੈਰ-ਸਥਿਤੀਗਤ (de) soi ਸ਼ਬਦਾਂ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਕਰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ de ਨੂੰ ਬਰੈਕਟਾਂ ਵਿੱਚ ਰੱਖਦਾ ਹੈ ਇਹ ਦਰਸਾਉਣ ਲਈ ਕਿ ਚੇਤਨਾ ਦੀ ਵਸਤੂ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਸਵੈ ਦਾ ਕੋਈ ਵਿਛੋੜਾ ਨਹੀਂ ਹੈ, ਕੋਈ ਸਥਿਤੀ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਇਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਉਹ ਇਸਨੂੰ ਇੱਕ ਗੈਰ-ਸਥਿਤੀਗਤ ਸਵੈ-ਚੇਤਨਾ ਵਜੋਂ ਬੋਲਦਾ ਹੈ। ਥੈਟਿਕ ਜਾਂ ਸਥਿਤੀਗਤ ਸਵੈ-ਚੇਤਨਾ ਜ਼ਮੀਰ ਡੀ ਸੋਈ ਹੈ ਜਿਸ ਵਿੱਚ ਚੇਤਨਾ ਜਾਣਬੁੱਝ ਕੇ ਆਪਣੇ ਕੰਮਾਂ ਅਤੇ ਅਵਸਥਾਵਾਂ 'ਤੇ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ ਕਰਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਜਿੱਥੋਂ ਤੱਕ ਸੰਭਵ ਹੋਵੇ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਇੱਕ ਵਸਤੂ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਪੇਸ਼ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਕਾਰਟੇਸੀਅਨ ਕੋਜੀਟੋ, ਬੇਸ਼ੱਕ, ਦੂਜੇ ਕ੍ਰਮ ਨਾਲ ਸਬੰਧਤ ਹੈ।

ਇਸੇ ਲੇਖ ਵਿੱਚ ਸਾਰਤਰ ਪੂਰਵ-ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ ਚੇਤਨਾ ਸੰਬੰਧੀ ਦੋ ਬੁਨਿਆਦੀ ਸਿਧਾਂਤ ਪੇਸ਼ ਕਰਦਾ ਹੈ ਜੋ ਉਸਦੇ ਬਾਅਦ ਦੇ ਕੰਮ ਵਿੱਚ ਬੁਨਿਆਦੀ ਹਨ। ਪਹਿਲਾ, ਉਹ ਹਸਰਲ ਦੀ ਪਾਲਣਾ ਕਰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਸਾਰੀ ਚੇਤਨਾ ਕਿਸੇ ਚੀਜ਼ ਦੀ ਚੇਤਨਾ ਹੈ; ਯਾਨੀ, ਚੇਤਨਾ ਇਰਾਦਤਨ ਅਤੇ ਨਿਰਦੇਸ਼ਕ ਹੈ, ਜੋ ਆਪਣੇ ਆਪ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਕਿਸੇ ਹੋਰ ਪਾਰਦਰਸ਼ੀ ਵਸਤੂ ਵੱਲ ਇਸ਼ਾਰਾ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਇੱਥੇ ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਸੰਸਾਰ ਵਿੱਚ ਹੋਣ ਬਾਰੇ ਸਾਰਤਰ ਦੇ ਬਾਅਦ ਦੇ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਲਈ ਕੀਟਾਣੂ ਹੈ, ਇੱਕ ਹੋਂਦ-ਵਿੱਚ-ਆਪਣੇ ਆਪ ਦੀ ਹੋਂਦ ਦੇ ਉਸਦੇ "ਔਨਟੋਲੋਜੀਕਲ ਸਬੂਤ" ਲਈ ਜੋ ਚੇਤਨਾ ਤੋਂ ਬਾਹਰ ਹੈ। ਦੂਜਾ, ਪੂਰਵ-ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ ਕੋਜੀਟੋ ਗੈਰ-ਨਿੱਜੀ ਹੈ। ਇਹ ਸੱਚ ਨਹੀਂ ਹੈ ਕਿ ਅਸੀਂ "ਮੈਂ ਕੁਰਸੀ ਪ੍ਰਤੀ ਸੁਚੇਤ ਹਾਂ" ਵਰਗੇ ਕਿਸੇ ਬਿਆਨ ਨਾਲ ਸ਼ੁਰੂਆਤ ਕਰ ਸਕਦੇ ਹਾਂ। ਇਸ ਸ਼ੁਰੂਆਤੀ ਪੜਾਅ 'ਤੇ ਅਸੀਂ ਸੱਚਾਈ ਨਾਲ ਜੋ ਕੁਝ ਕਹਿ ਸਕਦੇ ਹਾਂ ਉਹ ਇਹ ਹੈ ਕਿ "ਕੁਰਸੀ ਦੀ (ਇਲ) ਚੇਤਨਾ ਹੈ।" ਹਉਮੈ ("ਮੈਂ" ਅਤੇ "ਮੈਂ" ਦੋਵਾਂ ਸਮੇਤ) ਉਦੋਂ ਤੱਕ ਹੋਂਦ ਵਿੱਚ ਨਹੀਂ ਆਉਂਦੀ ਜਦੋਂ ਤੱਕ ਅਸਲ ਚੇਤਨਾ ਨੂੰ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ ਦਾ ਵਿਸ਼ਾ ਨਹੀਂ ਬਣਾਇਆ ਜਾਂਦਾ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਕਦੇ ਵੀ ਹਉਮੈ ਚੇਤਨਾ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦੀ ਬਲਕਿ ਸਿਰਫ਼ ਹਉਮੈ ਦੀ ਚੇਤਨਾ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਇਹ, ਬੇਸ਼ੱਕ, ਸਾਰਤਰ ਦੁਆਰਾ ਕਾਰਟੇਸੀਅਨ ਕੋਗੀਟੋ ਦੀ ਪ੍ਰਮੁੱਖਤਾ 'ਤੇ ਇਤਰਾਜ਼ ਕਰਨ ਦਾ ਇੱਕ ਹੋਰ ਕਾਰਨ ਹੈ, ਕਿਉਂਕਿ ਡੇਕਾਰਟਸ ਅਸਲ ਵਿੱਚ "I" ਦੀ ਹੋਂਦ ਨੂੰ ਸਾਬਤ ਕਰਨ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕਰ ਰਿਹਾ ਸੀ।

ਸਾਰਤਰ ਦੇ ਅਨੁਸਾਰ, ਹਉਮੈ ਚੇਤਨਾ ਵਿੱਚ ਨਹੀਂ ਹੈ, ਜੋ ਕਿ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਪਾਰਦਰਸ਼ੀ ਹੈ, ਪਰ ਸੰਸਾਰ ਵਿੱਚ ਹੈ; ਅਤੇ ਸੰਸਾਰ ਵਾਂਗ ਇਹ ਚੇਤਨਾ ਦਾ ਵਿਸ਼ਾ ਹੈ। ਬੇਸ਼ੱਕ, ਇਹ ਕਹਿਣਾ ਨਹੀਂ ਹੈ ਕਿ ਹਉਮੈ ਭੌਤਿਕ ਹੈ ਪਰ ਸਿਰਫ ਇਹ ਕਹਿਣਾ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਕੋਈ ਵਿਸ਼ਾ ਨਹੀਂ ਹੈ ਜੋ ਕਿਸੇ ਅਰਥ ਵਿੱਚ ਚੇਤਨਾ ਨੂੰ ਹੇਰਾਫੇਰੀ ਜਾਂ ਨਿਰਦੇਸ਼ਤ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਸਖਤ ਸ਼ਬਦਾਂ ਵਿੱਚ, ਸਾਨੂੰ ਕਦੇ ਵੀ "ਮੇਰੀ ਚੇਤਨਾ" ਨਹੀਂ ਕਹਿਣਾ ਚਾਹੀਦਾ, ਸਗੋਂ "ਮੇਰੀ ਚੇਤਨਾ" ਨਹੀਂ ਕਹਿਣਾ ਚਾਹੀਦਾ। ਇਹ ਹੈਰਾਨ ਕਰਨ ਵਾਲਾ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਇਸ ਤੋਂ ਘੱਟ ਅਤਿਅੰਤ ਹੈ ਜੋ ਪਹਿਲਾਂ ਦਿਖਾਈ ਦਿੰਦਾ ਹੈ। ਇਸਦਾ ਮਤਲਬ ਇਹ ਨਹੀਂ ਹੈ ਕਿ ਚੇਤਨਾ ਆਮ ਹੈ, ਇੱਕ ਵਿਸ਼ਵਵਿਆਪੀ ਪੈਨ-ਮਾਨਸ। ਇੱਕ ਚੇਤਨਾ ਸ਼ੁਰੂਆਤ ਵਿੱਚ ਵੀ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਹੁੰਦੀ ਹੈ, ਕਿਉਂਕਿ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਵਸਤੂਆਂ ਪ੍ਰਤੀ ਇਹ ਚੇਤਨਾ ਹੁੰਦੀ ਹੈ ਉਹ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਵਸਤੂਆਂ ਹੁੰਦੀਆਂ ਹਨ ਨਾ ਕਿ ਸਾਰਾ ਬ੍ਰਹਿਮੰਡ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੋ ਵਿਅਕਤੀਆਂ ਦੀਆਂ ਚੇਤਨਾਵਾਂ ਹਮੇਸ਼ਾਂ ਵਿਅਕਤੀਗਤ ਹੁੰਦੀਆਂ ਹਨ ਅਤੇ ਹਮੇਸ਼ਾਂ ਸਵੈ-ਚੇਤਨਾ ਹੁੰਦੀਆਂ ਹਨ, ਪਰ ਵਿਅਕਤੀਗਤ ਹੋਣਾ ਅਤੇ ਸਵੈ-ਚੇਤਨਾ ਹੋਣ ਦਾ ਮਤਲਬ ਨਿੱਜੀ ਹੋਣਾ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਇਸਨੂੰ ਕਹਿਣ ਦਾ ਇੱਕ ਹੋਰ ਤਰੀਕਾ ਇਹ ਕਹਿਣਾ ਹੈ ਕਿ ਹਉਮੈ "ਮਾਨਸਿਕ ਦੇ ਪਾਸੇ" ਹੈ। (ਪੰਨਾ 106) ਸਾਰਤਰ ਵਿਅਕਤੀਗਤ ਚੇਤਨਾ ਵਿੱਚ ਇਸਦੀ ਸ਼ੁੱਧਤਾ ਅਤੇ ਮਾਨਸਿਕ ਗੁਣਾਂ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਤਿੱਖਾ ਅੰਤਰ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਜਿਸ ਦੁਆਰਾ ਉਸਦਾ ਮਤਲਬ ਹੈ ਜਿਸਨੂੰ ਆਮ ਤੌਰ 'ਤੇ ਸ਼ਖਸੀਅਤ ਮੰਨਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਜਿਸਨੂੰ ਉਹ ਪ੍ਰਸਿੱਧ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਕਹਿੰਦਾ ਹੈ ਉਹ ਮੰਨਦਾ ਹੈ ਕਿ ਹਉਮੈ ਮਾਨਸਿਕ ਅਵਸਥਾਵਾਂ (ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਪਿਆਰ, ਨਫ਼ਰਤ) ਲਈ ਜ਼ਿੰਮੇਵਾਰ ਹੈ ਅਤੇ ਇਹ ਬਦਲੇ ਵਿੱਚ ਸਾਡੀ ਚੇਤਨਾ ਨੂੰ ਨਿਰਧਾਰਤ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਉਹ ਦਾਅਵਾ ਕਰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਅਸਲੀਅਤ ਬਿਲਕੁਲ ਉਲਟ ਹੈ। ਚੇਤਨਾ ਅਵਸਥਾ ਨੂੰ ਨਿਰਧਾਰਤ ਕਰਦੀ

ਹੈ, ਅਤੇ ਅਵਸਥਾਵਾਂ ਹਉਮੈ ਦਾ ਗਠਨ ਕਰਦੀਆਂ ਹਨ। ਉਦਾਹਰਣ ਵਜੋਂ, ਕਿਸੇ ਪ੍ਰਤੀ ਘ੍ਰਿਣਾ ਜਾਂ ਖਿੱਚ ਦੀ ਮੇਰੀ ਤੁਰੰਤ ਪ੍ਰਤੀਕ੍ਰਿਆ ਇੱਕ ਚੇਤਨਾ ਹੈ। ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ ਚੇਤਨਾ ਇਸ ਪ੍ਰਤੀਕ੍ਰਿਆ ਅਤੇ ਪਹਿਲਾਂ ਦੇ ਸਮਾਨ ਲੋਕਾਂ ਵਿਚਕਾਰ ਜੋ ਏਕਤਾ ਸਥਾਪਤ ਕਰਦੀ ਹੈ ਉਹ ਮੇਰੇ ਪਿਆਰ ਜਾਂ ਨਫ਼ਰਤ ਦੀ ਅਵਸਥਾ ਦਾ ਗਠਨ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਮੇਰਾ ਹਉਮੈ ਮੇਰੀਆਂ ਸਾਰੀਆਂ ਅਵਸਥਾਵਾਂ, ਗੁਣਾਂ ਅਤੇ ਕਿਰਿਆਵਾਂ ਦੀ ਆਦਰਸ਼ ਏਕਤਾ ਵਜੋਂ ਖੜ੍ਹਾ ਹੈ, ਪਰ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਇਹ ਇੱਕ ਵਸਤੂ-ਧਰੁਵ ਹੈ, ਕੋਈ ਵਿਸ਼ਾ ਨਹੀਂ। ਇਹ "ਚੇਤਨਾ ਦਾ ਪ੍ਰਵਾਹ ਹੈ ਜੋ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਆਪ ਦੀ ਏਕਤਾ ਵਜੋਂ ਬਣਾਉਂਦਾ ਹੈ।" (ਪੰਨਾ 100) ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਹਉਮੈ "ਅੰਦਰੂਨੀਤਾ ਅਤੇ ਪਾਰਗਾਮੀਤਾ ਦਾ ਸੰਸਲੇਸ਼ਣ" ਹੈ। (ਪੰਨਾ 111) ਪੂਰਵ-ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ ਚੇਤਨਾ ਦੀ ਅੰਦਰੂਨੀਤਾ ਇਸ ਤੱਥ ਵਿੱਚ ਸ਼ਾਮਲ ਹੈ ਕਿ ਇਸਦੇ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਜਾਣਨਾ ਅਤੇ ਹੋਣਾ ਇੱਕੋ ਜਿਹਾ ਹੈ; ਪਰ ਇਸ ਸ਼ੁੱਧ ਅੰਦਰੂਨੀਤਾ ਨੂੰ ਸਿਰਫ਼ ਜੀਇਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ, ਚਿੰਤਨ ਨਹੀਂ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ। ਪਰਿਭਾਸ਼ਾ ਅਨੁਸਾਰ ਸ਼ੁੱਧ ਅੰਦਰੂਨੀਤਾ ਦਾ ਕੋਈ "ਬਾਹਰੀ" ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਦਾ। ਜਦੋਂ ਚੇਤਨਾ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵੱਲ ਮੁੜਨ ਅਤੇ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਚਿੰਤਨ ਕਰਨ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕਰਦੀ ਹੈ, ਤਾਂ ਇਹ ਇਸ ਅੰਦਰੂਨੀਤਾ 'ਤੇ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ ਕਰ ਸਕਦੀ ਹੈ ਪਰ ਸਿਰਫ਼ ਇਸਨੂੰ ਇੱਕ ਵਸਤੂ ਬਣਾ ਕੇ। ਹਉਮੈ ਚੇਤਨਾ ਦੀ ਅੰਦਰੂਨੀਤਾ ਹੈ ਜਦੋਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਦੁਆਰਾ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਹਾਲਾਂਕਿ ਇਹ ਗੈਰ-ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ ਰਵੱਈਏ ਦੇ ਇੱਕ ਵਸਤੂ-ਖੰਭੇ ਵਜੋਂ ਖੜ੍ਹਾ ਹੈ, ਇਹ ਸਿਰਫ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬ ਦੀ ਦੁਨੀਆ ਵਿੱਚ ਪ੍ਰਗਟ ਹੁੰਦਾ ਹੈ।

ਘੱਟ ਤਕਨੀਕੀ ਤੌਰ 'ਤੇ ਅਸੀਂ ਇਹ ਨੋਟ ਕਰ ਸਕਦੇ ਹਾਂ ਕਿ ਹਉਮੈ ਚੇਤਨਾ ਦੀਆਂ ਸਾਰੀਆਂ ਮਾਨਸਿਕ ਵਸਤੂਆਂ ਨਾਲ ਉਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਸਬੰਧ ਰੱਖਦੀ ਹੈ ਜਿਵੇਂ "ਸੰਸਾਰ" ਨਾਮਕ ਏਕਤਾ ਚੇਤਨਾ ਦੀਆਂ ਭੌਤਿਕ ਵਸਤੂਆਂ ਦੇ ਸੰਬੰਧ ਵਿੱਚ ਖੜ੍ਹੀ ਹੈ। ਜੇਕਰ ਚੇਤਨਾ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਕਿਸੇ ਵੀ ਕਾਰਜ ਜਾਂ ਅਵਸਥਾ, ਕਿਸੇ ਵੀ ਮਾਨਸਿਕ ਵਸਤੂ ਉੱਤੇ ਨਿਰਦੇਸ਼ਤ ਕਰਦੀ ਹੈ, ਤਾਂ ਇਹ ਹਉਮੈ ਵੱਲ ਬਿਲਕੁਲ ਉਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਇਸ਼ਾਰਾ ਕਰਦੀ ਹੈ ਜਿਵੇਂ ਕੋਈ ਭੌਤਿਕ ਵਸਤੂ "ਸੰਸਾਰ" ਵੱਲ ਇਸ਼ਾਰਾ ਕਰਦੀ ਹੈ। "ਸੰਸਾਰ" ਅਤੇ "ਹਉਮੈ" ਦੋਵੇਂ ਪਾਰਦਰਸ਼ੀ ਵਸਤੂਆਂ ਹਨ - ਅਸਲੀਅਤ ਵਿੱਚ, ਆਦਰਸ਼ ਏਕਤਾਵਾਂ। ਹਾਲਾਂਕਿ, ਉਹ ਇਸ ਵਿੱਚ ਭਿੰਨ ਹਨ ਕਿ ਮਾਨਸਿਕ ਚੇਤਨਾ 'ਤੇ ਨਿਰਭਰ ਹੈ ਅਤੇ ਇੱਕ ਅਰਥ ਵਿੱਚ ਇਸ ਦੁਆਰਾ ਬਣਾਈ ਗਈ ਹੈ ਜਦੋਂ ਕਿ ਸੰਸਾਰ ਵਿੱਚ ਵਸਤੂਆਂ ਚੇਤਨਾ ਦੁਆਰਾ ਨਹੀਂ ਬਣਾਈਆਂ ਗਈਆਂ ਹਨ। "ਮੈਂ" ਅਤੇ "ਮੈਂ" ਲਈ, ਇਹ ਹਉਮੈ ਦੇ ਦੋ ਪਹਿਲੂ ਹਨ, ਜੋ ਉਹਨਾਂ ਦੇ ਕਾਰਜ ਅਨੁਸਾਰ ਵੱਖਰੇ ਹਨ। "ਮੈਂ" ਕਿਰਿਆਵਾਂ ਦੀ ਆਦਰਸ਼ ਏਕਤਾ ਹੈ, ਅਤੇ "ਮੈਂ" ਅਵਸਥਾਵਾਂ ਅਤੇ ਗੁਣਾਂ ਦੀ।

ਇਸ ਸਥਿਤੀ ਦੇ ਤਿੰਨ ਨਤੀਜਿਆਂ ਨੂੰ ਸ਼ਾਇਦ ਖਾਸ ਤੌਰ 'ਤੇ ਧਿਆਨ ਵਿੱਚ ਰੱਖਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ, ਇੱਕ ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਇੱਕ ਅਜਿਹਾ ਵਿਚਾਰ ਹੈ ਜਿਸਨੂੰ ਸਾਰਤਰ ਨੇ ਬਾਅਦ ਵਿੱਚ ਸਪੱਸ਼ਟ ਤੌਰ 'ਤੇ ਤਿਆਗ ਦਿੱਤਾ, ਦੂਜੇ ਦੋ ਕਿਉਂਕਿ, ਹਾਲਾਂਕਿ ਇਸ ਲੇਖ ਵਿੱਚ ਸਿਰਫ਼ ਸੁਝਾਏ ਗਏ ਹਨ, ਉਹ 'ਬਾਇੰਗ ਐਂਡ ਨੋਥਿੰਗਨੇਸ' ਦੇ ਕੁਝ ਸਭ ਤੋਂ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਭਾਗਾਂ ਦਾ ਆਧਾਰ ਬਣਦੇ ਹਨ।

ਪਹਿਲਾਂ, ਸਾਰਤਰ ਦਾਅਵਾ ਕਰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਇੱਕ ਵਾਰ ਜਦੋਂ ਅਸੀਂ "ਮੈਂ" ਨੂੰ ਚੇਤਨਾ ਤੋਂ ਬਾਹਰ ਕੱਢ ਦਿੰਦੇ ਹਾਂ ਅਤੇ ਸੰਸਾਰ ਵਿੱਚ ਪਾ ਦਿੰਦੇ ਹਾਂ (ਇਸ ਅਰਥ ਵਿੱਚ ਕਿ ਇਹ ਹੁਣ ਵਸਤੂ ਹੈ ਨਾ ਕਿ ਚੇਤਨਾ ਦਾ ਵਿਸ਼ਾ) ਤਾਂ ਅਸੀਂ ਸੋਲਿਪਸਿਜ਼ਮ ਲਈ ਕਿਸੇ ਵੀ ਦਲੀਲ ਨੂੰ ਹਰਾ ਦਿੱਤਾ ਹੈ। ਕਿਉਂਕਿ ਜਦੋਂ ਅਸੀਂ ਅਜੇ ਵੀ ਕਹਿ ਸਕਦੇ ਹਾਂ ਕਿ ਸਿਰਫ਼ ਸੰਪੂਰਨ ਚੇਤਨਾ ਹੀ ਸੰਪੂਰਨ ਵਜੋਂ ਮੌਜੂਦ ਹੈ, ਇਹੀ ਗੱਲ ਨਿੱਜੀ "ਮੈਂ" ਲਈ ਸੱਚ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਮੇਰਾ "ਮੈਂ" ਦੂਜੇ ਲੋਕਾਂ ਦੇ "ਮੈਂ" ਨਾਲੋਂ ਜ਼ਿਆਦਾ ਨਿਸ਼ਚਿਤ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਬਾਅਦ ਵਿੱਚ, ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਅਸੀਂ ਦੇਖਾਂਗੇ, ਸਾਰਤਰ ਨੇ ਇਸਨੂੰ ਸੋਲਿਪਸਿਜ਼ਮ ਦੇ ਖੰਡਨ ਵਜੋਂ ਰੱਦ ਕਰ ਦਿੱਤਾ ਅਤੇ ਐਲਾਨ ਕੀਤਾ ਕਿ ਨਾ ਤਾਂ ਮੇਰੀ ਆਪਣੀ ਹੋਂਦ ਅਤੇ ਨਾ ਹੀ ਦੂਜੇ ਦੀ ਹੋਂਦ ਨੂੰ "ਸਾਬਤ" ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ ਪਰ ਦੋਵੇਂ "ਤੱਥਾਤਮਕ ਜ਼ਰੂਰਤਾਂ" ਹਨ ਜਿਨ੍ਹਾਂ 'ਤੇ ਅਸੀਂ ਸਿਰਫ਼ ਅਮੂਰਤ ਤੌਰ 'ਤੇ ਸ਼ੱਕ ਕਰ ਸਕਦੇ ਹਾਂ।

ਦੂਜਾ, ਸਾਰਤਰ ਦਾ ਮੰਨਣਾ ਹੈ ਕਿ "ਮੈਂ" ਅਤੇ "ਮੈਂ" ਨੂੰ ਚੇਤਨਾ ਤੋਂ ਬਾਹਰ ਕੱਢ ਕੇ ਅਤੇ ਚੇਤਨਾ ਨੂੰ ਸੰਪੂਰਨ ਅਤੇ ਗੈਰ-ਨਿੱਜੀ ਸਮਝ ਕੇ, ਅਤੇ "ਇੱਕ ਸੰਸਾਰ" ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਹੋਣ ਅਤੇ ਇਸਦੀਆਂ ਆਪਣੀਆਂ ਗਤੀਵਿਧੀਆਂ ਨੂੰ ਇੱਕ ਹਉਮੈ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਹੋਣ ਦੇ ਸੰਵਿਧਾਨ ਲਈ ਜ਼ਿੰਮੇਵਾਰ ਸਮਝ ਕੇ, ਉਸਨੇ ਕਿਸੇ ਵੀ ਦੋਸ਼ ਦੇ ਵਿਰੁੱਧ ਵਰਤਾਰੇ ਦਾ ਬਚਾਅ ਕੀਤਾ ਹੈ ਕਿ ਇਸਨੇ ਅਸਲ ਸੰਸਾਰ ਤੋਂ ਇੱਕ ਆਦਰਸ਼ਵਾਦ ਵਿੱਚ ਪਨਾਹ ਲਈ ਹੈ। ਜੇਕਰ ਹਉਮੈ ਅਤੇ ਸੰਸਾਰ ਦੋਵੇਂ ਚੇਤਨਾ ਦੀਆਂ ਵਸਤੂਆਂ ਹਨ, ਜੇਕਰ ਕਿਸੇ ਨੇ ਵੀ ਦੂਜੇ ਨੂੰ ਨਹੀਂ ਬਣਾਇਆ ਹੈ, ਤਾਂ ਚੇਤਨਾ ਇੱਕ ਦੂਜੇ ਨਾਲ ਆਪਣੇ ਸਬੰਧ ਸਥਾਪਤ ਕਰਕੇ ਸੰਸਾਰ ਵਿੱਚ ਵਿਅਕਤੀ ਦੀ ਸਰਗਰਮ ਭਾਗੀਦਾਰੀ ਨੂੰ ਯਕੀਨੀ ਬਣਾਉਂਦੀ ਹੈ।

ਸਭ ਤੋਂ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ, ਸਾਰਤਰ ਦੇ ਦਾਅਵੇ ਵਿੱਚ ਇਹ ਹਨ ਕਿ ਚੇਤਨਾ "ਮੈਂ" ਨੂੰ ਅਨੰਤ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਭਰ ਦਿੰਦੀ ਹੈ ਜੋ ਆਮ ਤੌਰ 'ਤੇ ਇਸਨੂੰ ਇਕਜੁੱਟ ਕਰਨ ਲਈ ਕੰਮ ਕਰਦੀ ਹੈ, ਪੀੜਾ ਪ੍ਰਤੀ ਉਸਦੇ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਦੀ ਨੀਂਹ, "ਬੁਰੇ ਵਿਸ਼ਵਾਸ" ਦੇ ਉਸਦੇ ਸਿਧਾਂਤ ਦਾ ਕੀਟਾਣੂ, ਅਤੇ ਚੇਤਨਾ ਦੀ ਪੂਰਨ ਆਜ਼ਾਦੀ ਵਿੱਚ ਉਸਦੇ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਦਾ ਆਧਾਰ। "ਚੇਤਨਾ ਆਪਣੀ ਖੁਦ ਦੀ ਸਹਿਜਤਾ ਤੋਂ ਡਰਦੀ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਆਜ਼ਾਦੀ ਤੋਂ ਪਰੇ ਮਹਿਸੂਸ ਕਰਦੀ ਹੈ।" (ਪੰਨਾ 120) ਦੂਜੇ ਸ਼ਬਦਾਂ ਵਿੱਚ, ਅਸੀਂ ਆਪਣੀ ਇਸ ਮਾਨਤਾ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਚੱਕਰ ਜਾਂ ਪੀੜਾ ਮਹਿਸੂਸ ਕਰਦੇ ਹਾਂ ਕਿ ਸਾਡੇ ਆਪਣੇ ਅਤੀਤ ਜਾਂ ਸਮਝਦਾਰ ਸ਼ਖਸੀਅਤ ਵਿੱਚ ਕੁਝ ਵੀ ਸਾਡੇ ਆਚਰਣ ਦੇ ਕਿਸੇ ਵੀ ਆਮ ਪੈਟਰਨ ਦੀ ਪਾਲਣਾ ਕਰਨ ਦਾ ਭਰੋਸਾ ਨਹੀਂ ਦਿੰਦਾ। ਚੇਤਨਾ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਹੋਣ ਦੇ ਤਰੀਕੇ ਦੀ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਨਵੀਂ ਚੋਣ ਕਰਨ ਤੋਂ ਰੋਕਣ ਲਈ ਕੁਝ ਵੀ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਹਉਮੈ ਦੇ ਜ਼ਰੀਏ, ਚੇਤਨਾ ਅੰਸ਼ਕ ਤੌਰ 'ਤੇ ਇਸ ਆਜ਼ਾਦੀ ਤੋਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਇੰਨੀ ਅਸੀਮਿਤ ਬਚਾ ਸਕਦੀ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਸ਼ਖਸੀਅਤ ਦੀਆਂ ਸੀਮਾਵਾਂ ਨੂੰ ਖ਼ਤਰਾ ਬਣਾਉਂਦੀ ਹੈ। "ਸਭ ਕੁਝ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਵਾਪਰਦਾ ਹੈ ਜਿਵੇਂ ਚੇਤਨਾ ਨੇ ਹਉਮੈ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਆਪ ਦੀ ਇੱਕ ਝੂਠੀ ਤਸਵੀਰ ਵਜੋਂ ਬਣਾਇਆ ਹੋਵੇ, ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਚੇਤਨਾ ਇਸ ਹਉਮੈ ਦੁਆਰਾ ਸੰਮੋਹਿਤ ਕੀਤੀ ਗਈ ਹੋਵੇ ਜਿਸਨੂੰ ਇਸਨੇ ਸਥਾਪਿਤ ਕੀਤਾ ਹੈ ਅਤੇ ਇਸ ਵਿੱਚ ਲੀਨ ਹੋ ਗਈ ਹੈ।" ਇੱਥੇ ਅਣਵਿਕਸਿਤ ਗਲਤ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਦਾ ਮੂਲ ਹੈ, ਉਹ ਸੰਭਾਵਨਾ ਜਿਸ ਵਿੱਚ ਚੇਤਨਾ ਅੱਗੇ-ਪਿੱਛੇ ਡਗਮਗਾਉਂਦੀ ਹੈ, ਇੱਕ ਆਜ਼ਾਦ ਚੇਤਨਾ ਦੇ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਅਧਿਕਾਰਾਂ ਦੀ ਮੰਗ ਕਰਦੀ ਹੈ, ਪਰ ਫਿਰ ਵੀ ਪਹਿਲਾਂ ਤੋਂ ਸਥਾਪਿਤ ਹਉਮੈ ਵਿੱਚ ਛੁਪੇ ਹੋਏ ਅਤੇ ਸੀਮਤ ਹੋਣ ਦਾ ਦਿਖਾਵਾ ਕਰਕੇ ਆਜ਼ਾਦੀ ਦੀਆਂ ਜ਼ਿੰਮੇਵਾਰੀਆਂ ਤੋਂ ਪਨਾਹ ਲੈਂਦੀ ਹੈ।

1940 ਵਿੱਚ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ਿਤ ਫੈਨੋਮੇਨੋਲੋਜੀਕਲ ਮਨੋਵਿਗਿਆਨ ਬਾਰੇ ਇੱਕ ਗ੍ਰੰਥ, ਦ ਸਾਈਕਾਲੋਜੀ ਆਫ਼ ਦ ਇਮੈਜੀਨੇਸ਼ਨ, [5] ਵਿੱਚ, ਸਾਨੂੰ ਸਾਰਤਰ ਦੀ ਬਾਅਦ ਵਿੱਚ "ਨਹੀਂ" ਦੀ ਪੇਸ਼ਕਾਰੀ ਦਾ ਆਧਾਰ ਮਿਲਦਾ ਹੈ। ਕਿਤਾਬ ਦਾ ਮੁੱਖ ਪਾਠ ਕਲਪਨਾ ਅਤੇ ਧਾਰਨਾ ਵਿੱਚ ਅੰਤਰ ਨਾਲ ਸਬੰਧਤ ਹੈ। ਸਾਰਤਰ ਇਸ ਰਾਏ ਨੂੰ ਰੱਦ ਕਰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਕਲਪਨਾ ਇੱਕ ਅਸਪਸ਼ਟ ਜਾਂ ਫਿੱਕੀ ਧਾਰਨਾ ਹੈ। ਉਹ ਦੱਸਦਾ ਹੈ ਕਿ ਅਕਸਰ ਦੋਵਾਂ ਦੀਆਂ ਵਸਤੂਆਂ ਇੱਕੋ ਜਿਹੀਆਂ ਹੁੰਦੀਆਂ ਹਨ ਪਰ ਜੋ ਦੋਵਾਂ ਨੂੰ ਵੱਖਰਾ ਕਰਦਾ ਹੈ ਉਹ ਵਸਤੂ ਪ੍ਰਤੀ ਚੇਤੰਨ ਰਵੱਈਆ ਹੈ। ਸਿੱਟੇ ਵਜੋਂ ਉਹ ਕਲਪਨਾ ਦੇ ਫੈਨੋਮੇਨੋਲੋਜੀਕਲ ਵਰਣਨ ਨੂੰ ਪ੍ਰਭਾਵਤ ਕਰਨ ਦੀ ਸਮੱਸਿਆ ਨਾਲੋਂ ਕਿਤੇ ਜ਼ਿਆਦਾ ਮਹੱਤਵ ਦਾ ਸਵਾਲ ਉਠਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਉਹ ਦੋ ਸਵਾਲ ਪੁੱਛਦਾ ਹੈ: (1) "ਕੀ ਕਾਲਪਨਿਕ ਫੰਕਸ਼ਨ ਸਾਰ 'ਚੇਤਨਾ' ਦਾ ਇੱਕ ਸੰਯੋਜਕ ਅਤੇ ਅਧਿਆਤਮਿਕ ਨਿਰਧਾਰਨ ਹੈ, ਜਾਂ ਕੀ ਇਸਨੂੰ ਉਸ ਸਾਰ ਦੀ ਇੱਕ ਸੰਵਿਧਾਨਕ ਬਣਤਰ ਵਜੋਂ ਦਰਸਾਇਆ ਜਾਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ?" (2) ਕੀ ਇੱਕ ਕਲਪਨਾਤਮਕ ਚੇਤਨਾ ਨੂੰ ਸਾਕਾਰ ਕਰਨ ਲਈ ਜ਼ਰੂਰੀ ਸ਼ਰਤਾਂ "ਆਮ ਤੌਰ 'ਤੇ ਚੇਤਨਾ ਦੀ ਸੰਭਾਵਨਾ ਦੀਆਂ ਸਥਿਤੀਆਂ ਤੋਂ ਇੱਕੋ ਜਿਹੀਆਂ ਜਾਂ ਵੱਖਰੀਆਂ ਹਨ?"

ਸਾਰੀ ਕਿਤਾਬ ਵਿੱਚ ਸਾਰਤਰ ਇਸ ਤੱਥ 'ਤੇ ਜ਼ੋਰ ਦਿੰਦਾ ਰਿਹਾ ਹੈ ਕਿ ਕਲਪਨਾ ਵਿੱਚ ਵਸਤੂ ਜਾਂ ਤਾਂ ਗੈਰਹਾਜ਼ਰ, ਗੈਰ-ਮੌਜੂਦ, ਕਿਤੇ ਹੋਰ ਮੌਜੂਦ, ਜਾਂ ਨਿਰਪੱਖ (ਭਾਵ, ਮੌਜੂਦਾ ਵਜੋਂ ਨਹੀਂ) ਵਜੋਂ ਸਥਿਤੀ ਵਿੱਚ

ਰੱਖੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਹੁਣ ਅਜਿਹੀ ਸਥਿਤੀ ਨੂੰ ਪ੍ਰਭਾਵਤ ਕਰਨ ਲਈ, ਚੇਤਨਾ ਨੂੰ ਆਪਣੀ ਵਿਨਾਸ਼ ਦੀ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਸ਼ਕਤੀ (ਨੈਨਟਾਈਜ਼ੇਸ਼ਨ) ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਕਰਨੀ ਚਾਹੀਦੀ ਹੈ। ਜੇਕਰ ਕਿਸੇ ਵਸਤੂ ਨੂੰ ਗੈਰਹਾਜ਼ਰ ਜਾਂ ਮੌਜੂਦ ਨਹੀਂ ਵਜੋਂ ਸਥਿਤੀ ਵਿੱਚ ਰੱਖਣਾ ਹੈ, ਤਾਂ ਇਸਦੇ ਸੰਬੰਧ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਖਾਲੀਪਣ ਜਾਂ ਕੁਝ ਵੀ ਨਹੀਂ ਬਣਾਉਣ ਦੀ ਯੋਗਤਾ ਸ਼ਾਮਲ ਹੋਣੀ ਚਾਹੀਦੀ ਹੈ। ਸਾਰਤਰ ਇਸ ਤੋਂ ਵੀ ਅੱਗੇ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਕਹਿੰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਕਲਪਨਾ ਦੇ ਹਰ ਕਾਰਜ ਵਿੱਚ ਅਸਲ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਦੋਹਰਾ ਵਿਨਾਸ਼ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਸੰਬੰਧ ਵਿੱਚ ਉਹ ਸੰਸਾਰ ਵਿੱਚ ਹੋਣ ਅਤੇ ਸੰਸਾਰ ਦੇ ਵਿਚਕਾਰ ਹੋਣ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਅੰਤਰ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਸੰਸਾਰ ਦੇ ਵਿਚਕਾਰ ਹੋਣਾ ਵਸਤੂਆਂ ਦੇ ਮਾਮਲੇ ਵਿੱਚ ਸੰਸਾਰ ਨਾਲ ਇੱਕ ਹੋਣਾ ਹੈ। ਪਰ ਚੇਤਨਾ ਸੰਸਾਰ ਦੇ ਵਿਚਕਾਰ ਨਹੀਂ ਹੈ; ਇਹ ਸੰਸਾਰ ਵਿੱਚ ਹੈ। ਇਸਦਾ ਮਤਲਬ ਹੈ ਕਿ ਚੇਤਨਾ ਅਟੱਲ ਤੌਰ 'ਤੇ ਸੰਸਾਰ ਨਾਲ ਜੁੜੀ ਹੋਈ ਹੈ (ਦੋਵੇਂ ਕਿਉਂਕਿ ਸਾਡੇ ਕੋਲ ਸਰੀਰ ਹਨ ਅਤੇ ਕਿਉਂਕਿ ਪਰਿਭਾਸ਼ਾ ਅਨੁਸਾਰ ਚੇਤਨਾ ਇੱਕ ਪਾਰਦਰਸ਼ੀ ਵਸਤੂ ਦੀ ਚੇਤਨਾ ਹੈ) ਪਰ ਇਹ ਕਿ ਚੇਤਨਾ ਅਤੇ ਸੰਸਾਰ ਦੀਆਂ ਚੀਜ਼ਾਂ ਵਿਚਕਾਰ ਇੱਕ ਵਿਛੋੜਾ ਹੈ। ਚੇਤਨਾ ਆਪਣੇ ਮੁੱਢਲੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ, ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਅਸੀਂ ਪਹਿਲਾਂ ਦੇਖਿਆ ਹੈ, ਇੱਕ ਗੈਰ-ਸਥਿਤੀਗਤ ਸਵੈ-ਚੇਤਨਾ ਹੈ; ਇਸ ਲਈ ਜੇਕਰ ਚੇਤਨਾ ਕਿਸੇ ਵਸਤੂ ਦੀ ਚੇਤਨਾ ਹੈ, ਤਾਂ ਇਹ ਵਸਤੂ ਨਾ ਹੋਣ ਦੀ ਚੇਤਨਾ ਹੈ। ਸੰਖੇਪ ਵਿੱਚ, ਚੇਤਨਾ ਵਿੱਚ ਵਾਪਸੀ ਦੀ ਇੱਕ ਸ਼ਕਤੀ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਉਹਨਾਂ ਵਸਤੂਆਂ ਨੂੰ ਨਿਹੱਥੇ ਕਰ ਸਕਦੀ ਹੈ (ਗੈਰ-ਹੋਂਦ ਦੇ ਖੇਤਰ ਦੇ ਨਾਲ) ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਇਹ ਚੇਤੰਨ ਹੈ। ਕਲਪਨਾ ਲਈ ਇਹਨਾਂ ਵਿੱਚੋਂ ਦੋ ਨਿਹੱਥੇ ਕਿਰਿਆਵਾਂ ਦੀ ਲੋੜ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਜਦੋਂ ਅਸੀਂ ਕਲਪਨਾ ਕਰਦੇ ਹਾਂ, ਤਾਂ ਅਸੀਂ ਇੱਕ ਅਜਿਹੀ ਦੁਨੀਆਂ ਦੀ ਸਥਿਤੀ ਬਣਾਉਂਦੇ ਹਾਂ ਜਿਸ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਵਸਤੂ ਮੌਜੂਦ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦੀ ਤਾਂ ਜੋ ਅਸੀਂ ਇੱਕ ਅਜਿਹੀ ਦੁਨੀਆਂ ਦੀ ਕਲਪਨਾ ਕਰ ਸਕੀਏ ਜਿਸ ਵਿੱਚ ਸਾਡੀ ਕਲਪਿਤ ਵਸਤੂ ਮੌਜੂਦ ਹੋਵੇ। ਮੈਂ ਇੱਕ ਰੁੱਖ ਦੀ ਕਲਪਨਾ ਨਹੀਂ ਕਰਦਾ ਜਿੰਨਾ ਚਿਰ ਮੈਂ ਅਸਲ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਨੂੰ ਦੇਖ ਰਿਹਾ ਹਾਂ। ਇਸ ਕਲਪਨਾਤਮਕ ਕਿਰਿਆ ਨੂੰ ਪੂਰਾ ਕਰਨ ਲਈ, ਸਾਨੂੰ ਪਹਿਲਾਂ ਸੰਸਾਰ ਨੂੰ ਇੱਕ ਸਿੰਥੈਟਿਕ ਸੰਪੂਰਨਤਾ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਸਥਾਪਤ ਕਰਨ ਦੇ ਯੋਗ ਹੋਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਸਿਰਫ ਇੱਕ ਚੇਤਨਾ ਲਈ ਸੰਭਵ ਹੈ ਜੋ ਸੰਸਾਰ ਤੋਂ ਇੱਕ ਨਿਹੱਥੇ ਕਿਰਿਆ ਨੂੰ ਪ੍ਰਭਾਵਤ ਕਰਨ ਦੇ ਸਮਰੱਥ ਹੈ। ਫਿਰ ਅਸੀਂ ਕਲਪਿਤ ਵਸਤੂ ਨੂੰ ਦੁਨੀਆਂ ਤੋਂ ਕਿਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਵੱਖਰਾ ਹੋਣ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਪੇਸ਼ ਕਰਦੇ ਹਾਂ, ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਇਸਨੂੰ ਮੌਜੂਦਾ ਦੁਨੀਆਂ ਦਾ ਹਿੱਸਾ ਹੋਣ ਤੋਂ ਇਨਕਾਰ ਕਰਦੇ ਹਾਂ।

ਇਸ ਲਈ ਕਲਪਨਾਤਮਕ ਕਿਰਿਆ ਗਠਨ, ਅਲੱਗ-ਥਲੱਗ ਅਤੇ ਨਿਹੱਤਿਆ ਕਰ ਰਹੀ ਹੈ। ਇਹ ਸੰਸਾਰ ਨੂੰ ਇੱਕ ਸੰਸਾਰ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਬਣਾਉਂਦੀ ਹੈ, ਕਿਉਂਕਿ ਚੇਤਨਾ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਕੋਈ "ਸੰਸਾਰ" ਨਹੀਂ ਸੀ ਪਰ ਸਿਰਫ਼ ਇੱਕ ਪੂਰਾ, ਅਭੇਦ ਹਸਤੀ ਸੀ। ਫਿਰ ਇਹ ਸੰਸਾਰ ਨੂੰ ਇੱਕ ਖਾਸ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਤੋਂ ਨਿਹੱਤਿਆ ਕਰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਵਿਨਾਸ਼ ਦੇ ਦੂਜੇ ਕਾਰਜ ਦੁਆਰਾ ਵਸਤੂ ਨੂੰ ਸੰਸਾਰ ਤੋਂ ਅਲੱਗ ਕਰ ਦਿੰਦਾ ਹੈ - ਪਹੁੰਚ ਤੋਂ ਬਾਹਰ।

ਇੱਕ ਵਾਰ ਜਦੋਂ ਅਸੀਂ ਕਲਪਨਾ ਦੇ ਇਸ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਨੂੰ ਸਵੀਕਾਰ ਕਰ ਲੈਂਦੇ ਹਾਂ, ਤਾਂ ਸਾਰਤਰ ਦੇ ਦੋ ਸਵਾਲਾਂ ਦਾ ਜਵਾਬ ਸਪੱਸ਼ਟ ਹੈ। ਸਪੱਸ਼ਟ ਤੌਰ 'ਤੇ ਇੱਕ ਕਲਪਨਾਸ਼ੀਲ ਚੇਤਨਾ ਲਈ ਸੰਭਾਵਨਾ ਦੀਆਂ ਸਥਿਤੀਆਂ ਆਮ ਤੌਰ 'ਤੇ ਚੇਤਨਾ ਵਾਂਗ ਹੀ ਹਨ। ਸਪੱਸ਼ਟ ਤੌਰ 'ਤੇ ਕਾਲਪਨਿਕ ਕਾਰਜ ਚੇਤਨਾ ਦੇ ਤੱਤ ਦਾ ਗਠਨ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਇੱਕ ਗੈਰ-ਕਲਪਨਾਸ਼ੀਲ ਚੇਤਨਾ ਦੀ ਕਲਪਨਾ ਕਰਨਾ ਅਸੰਭਵ ਹੈ। ਕਿਉਂਕਿ ਜੇਕਰ ਚੇਤਨਾ ਕਲਪਨਾ ਨਹੀਂ ਕਰ ਸਕਦੀ, ਤਾਂ ਇਹ ਸਿਰਫ ਇਸ ਲਈ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਇਸ ਵਿੱਚ ਵਾਪਸੀ ਨੂੰ ਨਕਾਰਨ ਦੀ ਸ਼ਕਤੀ ਦੀ ਘਾਟ ਸੀ ਜਿਸਨੂੰ ਸਾਰਤਰ ਵਿਨਾਸ਼ ਕਹਿੰਦਾ ਹੈ; ਅਤੇ ਇਸ ਦੇ ਨਤੀਜੇ ਵਜੋਂ ਚੇਤਨਾ ਸੰਸਾਰ ਵਿੱਚ ਇੰਨੀ ਡੁੱਬ ਜਾਵੇਗੀ ਕਿ ਇਹ ਹੁਣ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਸੰਸਾਰ ਤੋਂ ਵੱਖਰਾ ਨਹੀਂ ਕਰ ਸਕੇਗੀ। "ਜੇਕਰ ਇੱਕ ਪਲ ਲਈ ਇੱਕ ਚੇਤਨਾ ਦੀ ਕਲਪਨਾ ਕਰਨਾ ਸੰਭਵ ਹੁੰਦਾ ਜੋ ਕਲਪਨਾ

ਨਹੀਂ ਕਰਦੀ, ਤਾਂ ਇਸਨੂੰ ਹੋਂਦ ਵਿੱਚ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਡੁੱਬਿਆ ਹੋਇਆ ਅਤੇ ਹੋਂਦ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਕਿਸੇ ਵੀ ਚੀਜ਼ ਨੂੰ ਸਮਝਣ ਦੀ ਸੰਭਾਵਨਾ ਤੋਂ ਬਿਨਾਂ ਕਲਪਨਾ ਕਰਨਾ ਪਏਗਾ।" (ਪੰਨਾ 271)।

ਇਸ ਸ਼ੁਰੂਆਤੀ ਕਿਤਾਬ ਵਿੱਚ ਸਾਰਤਰ ਨੇ ਪਹਿਲਾਂ ਹੀ ਕੁਝ ਵੀ ਨਹੀਂ ਅਤੇ ਆਜ਼ਾਦੀ ਦੇ ਵਿਚਾਰਾਂ ਨੂੰ ਜੋੜਿਆ ਸੀ। "ਕਲਪਨਾ ਕਰਨ ਲਈ, ਚੇਤਨਾ ਨੂੰ ਸਾਰੀਆਂ ਖਾਸ ਹਕੀਕਤਾਂ ਤੋਂ ਮੁਕਤ ਹੋਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਇਹ ਆਜ਼ਾਦੀ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਇੱਕ "ਸੰਸਾਰ ਵਿੱਚ ਹੋਣ" ਦੁਆਰਾ ਪਰਿਭਾਸ਼ਿਤ ਕਰਨ ਦੇ ਯੋਗ ਹੋਣੀ ਚਾਹੀਦੀ ਹੈ ਜੋ ਇੱਕੋ ਸਮੇਂ ਸੰਵਿਧਾਨ ਅਤੇ ਸੰਸਾਰ ਦਾ ਨਿਖੇਧ ਹੈ।" (ਪੰਨਾ 269) ਇਸਦਾ ਮਤਲਬ ਹੈ ਕਿ ਚੇਤਨਾ "ਅਸਲ" ਦੇ ਉਭਾਰ ਨੂੰ ਪ੍ਰਭਾਵਤ ਕਰਨ ਦੇ ਯੋਗ ਹੋਣੀ ਚਾਹੀਦੀ ਹੈ। "ਅਸਲ ਸੰਸਾਰ ਤੋਂ ਬਾਹਰ ਇੱਕ ਚੇਤਨਾ ਦੁਆਰਾ ਪੈਦਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਜੋ ਸੰਸਾਰ ਵਿੱਚ ਰਹਿੰਦੀ ਹੈ, ਅਤੇ ਇਹ ਇਸ ਲਈ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਉਹ ਅਲੌਕਿਕ ਤੌਰ 'ਤੇ ਆਜ਼ਾਦ ਹੈ ਜਿਸਦੀ ਮਨੁੱਖ ਕਲਪਨਾ ਕਰ ਸਕਦਾ ਹੈ।" (ਪੰਨਾ 271)

"ਦਿ ਇਮੋਸ਼ਨਜ਼6 (1939)" ਵਿੱਚ, ਸਾਰਤਰ ਫਿਰ ਚੇਤਨਾ ਦੇ ਸੰਵਿਧਾਨ ਅਤੇ ਸੰਸਾਰ ਦੇ ਸੰਗਠਨ ਦੀ ਚਰਚਾ ਕਰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਇੱਕ ਵੱਖਰੇ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਤੋਂ, ਪਰ ਇਸਦੇ ਕਿਸੇ ਵੀ ਕਾਰਜ ਵਿੱਚ ਚੇਤਨਾ ਦੀ ਪੂਰੀ ਸ਼ਮੂਲੀਅਤ ਅਤੇ ਇਸਦੇ ਸੰਸਾਰ ਨਾਲ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਸੰਬੰਧਿਤ ਕਰਨ ਦੇ ਤਰੀਕੇ ਨੂੰ ਸੁਤੰਤਰ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਚੁਣਨ ਦੀ ਸੰਭਾਵਨਾ ਦੇ ਅੰਤਰੀਵ ਵਿਚਾਰ ਉਹੀ ਰਹਿੰਦੇ ਹਨ। ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਸਾਨੂੰ ਉਮੀਦ ਕਰਨੀ ਚਾਹੀਦੀ ਹੈ, ਉਹ ਇਸ ਵਿਚਾਰ ਨੂੰ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਰੱਦ ਕਰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਭਾਵਨਾਵਾਂ ਉਹ ਸ਼ਕਤੀਆਂ ਹਨ ਜੋ ਇੱਕ ਉੱਤੇ ਹਮਲਾ ਕਰ ਸਕਦੀਆਂ ਹਨ ਅਤੇ ਚੇਤਨਾ ਅਤੇ ਇਸਦੇ ਕਾਰਜਾਂ ਨੂੰ ਨਿਰਧਾਰਤ ਕਰ ਸਕਦੀਆਂ ਹਨ। ਭਾਵਨਾ ਸਿਰਫ਼ ਇੱਕ ਤਰੀਕਾ ਹੈ ਜਿਸ ਦੁਆਰਾ ਚੇਤਨਾ ਸੰਸਾਰ ਨਾਲ ਆਪਣੇ ਸਬੰਧ ਨੂੰ ਜੀਉਣ ਦੀ ਚੋਣ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਜਿਸ ਉੱਤੇ ਅਸੀਂ ਹੋਂਦ ਦੇ ਰੋਜ਼ਾਨਾ ਵਿਹਾਰਕ ਪੱਧਰ ਨੂੰ ਕਹਿ ਸਕਦੇ ਹਾਂ, ਸਾਡੀ ਧਾਰਨਾ ਮੰਗਾਂ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਸੰਸਾਰ ਦਾ ਗਠਨ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਅਸੀਂ ਇਸਦਾ ਇੱਕ ਕਿਸਮ ਦਾ "ਹੋਡੋਲੋਜੀਕਲ" ਨਕਸ਼ਾ ਬਣਾਉਂਦੇ ਹਾਂ ਜਿਸ ਵਿੱਚ ਸੰਸਾਰ ਵਿੱਚ ਵਸਤੂਆਂ ਦੀਆਂ ਸੰਭਾਵਨਾਵਾਂ ਅਤੇ ਵਿਰੋਧਾਂ ਦੇ ਅਨੁਸਾਰ ਵਸਤੂਆਂ ਤੱਕ ਅਤੇ ਉਹਨਾਂ ਵਿਚਕਾਰ ਰਸਤੇ ਲੱਭੇ ਜਾਂਦੇ ਹਨ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਜੇਕਰ ਮੈਂ ਗਲੀ ਵਿੱਚ ਜਾਣਾ ਚਾਹੁੰਦਾ ਹਾਂ, ਤਾਂ ਮੈਨੂੰ ਬਹੁਤ ਸਾਰੇ ਕਦਮ ਚੁੱਕਣੇ ਪੈਣਗੇ, ਫਰਨੀਚਰ ਤੋਂ ਬਚਣਾ ਪਵੇਗਾ, ਦਰਵਾਜ਼ਾ ਖੋਲ੍ਹਣਾ ਪਵੇਗਾ, ਆਦਿ। ਜਾਂ ਇਸਨੂੰ ਇੱਕ ਗੈਰ-ਭੌਤਿਕ ਪੱਧਰ 'ਤੇ ਰੱਖਣ ਲਈ, ਜੇਕਰ ਮੈਂ ਕਿਸੇ ਨੂੰ ਕਾਰਵਾਈ ਦੇ ਰਸਤੇ ਲਈ ਮਨਾਉਣਾ ਚਾਹੁੰਦਾ ਹਾਂ, ਤਾਂ ਮੈਨੂੰ ਨਾ ਸਿਰਫ਼ ਅਜਿਹੀ ਭਾਸ਼ਾ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਕਰਨ ਦੀ ਯੋਜਨਾ ਬਣਾਉਣੀ ਚਾਹੀਦੀ ਹੈ ਜਿਸਦਾ ਅਰਥ ਉਸ ਲਈ ਮੇਰੇ ਲਈ ਘੱਟ ਜਾਂ ਘੱਟ ਇੱਕੋ ਜਿਹਾ ਹੋਵੇ, ਸਗੋਂ ਅੰਤਰ-ਵਿਅਕਤੀਗਤ ਸਬੰਧਾਂ ਦੇ ਕੁਝ "ਨਿਯਮਾਂ" ਦੀ ਪਾਲਣਾ ਕਰਨੀ ਚਾਹੀਦੀ ਹੈ ਜੇਕਰ ਮੈਂ ਉਸਦੇ ਪੱਖਪਾਤ ਦੀ ਬਜਾਏ ਉਸਦੇ ਤਰਕ ਨੂੰ ਅਪੀਲ ਕਰਨਾ ਚਾਹੁੰਦਾ ਹਾਂ; ਮੈਨੂੰ ਉਸ ਚੀਜ਼ ਦਾ ਹਵਾਲਾ ਦੇਣ ਦੀ ਬਜਾਏ ਉਸਦੇ ਅਨੁਭਵ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਉਸ ਨਾਲ ਸੰਪਰਕ ਕਰਨਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ ਜੋ ਉਹ ਨਹੀਂ ਜਾਣਦਾ, ਆਦਿ। ਸੰਖੇਪ ਵਿੱਚ, ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਵਸਤੂਆਂ ਨੂੰ ਮੈਂ ਸਾਕਾਰ ਕਰਨਾ ਚਾਹੁੰਦਾ ਹਾਂ, ਉਹ ਮੈਨੂੰ ਕੁਝ ਤਰੀਕਿਆਂ ਨਾਲ "ਸਾਕਾਰ ਕਰਨ ਦੀ ਲੋੜ" ਜਾਪਦੀਆਂ ਹਨ। "ਸਾਡੀਆਂ ਇੱਛਾਵਾਂ, ਸਾਡੀਆਂ ਜ਼ਰੂਰਤਾਂ ਅਤੇ ਸਾਡੇ ਕੰਮਾਂ ਦੀ ਦੁਨੀਆ, ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਜਾਪਦੀ ਹੈ ਜਿਵੇਂ ਇਹ ਸਖ਼ਤ ਅਤੇ ਤੰਗ ਰਸਤਿਆਂ ਨਾਲ ਭਰੀ ਹੋਈ ਹੋਵੇ ਜੋ ਇੱਕ ਜਾਂ ਦੂਜੇ ਨਿਸ਼ਚਿਤ ਅੰਤ ਵੱਲ ਲੈ ਜਾਂਦੀ ਹੈ, ਯਾਨੀ ਕਿ ਇੱਕ ਬਣਾਈ ਗਈ ਵਸਤੂ ਦੀ ਦਿੱਖ ਵੱਲ।" (ਪੰਨਾ 57) ਇਸਦੀ ਤੁਲਨਾ ਇੱਕ ਪਿੰਨ-ਬਾਲ ਮਸ਼ੀਨ ਨਾਲ ਕੀਤੀ ਜਾ ਸਕਦੀ ਹੈ ਜਿਸ ਵਿੱਚ ਉਹ ਗੇਂਦ ਜਿਸਨੂੰ ਕੋਈ ਇੱਕ ਨਿਸ਼ਚਿਤ ਸਥਾਨ 'ਤੇ ਪਹੁੰਚਣਾ ਚਾਹੁੰਦਾ ਹੈ, ਉਸਨੂੰ ਟੋਇਆਂ ਅਤੇ ਰੁਕਾਵਟਾਂ ਨਾਲ ਭਰੇ ਕਈ ਸੰਭਾਵਿਤ ਰਸਤਿਆਂ ਵਿੱਚੋਂ ਇੱਕ ਦੀ ਪਾਲਣਾ ਕਰਕੇ ਉੱਥੇ ਪਹੁੰਚਣਾ ਪੈਂਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਸਭ "ਇੰਸਟ੍ਰੂਮੈਂਟਲ ਕੰਪਲੈਕਸਾਂ" ਦੀ ਲੜੀ ਦੀ ਇੱਕ ਉਮੀਦ ਹੈ ਜਿਸਦਾ ਵਰਣਨ ਸਾਰਤਰ ਨੇ "ਬਿੰਗ ਐਂਡ ਨੋਥਿੰਗਨੇਸ" ਵਿੱਚ ਵਿਸਥਾਰ ਵਿੱਚ ਕੀਤਾ ਹੈ ਅਤੇ ਜੋ ਸਰੀਰ, ਸਾਡੀ ਸਥਿਤੀ - ਆਮ ਤੌਰ 'ਤੇ ਜਿਸਨੂੰ

ਉਹ ਸਾਡੀ "ਫੈਕਟਿਸਿਟੀ" ਜਾਂ "ਸੰਸਾਰ ਵਿੱਚ ਸਾਡਾ ਉੱਥੇ ਹੋਣਾ" ਕਹਿੰਦਾ ਹੈ, ਬਾਰੇ ਉਸਦੀ ਚਰਚਾ ਲਈ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਹੈ।

ਇਹ ਨੋਟ ਕਰਨਾ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਹੈ ਕਿ ਹਾਲਾਂਕਿ ਇਹ ਹੋਡੋਲੋਜੀਕਲ ਨਕਸ਼ਾ ਕੁਝ ਹੱਦ ਤੱਕ ਬਾਹਰੀ ਜ਼ਾਲਮ ਪਦਾਰਥ 'ਤੇ ਨਿਰਭਰ ਕਰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਇਸ ਲਈ ਸਾਰੇ ਲੋਕਾਂ ਲਈ ਕਾਫ਼ੀ ਹੱਦ ਤੱਕ ਇੱਕੋ ਜਿਹਾ ਹੈ, ਫਿਰ ਵੀ ਇਹ ਅੰਸ਼ਕ ਤੌਰ 'ਤੇ ਇੱਕ ਗਠਨ ਚੇਤਨਾ 'ਤੇ ਨਿਰਭਰ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਪਹਿਲਾਂ ਸੱਚ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਬਿਨਾਂ ਕਿਸੇ ਚੇਤਨਾ ਦੇ ਅਜਿਹਾ ਕੋਈ ਅਰਥਪੂਰਨ ਸੰਗਠਨ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਦਾ। ਪਰ ਇਹ ਵਸਤੂ ਦੇ ਉਦੇਸ਼ ਅਤੇ ਵਸਤੂ ਪ੍ਰਤੀ ਚੇਤਨਾ ਦੇ ਰਵੱਈਏ ਦੇ ਅਨੁਸਾਰ ਅਰਥਾਂ ਵਿੱਚ ਵੀ ਬਦਲਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦਰਵਾਜ਼ਾ ਬਾਹਰ ਤੱਕ ਪਹੁੰਚ ਦਾ ਸਾਧਨ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ ਜਾਂ (ਜੇਕਰ ਬੰਦ ਹੈ) ਅਣਚਾਹੇ ਮਹਿਮਾਨਾਂ ਤੋਂ ਸੁਰੱਖਿਆ ਲਈ। ਵਾਤਾਵਰਣ ਦੀ ਦਿੱਖ ਅਤੇ ਇਸਦਾ ਸੰਗਠਨ ਇਸ ਅਨੁਸਾਰ ਵੱਖਰਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਮੈਂ ਤੁਰਦਾ ਹਾਂ ਜਾਂ ਗੱਡੀ ਚਲਾਉਂਦਾ ਹਾਂ। ਅੰਤ ਵਿੱਚ, ਸਾਰਤਰ ਦਾਅਵਾ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਮੈਂ ਇਸ ਯੰਤਰ ਸੰਗਠਨ ਨੂੰ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਅਣਦੇਖਾ ਜਾਂ ਅਣਗੌਲਿਆ ਕਰਨਾ ਚੁਣ ਸਕਦਾ ਹਾਂ, ਅਤੇ ਇਹ ਇੱਥੇ ਹੈ ਕਿ ਭਾਵਨਾ ਅੰਦਰ ਪ੍ਰਵੇਸ਼ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਮੈਂ ਗੁੱਸੇ ਵਿੱਚ, ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਕਹਿਣ ਲਈ, ਪਿੰਨ-ਬਾਲ ਮਸ਼ੀਨ ਦੇ ਹੈਂਡਲ ਨੂੰ ਖਿੱਚਣ ਤੋਂ ਇਨਕਾਰ ਕਰ ਸਕਦਾ ਹਾਂ ਜਾਂ ਕਹਿ ਸਕਦਾ ਹਾਂ ਕਿ ਗੇਂਦ ਆਪਣੀ ਮੰਜ਼ਿਲ 'ਤੇ ਪਹੁੰਚ ਗਈ ਭਾਵੇਂ ਇਹ ਗਲਤ ਮੋਰੀ ਵਿੱਚ ਗਈ ਹੋਵੇ ਜਾਂ (ਇੱਕ ਅਤਿਅੰਤ ਮਾਮਲੇ ਵਿੱਚ) ਸ਼ੀਸ਼ਾ ਤੋੜੇ ਅਤੇ ਗੇਂਦ ਨੂੰ ਉੱਥੇ ਰੱਖੇ ਜਿੱਥੇ ਮੈਂ ਚਾਹੁੰਦਾ ਹਾਂ ਜਾਂ ਕਹਿ ਸਕਦਾ ਹਾਂ ਕਿ ਮੈਂ ਕਦੇ ਵੀ ਹੈਂਡਲ ਨੂੰ ਖਿੱਚਣ ਦਾ ਅਸਲ ਵਿੱਚ ਇਰਾਦਾ ਨਹੀਂ ਰੱਖਿਆ ਸੀ। ਇਸਦੀਆਂ ਹੋਡੋਲੋਜੀਕਲ ਨਿਸ਼ਾਨਾਂ ਵਾਲੀ ਇਹ ਦੁਨੀਆ ਮੁਸ਼ਕਲ ਹੈ; ਅਤੇ ਜੇਕਰ ਸਥਿਤੀ ਬਹੁਤ ਮੁਸ਼ਕਲ ਹੋ ਜਾਂਦੀ ਹੈ, ਜੇਕਰ ਮੇਰੀਆਂ ਯੋਜਨਾਵਾਂ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਨਿਰਾਸ਼ਾ ਨਾਲ ਮਿਲਦੀਆਂ ਹਨ, ਤਾਂ ਮੈਂ ਦੁਨੀਆ ਦੇ ਪੂਰੇ ਚਰਿੱਤਰ ਨੂੰ ਬਦਲਣ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕਰ ਸਕਦਾ ਹਾਂ ਜੋ ਮੈਨੂੰ ਰੋਕਦਾ ਹੈ। ਕਿਉਂਕਿ ਮੈਂ ਅਸਲ ਵਿੱਚ ਅਜਿਹਾ ਨਹੀਂ ਕਰ ਸਕਦਾ, ਮੈਂ ਇੱਕ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੇ ਜਾਦੂਈ ਪਰਿਵਰਤਨ ਦੁਆਰਾ ਇੱਕ ਸਮਾਨਾਂਤਰ ਨਤੀਜਾ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਦਾ ਹਾਂ। ਭਾਵਨਾ "ਦੁਨੀਆ ਦਾ ਇੱਕ ਪਰਿਵਰਤਨ ਹੈ। ਜਦੋਂ ਲੱਭੇ ਗਏ ਰਸਤੇ ਬਹੁਤ ਮੁਸ਼ਕਲ ਹੋ ਜਾਂਦੇ ਹਨ, ਜਾਂ ਜਦੋਂ ਅਸੀਂ ਕੋਈ ਰਸਤਾ ਨਹੀਂ ਦੇਖਦੇ, ਤਾਂ ਅਸੀਂ ਹੁਣ ਇੰਨੀ ਜ਼ਰੂਰੀ ਅਤੇ ਮੁਸ਼ਕਲ ਦੁਨੀਆਂ ਵਿੱਚ ਨਹੀਂ ਰਹਿ ਸਕਦੇ। ਸਾਰੇ ਰਸਤੇ ਬੰਦ ਹਨ। ਹਾਲਾਂਕਿ, ਸਾਨੂੰ ਕਾਰਵਾਈ ਕਰਨੀ ਚਾਹੀਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਅਸੀਂ ਦੁਨੀਆ ਨੂੰ ਬਦਲਣ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕਰਦੇ ਹਾਂ, ਯਾਨੀ ਕਿ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਜੀਉਣ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕਰਦੇ ਹਾਂ ਜਿਵੇਂ ਚੀਜ਼ਾਂ ਅਤੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀਆਂ ਸੰਭਾਵਨਾਵਾਂ ਵਿਚਕਾਰ ਸਬੰਧ ਨਿਰਧਾਰਨਵਾਦੀ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆਵਾਂ ਦੁਆਰਾ ਨਹੀਂ, ਸਗੋਂ ਜਾਦੂ ਦੁਆਰਾ ਨਿਯੰਤਰਿਤ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੋਵੇ।" (ਪੰਨਾ 58) ਅਸੀਂ ਨਵੇਂ ਤਰੀਕੇ ਅਤੇ ਰਿਸ਼ਤੇ ਬਣਾਉਂਦੇ ਹਾਂ; ਪਰ ਕਿਉਂਕਿ ਅਸੀਂ ਦੁਨੀਆ ਨੂੰ ਬਦਲ ਕੇ ਅਜਿਹਾ ਨਹੀਂ ਕਰ ਸਕਦੇ, ਇਸ ਲਈ ਅਸੀਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਬਦਲਦੇ ਹਾਂ। ਕੁਝ ਮਾਮਲਿਆਂ ਵਿੱਚ ਅਸੀਂ ਬੇਹੋਸ਼ ਵੀ ਹੋ ਸਕਦੇ ਹਾਂ, ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਜਾਦੂਈ ਅਤੇ ਅਸਥਾਈ ਤੌਰ 'ਤੇ ਦੁਨੀਆ ਨਾਲ ਸਾਡੇ ਸਬੰਧ ਨੂੰ ਖਤਮ ਕਰਕੇ ਇਸਨੂੰ ਖਤਮ ਕਰ ਸਕਦੇ ਹਾਂ। ਖੁਸ਼ੀ ਦੀਆਂ ਭਾਵਨਾਵਾਂ ਵੀ ਇਸੇ ਪੈਟਰਨ ਵਿੱਚ ਆਉਂਦੀਆਂ ਹਨ ਕਿਉਂਕਿ ਖੁਸ਼ੀ ਵਿੱਚ ਅਸੀਂ ਇੱਕੋ ਸਮੇਂ ਅਤੇ ਸਮੁੱਚੇ ਤੌਰ 'ਤੇ ਇੱਕ ਅਜਿਹੀ ਲੋੜੀਂਦੀ ਸਥਿਤੀ ਨੂੰ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਨ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕਰਦੇ ਹਾਂ ਜਿਸਨੂੰ "ਸੱਚਮੁੱਚ" ਅਨੁਭਵ ਕਰਨਾ ਹੈ ਤਾਂ ਇਸਨੂੰ ਹੌਲੀ ਹੌਲੀ ਅਤੇ ਯੰਤਰ ਸੰਗਠਨਾਂ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਨਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ। ਸੰਖੇਪ ਵਿੱਚ, ਭਾਵਨਾ ਇੱਕ ਚੇਤਨਾ ਦਾ ਸੰਸਾਰ ਨਾਲ ਨਿੱਜੀ ਸਬੰਧ ਹੈ ਅਤੇ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਅਸਥਾਈ ਤੌਰ 'ਤੇ ਸੰਤੁਸ਼ਟੀਜਨਕ ਹੋ ਸਕਦੀ ਹੈ, ਪਰ ਇਹ ਬੁਨਿਆਦੀ ਤੌਰ 'ਤੇ ਬੇਅਸਰ ਅਤੇ ਅਸਥਾਈ ਹੈ ਜਿਸਦੀ ਵਾਤਾਵਰਣ ਨੂੰ ਪ੍ਰਭਾਵਿਤ ਕਰਨ ਦੀ ਕੋਈ ਸਿੱਧੀ ਸ਼ਕਤੀ ਨਹੀਂ ਹੈ।

ਹੁਣੇ ਵਿਚਾਰੀਆਂ ਗਈਆਂ ਤਿੰਨ ਰਚਨਾਵਾਂ ਵਿੱਚ ਸਾਰਤਰ ਸਪੱਸ਼ਟ ਤੌਰ 'ਤੇ ਦਰਸਾਉਂਦਾ ਹੈ ਕਿ ਉਹ

ਹਸਰਲ ਅਤੇ ਉਸਦੇ ਪੈਰੋਕਾਰਾਂ ਦੁਆਰਾ ਨਿਰਧਾਰਤ ਵਿਚਾਰਾਂ ਦੀ ਲਾਈਨ ਦੀ ਬਹੁਤ ਨੇੜਿਓਂ ਪਾਲਣਾ ਨਹੀਂ ਕਰ ਰਿਹਾ ਹੈ, ਹਾਲਾਂਕਿ ਤਿੰਨਾਂ ਵਿੱਚ, ਅਤੇ ਨਾਲ ਹੀ "ਬਿੰਗ ਐਂਡ ਨਥਿੰਗਨੈੱਸ" ਦੇ ਮਾਮਲੇ ਵਿੱਚ, ਸਾਰਤਰ ਆਪਣੇ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਨੂੰ ਵਰਤਾਰਾ ਕਹਿੰਦਾ ਹੈ। ਹਾਲਾਂਕਿ, ਇਹਨਾਂ ਉਦਾਹਰਣਾਂ ਵਿੱਚ, ਸਾਨੂੰ ਬਹੁਤ ਘੱਟ ਮਿਲਦਾ ਹੈ ਜਿਸਨੂੰ ਅਸੀਂ ਹੋਂਦਵਾਦ ਨਾਲ ਅਟੁੱਟ ਤੌਰ 'ਤੇ ਜੁੜੇ ਹੋਏ ਸੋਚਣ ਦੇ ਆਦੀ ਹੋ ਗਏ ਹਾਂ - ਅਰਥਾਤ, ਜੀਵਤ ਵਿਅਕਤੀ ਅਤੇ ਉਸਦੀਆਂ ਪੀੜਾ, ਨਿਰਾਸ਼ਾ, ਮਤਲੀ, ਅਤੇ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੀਆਂ ਠੋਸ ਭਾਵਨਾਵਾਂ ਨਾਲ ਚਿੰਤਾ। ਦਰਅਸਲ, "ਬਿੰਗ ਐਂਡ ਨਥਿੰਗਨੈੱਸ" ਦੇ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ਨ ਤੱਕ, ਸਾਰਤਰ ਦੀ ਮਨੁੱਖਾਂ ਦੀ ਖੁਸ਼ੀ ਅਤੇ ਨਾਖੁਸ਼ੀ, ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀਆਂ ਨੈਤਿਕ ਸਮੱਸਿਆਵਾਂ, ਉਦੇਸ਼ਾਂ ਅਤੇ ਆਚਰਣ ਨਾਲ ਚਿੰਤਾ ਮੁੱਖ ਤੌਰ 'ਤੇ ਉਸਦੀਆਂ ਸ਼ੁੱਧ ਸਾਹਿਤਕ ਰਚਨਾਵਾਂ ਵਿੱਚ ਪ੍ਰਗਟ ਕੀਤੀ ਗਈ ਸੀ। ਇਹਨਾਂ ਵਿੱਚੋਂ ਨਾਵਲ, "ਨੌਸੀ" [7] (1937), ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ ਸਮੱਗਰੀ ਵਿੱਚ ਸਭ ਤੋਂ ਅਮੀਰ ਹੈ। ਦਰਅਸਲ, ਕੋਈ ਸੱਚਾਈ ਨਾਲ ਕਹਿ ਸਕਦਾ ਹੈ ਕਿ ਇਸਦੇ ਅਰਥ ਦਾ ਇੱਕੋ ਇੱਕ ਪੂਰਾ ਵਿਆਖਿਆ "ਬਿੰਗ ਐਂਡ ਨਥਿੰਗੈੱਸ" ਦਾ ਕੁੱਲ ਖੰਡ ਹੋਵੇਗਾ। ਪਰ ਸਮੱਗਰੀ ਦੀ ਦੌਲਤ ਦੇ ਵਿਚਕਾਰ ਜੋ ਹੋਂਦਵਾਦੀ ਰੂਪਾਂ ਲਈ ਇੱਕ ਕਿਸਮ ਦੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟਾਂਤ ਦੀ ਕਿਤਾਬ ਵਜੋਂ ਕੰਮ ਕਰ ਸਕਦੀ ਹੈ, ਦੋ ਖਾਸ ਮਹੱਤਵ ਵਾਲੀਆਂ ਗੱਲਾਂ ਹਨ। ਪਹਿਲਾਂ ਨਾਇਕ, ਰੋਕੇਂਟਿਨ ਵੱਲੋਂ ਇਹ ਅਹਿਸਾਸ ਹੈ ਕਿ ਆਮ ਤੌਰ 'ਤੇ ਹੋਂਦ ਅਤੇ ਉਹ ਖੁਦ ਖਾਸ ਤੌਰ 'ਤੇ ਡੀ ਟ੍ਰੌਪ ਹਨ; ਯਾਨੀ ਕਿ, ਹੋਂਦ ਖੁਦ ਹੀ ਆਸ਼ਾਵਾਦੀ, ਬੇਲੋੜੀ, ਗੈਰ-ਵਾਜਬ ਹੈ। ਇਹ ਇਸ ਅਰਥ ਵਿੱਚ ਬੇਤੁਕਾ ਹੈ ਕਿ ਇਸਦਾ ਕੋਈ ਕਾਰਨ ਨਹੀਂ ਹੈ, ਇਸਨੂੰ ਅਰਥ ਦੇਣ ਦਾ ਕੋਈ ਬਾਹਰੀ ਉਦੇਸ਼ ਨਹੀਂ ਹੈ, ਕੋਈ ਦਿਸ਼ਾ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਹੋਂਦ ਉੱਥੇ ਹੈ, ਅਤੇ ਇਸ ਤੋਂ ਬਾਹਰ - ਕੁਝ ਵੀ ਨਹੀਂ। ਜਿਸ ਪੈਰੇ ਵਿੱਚ ਇਹ ਵਿਚਾਰ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਤੌਰ 'ਤੇ ਵਿਕਸਤ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ, ਉਸ ਵਿੱਚ ਅਸੀਂ ਰੋਕੇਂਟਿਨ ਨੂੰ ਇਸ ਵਿਚਾਰ ਨਾਲ ਸੰਘਰਸ਼ ਕਰਦੇ ਹੋਏ ਪਾਉਂਦੇ ਹਾਂ ਕਿ ਚੀਜ਼ਾਂ ਉਨ੍ਹਾਂ ਸਾਰੇ ਸਬੰਧਾਂ ਅਤੇ ਅਹੁਦਿਆਂ ਨੂੰ ਭਰ ਦਿੰਦੀਆਂ ਹਨ ਜੋ ਉਹ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨਾਲ ਜੋੜ ਸਕਦਾ ਹੈ, ਇੱਕ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਜਿਸਨੂੰ ਸਾਰਤਰ ਨੇ ਬਾਅਦ ਵਿੱਚ "ਹੋਂਦ ਦੀ ਪਰਿਵਰਤਨਸ਼ੀਲਤਾ" ਦੇ ਸਿਧਾਂਤ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਵਿਕਸਤ ਕੀਤਾ। ਇਸ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਰੋਕੇਂਟਿਨ ਨੂੰ ਅਹਿਸਾਸ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਕਿਉਂਕਿ ਉਹ ਇੱਕ ਹੋਂਦ ਵਾਲਾ ਹੈ, ਉਹ ਇਸ ਮੂਲ ਆਸ਼ਾਵਾਦੀ, ਇਸ "ਅਸ਼ਲੀਲ ਫਾਲਤੂਤਾ" ਤੋਂ ਨਹੀਂ ਬਚ ਸਕਦਾ।

> "ਅਸੀਂ ਜੀਵਾਂ ਦਾ ਢੇਰ ਸੀ, ਚਿੜਚਿੜੇ, ਆਪਣੇ ਆਪ 'ਤੇ ਸ਼ਰਮਿੰਦਾ, ਸਾਡੇ ਕੋਲ ਉੱਥੇ ਹੋਣ ਦਾ ਕੋਈ ਮਾਮੂਲੀ ਜਿਹਾ ਕਾਰਨ ਨਹੀਂ ਸੀ, ਸਾਡੇ ਵਿੱਚੋਂ ਕੋਈ ਵੀ ਨਹੀਂ; ਹਰ ਇੱਕ, ਉਲਝਿਆ ਹੋਇਆ, ਅਸਪਸ਼ਟ ਤੌਰ 'ਤੇ ਚਿੰਤਤ, ਦੂਜਿਆਂ ਦੇ ਸੰਬੰਧ ਵਿੱਚ ਬਹੁਤ ਘੱਟ ਮਹਿਸੂਸ ਕਰ ਰਿਹਾ ਸੀ। ਬਹੁਤ ਜ਼ਿਆਦਾ: ਇਹ ਇੱਕੋ ਇੱਕ ਰਿਸ਼ਤਾ ਸੀ ਜੋ ਮੈਂ ਇਹਨਾਂ ਰੁੱਖਾਂ, ਇਹਨਾਂ ਦਰਵਾਜ਼ਿਆਂ, ਇਹਨਾਂ ਪੱਥਰਾਂ ਵਿਚਕਾਰ ਸਥਾਪਤ ਕਰ ਸਕਦਾ ਸੀ। ਵਿਅਰਥ ਮੈਂ ਚੈਸਟਨਟ ਰੁੱਖਾਂ ਨੂੰ ਗਿਣਨ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕੀਤੀ, ਉਹਨਾਂ ਨੂੰ ਵੇਲੇਡਾ ਨਾਲ ਉਹਨਾਂ ਦੇ ਸੰਬੰਧ ਦੁਆਰਾ ਲੱਭਣ ਲਈ, ਉਹਨਾਂ ਦੀ ਉਚਾਈ ਦੀ ਤੁਲਨਾ ਸਮਤਲ ਰੁੱਖਾਂ ਦੀ ਉਚਾਈ ਨਾਲ ਕਰਨ ਲਈ: ਉਹਨਾਂ ਵਿੱਚੋਂ ਹਰ ਇੱਕ ਉਸ ਰਿਸ਼ਤੇ ਤੋਂ ਬਚ ਗਿਆ ਜਿਸ ਵਿੱਚ ਮੈਂ ਇਸਨੂੰ ਘੇਰਨ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕੀਤੀ, ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਅਲੱਗ ਕਰ ਲਿਆ ਅਤੇ ਭਰ ਗਿਆ.... ਅਤੇ ਮੈਂ—ਨਰਮ, ਕਮਜ਼ੋਰ, ਅਸ਼ਲੀਲ, ਹਜ਼ਮ ਕਰਨ ਵਾਲਾ, ਨਿਰਾਸ਼ਾਜਨਕ ਵਿਚਾਰਾਂ ਨਾਲ ਜੂਝ ਰਿਹਾ—ਮੈਂ ਵੀ ਬਹੁਤ ਘੱਟ ਸੀ.... ਮੇਰੀ ਮੌਤ ਵੀ ਬਹੁਤ ਘੱਟ ਹੁੰਦੀ। ਬਹੁਤ ਜ਼ਿਆਦਾ, ਮੇਰੀ ਲਾਸ਼, ਇਹਨਾਂ ਪੱਥਰਾਂ 'ਤੇ ਮੇਰਾ ਖੂਨ, ਇਹਨਾਂ ਪੌਦਿਆਂ ਦੇ ਵਿਚਕਾਰ, ਮੁਸਕਰਾਉਂਦੇ ਬਾਗ ਦੇ ਪਿੱਛੇ। ਅਤੇ ਸੜਿਆ ਹੋਇਆ ਮਾਸ ਧਰਤੀ ਵਿੱਚ ਬਹੁਤ ਘੱਟ ਹੁੰਦਾ ਜੋ ਅੰਤ ਵਿੱਚ ਮੇਰੀਆਂ ਹੱਡੀਆਂ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਦਾ; ਸਾਫ਼, ਲਾਹਿਆ, ਛਿੱਲਿਆ, ਸਹੀ ਅਤੇ ਦੰਦਾਂ ਵਾਂਗ ਸਾਫ਼, ਇਹ ਬਹੁਤ ਘੱਟ ਹੁੰਦਾ: ਮੈਂ ਸੀ "ਸਦਾ ਲਈ ਤ੍ਰਾਸਦੀ।" (ਪੰਨੇ 172-173)

ਇਹ ਆਇਤ "ਬੀਇੰਗ ਐਂਡ ਨੋਥਿੰਗਨੇਸ" ਵਿੱਚ ਗੂੰਜਦੀ ਹੈ ਜਿੱਥੇ ਸਾਰਤਰ "ਬੀਇੰਗ-ਇਨ-ਇਟਸੈਲਫ਼" ਦਾ ਵਰਣਨ ਕਰਨ ਲਈ ਲਗਭਗ ਉਹੀ ਸ਼ਬਦ ਵਰਤਦਾ ਹੈ।

> "ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਹੋਣਾ ਕਦੇ ਵੀ ਸੰਭਵ ਜਾਂ ਅਸੰਭਵ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ। ਇਹ ਹੈ। ਇਹ ਉਹ ਹੈ ਜਿਸਨੂੰ ਚੇਤਨਾ ਮਾਨਵ-ਰੂਪੀ ਸ਼ਬਦਾਂ ਵਿੱਚ ਇਹ ਕਹਿ ਕੇ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਦੀ ਹੈ ਕਿ ਹੋਣਾ ਬਹੁਤ ਘੱਟ ਹੈ - ਯਾਨੀ ਕਿ ਚੇਤਨਾ ਬਿਲਕੁਲ ਵੀ ਕਿਸੇ ਵੀ ਚੀਜ਼ ਤੋਂ ਹੋਣ ਨੂੰ ਪ੍ਰਾਪਤ ਨਹੀਂ ਕਰ ਸਕਦੀ, ਨਾ ਤਾਂ ਕਿਸੇ ਹੋਰ ਹੋਂਦ ਤੋਂ, ਨਾ ਹੀ ਕਿਸੇ ਸੰਭਾਵਨਾ ਤੋਂ, ਨਾ ਹੀ ਕਿਸੇ ਜ਼ਰੂਰੀ ਕਾਨੂੰਨ ਤੋਂ। ਬਿਨਾਂ ਸਿਰਜਿਆ, ਬਿਨਾਂ ਕਿਸੇ ਕਾਰਨ ਦੇ, ਕਿਸੇ ਹੋਰ ਹੋਂਦ ਨਾਲ ਕਿਸੇ ਵੀ ਸਬੰਧ ਦੇ, ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਹੋਣਾ ਹਮੇਸ਼ਾ ਲਈ ਬਹੁਤ ਘੱਟ ਹੈ।" (ਪੰਨਾ lxviii)

ਬਾਅਦ ਦੀ ਰਚਨਾ ਵਿੱਚ ਸਾਰਤਰ ਇਸ ਅਚੇਤ ਹੋਂਦ ਦੀ ਤੁਲਨਾ 'ਬੀਇੰਗ-ਫਾਰ-ਇਟਸੈਲਫ' ਜਾਂ ਚੇਤਨਾ ਨਾਲ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਪਰ ਰੋਕੇਂਟਿਨ ਜੋ ਅਚਨਚੇਤਤਾ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਦਾ ਹੈ ਉਹ ਅਜੇ ਵੀ ਇਸ ਤੱਥ ਵਿੱਚ ਬਣਿਆ ਹੋਇਆ ਹੈ ਕਿ ਜਦੋਂ ਕਿ 'ਫੋਰ-ਇਟਸੈਲਫ' ਆਪਣੇ ਹੋਣ ਦਾ ਤਰੀਕਾ ਚੁਣਨ ਲਈ ਸੁਤੰਤਰ ਹੈ, ਇਹ ਕਦੇ ਵੀ ਨਾ ਹੋਣ ਦੀ ਚੋਣ ਕਰਨ ਜਾਂ ਨਾ ਹੋਣ ਦੀ ਚੋਣ ਕਰਨ ਦੇ ਯੋਗ ਨਹੀਂ ਸੀ। ਨਾ ਹੀ ਇਸਦੇ ਹੋਣ ਦਾ ਕੋਈ ਅਰਥ ਹੈ, ਸਿਵਾਏ ਇਸ ਦੇ ਜੋ ਇਹ ਆਪਣੇ ਲਈ ਬਣਾਉਂਦਾ ਹੈ।

ਨਾਵਲ ਵਿੱਚ ਦੂਜਾ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਵਿਸ਼ਾ ਮਤਲੀ ਦਾ ਸੰਕਲਪ ਹੈ। ਮਤਲੀ "ਮੇਰੀ ਅਸਲੀਅਤ ਦਾ ਸੁਆਦ" ਹੈ, ਮੇਰੇ ਸਰੀਰ ਦਾ ਮੇਰੇ ਲਈ ਪ੍ਰਗਟਾਵਾ ਅਤੇ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਹੋਣ ਨਾਲ ਮੇਰੇ ਅਟੱਲ ਸਬੰਧ ਦੇ ਤੱਥ ਦਾ। ਨਾਵਲ ਵਿੱਚ ਸਾਰਤਰ ਮੁੱਖ ਤੌਰ 'ਤੇ ਰੋਕੇਂਟਿਨ ਦੀ ਧਾਰਨਾ ਦੇ ਨਾਲ ਆਉਣ ਵਾਲੀਆਂ ਸੰਵੇਦਨਾਵਾਂ ਨਾਲ ਸਬੰਧਤ ਹੈ ਕਿ ਇੱਕ ਸਰੀਰ ਰੱਖਣ ਦੁਆਰਾ ਉਹ ਚੀਜ਼ਾਂ ਦੇ ਹੋਂਦ ਵਿੱਚ ਹਿੱਸਾ ਲੈਂਦਾ ਹੈ।

> "ਉਹ ਚੀਜ਼ ਜੋ ਉਡੀਕ ਕਰ ਰਹੀ ਸੀ, ਸੁਚੇਤ ਸੀ, ਇਹ ਮੇਰੇ ਉੱਤੇ ਝਪਟ ਪਈ ਹੈ, ਇਹ ਮੇਰੇ ਵਿੱਚੋਂ ਵਗਦੀ ਹੈ, ਮੈਂ ਇਸ ਨਾਲ ਭਰੀ ਹੋਈ ਹਾਂ। ਇਹ ਕੁਝ ਵੀ ਨਹੀਂ ਹੈ: ਮੈਂ ਹੀ ਚੀਜ਼ ਹਾਂ। ਹੋਂਦ, ਮੁਕਤ, ਨਿਰਲੇਪ, ਮੇਰੇ ਉੱਤੇ ਹੜ੍ਹ ਆਉਂਦੀ ਹੈ। ਮੈਂ ਮੌਜੂਦ ਹਾਂ।"
>
> "ਮੈਂ ਮੌਜੂਦ ਹਾਂ। ਇਹ ਮਿੱਠਾ ਹੈ, ਬਹੁਤ ਮਿੱਠਾ ਹੈ, ਬਹੁਤ ਹੌਲੀ ਹੈ। ਅਤੇ ਹਲਕਾ: ਤੁਸੀਂ ਸੋਚੋਗੇ ਕਿ ਇਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਹੀ ਤੈਰਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਹਿੱਲਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਮੇਰੇ ਨਾਲ ਬੁਰਸ਼ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਪਿਘਲਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਅਲੋਪ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਹੌਲੀ-ਹੌਲੀ, ਹੌਲੀ। ਮੇਰੇ ਮੂੰਹ ਵਿੱਚ ਪਾਣੀ ਦਾ ਬੁਲਬੁਲਾ ਹੈ। ਮੈਂ ਨਿਗਲਦਾ ਹਾਂ। ਇਹ ਮੇਰੇ ਗਲੇ ਤੋਂ ਹੇਠਾਂ ਖਿਸਕਦਾ ਹੈ, ਇਹ ਮੈਨੂੰ ਪਿਆਰ ਕਰਦਾ ਹੈ - ਅਤੇ ਹੁਣ ਇਹ ਦੁਬਾਰਾ ਮੇਰੇ ਮੂੰਹ ਵਿੱਚ ਆਉਂਦਾ ਹੈ। ਹਮੇਸ਼ਾ ਲਈ ਮੇਰੇ ਮੂੰਹ ਵਿੱਚ ਚਿੱਟੇ ਪਾਣੀ ਦਾ ਇੱਕ ਛੋਟਾ ਜਿਹਾ ਪੂਲ ਹੋਵੇਗਾ - ਨੀਵਾਂ ਪਿਆ - ਮੇਰੀ ਜੀਭ ਨੂੰ ਚਰਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਅਤੇ ਇਹ ਪੂਲ ਅਜੇ ਵੀ ਮੈਂ ਹਾਂ। ਅਤੇ ਜੀਭ। ਅਤੇ ਗਲਾ ਮੈਂ ਹਾਂ।" (ਪੰਨਾ 134)

"ਬਿਊਿੰਗ ਐਂਡ ਨੋਥਿੰਗਨੈੱਸ" ਵਿੱਚ, ਸਾਰਤਰ, ਸ਼ਾਇਦ ਖੁਸ਼ਕਿਸਮਤੀ ਨਾਲ, ਉਨ੍ਹਾਂ ਸੰਵੇਦਨਾਵਾਂ ਨਾਲ ਇੰਨਾ ਜ਼ਿਆਦਾ ਚਿੰਤਤ ਨਹੀਂ ਹੈ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਦੁਆਰਾ ਸਾਡੀ ਤੱਥਤਾ ਸਾਡੇ ਸਾਹਮਣੇ ਪ੍ਰਗਟ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਪਰ ਇਹ ਸੰਕਲਪ ਸਰੀਰ ਬਾਰੇ ਉਸਦੀ ਚਰਚਾ ਦੇ ਆਧਾਰ 'ਤੇ ਹੈ। ਇਸ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ, ਤੱਥਤਾ ਦੇ ਅਧਿਐਨ ਦੇ ਸੰਬੰਧ ਵਿੱਚ, ਉਹ ਆਜ਼ਾਦੀ ਦੀ ਸਮੱਸਿਆ ਦਾ ਸਭ ਤੋਂ ਵਿਸਤ੍ਰਿਤ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਪੇਸ਼ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਬਾਹਰੀ ਹੋਂਦ ਨਾਲ ਸਬੰਧਾਂ ਦੁਆਰਾ ਪੇਸ਼ ਕੀਤੀਆਂ ਗਈਆਂ ਸੀਮਾਵਾਂ ਹਨ ਜੋ ਸਾਰਤਰ ਦੇ ਵਿਚਾਰ ਲਈ ਸਭ ਤੋਂ ਗੰਭੀਰ ਖ਼ਤਰਾ ਪੇਸ਼ ਕਰਦੀਆਂ ਹਨ ਕਿ ਖੁਦ-ਬ-ਖੁਦ ਬਿਲਕੁਲ ਆਜ਼ਾਦ ਹੈ।

"ਬਿੰਗ ਐਂਡ ਨੋਥਿੰਗਨੈੱਸ" ਵਿੱਚ, ਜੋ ਕਿ 1943 ਵਿੱਚ ਫਰਾਂਸ ਵਿੱਚ L'Être et le Néant[8] ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਪ੍ਰਗਟ ਹੋਇਆ ਸੀ, ਸਾਰਤਰ ਨੇ ਉਹਨਾਂ ਵਿਚਾਰਾਂ ਨੂੰ ਸ਼ਾਮਲ ਕੀਤਾ ਹੈ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਮੈਂ ਇੱਥੇ ਜ਼ਿਕਰ ਕੀਤਾ ਹੈ ਅਤੇ ਨਾਲ ਹੀ ਖਿੰਡੀਆਂ ਹੋਈਆਂ ਛੋਟੀਆਂ ਕਹਾਣੀਆਂ ਅਤੇ ਲੇਖਾਂ ਵਿੱਚ ਪਾਏ ਜਾਣ ਵਾਲੇ ਕਈ

ਘੱਟ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਵਿਸ਼ਿਆਂ ਨੂੰ ਵੀ ਸ਼ਾਮਲ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਬੁਨਿਆਦੀ ਸਥਿਤੀਆਂ ਨੂੰ ਅਸਲ ਵਿੱਚ ਬਦਲਿਆ ਨਹੀਂ ਗਿਆ ਹੈ, ਪਰ ਉਹਨਾਂ ਨੂੰ ਅਮੀਰ ਅਤੇ ਵਿਸਤ੍ਰਿਤ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ ਅਤੇ ਇੱਕ ਯੋਜਨਾਬੱਧ ਦਰਸ਼ਨ ਵਿੱਚ ਕੰਮ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ। ਇਸ ਦਰਸ਼ਨ ਦਾ ਵਿਸ਼ਾ ਵਸਤੂ ਓਨਾ ਹੀ ਸੰਮਲਿਤ ਹੈ ਜਿੰਨਾ ਸਿਰਲੇਖ ਦਰਸਾਉਂਦਾ ਹੈ, ਅਤੇ ਕਿਤਾਬ ਦੇ ਇੱਕ ਵੱਡੇ ਹਿੱਸੇ ਵਿੱਚ ਇਲਾਜ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਸੰਖੇਪ ਹੈ। ਫਿਰ ਵੀ ਅਸੀਂ ਇਹ ਵੀ ਕਹਿ ਸਕਦੇ ਹਾਂ ਕਿ ਇਹ ਮਨੁੱਖੀ ਸਥਿਤੀ ਦਾ ਅਧਿਐਨ ਹੈ; ਕਿਉਂਕਿ "ਮਨੁੱਖ ਉਹ ਜੀਵ ਹੈ ਜਿਸ ਦੁਆਰਾ ਨੋਥਿੰਗਨੈੱਸ ਸੰਸਾਰ ਵਿੱਚ ਆਉਂਦਾ ਹੈ," ਇਸਦਾ ਅਰਥ ਹੈ ਕਿ ਮਨੁੱਖ ਖੁਦ ਨੋਥਿੰਗਨੈੱਸ ਹੈ। ਅਤੇ ਇਸ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਕਿ ਉਹ ਖਤਮ ਕਰ ਲਵੇ, ਸਾਰਤਰ ਨੇ ਨਾ ਸਿਰਫ਼ ਪਿਆਰ, ਨਫ਼ਰਤ, ਸੈਕਸ, ਪੀੜਾ ਦੇ ਸੰਕਟ, ਬੁਰੇ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਦੇ ਜਾਲ ਵਰਗੀਆਂ ਠੋਸ ਸਮੱਸਿਆਵਾਂ 'ਤੇ ਵਿਚਾਰ ਕੀਤਾ ਹੈ, ਸਗੋਂ ਉਸਨੇ ਇੱਕ ਅਜਿਹੇ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਦੀ ਰੂਪਰੇਖਾ ਤਿਆਰ ਕੀਤੀ ਹੈ ਜਿਸ ਦੁਆਰਾ ਅਸੀਂ ਨੋਥਿੰਗ ਦੀ ਅਸਲ ਚੋਣ ਦਾ ਪਤਾ ਲਗਾਉਣ ਦੀ ਉਮੀਦ ਕਰ ਸਕਦੇ ਹਾਂ ਜਿਸ ਦੁਆਰਾ ਅਸਲ ਵਿਅਕਤੀਆਂ ਨੇ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਉਹ ਬਣਾਇਆ ਹੈ ਜੋ ਉਹ ਹਨ।

ਇਸ ਵਿਆਪਕ ਵਰਣਨ ਦੀ ਅੰਤਰੀਵ ਯੋਜਨਾ ਤੁਲਨਾਤਮਕ ਤੌਰ 'ਤੇ ਸਰਲ ਹੈ। ਜਾਣ-ਪਛਾਣ ਵਿੱਚ, ਜੋ ਕਿ ਕਿਤਾਬ ਦਾ ਹੁਣ ਤੱਕ ਦਾ ਸਭ ਤੋਂ ਔਖਾ ਹਿੱਸਾ ਹੈ, ਸਾਰਤਰ ਦੱਸਦਾ ਹੈ ਕਿ ਸਾਨੂੰ ਪੂਰਵ-ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ ਚੇਤਨਾ ਨਾਲ ਕਿਉਂ ਸ਼ੁਰੂਆਤ ਕਰਨੀ ਚਾਹੀਦੀ ਹੈ, ਯਥਾਰਥਵਾਦ ਅਤੇ ਆਦਰਸ਼ਵਾਦ ਦੇ ਨਾਲ ਉਸਦੀ ਸਥਿਤੀ ਦੀ ਤੁਲਨਾ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਵਰਤਾਰੇ ਦੇ ਪਿੱਛੇ ਇੱਕ ਨਾਮਾਤਰ ਸੰਸਾਰ ਦੇ ਕਿਸੇ ਵੀ ਵਿਚਾਰ ਨੂੰ ਰੱਦ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਅਤੇ "ਹੋਂਦ ਦੀ ਪਰਿਵਰਤਨਸ਼ੀਲਤਾ" ਦੇ ਆਪਣੇ ਵਿਚਾਰ ਦੀ ਵਿਆਖਿਆ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਫਿਰ ਉਹ ਅਚੇਤ ਜੀਵ (ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਹੋਣਾ) ਅਤੇ ਚੇਤੰਨ ਜੀਵ (ਆਪਣੇ ਲਈ ਹੋਣਾ) ਵਿਚਕਾਰ ਆਪਣਾ ਅੰਤਰ ਪੇਸ਼ ਕਰਨ ਲਈ ਅੱਗੇ ਵਧਦਾ ਹੈ।9 ਸਪੱਸ਼ਟ ਤੌਰ 'ਤੇ ਕੁਝ ਮੁਸ਼ਕਲਾਂ ਪੈਦਾ ਹੁੰਦੀਆਂ ਹਨ। ਖਾਸ ਤੌਰ 'ਤੇ, ਕਿਉਂਕਿ ਦੋਵੇਂ ਕਿਸਮਾਂ ਮੂਲ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਵੱਖਰੀਆਂ ਹਨ ਅਤੇ ਇੱਕ ਦੂਜੇ ਤੋਂ ਵੱਖ ਹਨ, ਉਹ ਦੋਵੇਂ ਇੱਕ ਜੀਵ ਦਾ ਹਿੱਸਾ ਕਿਵੇਂ ਹੋ ਸਕਦੇ ਹਨ?

ਭਾਗ ਇੱਕ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਜਵਾਬ ਦੀ ਭਾਲ ਵਿੱਚ ਸਾਰਤਰ ਪ੍ਰਸ਼ਨ ਦੇ ਆਪਣੇ ਆਪ 'ਤੇ ਧਿਆਨ ਕੇਂਦਰਿਤ ਕਰਦਾ ਹੈ - ਇੱਕ ਪ੍ਰਸ਼ਨ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ - ਅਤੇ ਇਸ ਤੱਥ ਨੂੰ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਮਨੁੱਖ (ਜਾਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਲਈ) ਪ੍ਰਸ਼ਨ ਪੁੱਛ ਸਕਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਕੁਝ ਵੀ ਨਹੀਂ ਹੋਣ ਦੀ ਮੌਜੂਦਗੀ ਦੇ ਕਾਰਨ ਆਪਣੇ ਆਪ ਲਈ ਪ੍ਰਸ਼ਨ ਵਿੱਚ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਕੁਝ ਵੀ ਨਹੀਂ ਹੋਣ ਦੀ ਹੋਰ ਜਾਂਚ ਦਰਸਾਉਂਦੀ ਹੈ ਕਿ ਗੈਰ-ਹੋਂਦ ਹੋਂਦ ਪ੍ਰਤੀ ਕਿਸੇ ਵੀ ਪਾਰ ਦੀ ਸਥਿਤੀ ਹੈ। ਪਰ ਮਨੁੱਖ ਆਪਣੀ ਕੁਝ ਵੀ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਦਾ ਅਤੇ ਸੰਸਾਰ ਵਿੱਚ ਕੁਝ ਵੀ ਨਹੀਂ ਹੋਣ ਦੇ ਉਭਾਰ ਲਈ ਜ਼ਿੰਮੇਵਾਰ ਕਿਵੇਂ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ? ਅਸੀਂ ਸਿੱਖਦੇ ਹਾਂ ਕਿ ਕੁਝ ਵੀ ਨਹੀਂ ਹੋਣਾ ਸਾਡੇ ਲਈ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੁੱਖ ਵਿੱਚ ਪ੍ਰਗਟ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਮਨੁੱਖ ਆਮ ਤੌਰ 'ਤੇ ਇਸ ਦੁੱਖ ਤੋਂ ਭੱਜਣ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਇਹ ਕੁਝ ਵੀ ਨਹੀਂ ਜੋ ਉਹ ਹੈ, "ਬੁਰਾ ਵਿਸ਼ਵਾਸ" ਦੇ ਜ਼ਰੀਏ। "ਬੁਰਾ ਵਿਸ਼ਵਾਸ" ਦਾ ਅਧਿਐਨ ਸਾਨੂੰ ਦੱਸਦਾ ਹੈ ਕਿ ਜਦੋਂ ਕਿ "ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਹੋਣਾ" ਸਿਰਫ਼ ਹੈ, ਮਨੁੱਖ ਉਹ ਹੋਂਦ ਹੈ "ਜੋ ਉਹ ਹੈ ਜੋ ਉਹ ਨਹੀਂ ਹੈ ਅਤੇ ਜੋ ਉਹ ਨਹੀਂ ਹੈ ਜੋ ਉਹ ਹੈ।" ਦੂਜੇ ਸ਼ਬਦਾਂ ਵਿੱਚ ਮਨੁੱਖ ਲਗਾਤਾਰ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਬਣਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਹੋਣ ਦੀ ਬਜਾਏ, ਉਸਨੂੰ "ਹੋਣਾ ਪੈਂਦਾ ਹੈ"; ਉਸਦੇ ਵਰਤਮਾਨ ਹੋਣ ਦਾ ਅਰਥ ਸਿਰਫ ਭਵਿੱਖ ਦੀ ਰੌਸ਼ਨੀ ਵਿੱਚ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਜਿਸ ਵੱਲ ਉਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਪੇਸ਼ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਉਹ ਉਹ ਨਹੀਂ ਹੈ ਜੋ ਅਸੀਂ ਕਿਸੇ ਵੀ ਪਲ ਕਹਿਣਾ ਚਾਹੁੰਦੇ ਹਾਂ ਕਿ ਉਹ ਹੈ, ਅਤੇ ਉਹ ਉਹ ਹੈ ਜਿਸ ਵੱਲ ਉਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਪੇਸ਼ ਕਰਦਾ ਹੈ ਪਰ ਜੋ ਉਹ ਅਜੇ ਨਹੀਂ ਹੈ।10 ਇਹ ਅਸਪਸ਼ਟਤਾ ਸਾਡੇ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਦੀ ਸੰਭਾਵਨਾ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕਰਦੀ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਮਨੁੱਖ ਆਪਣੇ ਇਸ ਅਲੋਪ ਹੋ ਰਹੇ "ਹੈ" ਦੀ ਵਿਆਖਿਆ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਕਰਨ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕਰ ਸਕਦਾ ਹੈ ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਇਹ

ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਹੋਣ ਦਾ "ਹੈ" ਹੋਵੇ, ਜਾਂ ਉਹ ਦੋਵਾਂ ਵਿਚਕਾਰ ਉਤਰਾਅ-ਚੜ੍ਹਾਅ ਕਰ ਸਕਦਾ ਹੈ।

ਭਾਗ ਦੋ ਵਿੱਚ, ਸਾਰਤਰ, "ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਕੁਝ ਵੀ ਨਹੀਂ" ਦੇ ਇਸ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਕਰਦੇ ਹੋਏ ਅਤੇ ਇੱਕ ਹਮੇਸ਼ਾਂ ਭਵਿੱਖੀ ਪ੍ਰੋਜੈਕਟ ਦੇ ਤੌਰ 'ਤੇ, "ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਕੁਝ ਵੀ ਨਹੀਂ" ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ "ਹੋਣ" ਦੇ ਪਿੱਛਾ ਵਜੋਂ ਚਰਚਾ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਵਿੱਚ ਸੰਭਾਵਨਾ, ਮੁੱਲ ਅਤੇ ਸਮੇਂ ਦੇ ਸਵਾਲ ਸ਼ਾਮਲ ਹਨ, ਜੋ ਸਾਰੇ "ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ" ਹੋਣ ਦੇ ਅੰਦਰੂਨੀ ਨਕਾਰ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ "ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ" ਦੇ ਮੂਲ ਸੰਕਲਪ ਨਾਲ ਅਨਿੱਖੜਵੇਂ ਤੌਰ 'ਤੇ ਸੰਬੰਧਿਤ ਸਾਬਤ ਹੁੰਦੇ ਹਨ। ਪਰ ਜੇਕਰ "ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ" "ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ" ਨਾਲ ਇੱਕ ਸਬੰਧ ਹੈ, ਭਾਵੇਂ ਨਕਾਰ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਵੀ, ਤਾਂ ਸਾਨੂੰ ਕਿਸੇ ਕਿਸਮ ਦਾ ਪੁਲ ਲੱਭਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਪੁਲ ਗਿਆਨ ਹੈ, ਜਿਸਦੀ ਚਰਚਾ ਭਾਗ ਦੋ ਨੂੰ ਸਮਾਪਤ ਕਰਦੀ ਹੈ।

ਕਿਉਂਕਿ ਗਿਆਨ ਦੀ ਪੂਰੀ ਪੇਸ਼ਕਾਰੀ ਇੰਦਰੀਆਂ ਦੇ ਵਿਚਾਰ ਤੋਂ ਬਿਨਾਂ ਸੰਭਵ ਨਹੀਂ ਹੈ, ਇਸ ਲਈ ਸਾਨੂੰ ਸਰੀਰ ਵੱਲ ਭੇਜਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਭਾਗ ਤੀਜਾ ਸਰੀਰ ਦੀ ਚਰਚਾ ਨਾਲ ਸ਼ੁਰੂ ਹੁੰਦਾ ਹੈ, ਅਤੇ ਅਸੀਂ ਜਲਦੀ ਹੀ ਇਹ ਸਮਝਦੇ ਹਾਂ ਕਿ ਸਰੀਰ ਦੀਆਂ ਮੁੱਖ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਤਾਵਾਂ ਵਿੱਚੋਂ ਇੱਕ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਮੈਨੂੰ ਦੂਜੇ ਦੁਆਰਾ ਦੇਖਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਭਾਗ ਤੀਜਾ ਮੁੱਖ ਤੌਰ 'ਤੇ ਦੂਜਿਆਂ ਲਈ ਹੋਣ ਦੇ ਅਧਿਐਨ ਨੂੰ ਸਮਰਪਿਤ ਹੈ, ਜਿਸ ਵਿੱਚ ਠੋਸ ਨਿੱਜੀ ਸਬੰਧਾਂ ਦਾ ਵਰਣਨ ਵੀ ਸ਼ਾਮਲ ਹੈ। ਅੰਤ ਵਿੱਚ ਦੂਜਿਆਂ ਨਾਲ ਸਾਡੇ ਸਬੰਧਾਂ ਦੀ ਸਾਡੀ ਖੋਜ ਸਾਨੂੰ ਦਰਸਾਉਂਦੀ ਹੈ ਕਿ ਆਪਣੇ ਆਪ ਦਾ ਇੱਕ ਬਾਹਰੀ ਰੂਪ ਹੈ, ਭਾਵੇਂ ਕਿ ਕਦੇ ਵੀ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨਾਲ ਮੇਲ ਨਹੀਂ ਖਾਂਦਾ, ਪਰ ਫਿਰ ਵੀ ਆਪਣੇ ਆਪ ਇਸਦੇ ਵਿਚਕਾਰ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਅਤੇ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਅੰਤ ਵਿੱਚ ਭਾਗ ਚੌਥੇ ਵਿੱਚ ਅਸੀਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵੱਲ ਵਾਪਸ ਆਉਂਦੇ ਹਾਂ।

ਅਸੀਂ ਦੋ ਬੁਨਿਆਦੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣਾਂ ਤੋਂ 'ਇਨ-ਇਟਸੈਲਫ' ਨਾਲ ਸਬੰਧਤ ਹਾਂ। ਪਹਿਲਾ, ਅਸੀਂ ਆਪਣੀ ਆਜ਼ਾਦੀ ਗੁਆਏ ਬਿਨਾਂ 'ਇਨ-ਇਟਸੈਲਫ' ਦੇ ਵਿਚਕਾਰ ਕਿਵੇਂ ਰਹਿ ਸਕਦੇ ਹਾਂ। ਇੱਥੇ ਸਾਨੂੰ ਆਜ਼ਾਦੀ ਅਤੇ ਤੱਥਾਂ ਬਾਰੇ ਸਾਰਤਰ ਦੇ ਵਿਚਾਰਾਂ ਦੀ ਪੂਰੀ ਵਿਆਖਿਆ ਮਿਲਦੀ ਹੈ। ਦੂਜਾ, ਅਸੀਂ ਖੋਜਦੇ ਹਾਂ ਕਿ 'ਬਿਊਇੰਗ' ਨਾਲ ਸਾਡਾ ਬੁਨਿਆਦੀ ਸਬੰਧ ਅਜਿਹਾ ਹੈ ਕਿ ਅਸੀਂ ਇਸਨੂੰ ਕਿਰਿਆ, ਕਬਜ਼ੇ, ਜਾਂ ਇਸ ਨਾਲ ਇੱਕ ਹੋਣ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਦੁਆਰਾ ਢਾਲਣਾ ਚਾਹੁੰਦੇ ਹਾਂ। ਇਹਨਾਂ ਪ੍ਰਤੀਕ੍ਰਿਆਵਾਂ ਦਾ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਸਾਨੂੰ 'ਬਿਊਇੰਗ' ਦੀ ਸਾਡੀ ਮੂਲ ਚੋਣ ਦੇ ਸਵਾਲ ਵੱਲ ਲੈ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਅਤੇ ਇਹ ਇੱਥੇ ਹੈ ਕਿ ਸਾਰਤਰ ਸਾਡੇ ਲਈ ਆਪਣੇ ਹੋਂਦਵਾਦੀ ਮਨੋਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਦੀ ਰੂਪਰੇਖਾ ਦਿੰਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਕਿਤਾਬ ਨੂੰ ਪੂਰਾ ਕਰਦਾ ਹੈ ਸਿਵਾਏ 'ਦ ਕੰਕਲਪ' ਦੇ, ਜਿਸ ਵਿੱਚ ਸਾਰਤਰ ਵੱਖ-ਵੱਖ ਅਧਿਆਤਮਿਕ ਅਤੇ ਨੈਤਿਕ ਪ੍ਰਭਾਵ ਸੁਝਾਉਂਦਾ ਹੈ ਜੋ ਉਸਦੇ ਲੰਬੇ "ਹੋਣ ਦੇ ਪਿੱਛਾ" ਦੇ ਨਤੀਜੇ ਵਜੋਂ ਉਭਰ ਸਕਦੇ ਹਨ ਅਤੇ ਸਾਨੂੰ ਇੱਕ ਹੋਰ ਕੰਮ ਦਾ ਵਾਅਦਾ ਵੀ ਕਰਦਾ ਹੈ ਜਿਸ ਵਿੱਚ ਉਹ ਨੈਤਿਕ ਸੰਭਾਵਨਾਵਾਂ ਨੂੰ ਹੋਰ ਵਿਕਸਤ ਕਰੇਗਾ।

ਸਪੱਸ਼ਟ ਤੌਰ 'ਤੇ ਇੱਥੇ ਪੇਸ਼ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਸਭ ਤੋਂ ਪ੍ਰਭਾਵਸ਼ਾਲੀ ਮੌਲਿਕ ਵਿਚਾਰ ਅਤੇ ਨਾਲ ਹੀ ਪੂਰੇ ਕੰਮ ਦਾ ਏਕੀਕ੍ਰਿਤ ਰੂਪ, ਇਹ ਸਥਿਤੀ ਹੈ ਕਿ ਚੇਤਨਾ ਇੱਕ 'ਕੁਝ ਵੀ ਨਹੀਂ' ਹੈ। ਫਿਰ ਵੀ ਇੱਕ 'ਕੁਝ ਵੀ ਨਹੀਂ' ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਇਹ 'ਵਸਤੂ' ਦਾ ਪ੍ਰਗਟਾਵਾ ਵੀ ਹੈ। ਇਸ ਸਥਿਤੀ ਦੇ ਵਿਰੋਧਾਭਾਸੀ ਸੁਭਾਅ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ, ਅਸੀਂ ਤੁਰੰਤ ਉਲਝਣ ਵਿੱਚ ਪੈ ਜਾਂਦੇ ਹਾਂ ਕਿ ਇਸਨੂੰ ਆਦਰਸ਼ਵਾਦ ਅਤੇ ਯਥਾਰਥਵਾਦ ਦੇ ਰਵਾਇਤੀ ਸਿਧਾਂਤਾਂ ਨਾਲ ਕਿਵੇਂ ਜੋੜਿਆ ਜਾਵੇ; ਅਤੇ ਮੈਨੂੰ ਲੱਗਦਾ ਹੈ ਕਿ ਚੇਤਨਾ ਦੀ ਨਕਾਰਾਤਮਕਤਾ ਦੇ ਪੂਰੇ ਸਵਾਲ ਲਈ ਸ਼ਾਇਦ ਸਾਡਾ ਸਭ ਤੋਂ ਵਧੀਆ ਪਹੁੰਚ ਇਹ ਦੇਖਣਾ ਹੈ ਕਿ ਸਾਰਤਰ ਖੁਦ ਕਿਵੇਂ ਮੰਨਦਾ ਹੈ ਕਿ ਉਹ ਇੱਕ ਅਜਿਹਾ ਸਿਧਾਂਤ ਰੱਖ ਸਕਦਾ ਹੈ ਜੋ ਆਮ ਤੌਰ 'ਤੇ ਕਿਸੇ ਵੀ ਦੂਜੇ ਦੇ ਵਿਰੁੱਧ ਨਿਰਦੇਸ਼ਿਤ ਇਤਰਾਜ਼ਾਂ ਲਈ ਖੁੱਲ੍ਹਾ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਉਸਦਾ ਫ਼ਲਸਫ਼ਾ ਆਦਰਸ਼ਵਾਦ ਨਹੀਂ ਹੈ, ਇੱਥੋਂ ਤੱਕ ਕਿ ਹਸਰਲ ਦਾ ਆਦਰਸ਼ਵਾਦ ਦਾ ਬ੍ਰਾਂਡ ਵੀ ਨਹੀਂ, ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਉਹ ਦੱਸਦਾ ਹੈ, ਕਿਉਂਕਿ 'ਵਸਤੂ' ਕਿਸੇ ਵੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਚੇਤਨਾ

ਨਹੀਂ ਬਣਾਉਂਦਾ ਜਾਂ ਕਿਸੇ ਵੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਆਪਣੀ ਹੋਂਦ ਲਈ ਚੇਤਨਾ 'ਤੇ ਨਿਰਭਰ ਨਹੀਂ ਹੈ। 'ਵਸਤੂ' ਪਹਿਲਾਂ ਹੀ ਮੌਜੂਦ ਹੈ, ਬਿਨਾਂ ਕਿਸੇ ਕਾਰਨ ਜਾਂ ਜਾਇਜ਼ਤਾ ਦੇ। ਇਹ ਕਿਸੇ ਵੀ ਜਾਂ ਇਸਦੇ ਸਾਰੇ ਰੂਪਾਂ ਦੁਆਰਾ ਥੱਕਿਆ ਨਹੀਂ ਹੈ, ਹਾਲਾਂਕਿ ਇਹ ਇਸਦੇ ਹਰੇਕ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਮੌਜੂਦ ਹੈ। (ਭਾਵ, ਇਹ ਕਿਸੇ ਕਿਸਮ ਦੇ ਵਰਤਾਰੇ ਵਜੋਂ ਕੰਮ ਨਹੀਂ ਕਰਦਾ ਜਿਸਦੇ ਪਿੱਛੇ ਇੱਕ ਨਾਮ ਹੋਵੇ।) ਇਹ ਹਮੇਸ਼ਾ ਸਾਡੇ ਕੋਲ ਇਸ ਬਾਰੇ ਜੋ ਵੀ ਗਿਆਨ ਹੈ, ਉਸ ਨੂੰ ਭਰ ਦਿੰਦਾ ਹੈ - ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਇਹ ਸਾਡੇ ਸਾਰੇ ਪ੍ਰਸ਼ਨਾਂ ਅਤੇ ਚੇਤਨਾ ਦੁਆਰਾ ਪਹਿਲਾਂ ਤੋਂ ਹੀ ਮੰਨਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇਸ "ਹੋਂਦ ਦੀ ਪਰਿਵਰਤਨਸ਼ੀਲਤਾ" ਦਾ ਅਰਥ ਹੈ ਕਿ ਚੇਤਨਾ ਦਾ ਵਸਤੂ ਹਮੇਸ਼ਾਂ ਬਾਹਰ ਅਤੇ ਪਾਰਦਰਸ਼ੀ ਹੁੰਦਾ ਹੈ, ਕਿ ਹਮੇਸ਼ਾ ਲਈ ਇੱਕ ਵਿਰੋਧ ਹੁੰਦਾ ਹੈ, ਚੇਤਨਾ ਨੂੰ ਇੱਕ ਸੀਮਾ ਦਿੱਤੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ, ਇੱਕ ਬਾਹਰੀ ਚੀਜ਼ ਜਿਸਨੂੰ ਧਿਆਨ ਵਿੱਚ ਰੱਖਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ। ਫਿਰ ਵੀ ਅਸੀਂ ਆਦਰਸ਼ਵਾਦੀ ਲਈ ਇੱਕ ਯਥਾਰਥਵਾਦੀ ਸਥਿਤੀ ਨੂੰ ਨਹੀਂ ਬਦਲਿਆ ਹੈ। ਕਿਉਂਕਿ ਚੇਤਨਾ ਤੋਂ ਬਿਨਾਂ, ਹੋਂਦ ਜਾਂ ਤਾਂ ਇੱਕ ਸੰਪੂਰਨਤਾ ("ਸੰਸਾਰ", "ਬ੍ਰਹਿਮੰਡ" ਦੇ ਅਰਥਾਂ ਵਿੱਚ) ਜਾਂ ਵੱਖ-ਵੱਖ ਹਿੱਸਿਆਂ ਦੇ ਨਾਲ ਮੌਜੂਦ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਇਹ ਹੋਂਦ ਦੀ ਇੱਕ ਸੰਪੂਰਨਤਾ ਹੈ, ਇੱਕ ਭਰਪੂਰਤਾ ਜੋ ਇੱਕ ਹਿੱਸੇ ਨੂੰ ਦੂਜੇ ਹਿੱਸੇ ਨਾਲ ਤੁਲਨਾ ਕਰਨ ਲਈ ਵੱਖ ਨਹੀਂ ਕਰ ਸਕਦੀ, ਜਾਂ ਇਸਦੇ ਹਿੱਸਿਆਂ ਦੇ ਵਿਰੁੱਧ ਇੱਕ ਸੰਪੂਰਨਤਾ ਨੂੰ ਸਥਾਪਤ ਨਹੀਂ ਕਰ ਸਕਦੀ, ਜਾਂ ਇੱਕ "ਕੁਝ ਵੀ ਨਹੀਂ" ਦੀ ਕਲਪਨਾ ਨਹੀਂ ਕਰ ਸਕਦੀ ਜਿਸਦੇ ਵਿਰੁੱਧ ਇਹ "ਸਭ ਕੁਝ" ਹੈ। ਇਹ ਸਿਰਫ਼ ਅਭੇਦ, ਅਰਥਹੀਣ ਵਿਸ਼ਾਲਤਾ ਹੈ। ਚੇਤਨਾ ਤੋਂ ਬਿਨਾਂ ਕੋਈ ਸੰਸਾਰ, ਪਹਾੜ, ਨਦੀਆਂ, ਮੇਜ਼, ਕੁਰਸੀਆਂ, ਆਦਿ ਨਹੀਂ ਹੋਵੇਗਾ; ਸਿਰਫ਼ ਹੋਂਦ ਹੋਵੇਗੀ। ਇਸ ਅਰਥ ਵਿੱਚ ਚੇਤਨਾ ਤੋਂ ਬਿਨਾਂ ਕੋਈ ਚੀਜ਼ ਨਹੀਂ ਹੈ, ਪਰ ਕੁਝ ਵੀ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਚੇਤਨਾ ਚੀਜ਼ਾਂ ਨੂੰ ਹੋਣ ਦਾ ਕਾਰਨ ਬਣਦੀ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਕੁਝ ਵੀ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਸਿਰਫ਼ ਚੇਤਨਾ ਰਾਹੀਂ ਹੀ ਹੋਂਦ ਲਈ ਭਿੰਨਤਾ, ਅਰਥ ਅਤੇ ਬਹੁਲਤਾ ਹੈ।

ਸਾਰਤਰ ਦੇ ਕੁਝ ਆਲੋਚਕਾਂ ਵਿੱਚ ਚੇਤਨਾ ਦੇ ਇਸ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਨੂੰ ਨਕਾਰਾਤਮਕਤਾ ਵਜੋਂ ਆਲੋਚਨਾ ਕਰਨ ਦੀ ਪ੍ਰਵਿਰਤੀ ਹੈ ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਇਹ ਕਿਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਸ਼ਾਨ ਲਈ ਇੱਕ ਮਾਮੂਲੀ ਗੱਲ ਹੈ ਅਤੇ ਚੀਜ਼ਾਂ ਨੂੰ ਲੋਕਾਂ ਨਾਲੋਂ ਵੱਧ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਬਣਾ ਦਿੰਦੀ ਹੈ। ਇਸ 'ਨਹੀਂ' ਦੇ ਭਿਆਨਕ ਨਤੀਜਿਆਂ ਦੇ ਮੱਦੇਨਜ਼ਰ ਅਜਿਹਾ ਇਤਰਾਜ਼ ਗੈਰ-ਵਾਜਬ ਜਾਪਦਾ ਹੈ। ਮੈਨੂੰ ਲੱਗਦਾ ਹੈ ਕਿ ਸਭ ਤੋਂ ਮੁਸ਼ਕਲ ਸਮੱਸਿਆ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਇਹਨਾਂ ਨਤੀਜਿਆਂ ਦਾ ਲੇਖਾ-ਜੋਖਾ ਇਸ ਧਾਰਨਾ ਨਾਲ ਝੂਠਾ ਹੋਏ ਬਿਨਾਂ ਕਿਵੇਂ ਕੀਤਾ ਜਾਵੇ ਕਿ ਚੇਤਨਾ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਨਕਾਰਾਤਮਕ ਹੈ; ਯਾਨੀ, ਇਸਨੂੰ ਇੱਕ ਬਹੁਤ ਹੀ ਭਿਆਨਕ ਚੀਜ਼ ਵਿੱਚ ਬਣਾਏ ਬਿਨਾਂ। ਕਿਉਂਕਿ ਜਦੋਂ ਸਾਰਤਰ 'ਨਹੀਂ' ਦੀ ਗੱਲ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਤਾਂ ਉਸਦਾ ਮਤਲਬ ਇਹੀ ਹੈ ਅਤੇ ਉਹ ਸ਼ਬਦ ਨੂੰ ਇੱਕ ਨਵੇਂ ਅਧਿਆਤਮਿਕ ਪਦਾਰਥ ਲਈ ਇੱਕ ਗੁੰਮਰਾਹਕੁੰਨ ਨਾਮ ਵਜੋਂ ਨਹੀਂ ਵਰਤ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਫਿਰ ਵੀ 'ਨਹੀਂ' ਨੂੰ ਪ੍ਰਭਾਵਤ ਕਰਨ, ਇਸਨੂੰ ਪਛਾਣਨ ਅਤੇ ਵਰਤਣ ਦੀ ਸ਼ਕਤੀ ਇੱਕ ਸਕਾਰਾਤਮਕਤਾ ਜਾਪਦੀ ਹੈ। ਜੇਕਰ ਇਹ ਸ਼ਕਤੀ 'ਆਪਣੇ ਆਪ' ਦੀ ਹੈ, ਤਾਂ ਕੀ ਅਸੀਂ ਇੱਕ ਵਿਰੋਧਾਭਾਸ ਵਿੱਚ ਡਿੱਗ ਰਹੇ ਹਾਂ? ਅਤੇ ਜੇਕਰ 'ਨਹੀਂ' ਇੱਕ 'ਨਹੀਂ' ਹੈ, ਤਾਂ ਇਹ ਕਿਸ ਅਰਥ ਵਿੱਚ ਹੋ ਰਿਹਾ ਹੈ?

ਸਿੱਟੇ ਵਜੋਂ ਸਾਰਤਰ ਸਾਨੂੰ ਇੱਕ ਵਿਗਿਆਨਕ ਕਲਪਨਾ ਦੀ ਯਾਦ ਦਿਵਾਉਂਦੇ ਹੋਏ ਇੱਕ ਮਦਦਗਾਰ ਤੁਲਨਾ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕਰਦਾ ਹੈ ਜੋ ਕਈ ਵਾਰ ਊਰਜਾ ਦੀ ਸੰਭਾਲ ਦੇ ਭੌਤਿਕ ਸਿਧਾਂਤ ਨੂੰ ਦਰਸਾਉਣ ਲਈ ਵਰਤੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ।

> "ਜੇਕਰ, ਉਹ ਕਹਿੰਦੇ ਹਨ, ਬ੍ਰਹਿਮੰਡ ਨੂੰ ਬਣਾਉਣ ਵਾਲੇ ਇੱਕ ਵੀ ਪਰਮਾਣੂ ਦਾ ਨਾਸ਼ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਤਾਂ ਇੱਕ ਤਬਾਹੀ ਹੋਵੇਗੀ ਜੋ ਪੂਰੇ ਬ੍ਰਹਿਮੰਡ ਤੱਕ ਫੈਲ ਜਾਵੇਗੀ, ਅਤੇ ਇਹ, ਖਾਸ ਕਰਕੇ, ਧਰਤੀ ਅਤੇ ਸੂਰਜੀ ਸਿਸਟਮ ਦਾ ਅੰਤ ਹੋਵੇਗਾ। ਇਹ ਰੂਪਕ ਸਾਡੇ ਲਈ ਇੱਥੇ ਉਪਯੋਗੀ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ। "ਆਪ" ਇੱਕ ਛੋਟੇ ਜਿਹੇ ਵਿਨਾਸ਼ ਵਾਂਗ ਹੈ ਜਿਸਦਾ ਮੂਲ ਹੋਂਦ ਦੇ ਦਿਲ ਵਿੱਚ ਹੈ; ਅਤੇ ਇਹ

ਵਿਨਾਸ਼ "ਆਪ" ਵਿੱਚ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਉਥਲ-ਪੁਥਲ ਹੋਣ ਲਈ ਕਾਫ਼ੀ ਹੈ। ਇਹ ਉਥਲ-ਪੁਥਲ ਸੰਸਾਰ ਹੈ।" (ਪੰਨਾ 617-618)

ਅਸੀਂ ਇਸ ਤੁਲਨਾ ਵਿੱਚ ਦੇਖ ਸਕਦੇ ਹਾਂ ਕਿ "ਆਪੇ ਲਈ" ਦੀ ਕੋਈ ਹਕੀਕਤ ਨਹੀਂ ਹੈ ਸਿਵਾਏ ਇਸ ਦੇ ਕਿ ਇਹ "ਹੋਂਦ" ਦਾ ਵਿਨਾਸ਼ ਹੈ। ਹਾਲਾਂਕਿ, ਇਹ ਥੋੜ੍ਹਾ ਜਿਹਾ ਯੋਗ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਇੱਕ ਵਿਅਕਤੀ, ਖਾਸ "ਆਪੇ" ਦਾ ਵਿਨਾਸ਼ ਹੈ। ਇਹ ਇੱਕ ਆਮ "ਨਹੀਂ" ਨਹੀਂ ਹੈ ਬਲਕਿ ਇੱਕ ਖਾਸ ਨਿਤਾਪ੍ਰਤੀ, ਇੱਕ ਵਿਅਕਤੀਗਤ "ਅਣਹੋਂਦ" ਹੈ। ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਅਸੀਂ ਕਹਿ ਸਕਦੇ ਹਾਂ, ਮੇਰਾ ਮੰਨਣਾ ਹੈ ਕਿ "ਨਾਸ਼ ਕੀਤੇ ਪਰਮਾਣੂ" ਦੁਆਰਾ ਕੀਤੀ ਗਈ ਤਬਾਹੀ ਉਸ ਪਰਮਾਣੂ ਦੇ ਵਿਨਾਸ਼ ਦੇ ਚਰਿੱਤਰ ਵਿੱਚ ਵੱਖਰੀ ਹੋਵੇਗੀ।

ਕੀ ਇਸਦਾ ਮਤਲਬ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਸਾਡੇ ਕੋਲ ਇੱਕ ਵਿਘਨਿਤ ਹੋਂਦ ਹੈ ਜਾਂ ਇੱਕ ਪਾਸੇ "ਇਨ-ਇਟਸੈਲਫ" ਅਤੇ ਦੂਜੇ ਪਾਸੇ "ਫੋਰ-ਇਟਸੈਲਫ" ਦੇ ਨਾਲ ਦਵੈਤ ਦਾ ਇੱਕ ਸਪੱਸ਼ਟ ਮਾਮਲਾ ਹੈ? ਸਾਰਤਰ ਇਸ ਨੁਕਤੇ 'ਤੇ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਸਪੱਸ਼ਟ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਉਹ ਕਹਿੰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਵਰਤਾਰੇ ਸੰਬੰਧੀ ਮਨੋਵਿਗਿਆਨ, ਮਾਨਵ-ਵਿਗਿਆਨ, ਆਦਿ ਵਿੱਚ ਸਾਡੀ ਅਗਵਾਈ ਕਰਨ ਲਈ ਅਧਿਆਤਮਿਕ ਪਰਿਕਲਪਨਾਵਾਂ ਨੂੰ ਤਿਆਰ ਕਰਦੇ ਹੋਏ, ਅਸੀਂ, ਜਿਵੇਂ ਅਸੀਂ ਚਾਹੁੰਦੇ ਹਾਂ, ਪੁਰਾਣੇ ਹੋਂਦ-ਚੇਤਨਾ ਦਵੈਤਵਾਦ ਨੂੰ ਰੱਖ ਸਕਦੇ ਹਾਂ ਜਾਂ ਇੱਕ ਵਰਤਾਰੇ ਦਾ ਇੱਕ ਨਵਾਂ ਵਿਚਾਰ ਅਪਣਾ ਸਕਦੇ ਹਾਂ ਜਿਸ ਨੂੰ ਹੋਂਦ ਦੇ ਦੋ ਮਾਪ (ਇਨ-ਇਟਸੈਲਫ ਅਤੇ ਫਾਰ-ਇਟਸੈਲਫ) ਪ੍ਰਦਾਨ ਕੀਤੇ ਜਾਣਗੇ। ਪਰ ਅਜਿਹੀਆਂ ਪਰਿਕਲਪਨਾਵਾਂ ਅਸੀਂ ਸਿਰਫ਼ ਭੌਤਿਕ ਵਿਗਿਆਨੀ ਦੇ ਤੌਰ 'ਤੇ ਹੀ ਵਰਤ ਸਕਦੇ ਹਾਂ ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਉਹ ਤਰੰਗ ਸਿਧਾਂਤ ਜਾਂ ਕੁਆਂਟਾ ਸਿਧਾਂਤ ਨੂੰ ਐਡ ਲਿਬਿਟਮ ਵਜੋਂ ਵਰਤ ਸਕਦਾ ਹੈ; ਯਾਨੀ, ਇਸ ਵਿਚਾਰ ਨਾਲ ਨਹੀਂ ਕਿ ਦੋਵਾਂ ਵਿੱਚੋਂ ਕੋਈ ਇੱਕ ਸੰਪੂਰਨ ਵਰਣਨ ਹੈ ਪਰ ਇਹ ਸਿਰਫ਼ ਇੱਕ ਸੁਵਿਧਾਜਨਕ ਪਰਿਕਲਪਨਾ ਹੈ ਜਿਸ ਦੇ ਅੰਦਰ ਕੋਈ ਪ੍ਰਯੋਗ ਕਰ ਸਕਦਾ ਹੈ।

ਹੋਰ ਹਵਾਲਿਆਂ ਵਿੱਚ ਸਾਰਤਰ ਇਹ ਸਪੱਸ਼ਟ ਕਰਦਾ ਹੈ ਕਿ "ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਹੋਣਾ" ਤਰਕਪੂਰਨ ਤੌਰ 'ਤੇ "ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਹੋਣਾ" ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਹੈ, ਕਿ ਬਾਅਦ ਵਾਲਾ "ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਹੋਣਾ" 'ਤੇ ਨਿਰਭਰ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਇਸਦੇ ਮੂਲ ਅਤੇ ਇਸਦੇ ਨਿਰੰਤਰ ਇਤਿਹਾਸ ਦੋਵਾਂ ਵਿੱਚ। ਮੂਲ ਵਿਨਾਸ਼ ਵਿੱਚ "ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਹੋਣਾ" (est été) ਦੁਆਰਾ ਬਣਾਇਆ ਗਿਆ ਹੈ। "ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਹੋਣ ਦੀ ਸਵੈ-ਪਛਾਣ ਵਿੱਚ ਵਿਘਨ ਦਾ ਕਾਰਨ ਬਣਨ ਵਾਲੀ ਕੋਈ ਵੀ ਚੀਜ਼ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਇਹ ਕਿਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ "ਹੋਂਦ" ਵਿੱਚ ਵਾਪਰਿਆ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ "ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਹੋਣਾ" "ਹੋਂਦ" ਤੋਂ ਬਿਨਾਂ ਇੱਕ ਸਿਰਫ਼ ਅਮੂਰਤਤਾ ਹੋਵੇਗੀ, ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਇਸ "ਹੋਂਦ" ਦੇ ਖਾਲੀਪਣ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਕੁਝ ਵੀ ਨਹੀਂ ਹੈ ਅਤੇ ਇਸ ਲਈ ਇੱਕ ਸਵੈ-ਨਿਰਭਰ ਪਦਾਰਥ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਇਹ ਬੇਕਾਰ ਹੈ। (ਪੰਨਾ 619) "ਪਰ ਇੱਕ ਵਿਨਾਸ਼ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਇਹ ਹੈ; ਅਤੇ ਇਹ "ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ" ਨਾਲ ਇੱਕ ਤਰਜੀਹੀ ਏਕਤਾ ਵਿੱਚ ਹੈ।" (ਪੰਨਾ 621) ਇਸ ਨੁਕਤੇ ਨੂੰ ਹੋਰ ਸਪੱਸ਼ਟ ਕਰਨ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਵਿੱਚ, ਸਾਰਤਰ ਦੱਸਦਾ ਹੈ ਕਿ ਜੇ ਅਸੀਂ ਕਲਪਨਾ ਕਰਨ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕਰੀਏ ਕਿ ਇੱਕ ਸੰਸਾਰ ਦੇ ਹੋਂਦ ਵਿੱਚ ਆਉਣ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਕੀ "ਸੀ", ਤਾਂ ਅਸੀਂ "ਸੀ" ਅਤੇ "ਸੀ" ਦੋਵਾਂ ਨੂੰ ਪਿਛਾਖੜੀ ਬਣਾਏ ਬਿਨਾਂ "ਸੀ" ਦਾ ਸਹੀ ਜਵਾਬ ਨਹੀਂ ਦੇ ਸਕਦੇ। ਯਾਨੀ, "ਸੀ" ਤੋਂ ਬਿਨਾਂ ਕੁਝ ਵੀ ਅਰਥ ਨਹੀਂ ਰੱਖਦਾ, ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਉਹ ਹੈ ਜੋ "ਸੀ" ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਹੈ, ਜੇਕਰ ਕਿਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਕੋਈ "ਸੀ" ਨਾ ਹੁੰਦਾ, ਤਾਂ ਕੁਝ ਵੀ ਨਾਲ ਹੀ ਅਲੋਪ ਹੋ ਜਾਂਦਾ। (ਪੰਨਾ 16) ਇੱਕ ਖਾਸ "ਸੀ" ਦੇ ਖਾਲੀਪਣ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ, ਹਰ ਨਕਾਰਾਤਮਕਤਾ (ਸਪਿਨੋਜ਼ਾ ਦੇ ਮਸ਼ਹੂਰ ਕਥਨ ਦੇ ਉਲਟ) ਇੱਕ ਦ੍ਰਿੜਤਾ ਹੈ। "ਸੀ" ਇੱਕ ਕਿਸਮ ਦੀ ਉਧਾਰ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੋਂਦ ਨੂੰ ਲੈਂਦੀ ਹੈ। ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਇਹ ਨਹੀਂ ਹੈ, ਪਰ ਇਹ "ਸੀ" ਤੋਂ ਠੋਸ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਆਪਣੀ ਪ੍ਰਭਾਵਸ਼ੀਲਤਾ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਦਾ ਹੈ। "ਸੀ" ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਸਿਰਫ਼ "ਸੀ" ਦੀ ਨੀਂਹ 'ਤੇ ਹੀ ਖਤਮ ਕਰ ਸਕਦੀ ਹੈ; ਜੇਕਰ "ਸੀ" ਨਹੀਂ ਦਿੱਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ, ਤਾਂ ਇਹ ਨਾ ਤਾਂ "ਸੀ" ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਹੈ, ਨਾ ਹੀ "ਸੀ"

ਤੋਂ ਬਾਹਰ ਇੱਕ ਆਮ ਤਰੀਕੇ ਨਾਲ ਹੈ। "ਸੀ" ਹੋਣ ਦੇ ਦਿਲ ਵਿੱਚ ਕੁੰਡਲੀ ਹੋਈ ਹੈ - ਇੱਕ ਕੀੜੇ ਵਾਂਗ।" (ਪੰਨਾ 21) ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ "ਸੀ" ਵਿੱਚ ਹੋਣਾ ਤਰਕਪੂਰਨ ਤੌਰ 'ਤੇ "ਸੀ" ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਹੈ; ਕਿਉਂਕਿ ਆਪੇ ਨੂੰ ਕੁਝ ਵੀ ਨਹੀਂ ਦੀ ਕੋਈ ਲੋੜ ਨਹੀਂ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਇੱਕ ਪੂਰਨਤਾ ਹੈ, ਪਰ ਆਪੇ ਤੋਂ ਹੀ ਹੋਂਦ ਦੇ ਜ਼ਰੀਏ ਅਤੇ ਹੋਂਦ ਦੇ ਦਿਲ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਫਟਣ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਉਤਪੰਨ ਹੁੰਦਾ ਹੈ।

ਇਸ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ, "ਆਪਣੇ ਆਪ ਲਈ" ਨਾ ਸਿਰਫ਼ ਆਪਣੇ ਮੂਲ ਵਿੱਚ, ਸਗੋਂ ਆਪਣੀ ਨਿਰੰਤਰ ਹੋਂਦ ਵਿੱਚ ਵੀ "ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ" 'ਤੇ ਨਿਰਭਰ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਅਸੀਂ ਦੇਖਿਆ ਹੈ ਕਿ ਚੇਤਨਾ "ਹੋਂਦ" ਦਾ ਪ੍ਰਗਟਾਵਾ ਹੈ ਅਤੇ ਇਹ ਇਸ ਲਈ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਚੇਤਨਾ "ਕੁਝ ਵੀ ਨਹੀਂ" ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਆਪ ਅਤੇ "ਹੋਂਦ" ਦੇ ਵਿਚਕਾਰ ਜਾਂ "ਹੋਂਦ" ਦੇ ਵੱਖ-ਵੱਖ ਹਿੱਸਿਆਂ ਦੇ ਵਿਚਕਾਰ ਖਿਸਕ ਸਕਦੀ ਹੈ, ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਇੱਕ ਭਿੰਨਤਾ ਲਿਆਉਂਦੀ ਹੈ। ਅਸੀਂ ਕਲਪਨਾ ਦੇ ਮਨੋਵਿਗਿਆਨ ਦੇ ਸੰਬੰਧ ਵਿੱਚ ਇਹ ਵੀ ਦੇਖਿਆ ਕਿ ਚੇਤਨਾ ਦੀ ਇਸ ਯੋਗਤਾ ਨੇ ਇੱਕ ਵਿਨਾਸ਼ ਦੁਆਰਾ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਦੁਨੀਆ ਤੋਂ ਵੱਖ ਕਰਨ ਦੀ ਯੋਗਤਾ ਨੇ ਇਸਨੂੰ ਅਸਥਾਈ ਦੇ ਉਭਾਰ ਨੂੰ ਪ੍ਰਭਾਵਤ ਕਰਨ ਦੇ ਯੋਗ ਬਣਾਇਆ, ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਅਸਲ ਅਤੇ ਸੰਭਵ, ਚਿੱਤਰ ਅਤੇ ਧਾਰਨਾ ਵਿਚਕਾਰ, ਆਦਿ ਵਿੱਚ ਫਰਕ ਕਰਨ ਲਈ। "ਹੋਂਦ ਅਤੇ "ਕੁਝ ਵੀ ਨਹੀਂ" ਵਿੱਚ ਸਾਰਤਰ ਚੇਤਨਾ ਦੇ "ਪ੍ਰਗਟਾਵੇ ਵਾਲੇ ਅੰਤਰ" ਨੂੰ ਇੱਕ "ਅੰਦਰੂਨੀ ਨਕਾਰ" ਵਜੋਂ ਵਿਕਸਤ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਇੱਕ ਬਾਹਰੀ ਨਕਾਰਾਤਮਕਤਾ ਸਿਰਫ਼ ਦੋ ਵਸਤੂਆਂ ਵਿਚਕਾਰ ਇੱਕ ਅੰਤਰ ਹੈ ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਇਹ ਦੋਵਾਂ ਵਿੱਚੋਂ ਕਿਸੇ ਨੂੰ ਵੀ ਪ੍ਰਭਾਵਿਤ ਨਹੀਂ ਕਰਦੀ;—ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਪਿਆਲਾ ਮੇਜ਼ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਪਰ ਇੱਕ ਅੰਦਰੂਨੀ ਨਕਾਰਾਤਮਕਤਾ ਵਿੱਚ, ਜੋ ਸਿਰਫ ਇੱਕ ਚੇਤਨਾ ਵਿੱਚ ਮੌਜੂਦ ਹੋ ਸਕਦੀ ਹੈ, ਨਕਾਰਾਤਮਕਤਾ ਕਰਨ ਵਾਲਾ ਜੀਵ ਆਪਣੇ ਹੋਂਦ ਵਿੱਚ ਪ੍ਰਭਾਵਿਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਚੇਤਨਾ ਹਮੇਸ਼ਾ ਲਈ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਨਕਾਰਦੀ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਨਹੀਂ ਹੈ; ਇਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਸਮੁੱਚੇ ਤੌਰ 'ਤੇ ਅਤੇ ਵਿਅਕਤੀਗਤ ਆਪਣੇ ਆਪ ਜਾਂ ਵਸਤੂਆਂ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਨਸ਼ਟ ਕਰ ਦਿੰਦੀ ਹੈ। ਅਤੇ ਇਹ ਜਾਣਨ ਦੇ ਜ਼ਰੀਏ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਕੀ ਨਹੀਂ ਹੈ, ਚੇਤਨਾ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਜਾਣੂ ਕਰਵਾਉਂਦੀ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਕੀ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੁਬਾਰਾ ਆਪਣੇ ਰੋਜ਼ਾਨਾ ਹੋਂਦ ਵਿੱਚ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਆਪ 'ਤੇ ਨਿਰਭਰ ਕਰਦੇ ਦੇਖਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਕੁਝ ਵੀ ਨਹੀਂ ਹੈ ਪਰ ਆਪਣੀਆਂ ਵਸਤੂਆਂ ਨਾ ਹੋਣ ਦੀ ਨਸ਼ਟ ਕਰਨ ਵਾਲੀ ਚੇਤਨਾ ਹੈ, ਇਸ ਲਈ ਇੱਕ ਵਾਰ ਫਿਰ ਇਸਦਾ ਵਜੂਦ ਆਪਣੀਆਂ ਵਸਤੂਆਂ 'ਤੇ ਨਿਰਭਰ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਚੇਤਨਾ ਲਈ, ਵੀ, ਨਕਾਰਾਤਮਕਤਾ ਦ੍ਰਿੜਤਾ ਹੈ।

ਇਹ ਯਾਦ ਰੱਖਣਾ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਹੈ ਕਿ ਸਾਰਤਰ ਮਨੁੱਖ ਬਾਰੇ ਕਹਿੰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਉਹ "ਉਹ ਹੋਂਦ ਹੈ ਜਿਸ ਦੁਆਰਾ ਕੁਝ ਵੀ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ।" ਉਹ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਹੋਂਦ ਨਾਲ ਕਿਸੇ ਵੀ ਸਬੰਧ ਤੋਂ ਇਨਕਾਰ ਨਹੀਂ ਕਰਦਾ। ਇਹ ਦੇਖਣ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਕਿ ਕਿਵੇਂ ਖੁਦ-ਖੁਦ 'ਤੇ ਨਿਰਭਰ ਹੈ, ਅਸੀਂ ਸ਼ਾਇਦ ਹੋਰ ਸਪੱਸ਼ਟ ਤੌਰ 'ਤੇ ਦੇਖ ਸਕਦੇ ਹਾਂ ਕਿ ਕਿਵੇਂ ਸਾਰਤਰ ਇਹ ਐਲਾਨ ਕਰ ਸਕਦਾ ਹੈ ਕਿ ਖੁਦ-ਖੁਦ ਕੁਝ ਵੀ ਨਹੀਂ ਹੈ ਅਤੇ ਫਿਰ ਵੀ ਇਸਨੂੰ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਸਮਝ ਸਕਦਾ ਹੈ ਜਿਵੇਂ ਇਹ ਹੋਂਦ ਦਾ ਇੱਕ ਉਪ-ਵਿਭਾਗ ਹੋਵੇ ਅਤੇ ਇਸਦੇ ਸੁਭਾਅ ਅਤੇ ਨਤੀਜਿਆਂ ਦੀ ਚਰਚਾ ਲਈ ਸੱਤ ਸੌ ਤੋਂ ਵੱਧ ਪੰਨਿਆਂ ਦਾ ਇੱਕ ਭਾਗ ਸਮਰਪਿਤ ਕਰੇ। ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਖੁਦ-ਖੁਦ ਕੁਝ ਵੀ ਨਹੀਂ ਹੈ ਅਤੇ ਕਲਪਨਾਯੋਗ ਵੀ ਨਹੀਂ ਹੈ, ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਇੱਕ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬ ਜਾਂ ਪਰਛਾਵਾਂ ਜੋ ਕਿਸੇ ਵੀ ਚੀਜ਼ ਦਾ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬ ਜਾਂ ਪਰਛਾਵਾਂ ਨਹੀਂ ਹੋਵੇਗਾ, ਇਸਦੀ ਕਲਪਨਾ ਨਹੀਂ ਕੀਤੀ ਜਾ ਸਕਦੀ। ਪਰ ਹੋਂਦ ਦੇ ਸੰਬੰਧ ਵਿੱਚ, ਇੱਕ ਖਾਸ ਹੋਂਦ ਦਾ ਕੁਝ ਵੀ ਨਹੀਂ ਹੋਣਾ ਅਤੇ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਉਸ ਹੋਂਦ ਤੋਂ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੋਣਾ ਜਿਸਨੂੰ ਇਹ ਇੱਕ ਕਿਸਮ ਦੇ ਹਾਸ਼ੀਏ, ਨਿਰਭਰ ਹੋਂਦ ਨੂੰ ਖਤਮ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਇਹ ਸਾਰੇ ਹੋਂਦ ਨੂੰ ਇੱਕ ਨਵਾਂ ਮਹੱਤਵ ਦੇ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਖੁਦ-ਖੁਦ ਉਸ ਸੰਪੂਰਨਤਾ ਤੋਂ ਬਿਨਾਂ ਹੈ ਜਿਸਨੂੰ ਅਸੀਂ ਖੁਦ-ਖੁਦ ਕਹਿੰਦੇ ਹਾਂ, ਪਰ ਇੱਕ ਵਿਨਾਸ਼ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਇਹ ਹੈ।

ਸਾਰਤਰ ਇਸ ਸਥਿਤੀ ਦਾ ਸਾਰ ਇਹ ਕਹਿ ਕੇ ਦਿੰਦਾ ਹੈ, "ਚੇਤਨਾ ਲਈ ਕਿਸੇ ਚੀਜ਼ ਦੇ ਪ੍ਰਗਟ ਹੋਣ ਵਾਲੇ ਅੰਤਰ-ਆਤਮਾ ਹੋਣ ਦੇ ਇਸ ਸਟੀਕ ਫ਼ਰਜ਼ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਕੋਈ ਹੋਂਦ ਨਹੀਂ ਹੈ।" (ਪੰਨਾ 618) ਉਹ ਤੁਰੰਤ ਇਹ ਪਛਾਣਦਾ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਪਰਿਭਾਸ਼ਾ ਸੋਫਿਸਟ ਵਿੱਚ ਵਰਣਨ ਕੀਤੇ ਗਏ ਪਲੈਟੋ ਦੇ ਦੂਜੇ11 ਦੀ ਸ਼੍ਰੇਣੀ ਦੇ ਨੇੜਿਓਂ ਸਮਾਨਾਂਤਰ ਹੈ। ਅਸੀਂ ਨੋਟ ਕਰਦੇ ਹਾਂ ਕਿ ਪਲੈਟੋ ਦੇ ਨਾਲ ਵੀ, ਹੋਰਤਾ ਦਾ ਇਸਦੇ ਹੋਣ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਕੋਈ ਹੋਂਦ ਨਹੀਂ ਹੈ, ਪਰ ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਇਹ ਹੋਰ ਹੈ। ਪਲੈਟੋ ਦੇ ਵਰਣਨ ਵਿੱਚ ਅਸੀਂ ਹਾਸ਼ੀਏ ਜਾਂ ਉਧਾਰ ਲਏ ਹੋਏ ਹੋਂਦ ਦੀ ਦੂਜੇ ਦੀ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਤਾ ਨੂੰ ਵੀ ਨੋਟ ਕਰਦੇ ਹਾਂ, ਜੇਕਰ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਵਿਚਾਰ ਕੀਤਾ ਜਾਵੇ ਤਾਂ ਅਲੋਪ ਹੋਣ ਦੀ ਚਾਲ, ਇਸਦੇ ਹੋਂਦ ਤੋਂ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਵੱਖ ਹੋਣਾ ਉਸੇ ਸਮੇਂ ਕਿ ਇਹ ਹੋਂਦ ਤੋਂ ਸੁਤੰਤਰ ਤੌਰ 'ਤੇ ਮੌਜੂਦ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਦਾ। ਸਾਰਤਰ ਮਹਿਸੂਸ ਕਰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਪਲੈਟੋ ਆਪਣੀ ਸਥਿਤੀ ਦੇ ਤਰਕਪੂਰਨ ਨਤੀਜੇ ਨੂੰ ਵੇਖਣ ਵਿੱਚ ਅਸਫਲ ਰਿਹਾ, ਜੋ ਕਿ ਇਹ ਹੋਵੇਗਾ ਕਿ ਅਜਿਹੀ "ਹੋਰਤਾ" ਸਿਰਫ ਚੇਤਨਾ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਮੌਜੂਦ ਹੋ ਸਕਦੀ ਹੈ। "ਇੱਕੋ ਇੱਕ ਤਰੀਕਾ ਜਿਸ ਵਿੱਚ ਦੂਜਾ ਦੂਜੇ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਮੌਜੂਦ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ ਉਹ ਹੈ ਦੂਜੇ ਹੋਣ ਦੀ ਚੇਤਨਾ (ਦੀ)। ਹੋਰਤਾ, ਅਸਲ ਵਿੱਚ, ਇੱਕ ਅੰਦਰੂਨੀ ਨਕਾਰਾਤਮਕਤਾ ਹੈ, ਅਤੇ ਸਿਰਫ ਇੱਕ ਚੇਤਨਾ ਨੂੰ ਇੱਕ ਅੰਦਰੂਨੀ ਨਕਾਰਾਤਮਕਤਾ ਵਜੋਂ ਬਣਾਇਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ।" (618) ਉਹ ਪਲੈਟੋ ਦੀ ਵੀ ਆਲੋਚਨਾ ਕਰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਉਸਨੇ ਦੋਵਾਂ ਸ਼੍ਰੇਣੀਆਂ - "ਹੋਣ" ਅਤੇ "ਹੋਰ" - ਨੂੰ ਇੱਕ ਦਵੰਦਵਾਦੀ ਉਤਪਤੀ ਤੱਕ ਸੀਮਤ ਕਰ ਦਿੱਤਾ ਹੈ ਜਿਸ ਵਿੱਚ ਉਹ ਸਿਰਫ਼ ਪੀੜ੍ਹੀ ਹਨ। ਸਾਰਤਰ, ਬੇਸ਼ੱਕ, ਮੰਨਦਾ ਹੈ ਕਿ "ਆਪਣੇ ਆਪ ਲਈ" ਇੱਕ ਵਿਅਕਤੀਗਤ ਉੱਦਮ ਹੈ ਅਤੇ ਉਹ ਠੋਸ ਹੋਂਦ ਅਤੇ ਜੀਵਤ ਚੇਤਨਾ ਦੀ ਗੱਲ ਕਰ ਰਿਹਾ ਹੈ।

ਸਾਰਤਰ ਨੇ ਆਪਣੀ 'ਨਹੀਂ' ਦੀ ਚਰਚਾ ਵਿੱਚ ਹੇਗਲ ਅਤੇ ਹਾਈਡੇਗਰ ਦੋਵਾਂ ਦੇ ਸੰਕਲਪਾਂ ਦੀ ਕਾਫ਼ੀ ਵਿਸਤ੍ਰਿਤ ਆਲੋਚਨਾ ਪੇਸ਼ ਕੀਤੀ ਹੈ। ਹੇਗਲ ਇਸ ਗੱਲ ਦੀ ਆਲੋਚਨਾ ਕਰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਉਹ ਕਦੇ ਵੀ ਗੈਰ-ਹੋਂਦ ਦੇ ਤਰਕਪੂਰਨ ਸੂਤਰੀਕਰਨ ਤੋਂ ਪਰੇ ਨਹੀਂ ਗਿਆ ਤਾਂ ਜੋ ਇਸਨੂੰ ਮਨੁੱਖੀ ਹਕੀਕਤ ਨਾਲ ਜੋੜਿਆ ਜਾ ਸਕੇ। ਇਸ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ, ਉਹ ਹੇਗਲ ਦੁਆਰਾ ਗੈਰ-ਹੋਂਦ ਨੂੰ 'ਬਿੰਦੂ' 'ਤੇ ਤਰਕਪੂਰਨ ਤੌਰ 'ਤੇ ਨਿਰਭਰ ਦੇਖਣ ਦੀ ਬਜਾਏ 'ਹੋਂਦ' ਅਤੇ 'ਨਹੀਂ' ਦੀਆਂ ਧਾਰਨਾਵਾਂ ਨੂੰ ਸਮਕਾਲੀ ਬਣਾਉਣ 'ਤੇ ਇਤਰਾਜ਼ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਅਤੇ ਉਹ ਇਤਰਾਜ਼ ਕਰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਹੇਗਲ ਨੇ ਅਣਜਾਣੇ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਹੋਂਦ ਨੂੰ 'ਨਹੀਂ' ਤੋਂ ਹਟਾ ਕੇ ਅਤੇ 'ਵੰਦ' ਅਤੇ 'ਨਹੀਂ' ਦੋਵਾਂ ਨੂੰ ਵਿਰੋਧੀ ਤਾਕਤਾਂ ਦੇ ਤਣਾਅ ਵਜੋਂ ਦੇਖ ਕੇ ਕਾਫ਼ੀ ਤਰੱਕੀ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕੀਤੀ ਹੈ; ਉਹ 'ਨਹੀਂ' ਨੂੰ ਮਨੁੱਖੀ ਅਨੁਭਵ ਦੇ ਹਿੱਸੇ ਵਜੋਂ ਚਰਚਾ ਕਰਨ ਲਈ ਵੀ ਪ੍ਰਸ਼ੰਸਾਯੋਗ ਹੈ, ਨਾ ਕਿ ਸਿਰਫ਼ ਇੱਕ ਅਮੂਰਤਤਾ ਵਜੋਂ। ਪਰ ਸਾਰਤਰ ਨੂੰ ਲੱਗਦਾ ਹੈ ਕਿ ਦੁਨੀਆ ਨੂੰ 'ਨਹੀਂ' ਵਿੱਚ ਮੁਅੱਤਲ ਕਰਕੇ ਹਾਈਡੇਗਰ ਵਿਨਾਸ਼ ਲਈ ਕਿਸੇ ਵੀ ਮੂਲ ਲਈ ਲੇਖਾ ਜੋਖਾ ਕਰਨ ਦੀਆਂ ਸਾਰੀਆਂ ਸੰਭਾਵਨਾਵਾਂ ਨੂੰ ਖਤਮ ਕਰ ਦਿੰਦਾ ਹੈ। ਨਾਲ ਹੀ ਡਰ ਵਿੱਚ "ਸ਼ੋਸ਼ਨਜ਼" ਦਾ ਅਨੁਭਵ ਜਿਸਦਾ ਹਾਈਡੇਗਰ ਵਰਣਨ ਕਰਦਾ ਹੈ (ਇੱਕ ਅਜਿਹਾ ਅਨੁਭਵ ਜਿਸ ਵਿੱਚ ਕੋਈ ਮਹਿਸੂਸ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਭਾਵੇਂ ਕੋਈ ਇਸਨੂੰ ਬੌਧਿਕ ਤੌਰ 'ਤੇ ਨਹੀਂ ਜਾਣ ਸਕਦਾ, ਸਭ ਕੁਝ ਜੋ ਹੈ ਉਸਦਾ "ਸ਼ੋਸ਼ਨਜ਼" ਵਿੱਚ ਖਿਸਕ ਜਾਣਾ ਜਿਸ ਵਿੱਚ ਇਹ ਮੁਅੱਤਲ ਹੈ) - ਇਹ, ਸਾਰਤਰ ਕਹਿੰਦਾ ਹੈ, "ਸ਼ੋਸ਼ਨਜ਼" ਦੇ ਅਨੰਤ ਛੋਟੇ ਪੂਲ ਦੀ ਕਿਸੇ ਵੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਵਿਆਖਿਆ ਨਹੀਂ ਕਰ ਸਕਦਾ ਜੋ ਸਾਡੇ ਰੋਜ਼ਾਨਾ ਜੀਵਨ ਦਾ ਹਿੱਸਾ ਬਣਾਉਂਦੇ ਹਨ। ਇਹ "ਸ਼ੋਸ਼ਣਹੀਣਤਾ" ਦਾ ਲੇਖਾ-ਜੋਖਾ ਨਹੀਂ ਕਰ ਸਕਦਾ ਜੋ ਹਰ ਸਵਾਲ ਵਿੱਚ, ਹਰ ਨਕਾਰਾਤਮਕ ਨਿਰਣੇ ਵਿੱਚ, ਪਾਬੰਦੀਆਂ ਵਿੱਚ, "ਵਿਨਾਸ਼" ਅਤੇ "ਦੂਰੀ" ਵਰਗੇ ਵਿਚਾਰਾਂ ਵਿੱਚ ਸ਼ਾਮਲ ਹੈ। ਹੇਗਲ ਅਤੇ ਹਾਈਡੇਗਰ ਦੋਵਾਂ ਨੇ, ਸਾਰਤਰ ਦਾ ਇਤਰਾਜ਼ ਹੈ, "ਸ਼ੋਸ਼ਣਹੀਣਤਾ" ਬਾਰੇ ਇੱਕ ਅਜਿਹੀ ਹੋਂਦ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕੀਤੇ ਬਿਨਾਂ ਗੱਲ ਕੀਤੀ ਹੈ ਜਿਸ ਵਿੱਚ ਇਹ "ਸ਼ੋਸ਼ਨਜ਼" ਸਥਾਪਿਤ ਹੈ ਅਤੇ ਜੋ ਇਸ "ਸ਼ੋਸ਼ਣਹੀਣਤਾ" ਦੁਆਰਾ ਪ੍ਰਭਾਵਿਤ ਨਕਾਰਾਤਮਕਤਾਵਾਂ ਨੂੰ ਸਥਾਪਿਤ ਕਰ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਸੰਖੇਪ ਵਿੱਚ, ਉਹ ਦੋਵੇਂ ਮਨੁੱਖੀ ਮਨ ਜਾਂ ਚੇਤਨਾ ਦੀ ਬਣਤਰ ਨੂੰ ਨਜ਼ਰਅੰਦਾਜ਼ ਕਰਦੇ ਹਨ।

ਮੇਰਾ ਮੰਨਣਾ ਹੈ ਕਿ ਸਾਰਤਰ ਨੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਇਤਰਾਜ਼ਾਂ ਤੋਂ ਬਚਿਆ ਹੈ ਜੋ ਉਸਨੂੰ ਲੱਗਦਾ ਹੈ ਕਿ ਪਲੈਟੋ, ਹੇਗਲ ਅਤੇ ਹਾਈਡੇਗਰ ਦੇ ਵਿਰੁੱਧ ਉਠਾਏ ਜਾਣੇ ਚਾਹੀਦੇ ਹਨ। ਇੱਕ ਅਰਥ ਵਿੱਚ ਕੋਈ ਇਹ ਕਹਿ ਸਕਦਾ ਹੈ ਕਿ ਧਾਰਨਾ, ਕਲਪਨਾ ਅਤੇ ਗਿਆਨ ਦੇ ਉਸਦੇ ਇਲਾਜ ਵਿੱਚ ਦ੍ਰਿੜਤਾ ਅਤੇ ਨਕਾਰਾਤਮਕਤਾ ਵਿਚਕਾਰ ਪੁਰਾਣਾ ਤਰਕਪੂਰਨ ਸਬੰਧ ਸ਼ਾਮਲ ਹੈ, ਕਿ ਅੰਦਰੂਨੀ ਨਕਾਰਾਤਮਕਤਾ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਤਰਕਪੂਰਨ ਅੰਤਰ ਹੈ।12 ਪਰ ਭਾਵੇਂ ਅਸੀਂ ਇਸ ਨੁਕਤੇ ਨੂੰ ਮੰਨਦੇ ਹਾਂ, ਸਾਨੂੰ ਇਹ ਪਛਾਣਨਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ ਕਿ ਉਹ ਇਹ ਮਨ ਦੀ ਬਣਤਰ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਕਰ ਰਿਹਾ ਹੈ ਨਾ ਕਿ ਮਨ ਦੇ ਉਤਪਾਦਾਂ ਦੇ ਅੰਦਰ ਜਾਂ ਸੰਸਾਰ ਦੇ ਅੰਦਰ ਪ੍ਰਭਾਵਿਤ ਇੱਕ ਕ੍ਰਮ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ। ਇਸ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਉਹ ਮੰਨਦਾ ਹੈ ਕਿ ਚੇਤਨਾ ਦੀ ਅਸਲ ਚੋਣ ਤਰਕ ਨੂੰ ਹੀ ਦਰਸਾਉਂਦੀ ਹੈ, ਕਿ ਇੱਕ ਪੂਰਵ-ਤਰਕਪੂਰਨ ਚੋਣ ਦੁਆਰਾ ਅਸੀਂ ਫੈਸਲਾ ਕਰਦੇ ਹਾਂ ਕਿ ਅਸੀਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਤਰਕ ਦੇ ਨਿਯਮਾਂ ਦੇ ਅੰਦਰ ਸੀਮਤ ਰੱਖਾਂਗੇ ਜਾਂ ਨਹੀਂ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਭਾਵਨਾਵਾਂ ਦੇ ਸੰਬੰਧ ਵਿੱਚ ਜੋ ਅਸੀਂ ਵੇਖੀਆਂ ਹਨ ਕਿ ਚੇਤਨਾ, ਜੇ ਇਹ ਚੁਣਦੀ ਹੈ, ਤਾਂ ਆਪਣੀ ਨਾਸ਼ ਕਰਨ ਵਾਲੀ ਸ਼ਕਤੀ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਸੰਸਾਰ ਦੇ ਸੰਪੂਰਨ - ਹਾਲਾਂਕਿ ਬੇਅਸਰ ਅਤੇ ਅਸਥਾਈ - ਵਿਨਾਸ਼ ਲਈ ਕਰ ਸਕਦੀ ਹੈ। ਸਾਰਤਰ ਨੇ ਕੁਝ ਵੀ ਨਹੀਂ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਨੂੰ ਸੰਕਲਪਾਂ ਅਤੇ ਸਬੰਧਾਂ ਤੱਕ ਸੀਮਤ ਨਹੀਂ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਉਹ ਇਸਨੂੰ ਆਪਣੀ ਪੀੜਾ ਦੀ ਚਰਚਾ ਵਿੱਚ ਵਰਤਦਾ ਹੈ, ਜੋ ਕਿ ਹਾਈਡੇਗਰ ਦੇ ਡਰ ਦੇ ਇਲਾਜ ਪ੍ਰਤੀ ਕਾਫ਼ੀ ਕਰਜ਼ਾਈ ਨੂੰ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਉਹ ਇਸਨੂੰ ਆਪਣੀ ਨੈਤਿਕਤਾ ਦੀ ਚਰਚਾ ਵਿੱਚ ਵਰਤਦਾ ਹੈ, ਜਿੱਥੇ ਉਹ ਦਰਸਾਉਂਦਾ ਹੈ ਕਿ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਖਾਸ ਦੁਬਿਧਾ ਇਸ ਤੱਥ ਤੋਂ ਪੈਦਾ ਹੁੰਦੀ ਹੈ ਕਿ ਮਨੋਰਥ ਅਤੇ ਕਾਰਜ ਵਿਚਕਾਰ ਹਮੇਸ਼ਾ ਇੱਕ 'ਕੁਝ ਵੀ ਨਹੀਂ' ਹੁੰਦਾ ਹੈ, ਕਿ ਇੱਕ ਮਨੋਰਥ ਸਿਰਫ਼ ਉਦੋਂ ਹੀ ਇੱਕ ਮਨੋਰਥ ਬਣ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਜਦੋਂ ਚੇਤਨਾ ਦੁਆਰਾ ਪ੍ਰਭਾਵਿਤ ਮੁਕਤ ਵਿਨਾਸ਼ ਦੁਆਰਾ ਸੁਤੰਤਰ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਗਠਿਤ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਅਤੇ ਅੰਤ ਵਿੱਚ ਉਹ ਇਸਨੂੰ ਆਜ਼ਾਦੀ ਦੀ ਆਪਣੀ ਚਰਚਾ ਵਿੱਚ ਵਰਤਦਾ ਹੈ। ਚੇਤਨਾ ਆਜ਼ਾਦ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ "ਕਾਫ਼ੀ ਨਹੀਂ" ਹੈ। ਜੇ ਇਹ ਪੂਰੀ ਹੋਂਦ ਹੁੰਦੀ, ਤਾਂ ਇਹ ਹੋਂਦ ਨੂੰ ਚੁਣਨ ਲਈ ਆਜ਼ਾਦ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਦੀ। ਪਰ ਕਿਉਂਕਿ ਇਸ ਵਿੱਚ ਹੋਂਦ ਦੀ ਘਾਟ ਹੈ, ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਅਸਲ ਸੰਸਾਰ ਨਾਲ ਇੱਕ ਨਹੀਂ ਹੈ, ਇਹ ਹੋਂਦ ਨਾਲ ਉਹਨਾਂ ਸਬੰਧਾਂ ਨੂੰ ਸਥਾਪਤ ਕਰਨ ਲਈ ਆਜ਼ਾਦ ਹੈ ਜੋ ਇਹ ਚਾਹੁੰਦਾ ਹੈ।

ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ "ਆਪਣਾ ਆਪ" ਹੋਂਦ ਦਾ ਪ੍ਰਗਟਾਵਾ ਹੈ, "ਆਪਣਾ ਆਪ" ਦਾ ਅੰਦਰੂਨੀ ਵਿਨਾਸ਼, "ਆਪਣਾ ਆਪ" ਨਾਲ ਸਬੰਧ, "ਆਪਣਾ ਆਪ" ਦੀ ਇੱਛਾ, ਅਤੇ "ਆਪਣਾ ਆਪ" ਦੀ ਚੋਣ।13 ਇਹ ਸਭ ਕੁਝ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ, ਸਿਰਫ ਇਸ ਲਈ ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ "ਆਪਣਾ ਆਪ" ਨਹੀਂ ਹੈ। ਇਸ ਤੱਥ ਬਾਰੇ ਕੋਈ ਸਵਾਲ ਨਹੀਂ ਹੈ ਕਿ ਸਾਰਤਰ "ਆਪਣਾ ਆਪ" ਦੇ ਪੱਖ ਵਿੱਚ ਹੋਣ ਦਾ ਸਾਰਾ ਭਾਰ ਸੁੱਟਦਾ ਹੈ, ਪਰ ਮਹੱਤਵ ਅਤੇ ਗਤੀਵਿਧੀ ਦੇ ਮਾਮਲੇ ਵਿੱਚ ਇਹ "ਆਪਣਾ ਆਪ" ਹੈ ਜੋ ਹਰ ਚੀਜ਼ ਲਈ ਜ਼ਿੰਮੇਵਾਰ ਹੈ - ਭਾਵੇਂ ਇਹ "ਆਪਣਾ ਆਪ" ਤੋਂ ਬਿਨਾਂ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਦਾ। ਹਾਲਾਂਕਿ ਇਹ ਤੁਲਨਾ ਸਵੀਕਾਰਯੋਗ ਤੌਰ 'ਤੇ ਥੋੜ੍ਹੀ ਦੂਰ ਦੀ ਹੈ, ਮੈਂ ਸ਼ੋਪੇਨਹਾਊਰ ਦੇ ਤਰਕ ਦੇ ਇਸ ਸਬੰਧ ਵਿੱਚ ਯਾਦ ਦਿਵਾਏ ਬਿਨਾਂ ਨਹੀਂ ਰਹਿ ਸਕਦਾ, ਜੋ "ਆਪਣਾ ਆਪ" ਦੁਆਰਾ ਬਣਾਇਆ ਗਿਆ ਹੈ, ਇਸਨੂੰ ਇਨਕਾਰ ਕਰਨ ਲਈ "ਆਪਣਾ ਆਪ" ਵਾਪਸ ਲੈ ਲੈਂਦਾ ਹੈ।

ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਮੈਂ ਉੱਪਰ ਦੱਸਿਆ ਹੈ, ਸਾਰਤਰ ਹਾਈਡੇਗਰ ਦੀ ਆਲੋਚਨਾ ਕਰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਉਹ ਆਪਣੇ "ਨਹੀਂ" ਦੇ ਅਨੁਭਵ ਨੂੰ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਸੰਕਟਾਂ ਤੱਕ ਸੀਮਤ ਰੱਖਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਰੋਜ਼ਾਨਾ ਦੀਆਂ ਸਥਿਤੀਆਂ ਦੀ ਮੇਜ਼ਬਾਨੀ ਨੂੰ ਨਜ਼ਰਅੰਦਾਜ਼ ਕਰਦਾ ਹੈ ਜਿਸ ਵਿੱਚ ਇਹ ਅੰਕਿਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਹਾਲਾਂਕਿ, ਇਹ ਧਿਆਨ ਦੇਣ ਯੋਗ ਹੈ ਕਿ ਦੂਜੇ ਪਾਸੇ, ਸਾਰਤਰ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਅਨੁਭਵਾਂ ਦੇ ਇੱਕ ਪੂਰੇ ਸਮੂਹ ਨੂੰ ਨਜ਼ਰਅੰਦਾਜ਼ ਕਰਦਾ ਹੈ ਜਿਸ ਵਿੱਚ "ਨਹੀਂ" ਦਾ ਵਿਚਾਰ ਬਹੁਤ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਹੈ; ਅਰਥਾਤ, ਰਹੱਸਵਾਦ ਦਾ ਪੂਰਾ ਇਤਿਹਾਸ। ਇਹ

ਉਮੀਦ ਕਰਨਾ ਗੈਰ-ਵਾਜਬ ਹੋਵੇਗਾ ਕਿ ਉਸਨੇ ਰਹੱਸਵਾਦ 'ਤੇ ਇੱਕ ਪੂਰਾ ਲੇਖ ਲਿਖਿਆ ਹੋਵੇਗਾ; ਆਖ਼ਰਕਾਰ ਉਸਦੇ ਹੋਂਦਵਾਦ ਦੇ ਬ੍ਰਾਂਡ ਵਿੱਚ ਇਸਦੇ ਲਈ ਕੋਈ ਜਗ੍ਹਾ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਪਰ ਇਹ ਥੋੜਾ ਹੈਰਾਨੀਜਨਕ ਹੈ ਕਿ ਉਸਨੇ ਇਸ ਵਿਸ਼ੇ 'ਤੇ ਬਿਲਕੁਲ ਵੀ ਵਿਚਾਰ ਨਹੀਂ ਕੀਤਾ ਹੈ, ਦੋਵੇਂ ਕਿਉਂਕਿ ਉਹ ਆਮ ਤੌਰ 'ਤੇ ਧਾਰਮਿਕ ਮੰਨੇ ਜਾਂਦੇ ਵਰਤਾਰਿਆਂ ਲਈ ਆਪਣੀ ਵਿਆਖਿਆ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕਰਨ ਲਈ ਬਹੁਤ ਸਾਵਧਾਨ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਕਿਉਂਕਿ ਰਹੱਸਵਾਦੀ ਸਾਹਿਤ ਵਿੱਚ ਬਹੁਤ ਕੁਝ ਹੈ ਜੋ ਉਸਦੇ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਲਈ ਫਲਦਾਇਕ ਹੁੰਦਾ। ਮੇਰਾ ਖਿਆਲ ਹੈ ਕਿ ਜੇ ਅਸੀਂ ਰਹੱਸਵਾਦੀ ਆਦਰਸ਼ ਦੇ ਉਸ ਹਿੱਸੇ 'ਤੇ ਸੰਖੇਪ ਵਿੱਚ ਨਜ਼ਰ ਮਾਰੀਏ ਜੋ ਢੁਕਵਾਂ ਹੈ, ਤਾਂ ਅਸੀਂ ਪਾਉਂਦੇ ਹਾਂ ਕਿ ਇੱਥੇ, ਪਰਮਾਤਮਾ ਪ੍ਰਤੀ ਆਪਣੇ ਖਾਸ ਵਿਵਹਾਰ ਦੇ ਸੰਬੰਧ ਵਿੱਚ, ਸਾਰਤਰ ਨੇ ਜਾਂ ਤਾਂ ਸੁਚੇਤ ਜਾਂ ਅਚੇਤ ਤੌਰ 'ਤੇ ਅਨੁਭਵ ਦੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਤੱਤਾਂ ਨੂੰ ਲਿਆ ਹੈ ਜੋ ਵਿਸ਼ਵਾਸੀ ਲਈ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਅਧਿਕਾਰ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹਨ, ਜੋ ਆਮ ਜੀਵਨ ਤੋਂ ਵੱਖਰੇ ਹਨ ਅਤੇ ਜੋ ਇੱਕ ਆਦਰਸ਼ ਟੀਚੇ ਦੇ ਪੱਧਰ ਤੱਕ ਉੱਚੇ ਕੀਤੇ ਗਏ ਹਨ ਜਾਂ ਘੱਟੋ ਘੱਟ ਬ੍ਰਹਮ ਗਰੰਟੀ ਨਾਲ ਲੈਸ ਹਨ, ਅਤੇ ਸਾਰਤਰ ਨੇ ਇਹਨਾਂ ਨੂੰ ਮਨੁੱਖੀ ਸਥਿਤੀ ਦੇ ਰੋਜ਼ਾਨਾ ਡੇਟਾ ਵਿੱਚ ਬੁਣਿਆ ਹੈ।

ਅਸੀਂ ਇਹ ਨੋਟ ਕਰ ਸਕਦੇ ਹਾਂ ਕਿ ਰਹੱਸਵਾਦੀ ਦੁਆਰਾ "ਨਹੀਂ" ਦੀ ਧਾਰਨਾ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਉਹਨਾਂ ਤੋਂ ਵੱਖਰੀ ਹੈ ਜੋ ਪਹਿਲਾਂ ਹੀ ਜ਼ਿਕਰ ਕੀਤੀਆਂ ਗਈਆਂ ਹਨ (1) ਅੰਤਿਮ ਹਕੀਕਤ, "ਇੱਕ" ਲਈ ਨਕਾਰਾਤਮਕ ਪਰਿਭਾਸ਼ਾ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਸੰਕਲਪ ਨੂੰ ਲਾਗੂ ਕਰਨਾ; (2) ਸ਼ਖਸੀਅਤ ਦੇ ਨੁਕਸਾਨ ਨੂੰ ਪੇਸ਼ ਕਰਨਾ, ਜੋ ਕਿ "ਨਹੀਂ" ਦੀ ਇੱਕ ਪ੍ਰਜਾਤੀ ਹੈ, ਇੱਕ ਆਦਰਸ਼ ਟੀਚੇ ਵਜੋਂ; (3) ਪੂਰੇ ਅਨੁਭਵ ਨੂੰ ਇੱਕ ਤਰਕਹੀਣ (ਲਗਭਗ ਸਨਸਨੀਖੇਜ਼ ਕਹਿ ਸਕਦਾ ਹੈ) ਦੇਣਾ। ਰਹੱਸਵਾਦੀ ਪਹੁੰਚ ਦੀ ਵੈਧਤਾ 'ਤੇ ਨਿਰਣਾ ਕੀਤੇ ਬਿਨਾਂ, ਅਸੀਂ ਕਿਸੇ ਵੀ ਕੀਮਤ 'ਤੇ ਇਹ ਦੇਖ ਸਕਦੇ ਹਾਂ ਕਿ ਇੱਥੇ, ਸਾਰਤਰ ਵਾਂਗ, "ਸਭ ਕੁਝ" ਦਾ ਇਨਕਾਰ ਕਰਦੇ ਹੋਏ, "ਨਹੀਂ" ਦੀ ਧਾਰਨਾ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਅਤੇ ਭਾਰੀ ਬਣ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਕੋਈ ਵੀ ਅੰਦਾਜ਼ਾ ਲਗਾ ਸਕਦਾ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਸਭ ਕਿਵੇਂ ਹੋਇਆ। ਸ਼ਾਇਦ ਇੱਥੇ ਵੀ ਇਹ ਅੰਸ਼ਕ ਤੌਰ 'ਤੇ "ਹੋਂਦ" ਅਤੇ "ਨਹੀਂ" ਦੀ ਤਰਕਪੂਰਨ ਅੰਤਰ-ਨਿਰਭਰਤਾ ਦੇ ਨਿਰੀਖਣ ਕਾਰਨ ਹੈ। ਜੇਕਰ "ਇੱਕ" ਨੂੰ "ਹੋਂਦ" ਦੇ ਸਾਰੇ ਤੋਂ ਵੱਖਰਾ ਹੋਣਾ ਹੈ, ਤਾਂ ਇਹ "ਹੋਂਦ" ਨਹੀਂ ਹੈ। ਸਵੈ ਦਾ ਨੁਕਸਾਨ ਸ਼ਾਇਦ ਅੰਸ਼ਕ ਤੌਰ 'ਤੇ ਉਸੇ ਕਾਰਨ ਕਰਕੇ ਹੈ (ਜੇਕਰ ਅਸੀਂ ਪਰਮਾਤਮਾ ਨਾਲ ਇੱਕ ਹੋਣਾ ਹੈ, ਤਾਂ ਸਾਨੂੰ "ਨਹੀਂ" ਹੋਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ) ਦੇ ਨਾਲ-ਨਾਲ ਆਪਣੇ ਆਪ ਦੀ ਜ਼ਿੰਮੇਵਾਰੀ ਤੋਂ ਬਚਣ ਦੀ ਇੱਛਾ ਦੇ ਕਾਰਨ ਵੀ। ਸ਼ਾਇਦ, ਇਸ ਗੱਲ ਦਾ ਨਿਰੀਖਣ ਵੀ ਕਿ ਕਿਵੇਂ ਇੰਦਰੀਆਂ ਇੱਕ ਦੂਜੇ ਨਾਲ ਰਲ ਜਾਂਦੀਆਂ ਹਨ, ਜੇਕਰ ਬਹੁਤ ਜ਼ਿਆਦਾ ਤੇਜ਼ ਹੋ ਜਾਣ ਤਾਂ ਦਰਦ ਜਾਂ ਸੁੰਨ ਹੋ ਜਾਂਦੀਆਂ ਹਨ, ਅਤੇ ਇਹ ਤੱਥ ਕਿ ਜੇਕਰ ਆਵਾਜ਼ ਬਹੁਤ ਉੱਚੀ ਜਾਂ ਬਹੁਤ ਘੱਟ ਕੀਤੀ ਜਾਵੇ ਤਾਂ ਚੁੱਪ ਹੋ ਜਾਂਦੀ ਹੈ, ਇਸ ਭਾਵਨਾ ਨੂੰ ਮਜ਼ਬੂਤ ਕੀਤਾ ਹੋਵੇਗਾ ਕਿ ਇੱਕ ਪੂਰਨ ਤੌਰ 'ਤੇ 'ਨਹੀਂ' ਦੇ ਆਲੇ ਦੁਆਲੇ ਹੈ ਜਿਸ ਵਿੱਚ ਕਿਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਤਾਵਾਂ ਹਨ।[14]

ਜਾਪਦਾ ਹੈ ਕਿ ਸਾਰਤਰ ਨੇ ਇਹ ਸਭ ਕੁਝ ਸਿਰਫ਼ ਮਨੁੱਖੀ ਅੰਕੜਿਆਂ ਤੱਕ ਘਟਾ ਦਿੱਤਾ ਹੈ। ਜਿੱਥੇ ਰਹੱਸਵਾਦੀ ਸ਼ਖਸੀਅਤ ਦੇ ਨੁਕਸਾਨ ਨੂੰ ਇੱਕ ਟੀਚੇ ਵਜੋਂ ਸਥਾਪਤ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਉੱਥੇ ਸਾਰਤਰ ਗੈਰ-ਨਿੱਜੀ ਚੇਤਨਾ ਨਾਲ ਸ਼ੁਰੂਆਤ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਇੱਕ ਅਰਥ ਵਿੱਚ, ਇਸ ਚੇਤਨਾ ਦੀ ਹੋਂਦ ਦੀ ਸਾਡੀ ਮਾਨਤਾ ਜੋ ਸਾਡੇ ਹਉਮੈ ਤੋਂ ਪਰੇ ਹੈ, ਅਜੇ ਵੀ ਸਾਡੀ ਮੁਕਤੀ ਹੈ; ਕਿਉਂਕਿ ਕਿਸੇ ਦੀ ਪੂਰਨ ਆਜ਼ਾਦੀ ਨੂੰ ਸਵੀਕਾਰ ਕਰਨਾ ਹੀ ਇੱਕੋ ਇੱਕ ਹੋਂਦ ਹੈ ਜੋ ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਮੌਜੂਦ ਰਹਿਣ ਦੀ ਇਮਾਨਦਾਰ ਇੱਛਾ ਦੇ ਅਨੁਸਾਰ ਹੈ। ਪਰ ਇਹ ਮਾਨਤਾ ਖੁਸ਼ੀ ਵਿੱਚ ਨਹੀਂ ਸਗੋਂ ਦੁੱਖ ਵਿੱਚ ਆਉਂਦੀ ਹੈ। ਇਹ ਕਿਸੇ ਉੱਚ ਸ਼ਕਤੀ ਨਾਲ ਅਭੇਦ ਨਹੀਂ ਹੈ ਸਗੋਂ ਕਿਸੇ ਦੀ ਅਲੱਗ-ਥਲੱਗਤਾ ਦਾ ਅਹਿਸਾਸ ਹੈ, ਸਦੀਵੀਤਾ ਦਾ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਨਹੀਂ ਹੈ ਸਗੋਂ ਇਹ ਧਾਰਨਾ ਹੈ ਕਿ ਕੋਈ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ ਵਿੱਚ ਹੈ, ਇੱਕ ਸਵੈ ਦਾ ਨਿਰਮਾਣ ਜਿਸ ਨਾਲ ਕੋਈ ਇਕਜੁੱਟ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਦਾ। ਰਹੱਸਵਾਦੀ ਅੰਦਰ ਵੱਲ ਵੇਖਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਸਵੈ ਨੂੰ ਦੂਰ ਕਰਨਾ ਸਿੱਖਦਾ ਹੈ

ਅਤੇ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਇੱਕ ਨਾਲ ਜੋੜਨਾ ਸਿੱਖਦਾ ਹੈ; ਖੁਦ-ਆਪ ਉਸ ਸਵੈ ਨੂੰ ਲੱਭਣ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕਰਦਾ ਹੈ ਜਿਸਨੂੰ ਉਹ ਕਦੇ ਵੀ ਕਿਸੇ ਵੀ ਅੰਤਮ ਅਰਥ ਵਿੱਚ ਪ੍ਰਾਪਤ ਨਹੀਂ ਕਰ ਸਕਦਾ। ਰਹੱਸਵਾਦੀ ਇੱਕ ਪੂਰਨ ਕੁਝ ਵੀ ਨਹੀਂ ਵਿੱਚ ਆਪਣੇ ਹੋਂਦ ਨੂੰ ਪਾਰ ਕਰਨ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕਰਦਾ ਹੈ ਜੋ ਕਿਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਪੂਰਾ ਕਰ ਰਿਹਾ ਹੈ; ਖੁਦ-ਆਪ ਆਪਣਾ ਜੀਵਨ ਹੋਂਦ ਦੀ ਵਿਅਰਥ ਖੋਜ ਵਿੱਚ ਬਿਤਾਉਂਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਉਸ ਕੁਝ ਵੀ ਨਹੀਂ ਤੋਂ ਬਚਣ ਦੀ ਵਿਅਰਥ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕਰਦਾ ਹੈ ਜੋ ਇਹ ਹੈ।

ਅਸੀਂ ਦੇਖਿਆ ਹੈ ਕਿ "ਨਹੀਂ" ਹੋਣ ਦੇ ਨਾਤੇ, "ਆਪਣੇ ਆਪ ਲਈ" ਨਾ ਸਿਰਫ਼ "ਹੋਂਦ" ਦਾ ਅੰਦਰੂਨੀ ਨਕਾਰ ਅਤੇ ਪ੍ਰਗਟਾਵੇ ਹੈ, ਸਗੋਂ "ਹੋਂਦ" ਦੀ ਇੱਛਾ ਅਤੇ ਚੋਣ ਵੀ ਹੈ। ਮੈਨੂੰ "ਆਪਣੇ ਆਪ ਲਈ" ਦੇ ਇਹਨਾਂ ਆਖਰੀ ਦੋ ਪਹਿਲੂਆਂ ਦੀ ਜਾਂਚ ਕਰਨੀ ਚਾਹੀਦੀ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਇਹਨਾਂ ਪੱਧਰਾਂ 'ਤੇ ਅਸੀਂ ਧਰਮ ਸ਼ਾਸਤਰ ਦੇ ਸੰਬੰਧ ਵਿੱਚ ਸਾਰਤਰ ਦੇ ਵਿਚਾਰ ਦੀ ਮਹੱਤਤਾ ਨੂੰ ਵਧੇਰੇ ਸਪੱਸ਼ਟ ਤੌਰ 'ਤੇ ਦੇਖ ਸਕਦੇ ਹਾਂ, ਜਿਸਨੂੰ ਉਹ ਬਦਲਣ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਅਤੇ ਮਨੋਵਿਗਿਆਨ ਦੇ ਸੰਬੰਧ ਵਿੱਚ, ਜਿਸਨੂੰ ਉਹ ਬਹੁਤ ਜ਼ਿਆਦਾ ਸੋਧੇਗਾ। ਜਦੋਂ ਅਸੀਂ ਚੇਤਨਾ ਨੂੰ ਇੱਛਾ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਦੇਖਦੇ ਹਾਂ, ਤਾਂ ਸਾਨੂੰ ਉਹੀ ਸਥਿਤੀ ਮਿਲਦੀ ਹੈ ਜਿਸਦਾ ਅਸੀਂ ਪਹਿਲਾਂ ਸਾਹਮਣਾ ਕੀਤਾ ਹੈ; ਯਾਨੀ, ਇਸਦੀ ਜ਼ਰੂਰੀ ਬਣਤਰ ਨਕਾਰਾਤਮਕ ਹੈ ਪਰ ਨਤੀਜੇ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਸਕਾਰਾਤਮਕ ਹਨ। ਇੱਥੇ ਹਮੇਸ਼ਾ ਵਾਂਗ ਚੇਤਨਾ ਕਿਸੇ ਚੀਜ਼ ਦੀ ਚੇਤਨਾ ਹੈ; ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਅਸੀਂ ਹੁਣ ਪਾਉਂਦੇ ਹਾਂ ਕਿ ਇਹ ਆਪਣੀ ਵਸਤੂ ਦੀ ਚੇਤਨਾ ਹੈ ਜੋ ਕਿ ਲੋੜੀਂਦੀ ਹੈ। ਇੱਛਾ, ਮੁੱਲ ਵਾਂਗ, ਨਾ ਤਾਂ ਬਾਹਰੀ ਸੰਸਾਰ ਵਿੱਚ ਰਹਿੰਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਨਾ ਹੀ ਚੇਤਨਾ ਵਿੱਚ। ਇਹ ਇੱਕ ਅਜਿਹਾ ਤਰੀਕਾ ਹੈ ਜਿਸ ਦੁਆਰਾ ਚੇਤਨਾ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਸੰਸਾਰ ਦੀਆਂ ਵਸਤੂਆਂ ਨਾਲ ਜੋੜਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ, ਜਿਵੇਂ ਚੇਤਨਾ ਸਾਰੇ ਜੀਵ (ਸੰਸਾਰ) ਦੇ ਪ੍ਰਗਟਾਵੇ ਦੇ ਆਧਾਰ 'ਤੇ ਖਾਸ ਵਸਤੂਆਂ ਦਾ ਪ੍ਰਗਟਾਵੇ ਹੈ, ਉਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ "ਆਪਣੇ ਆਪ ਲਈ" ਇੱਕ ਬੁਨਿਆਦੀ ਇੱਛਾ ਦੇ ਆਧਾਰ 'ਤੇ ਆਪਣੀਆਂ ਖਾਸ ਇੱਛਾਵਾਂ ਮੌਜੂਦ ਹਨ। ਹਰੇਕ ਵਿਅਕਤੀਗਤ ਇੱਛਾ, ਭਾਵੇਂ ਕਿੰਨੀ ਵੀ ਮਾਮੂਲੀ ਕਿਉਂ ਨਾ ਹੋਵੇ, ਸਿਰਫ਼ ਹੋਂਦ ਨਾਲ ਕਿਸੇ ਦੇ ਬੁਨਿਆਦੀ ਸਬੰਧ (ਭਾਵ, ਕਿਸੇ ਦੇ ਹੋਣ ਦੇ ਢੰਗ ਦੀ ਮੁੱਢਲੀ ਚੋਣ, ਜਿਸ ਤਰੀਕੇ ਨਾਲ ਕੋਈ ਵਿਅਕਤੀ ਹੋਂਦ ਵਿੱਚ ਰਹਿਣਾ ਚੁਣਦਾ ਹੈ) ਦੇ ਸੰਬੰਧ ਵਿੱਚ ਹੀ ਅਰਥ ਰੱਖਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਕੁਝ ਹੱਦ ਤੱਕ ਵਿਰੋਧਾਭਾਸੀ ਤੌਰ 'ਤੇ ਹਰ ਠੋਸ ਇੱਛਾ (ਅਤੇ ਸਾਰੀਆਂ ਇੱਛਾਵਾਂ ਠੋਸ ਹਨ) ਸਾਰਤਰ ਲਈ ਵਿਚਾਰ ਅਧੀਨ ਵਿਅਕਤੀ ਦੇ ਨਿੱਜੀ ਚਰਿੱਤਰ ਨੂੰ ਦਰਸਾਉਣ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਹੈ, ਪਰ ਇਹ ਸਿਰਫ਼ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਹੀ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਨਹੀਂ ਹੈ, ਸਗੋਂ ਇਸ ਲਈ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਉਸ ਵਿਆਪਕ ਅਟੱਲ ਇੱਛਾ ਵੱਲ ਇਸ਼ਾਰਾ ਕਰਦੀ ਹੈ ਜੋ ਸਾਨੂੰ ਵਿਅਕਤੀ ਨੂੰ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਸਾਰਤਰ ਦਾ ਵਿਚਾਰ ਹੈ ਕਿ ਕਿਉਂਕਿ "For-itself" ਵਸਤੂਆਂ ਦੇ ਸਬੰਧ ਵਿੱਚ "In-itself" ਦਾ ਸਾਹਮਣਾ ਕਰ ਰਿਹਾ ਹੈ, ਇਸਦਾ ਮਤਲਬ ਹੈ ਕਿ ਜੇਕਰ ਇਹ ਇਹਨਾਂ ਵਸਤੂਆਂ ਦੀ ਇੱਛਾ ਰੱਖਦਾ ਹੈ, ਤਾਂ ਇਹ "In-itself" ਨੂੰ ਅਨੁਕੂਲ ਬਣਾਉਣ ਦੀ ਇੱਛਾ ਰੱਖਦਾ ਹੈ। ਦੂਜੇ ਸ਼ਬਦਾਂ ਵਿੱਚ, ਇਹ "Hinge" ਦੀ ਇੱਛਾ ਰੱਖਦਾ ਹੈ, ਜਾਂ ਤਾਂ ਸਿੱਧੇ ਤੌਰ 'ਤੇ ਇਸ ਅਰਥ ਵਿੱਚ ਕਿ ਇਹ "Hinge" ਨਾਲ ਸਮਾ ਜਾਣਾ ਚਾਹੁੰਦਾ ਹੈ ਜਾਂ ਸਮਾਈ ਜਾਣਾ ਚਾਹੁੰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਇਸਦੇ ਨਾਲ ਇੱਕ ਬਣਨਾ ਚਾਹੁੰਦਾ ਹੈ, ਜਾਂ ਅਸਿੱਧੇ ਤੌਰ 'ਤੇ ਪਹਿਲਾਂ "Hinge" ਨੂੰ ਸੰਸਾਰ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਕੇ (ਹੋਣਾ) ਚਾਹੁੰਦਾ ਹੈ।

ਮੈਨੂੰ ਇੱਥੇ ਥੋੜ੍ਹੀ ਜਿਹੀ ਮੁਸ਼ਕਲ ਜਾਪਦੀ ਹੈ। ਕਿਉਂਕਿ ਇੱਕ ਪਾਸੇ ਸਾਰਤਰ ਕਹਿੰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਅਸੀਂ ਇਸ ਅਟੱਲ ਚੋਣ ਨੂੰ ਟਰੈਕ ਕਰਕੇ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਵਿਅਕਤੀਗਤਤਾ ਨੂੰ ਸਮਝ ਸਕਦੇ ਹਾਂ। ਦੂਜੇ ਪਾਸੇ, ਉਹ ਕਹਿੰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਹਰ ਇੱਕ ਆਪਣੇ ਆਪ ਲਈ (ਇੱਕ ਦੇ ਸੰਭਾਵੀ ਅਪਵਾਦ ਦੇ ਨਾਲ ਜਿਸਨੇ ਇੱਕ ਹੋਂਦਵਾਦੀ ਕਿਸਮ ਦੇ ਕਥਾਰਸਿਸ ਨੂੰ ਪ੍ਰਭਾਵਤ ਕੀਤਾ ਹੈ) ਮੂਲ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਹੋਣਾ ਚਾਹੁੰਦਾ ਹੈ (ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਇੱਕ ਪੂਰਨ ਸੁਰੱਖਿਆ ਅਤੇ ਨਿਸ਼ਚਤਤਾ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਨਾ, ਇੱਕ ਸਵੈ, ਹੋਂਦ ਦੀ ਸੰਪੂਰਨਤਾ

ਬਣ ਕੇ) ਬਿਨਾਂ, ਹਾਲਾਂਕਿ, ਇਸ ਸਵੈ ਲਈ ਸੁਤੰਤਰ ਤੌਰ 'ਤੇ ਜ਼ਿੰਮੇਵਾਰ ਹੋਣ ਤੋਂ ਅਤੇ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਸਥਾਪਿਤ ਕਰਨ ਤੋਂ ਜਾਣੂ ਹੋਣ ਤੋਂ ਬਿਨਾਂ। ਸਪੱਸ਼ਟ ਤੌਰ 'ਤੇ ਇਹ ਇੱਛਾ, ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਸਾਰਤਰ ਕਹਿੰਦਾ ਹੈ, ਤਰਕਹੀਣ ਹੈ; ਕੋਈ ਵੀ ਸਵੈ-ਬੁਨਿਆਦ ਦੀ ਜ਼ਰੂਰਤ ਤੋਂ ਪਰੇ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਦਾ ਅਤੇ ਇਸਨੂੰ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਨ ਲਈ ਜ਼ਿੰਮੇਵਾਰ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਦਾ। ਇਹ ਕਾਰਨ ਹੋਣ ਦੀ ਇੱਛਾ (ਇਸ ਲਈ ਸੰਪੂਰਨ, ਜਾਇਜ਼) ਅਤੇ ਕਾਰਨ ਹੋਣ ਦੀ ਇੱਛਾ ਦੋਵੇਂ ਹਨ। ਸੰਖੇਪ ਵਿੱਚ, ਆਦਰਸ਼ ਲੋੜੀਂਦਾ ਉਹ ਕਾਰਨ ਸੂਈ ਹੈ ਜਿਸਨੂੰ ਅਸੀਂ ਪਰਮਾਤਮਾ ਕਹਿੰਦੇ ਹਾਂ। ਮਨੁੱਖ ਪਰਮਾਤਮਾ ਬਣਨਾ ਚਾਹੁੰਦਾ ਹੈ! ਇਸ ਸਥਿਤੀ ਦੇ ਧਾਰਮਿਕ ਪ੍ਰਭਾਵ ਅਸੀਂ ਬਾਅਦ ਵਿੱਚ ਜਾਂਚ ਸਕਦੇ ਹਾਂ। ਵਰਤਮਾਨ ਵਿੱਚ ਅਸੀਂ ਇਹ ਨੋਟ ਕਰ ਸਕਦੇ ਹਾਂ ਕਿ ਜੇਕਰ ਇਹ ਇੱਛਾ ਸਾਰੇ ਜਾਂ ਲਗਭਗ ਸਾਰੇ ਵਿਅਕਤੀਆਂ ਲਈ ਸੱਚ ਹੈ, ਤਾਂ ਇਹ ਦੇਖਣਾ ਮੁਸ਼ਕਲ ਹੈ ਕਿ ਹੋਂਦ ਦੀ ਅੰਤਮ ਚੋਣ ਵਿਅਕਤੀ ਦੀ ਕਿਵੇਂ ਪ੍ਰਗਟ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਵੱਧ ਤੋਂ ਵੱਧ ਕੁਝ ਬੁਨਿਆਦੀ ਕਿਸਮਾਂ ਹੀ ਜਾਪਦੀਆਂ ਹਨ। ਇਸਦਾ ਜਵਾਬ ਵਸਤੂਆਂ ਦੀਆਂ ਕਿਸਮਾਂ ਵਿੱਚ ਪਿਆ ਜਾਪਦਾ ਹੈ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਦੁਆਰਾ ਵਿਅਕਤੀ ਇਸ ਬੁਨਿਆਦੀ ਚੋਣ ਨੂੰ ਪੂਰਾ ਕਰਨ ਦੀ ਚੋਣ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਲੋਕਾਂ ਲਈ ਸੰਭਾਵਨਾਵਾਂ ਦੀ ਇੱਕ ਅਨੰਤ ਵਿਭਿੰਨਤਾ ਪੈਦਾ ਹੁੰਦੀ ਹੈ ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਅਸੀਂ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਜਾਣਦੇ ਹਾਂ। ਕਿਸੇ ਵੀ ਸਥਿਤੀ ਵਿੱਚ ਇਹ ਕਿਹਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਧਾਰਨਾ ਕਿ ਕਿਸੇ ਦੀ ਸ਼ਖਸੀਅਤ ਉਸ ਬੁਨਿਆਦੀ ਰਵੱਈਏ ਨੂੰ ਘਟਾ ਸਕਦੀ ਹੈ ਜੋ ਕਿ For-itself ਦੁਆਰਾ In-itself ਅਤੇ ਆਪਣੀ ਹੋਂਦ ਦੀ ਘਾਟ ਦਾ ਸਾਹਮਣਾ ਕਰਨ ਦੁਆਰਾ ਮੰਨਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਫਰਾਇਡੀਅਨ ਕਾਮਵਾਸਨਾ ਜਾਂ ਐਡਲੇਰੀਅਨ ਇੱਛਾ ਸ਼ਕਤੀ ਦੀ ਧਾਰਨਾ ਨਾਲੋਂ ਸ਼ਖਸੀਅਤ ਬਣਤਰਾਂ ਦੀ ਵਿਭਿੰਨਤਾ ਲਈ ਖ਼ਤਰਾ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਸਾਰਤਰ ਸਪੱਸ਼ਟ ਤੌਰ 'ਤੇ ਮਹਿਸੂਸ ਕਰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਬਹੁਤ ਘੱਟ ਹੈ।

ਇਹ ਦੇਖਣਾ ਦਿਲਚਸਪ ਹੈ ਕਿ ਸਾਰਤਰ ਦੀ ਇੱਛਾ ਦੀ ਆਮ ਧਾਰਨਾ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ ਸਥਿਤੀਆਂ ਦੇ ਸਮਾਨਾਂਤਰ ਕਿਵੇਂ ਆਉਂਦੀ ਹੈ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਅਸਤਿਤਵਵਾਦ ਮੂਲ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਵਿਰੋਧੀ ਹੈ। ਇੱਥੇ ਜਿਵੇਂ ਕਿ 'ਕੁਝ ਵੀ ਨਹੀਂ' ਦੀ ਧਾਰਨਾ ਦੇ ਸੰਬੰਧ ਵਿੱਚ, ਇਹ ਸ਼ਾਇਦ ਇਹ ਨਾ ਸੋਚਣਾ ਸਭ ਤੋਂ ਵਧੀਆ ਹੈ ਕਿ ਸਾਰਤਰ ਹੋਰ ਪ੍ਰਣਾਲੀਆਂ ਤੋਂ ਅਣਜਾਣੇ ਵਿੱਚ ਉਧਾਰ ਲੈ ਰਿਹਾ ਹੈ ਅਤੇ ਫਿਰ ਸ਼ਾਇਦ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨਾਲ ਮੇਲ ਖਾਂਦਾ ਹੋਣ ਦੇ ਬਾਵਜੂਦ, ਸਗੋਂ ਇਹ ਕਿ ਉਹ ਅਨੁਭਵ ਦੇ ਪਹਿਲੂਆਂ ਦੀ ਇੱਕ ਨਵੀਂ ਵਿਆਖਿਆ ਦੇ ਰਿਹਾ ਹੈ ਕਿ ਉਹ ਉਹਨਾਂ ਨੂੰ ਕਿਸੇ ਹੋਰ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ ਨਾਲੋਂ ਜ਼ਿਆਦਾ ਨਜ਼ਰਅੰਦਾਜ਼ ਨਹੀਂ ਕਰ ਸਕਦਾ ਜੋ ਵਿਆਪਕ ਹੋਵੇਗਾ। ਉਦਾਹਰਣ ਵਜੋਂ, ਇੱਕ ਭਾਵਨਾ ਹੈ ਜਿਸ ਵਿੱਚ ਸਾਰਤਰੀਅਨ ਇੱਛਾ ਪਲੈਟੋ ਦੇ ਸਿੰਪੋਜ਼ੀਅਮ ਵਿੱਚ ਈਰੋਸ ਦੀ ਧਾਰਨਾ ਦੇ ਸਮਾਨਾਂਤਰ ਹੈ। ਦੋਵਾਂ ਲੇਖਕਾਂ ਵਿੱਚ ਵਿਅਕਤੀਗਤ ਇੱਛਾ ਸਿਰਫ ਹੋਂਦ ਦੀ ਇੱਛਾ ਦੇ ਵੱਡੇ ਸੰਦਰਭ ਵਿੱਚ ਅਰਥਪੂਰਨ ਹੈ। ਪਰ ਬੇਸ਼ੱਕ ਅੰਤਰ ਹੈਰਾਨ ਕਰਨ ਵਾਲਾ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਪਲੈਟੋਨਿਕ ਈਰੋਸ ਇੱਕ ਨੂੰ ਘੱਟ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਪੜਾਵਾਂ ਵਿੱਚੋਂ ਪੂਰਨ ਸੱਚ ਦੇ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਵੱਲ ਲੈ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਜਦੋਂ ਕਿ ਸਾਰਤਰੀਅਨ ਇੱਛਾ ਸਿਰਫ ਇੱਕ ਗੈਰ-ਮੌਜੂਦ ਆਦਰਸ਼ ਵੱਲ ਲੈ ਜਾਂਦੀ ਹੈ ਜੋ ਮੂਲ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਸਵੈ-ਵਿਰੋਧੀ ਅਤੇ ਤਰਕਹੀਣ ਹੈ। ਸਾਰਤਰ ਨਾਲ ਇਸ ਆਦਰਸ਼ ਦੀ ਨਿਰੰਤਰ ਭਾਲ ਆਪਣੀ ਸਵੈ-ਜ਼ਿੰਮੇਵਾਰੀ ਤੋਂ ਬਚਣ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕਰਨ ਦਾ ਇੱਕ ਤਰੀਕਾ ਹੈ ਅਤੇ ਇਹ ਯਕੀਨੀ ਤੌਰ 'ਤੇ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਉੱਚ ਕਿਸਮਤ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਅਤੇ ਇੱਥੇ ਇੱਛਾ ਸਕਾਰਾਤਮਕ ਹੈ, ਜੇ ਬਿਲਕੁਲ ਵੀ ਹੋਵੇ, ਤਾਂ ਸਿਰਫ ਵਿਚਕਾਰਲੇ ਪੱਧਰਾਂ 'ਤੇ। ਪਲੈਟੋ ਦੇ ਮੁਕਾਬਲੇ, ਸਾਰਤਰ ਦਾ ਵਿਚਾਰ ਵਧੇਰੇ ਨਕਾਰਾਤਮਕ ਜਾਪ ਸਕਦਾ ਹੈ (ਕੀ ਸੱਚ ਹੈ ਜਾਂ ਨਹੀਂ, ਬੇਸ਼ੱਕ, ਇੱਕ ਹੋਰ ਸਵਾਲ ਹੈ)।

ਦੂਜੇ ਪਾਸੇ, ਜੇਕਰ ਐਪੀਕੁਰਸ ਨਾਲ ਤੁਲਨਾ ਕੀਤੀ ਜਾਵੇ, ਤਾਂ ਸਾਰਤਰ ਦੀ ਸਥਿਤੀ ਨੂੰ ਇੱਕ ਅਜਿਹੇ ਫ਼ਲਸਫ਼ੇ ਦੇ ਵਿਰੁੱਧ ਦੇਖਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਜੋ ਸਭ ਤੋਂ ਮੱਧਮ ਇੱਛਾਵਾਂ ਨੂੰ ਛੱਡ ਕੇ ਸਾਰੀਆਂ ਦੇ ਦਮਨ ਦੀ ਵਕਾਲਤ ਕਰਦਾ ਸੀ। ਅਟਾਰੈਕਸੀਆ ਭਾਵੁਕ ਵਚਨਬੱਧਤਾ ਦੇ ਹੋਂਦਵਾਦੀ ਆਦਰਸ਼ ਤੋਂ ਓਨਾ ਹੀ ਦੂਰ ਹੈ

ਜਿੰਨਾ ਕੋਈ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਜੇਕਰ ਅਸੀਂ ਸਾਰਤਰ ਦੇ ਵਿਚਾਰ ਦੀ ਤੁਲਨਾ ਕੁਝ ਪੂਰਬੀ ਫ਼ਲਸਫ਼ਿਆਂ ਨਾਲ ਕਰੀਏ ਜੋ ਇੱਛਾ ਨੂੰ ਦੁੱਖ ਨਾਲ ਪਛਾਣਦੇ ਹਨ ਅਤੇ ਮੁਕਤੀ ਦੇ ਸਾਧਨ ਵਜੋਂ ਇੱਛਾ ਦੇ ਪੂਰਨ ਵਿਨਾਸ਼ ਦੀ ਵਕਾਲਤ ਕਰਦੇ ਹਨ ਤਾਂ ਇਹ ਅੰਤਰ ਹੋਰ ਵੀ ਸਪੱਸ਼ਟ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇੱਥੇ ਦੋ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਅਸਹਿਮਤੀ ਹਨ। ਪਹਿਲੀ ਥਾਂ 'ਤੇ, ਸਾਰਤਰ ਦੇ ਨਾਲ, ਸਾਰੀਆਂ ਇੱਛਾਵਾਂ ਨੂੰ ਨਸ਼ਟ ਕਰਨਾ ਖੁਦ ਨੂੰ ਨਸ਼ਟ ਕਰਨਾ ਹੋਵੇਗਾ - ਨਿਰਵਾਣ ਦੀ ਅਣਹੋਂਦ ਵਿੱਚ ਨਹੀਂ ਸਗੋਂ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ। ਇੱਕ ਸੰਤੁਸ਼ਟ ਖੁਦ ਹੁਣ ਖੁਦ ਨੂੰ ਨਹੀਂ ਰਹੇਗਾ। ਖੁਦ ਨੂੰ ਇੱਛਾ ਹੈ; ਯਾਨੀ, ਇਹ ਇੱਕ ਅਜਿਹੇ ਜੀਵ ਵੱਲ ਨਾਸ਼ ਕਰਨ ਵਾਲਾ ਪ੍ਰੋਜੈਕਟ ਹੈ ਜੋ ਇਸ ਕੋਲ ਕਦੇ ਵੀ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਦਾ ਜਾਂ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ ਪਰ ਜੋ ਅੰਤ ਦੇ ਤੌਰ 'ਤੇ ਖੁਦ ਨੂੰ ਆਪਣਾ ਅਰਥ ਦਿੰਦਾ ਹੈ। ਦੂਜੇ ਸਥਾਨ 'ਤੇ, ਇੱਛਾ ਨੂੰ ਸਾਰਤਰ ਅਤੇ, ਉਦਾਹਰਣ ਵਜੋਂ, ਬੁੱਧ ਧਰਮ ਦੁਆਰਾ ਇੱਕੋ ਪੱਧਰ 'ਤੇ ਨਹੀਂ ਰੱਖਿਆ ਗਿਆ ਹੈ। ਬਾਅਦ ਵਾਲੇ ਵਿੱਚ, ਇੱਛਾ ਘੱਟ ਵਿਅਕਤੀਗਤ ਸਵੈ ਦੀ ਗੁਣਵੱਤਾ ਹੈ ਜਿਸਨੂੰ ਤਬਾਹ ਕਰਨਾ ਪਵੇਗਾ ਜੇਕਰ ਕਿਸੇ ਨੂੰ ਆਪਣੀਆਂ ਵੱਡੀਆਂ ਗੈਰ-ਨਿੱਜੀ ਸੰਭਾਵਨਾਵਾਂ ਨੂੰ ਮਹਿਸੂਸ ਕਰਨਾ ਹੈ। ਪਰ ਸਾਰਤਰ ਦੇ ਨਾਲ, ਇੱਛਾ ਆਪਣੇ ਸਭ ਤੋਂ ਬੁਨਿਆਦੀ ਅਰਥਾਂ ਵਿੱਚ ਮਾਨਸਿਕਤਾ ਨਾਲ ਨਹੀਂ ਸਗੋਂ ਗੈਰ-ਨਿੱਜੀ ਚੇਤਨਾ ਨਾਲ ਸਬੰਧਤ ਹੈ। ਸਿਰਫ਼ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕੀਤੀਆਂ ਗਈਆਂ ਖਾਸ ਇੱਛਾਵਾਂ ਨੂੰ ਹਉਮੈ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਨਿਰਧਾਰਤ ਅਤੇ ਮੁਲਾਂਕਣ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਜਿਸਨੂੰ ਅਸੀਂ ਯਾਦ ਕਰ ਸਕਦੇ ਹਾਂ, ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਚੇਤਨਾ ਦੀ ਇੱਕ ਵਸਤੂ ਹੈ। ਇੱਥੇ ਫਿਰ ਅਸੀਂ ਦੇਖਦੇ ਹਾਂ ਕਿ ਬੁੱਧ ਧਰਮ ਦਾ ਟੀਚਾ ਸਾਰਤਰ ਦੇ ਮਨੁੱਖੀ ਡੇਟਾ ਦਾ ਹਿੱਸਾ ਹੈ। ਬੁੱਧ ਧਰਮ ਲਈ ਦੋਸ਼ ਨਿੱਜੀ ਸਵੈ ਦੀਆਂ ਖਾਸ ਇੱਛਾਵਾਂ ਵਿੱਚ ਹੈ; ਸਾਰਤਰ ਲਈ ਦੋਸ਼ ਇੱਕ ਪੂਰਨ ਸਵੈ ਰੱਖਣ ਦੇ ਭਰਮ ਨੂੰ ਪਾਲਨਾ ਹੈ।

ਇੱਛਾ ਦੀ ਇਹ ਚਰਚਾ ਸਾਨੂੰ ਕੁਦਰਤੀ ਤੌਰ 'ਤੇ ਇੱਕ ਹੋਰ ਵੱਡੇ ਵਿਸ਼ੇ ਵੱਲ ਲੈ ਜਾਂਦੀ ਹੈ, ਸਾਰਤਰ ਦੇ ਕੰਮ ਦਾ ਦੂਜਾ ਮੁੱਖ ਪਹਿਲੂ, ਜੋ ਕਿ ਚੇਤਨਾ ਦੀ ਨਕਾਰਾਤਮਕਤਾ 'ਤੇ ਉਸਦੇ ਜ਼ੋਰ ਦੇ ਬਰਾਬਰ, ਦੁਸ਼ਮਣੀ ਭਰੇ ਹਮਲੇ ਅਤੇ ਗਲਤਫਹਿਮੀ ਦਾ ਵਿਸ਼ਾ ਹੈ - ਉਸਦਾ ਨਾਸਤਿਕਤਾ। ਇੱਕ ਅਜਿਹਾ ਅਰਥ ਹੈ ਜਿਸ ਵਿੱਚ ਸਾਰਤਰ ਨੇ ਆਪਣੇ ਜ਼ਿਆਦਾਤਰ ਆਲੋਚਕਾਂ ਨਾਲੋਂ ਕਿਅਰਕੇਗਾਰਡ ਦੇ "ਇਥਰ-ਔਰ" ਦੀਆਂ ਜ਼ਰੂਰਤਾਂ ਦੀ ਵਧੇਰੇ ਸ਼ਾਬਦਿਕ ਤੌਰ 'ਤੇ ਪਾਲਣਾ ਕੀਤੀ ਹੈ। ਜਿਸ ਰੱਬ ਨੂੰ ਉਹ ਰੱਦ ਕਰਦਾ ਹੈ ਉਹ ਕੋਈ ਅਸਪਸ਼ਟ ਸ਼ਕਤੀ ਨਹੀਂ ਹੈ, ਇੱਕ ਅਣਜਾਣ ਐਕਸ ਜੋ ਬ੍ਰਹਿਮੰਡ ਦੀ ਉਤਪਤੀ ਲਈ ਜ਼ਿੰਮੇਵਾਰ ਹੋਵੇਗਾ, ਨਾ ਹੀ ਇਹ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਚੰਗਿਆਈ ਦੀ ਖੋਜ ਦਾ ਪ੍ਰਤੀਕ ਇੱਕ ਆਦਰਸ਼ ਜਾਂ ਮਿਥਿਹਾਸ ਹੈ। ਇਹ ਖਾਸ ਤੌਰ 'ਤੇ ਵਿਦਵਾਨਾਂ ਦਾ ਰੱਬ ਹੈ ਜਾਂ ਘੱਟੋ ਘੱਟ ਇੱਕ ਖਾਸ, ਸਰਬ-ਸ਼ਕਤੀਮਾਨ, ਸੰਪੂਰਨ, ਮੌਜੂਦਾ ਸਿਰਜਣਹਾਰ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਪਰਮਾਤਮਾ ਦਾ ਕੋਈ ਵਿਚਾਰ ਹੈ। ਬਹੁਤ ਸਾਰੇ ਲੋਕ ਜੋ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਧਾਰਮਿਕ ਮੰਨਦੇ ਹਨ, ਉਹ ਸਾਰਤਰ ਦੇ ਫ਼ਲਸਫ਼ੇ ਨੂੰ ਕਾਫ਼ੀ ਆਰਾਮ ਨਾਲ ਸਵੀਕਾਰ ਕਰ ਸਕਦੇ ਸਨ ਜੇਕਰ ਉਸਨੇ ਆਪਣਾ ਐਲਾਨ, "ਕੋਈ ਰੱਬ ਨਹੀਂ ਹੈ," ਕਾਫ਼ੀ ਖਾਸ ਕਹਿ ਕੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਸ਼ਰਮਿੰਦਾ ਨਾ ਕੀਤਾ। ਕੁਝ ਤਾਂ ਇੱਥੋਂ ਤੱਕ ਜ਼ੋਰ ਦੇ ਦਿੰਦੇ ਹਨ ਕਿ ਉਸਦਾ ਫ਼ਲਸਫ਼ਾ ਧਾਰਮਿਕ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਅੰਤਮ ਸਮੱਸਿਆਵਾਂ ਅਤੇ ਮਨੁੱਖੀ ਉਦੇਸ਼ਾਂ ਪ੍ਰਤੀ ਇੱਕ ਤੀਬਰ ਗੰਭੀਰ ਚਿੰਤਾ ਨੂੰ ਦਰਸਾਉਂਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਕਿਉਂਕਿ (ਜੋ ਅਕਸਰ ਦੂਜੇ ਮੌਕਿਆਂ 'ਤੇ ਕਿਹਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਉਸ ਦੇ ਉਲਟ) ਇਸ ਵਿੱਚ ਮਨੁੱਖੀ ਜ਼ਿੰਮੇਵਾਰੀ ਦੀ ਭਾਵਨਾ ਸ਼ਾਮਲ ਹੈ ਅਤੇ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨਾਲ ਇਮਾਨਦਾਰੀ 'ਤੇ ਇੱਕ ਉੱਚ ਪ੍ਰੀਮੀਅਮ ਨਿਰਧਾਰਤ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਰਵੱਈਆ, ਮੈਨੂੰ ਲੱਗਦਾ ਹੈ, ਗਲਤ ਹੈ। ਸਾਰਤਰ ਦਾ ਪੂਰਾ ਯਤਨ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਦੁਰਦਸ਼ਾ ਨੂੰ ਮਨੁੱਖੀ ਸ਼ਬਦਾਂ ਵਿੱਚ ਸਮਝਾਉਣਾ ਹੈ, ਬਿਨਾਂ ਕਿਸੇ ਮੌਜੂਦ ਪਰਮਾਤਮਾ ਨੂੰ ਕਿਸੇ ਵੀ ਚੀਜ਼ ਦੀ ਗਰੰਟੀ ਦੇਣ ਲਈ ਪੇਸ਼ ਕੀਤੇ। ਜਿਹੜੇ ਲੋਕ ਉਸਨੂੰ ਧਾਰਮਿਕ ਸਮਝਦੇ ਹਨ ਉਹ ਕਹਿ ਰਹੇ ਹਨ ਕਿ ਕੋਈ ਵੀ ਵਿਅਕਤੀ ਬਿਨਾਂ ਕਿਸੇ ਗੈਰ-ਮਨੁੱਖੀ ਸੰਪੂਰਨਤਾ ਦੇ ਧਾਰਮਿਕ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਸੱਚ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ, ਪਰ ਸਾਰਤਰ ਅਸਲ ਵਿੱਚ ਕਹਿੰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਸਾਨੂੰ ਅਜਿਹੀ ਸਥਿਤੀ ਨੂੰ ਨਾਸਤਿਕ ਮਾਨਵਤਾਵਾਦ ਕਹਿਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ। ਕਿਰਕੇਗਾਰਡ ਜ਼ਰੂਰ ਉਸ ਨਾਲ ਸਹਿਮਤ ਹੁੰਦਾ।15

ਸਾਰਤਰ ਦੀਆਂ ਧਾਰਮਿਕ ਟਿੱਪਣੀਆਂ ਦੋ ਆਮ ਸਿਰਲੇਖਾਂ ਅਧੀਨ ਆਉਂਦੀਆਂ ਹਨ। ਪਹਿਲਾਂ ਉਹ ਹਵਾਲੇ ਹਨ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਵਿੱਚ ਉਹ ਖਾਸ ਤੌਰ 'ਤੇ ਪਰਮਾਤਮਾ ਦੀਆਂ ਪਰੰਪਰਾਗਤ ਧਾਰਨਾਵਾਂ 'ਤੇ ਹਮਲਾ ਕਰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਉਹਨਾਂ ਨੂੰ ਝੂਠਾ ਸਾਬਤ ਕਰਨ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕਰਦਾ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਸਵੈ-ਸੰਜਮੀ ਹਨ। ਦੂਜਾ, ਸਾਰੇ 'ਬਿਉਂਿਗ ਐਂਡ ਨੋਥਿੰਗਨੇਸ' ਵਿੱਚ ਧਾਰਮਿਕ ਭਾਵ ਹਨ, ਪ੍ਰਸੰਗਾਂ ਵਿੱਚ ਰਵਾਇਤੀ ਧਾਰਮਿਕ ਵਾਕਾਂਸ਼ਾਂ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਕਿ ਸਪੱਸ਼ਟ ਤੌਰ 'ਤੇ ਉਹ ਇੱਕ ਮਨੁੱਖੀ ਢਾਂਚੇ ਦੇ ਵਰਤਾਰੇ ਨੂੰ ਲਿਆਉਣ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕਰ ਰਿਹਾ ਹੈ ਜਿਸਨੂੰ ਅਕਸਰ ਧਾਰਮਿਕ ਮੰਨਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ।

ਤਰਕਪੂਰਨ ਦਲੀਲਾਂ ਤਿੰਨ ਸਮੱਸਿਆਵਾਂ 'ਤੇ ਕੇਂਦ੍ਰਿਤ ਹਨ: (1) ਕੀ ਪਰਮਾਤਮਾ ਦਾ ਸਿਰਜਣਹਾਰ ਵਜੋਂ ਵਿਚਾਰ ਸਵੈ-ਸਥਿਰ ਹੈ ਅਤੇ ਕੀ ਇਹ ਮਨੁੱਖੀ ਆਜ਼ਾਦੀ ਲਈ ਕੋਈ ਥਾਂ ਛੱਡਦਾ ਹੈ? (2) ਕੀ ਪਰਮਾਤਮਾ ਦੇ ਕੌਸਾ ਸੂਈ ਦੇ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਵਿੱਚ ਕੋਈ ਅਸੰਗਤਤਾ ਹੈ? (3) ਕੀ ਪਰਮਾਤਮਾ ਇੱਕ ਸੰਪੂਰਨਤਾ ਤੋਂ ਬਾਹਰ ਮੌਜੂਦ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ?

ਪਰਮਾਤਮਾ ਨੂੰ ਸਿਰਜਣਹਾਰ ਵਜੋਂ ਵਿਚਾਰਦੇ ਹੋਏ, ਸਾਰਤਰ ਕਲਾਤਮਕ ਰਚਨਾ ਨੂੰ ਇੱਕ ਸਮਾਨਾਂਤਰ ਵਜੋਂ ਵਰਤਦਾ ਹੈ। ਉਹ ਕਿਤਾਬ ਜੋ ਮੈਂ ਲਿਖਦਾ ਹਾਂ ਉਹ ਮੇਰੇ ਤੋਂ ਪੈਦਾ ਹੁੰਦੀ ਹੈ, ਪਰ ਇੱਕ ਵਾਰ ਬਣਾਈ ਜਾਣ ਤੋਂ ਬਾਅਦ, ਇਹ ਇੱਕ ਅਰਥ ਵਿੱਚ ਹੁਣ ਮੇਰੀ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਮੈਂ ਇਸ ਨੂੰ ਕੰਟਰੋਲ ਨਹੀਂ ਕਰ ਸਕਦਾ ਕਿ ਇਸਦਾ ਕੀ ਉਪਯੋਗ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਜਾਂ ਲੋਕ ਕੀ ਸੋਚ ਸਕਦੇ ਹਨ ਕਿ ਇਹ ਉਹਨਾਂ ਨੂੰ ਕੀ ਕਹਿੰਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਕੁਝ ਅਜਿਹਾ "ਕਹਿ" ਸਕਦਾ ਹੈ ਜਿਸਦਾ ਮੈਂ ਕਦੇ ਇਰਾਦਾ ਨਹੀਂ ਕੀਤਾ ਸੀ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਪਰਮਾਤਮਾ

ਸਿਰਜਣਹਾਰ ਦੇ ਵਿਚਾਰ ਦੇ ਨਾਲ। ਜੇਕਰ ਜੀਵ ਅਜੇ ਵੀ ਅੰਦਰੂਨੀ ਤੌਰ 'ਤੇ ਪਰਮਾਤਮਾ 'ਤੇ ਨਿਰਭਰ ਹੈ, ਤਾਂ ਉਹ ਵੱਖਰਾ ਨਹੀਂ ਹੈ, ਆਜ਼ਾਦ ਨਹੀਂ ਹੈ, ਸੁਤੰਤਰ ਹੋਂਦ ਵਾਲਾ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਪਰ ਜੇਕਰ ਆਪਣੇ ਅੰਦਰੂਨੀ ਹੋਂਦ ਵਿੱਚ ਉਹ ਪਰਮਾਤਮਾ 'ਤੇ ਨਿਰਭਰ ਨਹੀਂ ਹੈ, ਤਾਂ ਉਹ ਹੁਣ ਪਰਮਾਤਮਾ ਤੋਂ ਆਪਣੀ ਹੋਂਦ ਜਾਂ ਕਿਸੇ ਵੀ ਪੂਰਨਤਾ ਲਈ ਕੋਈ ਜਾਇਜ਼ਤਾ ਪ੍ਰਾਪਤ ਨਹੀਂ ਕਰ ਸਕਦਾ। ਉਸਨੂੰ ਕਿਸੇ ਸਿਰਜਣਹਾਰ ਦੀ "ਲੋੜ" ਨਹੀਂ ਹੈ। ਜਾਂ ਤਾਂ ਮਨੁੱਖ ਆਜ਼ਾਦ ਹੈ ਅਤੇ ਪਰਮਾਤਮਾ ਤੋਂ ਆਪਣਾ ਅਰਥ ਪ੍ਰਾਪਤ ਨਹੀਂ ਕਰਦਾ, ਜਾਂ ਉਹ ਪਰਮਾਤਮਾ 'ਤੇ ਨਿਰਭਰ ਹੈ ਅਤੇ ਆਜ਼ਾਦ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਕਈ ਕਾਰਨਾਂ ਕਰਕੇ, ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਵਿੱਚੋਂ ਕੁਝ ਪਹਿਲਾਂ ਹੀ ਚਰਚਾ ਕੀਤੇ ਗਏ ਹਨ, ਸਾਰਤਰ ਦੂਜੇ ਵਿਕਲਪ ਨੂੰ ਰੱਦ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਉਹ ਪਰਮਾਤਮਾ ਦੇ ਸਿਰਜਣਹਾਰ ਵਜੋਂ ਵਿਚਾਰ ਨਾਲ ਨੇੜਿਓਂ ਜੁੜੇ ਦੋ ਹੋਰ ਅਹੁਦਿਆਂ ਨੂੰ ਵੀ ਰੱਦ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਇਹਨਾਂ ਵਿੱਚੋਂ ਇੱਕ ਆਜ਼ਾਦੀ ਪ੍ਰਤੀ ਲੀਬਨਿਜ਼ ਦਾ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਹੈ, ਜਿਸ ਅਨੁਸਾਰ ਪਰਮਾਤਮਾ ਨੇ ਹਰੇਕ ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਸਾਰ ਨੂੰ ਨਿਰਧਾਰਤ ਕੀਤਾ ਹੈ ਅਤੇ ਫਿਰ ਉਸਨੂੰ ਉਸਦੇ ਸਾਰ ਦੀਆਂ ਮੰਗਾਂ ਅਨੁਸਾਰ ਸੁਤੰਤਰ ਤੌਰ 'ਤੇ ਕੰਮ ਕਰਨ ਲਈ ਛੱਡ ਦਿੱਤਾ ਹੈ। ਇੱਥੇ ਸਾਰਤਰ ਦਾ ਜਵਾਬ ਇਸ ਵਿਚਾਰ ਨੂੰ ਰੱਦ ਕਰਨਾ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਆਜ਼ਾਦੀ ਹੈ। ਉਹ ਦਲੀਲ ਦਿੰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਜੇਕਰ ਪਰਮਾਤਮਾ ਨੇ ਸਾਨੂੰ ਇੱਕ ਸਾਰ ਦਿੱਤਾ ਹੈ, ਤਾਂ ਇਹ ਸਾਡੇ ਸਾਰੇ ਭਵਿੱਖੀ ਕੰਮਾਂ ਨੂੰ ਇੱਕ ਅਸਲੀ ਸੰਕੇਤ ਦੁਆਰਾ ਨਿਰਧਾਰਤ ਕਰਨਾ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਭਾਵ ਦੁਆਰਾ ਸਾਰਤਰ ਇੱਕ ਵਾਰ ਫਿਰ ਇੱਕ ਸਿਰਜਣਹਾਰ ਨੂੰ ਰੱਦ ਕਰਦਾ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਉਸਦੀ ਆਪਣੀ ਬੁਨਿਆਦੀ ਸਥਿਤੀ ਖੁਦ ਦੀ ਪੂਰੀ ਆਜ਼ਾਦੀ 'ਤੇ ਹੈ। ਦੂਜਾ ਨੁਕਤਾ ਉਹ ਇੱਕ ਇੰਟਰਵਿਊ ਦੇ ਨਤੀਜੇ ਵਜੋਂ ਪੇਸ਼ ਕਰਦਾ ਹੈ ਜੋ ਉਹ ਕਹਿੰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਉਸਨੇ ਸਤਿਕਾਰਯੋਗ ਪਿਤਾ ਬੋਇਸਲੋਟ ਨਾਲ ਕੀਤਾ ਸੀ। (ਪੰਨਾ 538) ਪਿਤਾ ਬੋਇਸਲੋਟ ਨੇ ਇਹ ਬਿਆਨ ਦਿੱਤਾ ਕਿ ਆਖਰੀ ਨਿਰਣਾ ਪਰਮਾਤਮਾ ਦੁਆਰਾ ਪ੍ਰਭਾਵਿਤ "ਲੇਖਾ-ਜੋਖਾ ਬੰਦ ਕਰਨਾ" ਦੀ ਇੱਕ ਕਿਸਮ ਹੈ, ਜੋ ਇਹ ਨਿਰਧਾਰਤ ਕਰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਵਿਅਕਤੀ ਕਦੋਂ ਮਰਨਾ ਹੈ, ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਇੱਕ "ਅੰਤ ਵਿੱਚ ਉਹੀ ਬਣ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਜੋ ਕੋਈ ਰਿਹਾ ਹੈ - ਅਟੱਲ।" ਸਾਰਤਰ ਇਸ ਗੱਲ ਨਾਲ ਸਹਿਮਤ ਹੈ ਕਿ ਮੌਤ ਦੇ ਸਮੇਂ ਵਿਅਕਤੀ ਸਿਰਫ਼ ਆਪਣਾ ਅਤੀਤ ਬਣ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਇਸ ਲਈ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਇੱਕ; ਕਿਸੇ ਦੇ ਜੀਵਨ ਦਾ ਅਰਥ ਹੁਣ ਤੋਂ ਸਿਰਫ਼ ਉਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਨਿਰਧਾਰਤ ਅਤੇ ਕਾਇਮ ਰੱਖਿਆ ਜਾਣਾ ਹੈ ਜਿਵੇਂ ਦੂਸਰੇ ਇਸਦੀ ਵਿਆਖਿਆ ਕਰਨ ਵਿੱਚ ਦਿਲਚਸਪੀ ਰੱਖਦੇ ਹਨ। ਪਰ ਉਹ ਇਸ ਗੱਲ ਤੋਂ ਇਨਕਾਰ ਕਰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਕਿਸੇ ਦੀ ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਆਜ਼ਾਦ ਹੈ ਜੇਕਰ ਕੋਈ ਪਰਮਾਤਮਾ ਇਸਦਾ ਅੰਤ ਨਿਰਧਾਰਤ ਕਰਨ ਦੇ ਯੋਗ ਹੈ। ਇਸ ਅਨੁਸਾਰ ਭਾਵੇਂ ਮੈਂ ਇੱਕ ਮਹਾਨ ਕਲਾਤਮਕ ਕੰਮ ਨੂੰ ਪੂਰਾ ਕਰਨ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਜਾਂ ਬਾਅਦ ਵਿੱਚ ਮਰਦਾ ਹਾਂ, ਜਾਂ ਕੋਈ ਵੱਡਾ ਅਪਰਾਧ ਕਰਦਾ ਹਾਂ, ਮੇਰੀ ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਦਾ ਅਰਥ ਬਹੁਤ ਵੱਖਰਾ ਹੋਵੇਗਾ। ਜੇਕਰ ਪਰਮਾਤਮਾ ਸਮਾਂ ਨਿਰਧਾਰਤ ਕਰਨਾ ਹੈ, ਤਾਂ ਮੈਂ ਆਪਣੀ ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਨੂੰ ਉਹ ਬਣਾਉਣ ਲਈ ਜ਼ਿੰਮੇਵਾਰ ਨਹੀਂ ਹੋਵਾਂਗਾ ਜੋ ਇਹ ਹੋਣਾ ਸੀ। ਬੇਸ਼ੱਕ, ਜੇਕਰ ਪਰਮਾਤਮਾ ਮੇਰੀ ਮੌਤ ਨਿਰਧਾਰਤ ਨਹੀਂ ਕਰਦਾ, ਤਾਂ ਤੱਥ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਜਦੋਂ ਤੱਕ ਮੈਂ ਖੁਦਕੁਸ਼ੀ ਨਹੀਂ ਕਰਦਾ, ਮੈਂ ਖੁਦ ਇਸਨੂੰ ਨਿਰਧਾਰਤ ਨਹੀਂ ਕਰਦਾ। ਪਰ ਇਸ ਅਨਿਸ਼ਚਿਤ ਅਚਨਚੇਤੀ ਨੂੰ ਸਾਰਤਰ ਆਜ਼ਾਦੀ ਲਈ ਖ਼ਤਰਾ ਨਹੀਂ ਮੰਨਦਾ, ਸਗੋਂ ਉਸ ਸੀਮਾ ਦੀ ਇੱਕ ਹੋਰ ਉਦਾਹਰਣ ਮੰਨਦਾ ਹੈ ਜਿਸ ਦੇ ਅੰਦਰ ਮੈਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਬਣਾਉਂਦਾ ਹਾਂ।

ਇੱਛਾ ਦੀ ਸਾਡੀ ਚਰਚਾ ਦੇ ਸੰਬੰਧ ਵਿੱਚ ਪਰਮਾਤਮਾ ਦੇ ਸਵੈ-ਕਾਰਨ ਦੇ ਵਿਚਾਰ ਦਾ ਪਹਿਲਾਂ ਹੀ ਜ਼ਿਕਰ ਕੀਤਾ ਜਾ ਚੁੱਕਾ ਹੈ। ਲੋੜ ਅਤੇ ਅਚਨਚੇਤਤਾ ਦੇ ਸੰਦਰਭ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਸੰਬੰਧਿਤ ਪਰ ਥੋੜ੍ਹਾ ਵੱਖਰਾ ਤਰਕ ਦਿੱਤਾ ਗਿਆ ਹੈ। ਇਹ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਚੱਲਦਾ ਹੈ: ਜੇਕਰ ਪਰਮਾਤਮਾ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਪੈਦਾ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਤਾਂ ਉਸਨੂੰ ਆਪਣੇ ਆਪ ਤੋਂ ਕੁਝ ਦੂਰੀ 'ਤੇ ਖੜ੍ਹਾ ਹੋਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਪਰਮਾਤਮਾ ਦੇ ਸਵੈ ਨੂੰ ਕਿਸੇ ਅਚਨਚੇਤ ਚੀਜ਼ ਵਿੱਚ ਬਦਲ ਦਿੰਦਾ ਹੈ; ਭਾਵ, ਨਿਰਭਰ। ਪਰ ਅਚਨਚੇਤ ਪਰਮਾਤਮਾ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਦਾ। ਇਸ ਲਈ ਕੋਈ ਪਰਮਾਤਮਾ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਜਾਂ ਦੂਜੇ ਸਿਰੇ ਤੋਂ ਸ਼ੁਰੂ ਕਰਦੇ ਹੋਏ, ਜੇਕਰ ਪਰਮਾਤਮਾ ਅਚਨਚੇਤ

ਨਹੀਂ ਹੈ, ਤਾਂ ਉਹ ਮੌਜੂਦ ਨਹੀਂ ਹੈ, ਕਿਉਂਕਿ ਹੋਂਦ ਅਚਨਚੇਤ ਹੈ।

ਫਿਰ ਵੀ ਅਸੀਂ ਪਰਮਾਤਮਾ ਨੂੰ ਇੱਕ ਬੁੱਧੀਮਾਨ ਹਸਤੀ ਵਜੋਂ ਬਿਨਾਂ ਵਿਰੋਧਾਭਾਸ ਦੇ ਨਹੀਂ ਦੇਖ ਸਕਦੇ ਜੋ ਸੰਪੂਰਨਤਾ ਤੋਂ ਪਰੇ ਹੈ ਅਤੇ ਇਸ ਨੂੰ ਸ਼ਾਮਲ ਕਰਦਾ ਹੈ।

> "ਕਿਉਂਕਿ ਜੇਕਰ ਪਰਮਾਤਮਾ ਚੇਤਨਾ ਹੈ, ਤਾਂ ਉਹ ਸੰਪੂਰਨਤਾ ਵਿੱਚ ਏਕੀਕ੍ਰਿਤ ਹੈ। ਅਤੇ ਜੇਕਰ ਉਸਦੇ ਸੁਭਾਅ ਦੁਆਰਾ ਉਹ ਚੇਤਨਾ ਤੋਂ ਪਰੇ ਇੱਕ ਜੀਵ ਹੈ (ਭਾਵ, ਇੱਕ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਜੋ ਇਸਦੀ ਆਪਣੀ ਨੀਂਹ ਹੋਵੇਗੀ) ਤਾਂ ਵੀ ਸੰਪੂਰਨਤਾ ਉਸਨੂੰ ਸਿਰਫ ਵਸਤੂ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਦਿਖਾਈ ਦੇ ਸਕਦੀ ਹੈ (ਉਸ ਸਥਿਤੀ ਵਿੱਚ ਉਸ ਕੋਲ ਸੰਪੂਰਨਤਾ ਦੇ ਅੰਦਰੂਨੀ ਏਕੀਕਰਨ ਦੀ ਘਾਟ ਹੈ ਜੋ ਸਵੈ ਨੂੰ ਦੁਬਾਰਾ ਪੇਸ਼ ਕਰਨ ਲਈ ਵਿਅਕਤੀਗਤ ਯਤਨ ਹੈ) ਜਾਂ ਵਿਸ਼ੇ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ (ਫਿਰ ਕਿਉਂਕਿ ਪਰਮਾਤਮਾ ਇਹ ਵਿਸ਼ਾ ਨਹੀਂ ਹੈ, ਉਹ ਇਸਨੂੰ ਜਾਣੇ ਬਿਨਾਂ ਹੀ ਅਨੁਭਵ ਕਰ ਸਕਦਾ ਹੈ)। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਸੰਪੂਰਨਤਾ ਬਾਰੇ ਕੋਈ ਵੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਕਲਪਨਾਯੋਗ ਨਹੀਂ ਹੈ; ਸੰਪੂਰਨਤਾ ਦਾ ਕੋਈ 'ਬਾਹਰ' ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ ਅਤੇ 'ਅੰਤਰਲੇ' ਦੇ ਅਰਥ ਦਾ ਸਵਾਲ ਹੀ ਅਰਥ ਤੋਂ ਵਾਂਝਾ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਅਸੀਂ ਹੋਰ ਅੱਗੇ ਨਹੀਂ ਜਾ ਸਕਦੇ।" (ਪੰਨਾ 302)

ਅੰਤ ਵਿੱਚ ਇਹ ਸਾਰੀਆਂ ਧਾਰਨਾਵਾਂ ਅਤੇ ਸਾਰਤਰ ਦੇ ਉਹਨਾਂ ਉੱਤੇ ਇਤਰਾਜ਼ ਇਸ ਸਿਧਾਂਤ ਨੂੰ ਸ਼ਾਮਲ ਕਰਦੇ ਹੋਏ ਦਿਖਾਈ ਦਿੰਦੇ ਹਨ ਕਿ ਮਨੁੱਖ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ-ਆਪਣੇ ਆਪ ਲਈ-ਦੇ ਸੰਸਲੇਸ਼ਣ ਨੂੰ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਨ ਦੇ ਨਿਰੰਤਰ ਆਦਰਸ਼ (ਪਰਮਾਤਮਾ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਪੇਸ਼ ਕੀਤਾ ਗਿਆ) ਨਾਲ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਇੱਕ ਸਪੱਸ਼ਟ ਤੌਰ 'ਤੇ ਸਵੈ-ਵਿਰੋਧੀ ਆਦਰਸ਼ ਹੈ, ਕਿਉਂਕਿ ਆਪਣੇ ਆਪ ਲਈ-ਦੇ ਤੱਤ ਇੱਕ ਕੁਝ ਵੀ ਛੁਪਾਉਣ ਦੀ ਸ਼ਕਤੀ ਹੈ, ਹਮੇਸ਼ਾ ਬਣਨ ਦੀ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ ਵਿੱਚ ਰਹਿਣਾ, ਹੋਣ ਵਾਲਾ ਹੋਣਾ। ਜੇਕਰ ਇਸਨੂੰ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਮੌਜੂਦ ਰਹਿਣਾ ਹੈ, ਤਾਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਹਮੇਸ਼ਾ ਆਪਣੇ ਹੋਣ ਦੀ ਘਾਟ ਦਾ ਦਾਅਵਾ ਕਰਨਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ ਤਾਂ ਜੋ ਇਹ ਹੋਂਦ ਨੂੰ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰ ਸਕੇ, ਤਾਂ ਜੋ ਹੋਂਦ ਹੋ ਸਕੇ। ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨਾਲ ਇੱਕ ਹੋਣ ਲਈ ਪੂਰਨਤਾ, ਹੋਂਦ ਅਤੇ ਗੈਰ-ਹੋਂਦ ਦੀ ਪਛਾਣ ਦੀ ਲੋੜ ਹੋਵੇਗੀ - ਇੱਕ ਪਛਾਣ ਜੋ ਅਸੰਭਵ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਸਵੈ-ਵਿਰੋਧੀ ਹੈ। ਇੱਕੋ ਇੱਕ ਤਰੀਕਾ ਜਿਸ ਦੁਆਰਾ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ-ਆਪਣੇ ਆਪ ਬਣ ਸਕਦਾ ਹੈ ਉਹ ਹੈ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਹੋਣਾ ਬੰਦ ਕਰਨਾ, ਅਤੇ ਇਹ ਅਸੀਂ ਦੇਖਿਆ ਹੈ ਸਿਰਫ ਮੌਤ ਵਿੱਚ ਹੀ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਤਰਕਹੀਣ ਪਿੱਛਾ ਦੀਆਂ ਯਾਦਾਂ ਫਰਾਇਡੀਅਨ ਗਰਭ ਦੀ ਸੁਰੱਖਿਆ ਦੀ ਤਾਂਘ ਵਿੱਚ, ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਕੁਦਰਤ ਨਾਲ ਏਕਤਾ ਦੇ ਗੁਆਚੇ ਸਵਰਗ ਨੂੰ ਮੁੜ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਨ ਦੀ ਪੁਰਾਣੀ ਇੱਛਾ ਵਿੱਚ, ਰਹੱਸਵਾਦੀ ਦੀ ਸੰਪੂਰਨਤਾ ਵਿੱਚ ਲੀਨ ਹੋਣ ਦੀ ਇੱਛਾ ਵਿੱਚ ਹਨ।

ਇਹਨਾਂ ਦਲੀਲਾਂ ਵਿੱਚ ਕੋਈ ਵੀ ਕਮੀਆਂ ਚੁਣ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਉਦਾਹਰਣ ਵਜੋਂ, ਕੋਈ ਇਹ ਦਲੀਲ ਦੇ ਸਕਦਾ ਹੈ ਕਿ ਸਾਰਤਰ ਆਪਣੇ ਦਾਅਵੇ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਪੇਟੀਟੀਓ ਸਿਧਾਂਤ ਦਾ ਦੋਸ਼ੀ ਹੈ ਕਿ ਹੋਂਦ ਇੱਕ ਅਟੱਲ ਹੈ, ਜਾਂ ਕਲਾ ਦੇ ਕੰਮ ਦੀ ਉਸਦੀ ਉਦਾਹਰਣ ਨੂੰ ਸਮਾਨਤਾ ਦੁਆਰਾ ਇੱਕ ਬ੍ਰਹਮ ਸਿਰਜਣਹਾਰ ਦੇ ਮਾਮਲੇ ਨੂੰ ਗਲਤ ਸਾਬਤ ਕਰਨ ਦੀ ਬਜਾਏ ਸਾਬਤ ਕਰਨ ਲਈ ਵਰਤਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਹੋਰ ਵੀ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ, ਧਾਰਮਿਕ ਵਿਸ਼ਵਾਸੀ ਇਹ ਦਾਅਵਾ ਕਰ ਸਕਦਾ ਹੈ ਕਿ ਪਰਿਭਾਸ਼ਾ ਦੁਆਰਾ ਪਰਮਾਤਮਾ ਨੂੰ ਮਨੁੱਖੀ ਤਰਕ ਦੇ ਟੈਸਟਾਂ ਨੂੰ ਪੂਰਾ ਕਰਨ ਦੀ ਜ਼ਰੂਰਤ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਸ਼ਾਇਦ ਧਰਮ 'ਤੇ ਵਧੇਰੇ ਗੰਭੀਰ ਹਮਲਾ ਇਹਨਾਂ ਦਲੀਲਾਂ ਵਿੱਚ ਨਹੀਂ ਹੈ ਬਲਕਿ ਸਾਰਤਰ ਦੇ ਇਹ ਦਰਸਾਉਣ ਦੇ ਯਤਨਾਂ ਵਿੱਚ ਹੈ ਕਿ ਅਸੀਂ ਅਖੌਤੀ ਧਾਰਮਿਕ ਵਰਤਾਰਿਆਂ ਲਈ ਇੱਕ ਵਿਆਖਿਆ ਕਿਵੇਂ ਦੇਖ ਸਕਦੇ ਹਾਂ ਜਿਸਨੂੰ ਇੱਕ ਗੈਰ-ਅਲੌਕਿਕ ਓਨਟੋਲੋਜੀ ਤੋਂ ਬਾਹਰ ਜਾਣ ਦੀ ਜ਼ਰੂਰਤ ਨਹੀਂ ਹੋਵੇਗੀ। ਇਹ ਕਿਹਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ ਕਿ ਅਜਿਹਾ ਕਰਨ ਵਿੱਚ ਉਹ ਉਸੇ ਪਹੁੰਚ ਦੀ ਪਾਲਣਾ ਕਰ ਰਿਹਾ ਹੈ ਜੋ ਫਰਾਇਡ ਦੁਆਰਾ ਵਰਤੀ ਗਈ ਸੀ ਜਦੋਂ ਉਹ

ਇਹ ਸਾਬਤ ਕਰਨ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕਰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਪਰਮਾਤਮਾ ਇੱਕ ਵਿਸ਼ਾਲ ਪਿਤਾ ਚਿੱਤਰ ਹੈ, ਸੁਪਰ-ਈਗੋ ਦਾ ਇੱਕ ਅਨੁਮਾਨ।

ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਸਾਰਤਰ ਦਾਅਵਾ ਕਰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਸਿਰਜਣਹਾਰ ਦਾ ਸਾਡਾ ਵਿਚਾਰ ਸਿਰਫ਼ ਸਾਡੇ ਦੁਆਰਾ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਸੰਸਾਰ ਦੇ ਯੰਤਰ ਕੰਪਲੈਕਸਾਂ ਦੇ ਹੇਰਾਫੇਰੀ ਕਰਨ ਵਾਲਿਆਂ ਵਜੋਂ ਮਾਨਤਾ ਦੇਣ ਤੋਂ ਇੱਕ ਐਕਸਟਰਪੋਲੇਸ਼ਨ ਹੈ। ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਸਾਡੇ ਵਿੱਚੋਂ ਹਰ ਇੱਕ ਸੰਸਾਰ ਵਿੱਚ ਵਸਤੂਆਂ ਲਈ ਇੱਕ ਸੰਦਰਭ ਕੇਂਦਰ ਬਣਾਉਂਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਉਹਨਾਂ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਉਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਅਸੀਂ ਪਰਮਾਤਮਾ ਨੂੰ ਇੱਕ ਕਿਸਮ ਦੇ ਮਾਸਟਰ ਕਾਰੀਗਰ ਵਜੋਂ ਸੋਚਦੇ ਹਾਂ ਜੋ ਸੰਦਰਭ ਦੇ ਇੱਕ ਸੰਪੂਰਨ ਕੇਂਦਰ ਅਤੇ ਸੰਦਾਂ ਦੇ ਮੂਲ ਨਿਰਮਾਤਾ ਵਜੋਂ ਖੜ੍ਹਾ ਹੈ। ਇਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਇੱਕ ਸਰਵਵਿਆਪੀ ਦੇਵਤਾ ਦੀ ਧਾਰਨਾ ਇੱਕ ਸੰਪੂਰਨ ਤੀਜੇ ਦੀ ਸਾਡੀ ਖੋਜ ਦੇ ਨਤੀਜੇ ਵਜੋਂ ਪੈਦਾ ਹੁੰਦੀ ਹੈ ਜੋ ਬਦਲੇ ਵਿੱਚ ਦੇਖੇ ਬਿਨਾਂ ਸਾਡੇ ਵੱਲ ਦੇਖੇਗਾ। ਇਹ ਲੋੜ ਸਾਡੇ ਵਿੱਚ ਵਾਪਰਦੀ ਹੈ, ਸਾਰਤਰ ਕਹਿੰਦਾ ਹੈ, ਕਿਉਂਕਿ ਸਾਡੀ ਇੱਕੋ ਇੱਕ ਅਸਲੀ ਭਾਈਚਾਰੇ ਦੀ ਭਾਵਨਾ ਇੱਕ "ਅਸ-ਵਸਤੂ" ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਆਉਂਦੀ ਹੈ ਜਦੋਂ ਅਸੀਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਦੂਜਿਆਂ ਦੇ ਨਾਲ ਇੱਕ ਦੂਜੇ ਦੀ ਨਜ਼ਰ ਦਾ ਵਸਤੂ ਬਣਾਉਂਦੇ ਹੋਏ ਸਮਝਦੇ ਹਾਂ। ਸਾਰੀ ਮਨੁੱਖਤਾ ਨਾਲ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਇੱਕ ਮਹਿਸੂਸ ਕਰਨ ਦੀ ਸਾਡੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਇੱਕ ਤੀਜੇ ਦੀ ਮੌਜੂਦਗੀ ਦੀ ਜ਼ਰੂਰਤ ਕਰਦੀ ਹੈ ਜੋ ਸਾਨੂੰ ਸਾਰਿਆਂ ਨੂੰ ਸਮੂਹਿਕ ਤੌਰ 'ਤੇ ਦੇਖਦਾ ਹੈ ਪਰ ਜਿਸ 'ਤੇ ਕੋਈ ਬਾਹਰੀ ਨਜ਼ਰ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਦੀ।

ਦਿਲਚਸਪ ਗੱਲ ਇਹ ਹੈ ਕਿ, "ਇਨ-ਇਟਸੈਲਫ" ਅਤੇ "ਫੋਰ-ਇਟਸੈਲਫ" ਵਿਚਕਾਰ ਸਬੰਧਾਂ ਬਾਰੇ ਸਾਰਤਰ ਦਾ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ, ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਮੈਨੂੰ ਲੱਗਦਾ ਹੈ, ਇੱਕ ਪੁਰਾਣੀ ਧਰਮ ਸ਼ਾਸਤਰੀ ਸਮੱਸਿਆ ਨੂੰ ਨਵੇਂ ਪਹਿਰਾਵੇ ਵਿੱਚ ਪੇਸ਼ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਹਾਲਾਂਕਿ ਇਸ ਉਦਾਹਰਣ ਵਿੱਚ ਸਾਰਤਰ ਇਸ ਸਬੰਧ ਨੂੰ ਦਰਸਾਉਂਦਾ ਨਹੀਂ ਹੈ। "ਫੋਰ-ਇਟਸੈਲਫ", ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਮੈਂ ਵਾਰ-ਵਾਰ ਕਿਹਾ ਹੈ, "ਇਨ-ਇਟਸੈਲਫ" 'ਤੇ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਨਿਰਭਰ ਹੈ ਅਤੇ ਇਸ ਤੋਂ ਬਿਨਾਂ ਸਿਰਫ਼ ਇੱਕ ਅਮੂਰਤਤਾ ਹੈ। ਫਿਰ ਵੀ "ਇਨ-ਇਟਸੈਲਫ", ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਇੱਕ ਪੂਰਨਤਾ ਹੈ, "ਫੋਰ-ਇਟਸੈਲਫ" ਦੀ ਕੋਈ ਲੋੜ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਇਹ ਪਰਸਪਰਤਾ ਦੀ ਘਾਟ ਹੈ ਜੋ ਸਾਨੂੰ ਦੋ ਪਲਾਂ ਦੇ ਸੰਪੂਰਨ ਸੰਸਲੇਸ਼ਣ ਵਿੱਚ "ਬਾਈਂਗ" ਨੂੰ ਦੇਖਣ ਤੋਂ ਰੋਕਦੀ ਹੈ। ਜੇਕਰ ਕੋਈ ਪਸੰਦ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਤਾਂ ਇੱਥੇ ਧਰਮ ਸ਼ਾਸਤਰ ਦੁਆਰਾ ਦਰਪੇਸ਼ ਪੁਰਾਣੀ ਮੁਸ਼ਕਲ ਨੂੰ ਦੇਖ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਜੇਕਰ ਪਰਮਾਤਮਾ ਸੰਪੂਰਨ, ਸੰਪੂਰਨ ਜੀਵ ਹੈ, ਤਾਂ ਉਸਨੂੰ ਮਨੁੱਖਾਂ ਨੂੰ ਬਣਾਉਣ ਦੀ ਜ਼ਰੂਰਤ ਕਿਉਂ ਮਹਿਸੂਸ ਹੋਈ? ਸਾਰਤਰ ਵੀ ਇਸੇ ਸਮੱਸਿਆ ਦੇ ਵਿਰੁੱਧ ਹੈ। ਜੇਕਰ "ਇਨ-ਇਟਸੈਲਫ" ਪੂਰਨ ਸੰਪੂਰਨਤਾ ਹੈ, ਤਾਂ ਇਸਨੂੰ ਕਦੇ ਕਿਉਂ ਕਰਨਾ ਚਾਹੀਦਾ ਸੀ, ਜਾਂ ਇਹ ਕਦੇ "ਹੋਣ ਦੇ ਛੇਕ" ਨੂੰ ਕਿਵੇਂ ਪ੍ਰਭਾਵਿਤ ਕਰ ਸਕਦਾ ਸੀ ਜਿਸਨੂੰ ਅਸੀਂ ਚੇਤਨਾ ਵਜੋਂ ਜਾਣਦੇ ਹਾਂ? ਬਹੁਤ ਸਾਰੇ ਵਿਸ਼ਵਾਸੀਆਂ ਵਾਂਗ ਸਾਰਤਰ ਇਸਨੂੰ ਇੱਕ ਅੰਤਮ ਤੱਥ ਵਜੋਂ ਸਵੀਕਾਰ ਕਰਨ ਲਈ ਮਜਬੂਰ ਹੈ, ਜੇ ਇੱਕ ਰਹੱਸ ਨਹੀਂ, ਅਤੇ ਸਿਰਫ ਇੱਕ "ਜਿਵੇਂ" ਵਿਆਖਿਆ ਪੇਸ਼ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਸਭ ਕੁਝ "ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਹੋਇਆ ਹੈ ਜਿਵੇਂ" ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਲੱਭਣ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਵਿੱਚ ਹੋਂਦ ਨੇ ਵੰਡਿਆ ਹੋਇਆ ਸੀ ਅਤੇ ਆਪਣੇ ਆਪ ਲਈ ਪੈਦਾ ਕੀਤਾ ਸੀ, ਜੋ ਕਿ ਆਪਣੀ ਖੁਦ ਦੀ 'ਨਹੀਂ' ਦੀ ਨੀਂਹ ਹੈ ਪਰ ਆਪਣੇ ਆਪ ਦੀ ਨਹੀਂ।

ਪਰਮਾਤਮਾ ਦੀ ਚਰਚਾ ਲਈ ਸਮਰਪਿਤ ਹਵਾਲਿਆਂ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ, ਧਰਮ ਨਾਲ ਅਕਸਰ ਜੁੜੇ ਹੋਰ ਸੰਕਲਪਾਂ ਦੀਆਂ ਵਿਆਖਿਆਵਾਂ ਪੇਸ਼ ਕੀਤੀਆਂ ਗਈਆਂ ਹਨ। ਇਹਨਾਂ ਵਿੱਚੋਂ ਇੱਕ ਸਭ ਤੋਂ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਸਾਰਤਰ ਦੀ ਦੋਸ਼ ਬਾਰੇ ਚਰਚਾ ਹੈ। ਇੱਥੇ ਅਸੀਂ ਮਨੋਵਿਗਿਆਨਕ ਦੋਸ਼ ਅਤੇ ਹੋਂਦਵਾਦੀ ਦੋਸ਼ ਦੇ ਵਿਚਕਾਰ ਇੱਕ ਅੰਤਰ ਦੇਖ ਸਕਦੇ ਹਾਂ ਜਿਸਨੂੰ ਮੈਂ ਕਹਿਣਾ ਚਾਹੁੰਦਾ ਹਾਂ। ਮਨੋਵਿਗਿਆਨਕ ਦੋਸ਼, ਜਿਸ ਤੋਂ ਮੇਰਾ ਮਤਲਬ ਹੈ ਉਸ ਕਿਸਮ ਦੀ ਗਲਤੀ ਕਰਨ ਦੀ ਚੇਤਨਾ ਜਿਸ ਤੋਂ ਬਚਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਜਿਸ ਲਈ ਕੋਈ ਵਿਅਕਤੀ ਨਿੱਜੀ ਤੌਰ 'ਤੇ ਜ਼ਿੰਮੇਵਾਰ ਹੈ, ਸਾਰਤਰ ਬੁਰੇ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਦੇ ਆਚਰਣ

ਵਿੱਚ ਪਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਵਿੱਚ ਕਿਸੇ ਦੀਆਂ ਜ਼ਿੰਮੇਵਾਰੀਆਂ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਆਪ ਲਈ ਸਵੀਕਾਰ ਨਾ ਕਰਨਾ, ਕਿਸੇ ਨੂੰ ਜਾਂ ਕਿਸੇ ਚੀਜ਼ ਨੂੰ ਉਸ ਲਈ ਦੋਸ਼ੀ ਠਹਿਰਾਉਣਾ ਜੋ ਕਿਸੇ ਨੇ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਸੁਤੰਤਰ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਕੀਤਾ ਹੈ, ਆਪਣੀ ਆਜ਼ਾਦੀ ਦਾ ਦਾਅਵਾ ਕਰਨਾ ਚੁਣਨਾ ਜਿੱਥੇ ਇਹ ਸੁਵਿਧਾਜਨਕ ਹੋਵੇ ਅਤੇ ਹੋਰ ਮੌਕਿਆਂ 'ਤੇ ਮਨੋਵਿਗਿਆਨਕ ਨਿਰਣਾਇਕਤਾ ਦੇ ਸਿਧਾਂਤ ਵਿੱਚ ਸ਼ਰਨ ਲੈਣਾ ਸ਼ਾਮਲ ਹੈ। ਇਹ ਦਿਖਾਵਾ ਕਰਨਾ ਹੈ ਕਿ ਕੋਈ ਵਿਅਕਤੀ ਇੱਕ ਦ੍ਰਿੜ ਸਵੈ ਨਾਲ ਪੈਦਾ ਹੋਇਆ ਹੈ ਇਸਦੀ ਬਜਾਏ ਇਹ ਪਛਾਣਨ ਕਿ ਕੋਈ ਆਪਣੀ ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਪਿੱਛਾ ਕਰਨ ਅਤੇ ਬਣਾਉਣ ਵਿੱਚ ਬਿਤਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਉਸ ਦੁੱਖ ਦਾ ਸਾਹਮਣਾ ਕਰਨ ਤੋਂ ਇਨਕਾਰ ਹੈ ਜੋ ਸਾਡੀ ਪੂਰਨ ਆਜ਼ਾਦੀ ਦੀ ਮਾਨਤਾ ਦੇ ਨਾਲ ਆਉਂਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੋਸ਼ ਪ੍ਰਮਾਣਿਕਤਾ ਦੀ ਘਾਟ ਹੈ, ਜੋ ਕਿ ਅਸਤਿਤਵਵਾਦ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਨਵਾਂ ਅਤੇ ਸੰਪੂਰਨ ਗੁਣ ਹੋਣ ਦੇ ਨੇੜੇ ਆਉਂਦਾ ਹੈ।16

ਪਰ ਹੈਰਾਨੀ ਦੀ ਗੱਲ ਹੈ ਕਿ ਇੱਕ ਗੈਰ-ਈਸ਼ਵਰਵਾਦੀ ਫ਼ਲਸਫ਼ੇ ਵਿੱਚ ਸਾਨੂੰ ਹੋਂਦ ਦੇ ਦੋਸ਼, ਇੱਕ ਅਟੱਲ ਦੋਸ਼, ਮੂਲ ਪਾਪ ਦੀ ਇੱਕ ਪ੍ਰਜਾਤੀ ਦੀ ਧਾਰਨਾ ਵੀ ਮਿਲਦੀ ਹੈ। "ਮੇਰਾ ਮੂਲ ਪਤਨ ਦੂਜੇ ਦਾ ਵਜੂਦ ਹੈ।" (ਪੰਨਾ 263) ਮੇਰੀ ਸ਼ਰਮ ਅਤੇ ਮੇਰਾ ਹੰਕਾਰ ਦੋਵੇਂ ਇਸ ਤੱਥ ਤੋਂ ਪੈਦਾ ਹੁੰਦੇ ਹਨ ਕਿ ਮੇਰੇ ਕੋਲ ਇੱਕ "ਬਾਹਰ" ਜਾਂ "ਕੁਦਰਤ" ਹੈ, ਇੱਕ ਸਵੈ ਜੋ ਦੂਜੇ ਲਈ ਮੌਜੂਦ ਹੈ ਅਤੇ ਜਿਸਨੂੰ ਮੈਂ ਨਿਰਧਾਰਤ ਕਰਨ ਜਾਂ ਜਾਣਨ ਦੇ ਵੀ ਅਸਮਰੱਥ ਹਾਂ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਹਾਲਾਂਕਿ ਮੈਂ ਕਦੇ ਵੀ, ਭਾਵੇਂ ਮੈਂ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕਰਾਂ, ਆਪਣੇ ਆਪ ਲਈ ਇੱਕ ਵਸਤੂ ਨਹੀਂ ਬਣ ਸਕਦਾ, ਮੈਨੂੰ ਦੂਜਿਆਂ ਲਈ ਇੱਕ ਵਸਤੂ ਬਣਾਇਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। "ਇਹ ਦੂਜੇ ਦੇ ਸਾਹਮਣੇ ਹੈ ਕਿ ਮੈਂ ਦੋਸ਼ੀ ਹਾਂ। ਮੈਂ ਪਹਿਲਾਂ ਦੋਸ਼ੀ ਹਾਂ ਜਦੋਂ ਦੂਜੇ ਦੀ ਨਜ਼ਰ ਦੇ ਹੇਠਾਂ ਮੈਂ ਆਪਣੀ ਬੇਗਾਨਗੀ ਅਤੇ ਆਪਣੀ ਨੰਗੀਤਾ ਨੂੰ ਕਿਰਪਾ ਤੋਂ ਡਿੱਗਣ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਅਨੁਭਵ ਕਰਦਾ ਹਾਂ ਜਿਸਨੂੰ ਮੈਨੂੰ ਮੰਨਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਧਰਮ-ਗ੍ਰੰਥ ਦੀ ਮਸ਼ਹੂਰ ਲਾਈਨ ਦਾ ਅਰਥ ਹੈ: ਉਹ ਜਾਣਦੇ ਸਨ ਕਿ ਉਹ ਨੰਗੇ ਸਨ।" (ਪੰਨਾ 410) ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਲਈ, ਜੋ ਕਿ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਵਿਅਕਤੀਗਤ ਹੈ, ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਦੋਸ਼ੀ ਮਹਿਸੂਸ ਕਰਦਾ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਇਸਨੂੰ ਕਿਸੇ ਹੋਰ ਦੁਆਰਾ ਇੱਕ ਵਸਤੂ ਬਣਾਇਆ ਗਿਆ ਹੈ। ਇਹ ਦੋਸ਼ੀ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਇਸ ਬੇਗਾਨਗੀ ਲਈ ਸਹਿਮਤੀ ਦਿੰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਦੁਬਾਰਾ ਦੋਸ਼ੀ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਲਾਜ਼ਮੀ ਤੌਰ 'ਤੇ ਦੂਜੇ ਨੂੰ ਵੀ ਇਸੇ ਬੇਗਾਨਗੀ ਦਾ ਅਨੁਭਵ ਕਰਵਾਏਗਾ। ਅਸੀਂ ਦੂਜੇ ਦੀਆਂ ਵਸਤੂਆਂ ਅਤੇ ਸਾਧਨ ਬਣਾਏ ਬਿਨਾਂ ਨਹੀਂ ਰਹਿ ਸਕਦੇ, ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਉਸਦੀ ਪਾਰਦਰਸ਼ਤਾ ਤੋਂ ਪਾਰ ਹੋ ਜਾਂਦੇ ਹਾਂ, ਅਤੇ ਇਹ ਉਸਦੀ ਅਧੀਨਤਾ 'ਤੇ ਹਿੰਸਾ ਕਰਨਾ ਹੈ। ਸਾਰਤਰ ਕਹਿੰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਪਰਮਾਤਮਾ ਅੱਗੇ ਡਰ ਉਦੋਂ ਆਉਂਦਾ ਹੈ ਜਦੋਂ ਕੋਈ ਵਿਅਕਤੀ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਇੱਕ ਸੰਪੂਰਨ ਵਿਸ਼ੇ ਦੇ ਸਾਹਮਣੇ ਸਿਰਫ਼ ਇੱਕ ਵਸਤੂ ਵਜੋਂ ਪੇਸ਼ ਕਰਕੇ ਇਸ ਵਸਤੂ-ਅਵਸਥਾ ਦੀ ਵਡਿਆਈ ਕਰਨ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕਰਦਾ ਹੈ। (ਪੰਨਾ 290) ਪਰ ਸਾਰਤਰ ਲਈ ਇਹ ਕਿਸੇ ਦੇ ਮਨੋਵਿਗਿਆਨਕ ਦੋਸ਼ ਦੀ ਤੀਬਰਤਾ ਹੋਵੇਗੀ, ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਕਿਸੇ ਦੀ ਸੁਤੰਤਰ ਅਧੀਨਤਾ ਦੇ ਝੂਠੇ ਇਨਕਾਰ ਦੇ ਬਰਾਬਰ ਹੈ। ਉਲਟ ਸਥਿਤੀ ਉਦੋਂ ਵਾਪਰਦੀ ਹੈ ਜਦੋਂ ਕੋਈ ਵਿਅਕਤੀ ਪਰਮਾਤਮਾ ਦੀ ਹੋਂਦ ਨੂੰ ਰੱਦ ਕੀਤੇ ਬਿਨਾਂ ਕਾਲੇ ਸਮੂਹਾਂ ਦਾ ਪ੍ਰਦਰਸ਼ਨ ਕਰਕੇ, ਮੇਜ਼ਬਾਨ ਨੂੰ ਅਪਵਿੱਤਰ ਕਰਕੇ, ਬੁਰਾਈ ਲਈ ਬੁਰਾਈ ਦੀ ਇੱਛਾ ਕਰਕੇ, ਆਦਿ ਦੁਆਰਾ ਉਸਨੂੰ ਇੱਕ ਸੰਪੂਰਨ ਵਸਤੂ ਬਣਾਉਣ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕਰਦਾ ਹੈ (ਹਾਲਾਂਕਿ, ਇਸ ਆਖਰੀ ਉਦਾਹਰਣ ਵਿੱਚ, ਇਹ ਧਿਆਨ ਵਿੱਚ ਰੱਖਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਸਿਰਫ ਇਸਦੀ ਰਵਾਇਤੀ ਪਰਿਭਾਸ਼ਾ ਦੇ ਅਨੁਸਾਰ ਬੁਰਾਈ ਦੀ ਇੱਛਾ ਕਰਨਾ ਹੈ।)

ਬਹੁਤ ਸਾਰੇ ਹਵਾਲਿਆਂ ਵਿੱਚ ਜਿੱਥੇ ਕੋਈ ਸਪੱਸ਼ਟ ਧਾਰਮਿਕ ਸਬੰਧ ਨਹੀਂ ਹੈ, ਸਾਰਤਰ ਆਪਣੇ ਸ਼ਬਦਾਂ ਦੀ ਚੋਣ ਦੁਆਰਾ ਅਜਿਹੇ ਸਬੰਧ ਨੂੰ ਦਰਸਾਉਂਦਾ ਜਾਪਦਾ ਹੈ। ਉਦਾਹਰਣ ਵਜੋਂ, ਤਿੰਨ "ਐਕਸਟੇਸੀਜ਼" ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਹੈ। ਇਹ ਸ਼ਬਦ ਲਾਜ਼ਮੀ ਤੌਰ 'ਤੇ ਰਹੱਸਵਾਦੀ ਅਰਥਾਂ ਦਾ ਸੁਝਾਅ ਦਿੰਦਾ ਹੈ। ਦੇਸਨ ਸੰਕੇਤ ਦਿੰਦਾ

ਹੈ ਕਿ ਤਿੰਨ ਐਕਸਟੇਸੀਜ਼ ਦੀ ਧਾਰਨਾ ਦੀ ਤੁਲਨਾ ਈਸਾਈ ਤ੍ਰਿਏਕ ਨਾਲ ਕੀਤੀ ਜਾ ਸਕਦੀ ਹੈ - ਹਾਲਾਂਕਿ ਉਹ ਕਦੇ ਵੀ ਤੁਲਨਾ ਕਰਨ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਨਹੀਂ ਕਰਦਾ।17 ਮੈਨੂੰ ਖੁਦ ਸਾਰਤਰ ਦੇ ਤਿੰਨ ਐਕਸਟੇਸੀਜ਼ ਅਤੇ ਪਿਤਾ, ਪੁੱਤਰ ਅਤੇ ਪਵਿੱਤਰ ਆਤਮਾ ਵਿਚਕਾਰ ਸਿੱਧੀ ਤੁਲਨਾ ਨੂੰ ਕਾਇਮ ਰੱਖਣ ਦੀ ਕੋਈ ਸੰਭਾਵਨਾ ਨਹੀਂ ਦਿਖਦੀ। ਪਰ ਕਿਉਂਕਿ ਹਰੇਕ ਮਾਮਲੇ ਵਿੱਚ ਐਕਸਟੇਸੀਜ਼ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਆਪਣੇ ਆਪ ਤੋਂ ਵੱਖਰਾ ਹੋਣਾ ਜੋ ਕਿ ਰਹੱਸਵਾਦੀ ਦਾ ਟੀਚਾ ਸੀ, ਇਹ ਸੰਭਾਵਤ ਜਾਪਦਾ ਹੈ ਕਿ ਇੱਥੇ ਜਿੰਨੀ ਵਾਰ ਸਾਰਤਰ ਮਨੁੱਖੀ ਸਥਿਤੀ ਦੇ ਆਪਣੇ ਵਰਣਨ ਦੇ ਹਿੱਸੇ ਵਜੋਂ ਇੱਕ ਅਨੁਭਵ ਪੇਸ਼ ਕਰ ਰਿਹਾ ਹੈ ਜਿਸਨੂੰ ਇੱਕ ਵੱਖਰੇ ਸੰਦਰਭ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਧਾਰਮਿਕ ਮਹੱਤਵ ਦਿੱਤਾ ਗਿਆ ਹੈ। ਸਾਰਤਰ ਦੇ ਤਿੰਨ ਐਕਸਟੇਸੀਜ਼ ਹਨ: (1) ਆਪਣੇ ਆਪ ਲਈ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਹਮੇਸ਼ਾ ਨਵੀਨੀਕਰਨ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਅੰਦਰੂਨੀ ਨਕਾਰ। ਇਸ ਵਿੱਚ ਤਿੰਨ ਅਸਥਾਈ ਐਕਸਟੇਸੀਜ਼ ਦਾ "ਡਾਇਸਪੋਰਾ" ਸ਼ਾਮਲ ਹੈ। ਵਰਤਮਾਨ ਵਿੱਚ ਖੁਦ ਕੁਝ ਵੀ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਪਰ ਇਹ ਖੁਦ ਵਿੱਚ ਮੌਜੂਦ ਹੈ। ਖੁਦ ਅਤੀਤ ਨੂੰ ਬਣਾਉਣ ਲਈ ਕੀ ਚੁਣਦਾ ਹੈ (ਜਿਸਦਾ ਅਰਥ ਹੈ ਕਿ ਖੁਦ ਰਿਹਾ ਹੈ, ਇੱਕ ਖੁਦ ਵਿੱਚ ਜਿਸ ਤੋਂ ਇਹ ਹੁਣ ਇੱਕ ਅਣਹੋਂਦ ਦੁਆਰਾ ਵੱਖ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ) ਦੇ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ ਵਿੱਚ, ਖੁਦ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਚੁਣ ਕੇ ਭਵਿੱਖ ਵੱਲ ਧੱਕਦਾ ਹੈ ਜੋ ਇਹ ਹੋਵੇਗਾ। (2) ਉਹ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬ ਜਿਸ ਦੁਆਰਾ ਖੁਦ ਆਪਣੇ ਮੂਲ ਵਿਨਾਸ਼ (ਇੱਕ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ ਜਿਸਨੂੰ ਸ਼ੁੱਧ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬ ਕਿਹਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ) ਅਤੇ ਆਪਣੀਆਂ ਮਾਨਸਿਕ ਅਵਸਥਾਵਾਂ (ਅਸ਼ੁੱਧ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬ) 'ਤੇ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ ਕਰਦਾ ਹੈ। (3) ਦੂਜਿਆਂ ਲਈ ਹੋਣਾ ਜਦੋਂ ਖੁਦ ਨੂੰ ਅਹਿਸਾਸ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਇਸਦਾ ਇੱਕ ਸਵੈ ਹੈ ਜੋ ਦੂਜੇ ਲਈ ਮੌਜੂਦ ਹੈ ਅਤੇ ਜਿਸਨੂੰ ਇਹ ਕਦੇ ਨਹੀਂ ਜਾਣ ਸਕਦਾ।

ਕੁਝ ਹੋਰ ਅਸਪਸ਼ਟ ਧਾਰਮਿਕ ਸੰਕਲਪਾਂ ਦਾ ਅਜੇ ਵੀ ਸੰਖੇਪ ਵਿੱਚ ਇਲਾਜ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ। ਉਦਾਹਰਣ ਵਜੋਂ, ਸਾਰਤਰ ਸਦੀਵੀਤਾ ਨੂੰ ਉਸ ਆਦਰਸ਼ ਮੁੱਲ ਵਜੋਂ ਪਰਿਭਾਸ਼ਿਤ ਕਰਦਾ ਹੈ ਜਿਸਦੀ ਮਨੁੱਖ ਭਾਲ ਕਰ ਰਿਹਾ ਹੈ ਅਤੇ ਜੋ "ਅਵਧੀ ਦੀ ਅਨੰਤਤਾ ਨਹੀਂ ਹੈ, ਉਸ ਵਿਅਰਥ ਪਿੱਛਾ ਦੀ ਜਿਸ ਲਈ ਮੈਂ ਖੁਦ ਜ਼ਿੰਮੇਵਾਰ ਹਾਂ; ਮਨੁੱਖ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਆਰਾਮ ਦੀ ਭਾਲ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਆਪਣੇ ਆਪ ਨਾਲ ਪੂਰਨ ਸੰਜੋਗ ਦੀ ਅਸਥਾਈਤਾ।" (ਪੰਨਾ 141-142) ਇੱਕ ਪਵਿੱਤਰ ਵਸਤੂ ਉਹ ਹੁੰਦੀ ਹੈ ਜੋ ਸੰਸਾਰ ਵਿੱਚ ਸੰਸਾਰ ਤੋਂ ਪਰੇ ਪਾਰ ਵੱਲ ਇਸ਼ਾਰਾ ਕਰਦੀ ਹੈ। (ਪੰਨਾ 374) ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਅਣਪਛਾਤੇ ਵਿਰੋਧ ਦੁਆਰਾ ਪੇਸ਼ ਕੀਤੀ ਗਈ "ਅਣਪਛਾਤੀਤਾ ਦਾ ਹਾਸ਼ੀਏ" ਇੱਕ ਅਣਜਾਣ ਦੇਵਤੇ ਲਈ ਇੱਕ ਜਗਵੇਦੀ ਬਣਾਉਣ ਦੀ ਯੂਨਾਨੀ ਆਦਤ ਨਾਲ ਸਬੰਧਤ ਹੈ। (ਪੰਨਾ 507) ਇੱਕ ਕਿਸਮ ਦਾ ਭੌਤਿਕ ਪੰਥਵਾਦ ਵੀ ਸਾਰਤਰ ਦੇ ਵਰਣਨ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਤਰੀਕੇ ਨਾਲ ਆਪਣਾ ਹੱਕ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਦਾ ਹੈ ਜਿਸ ਵਿੱਚ ਅਸੀਂ "ਆਪਣੇ ਸਰੀਰ ਦੀ ਹੋਂਦ" ਕਰ ਸਕਦੇ ਹਾਂ। ਜੇਕਰ ਕੋਈ ਵਿਅਕਤੀ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਸਰੀਰ ਅਤੇ ਇਸਦੇ ਅਨੰਦ ਨਾਲ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਪਛਾਣਨਾ ਚੁਣਦਾ ਹੈ, ਤਾਂ ਇਸਨੂੰ ਇੱਕ ਢੰਗ ਵਜੋਂ ਸਮਝਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ ਜਿਸ ਦੁਆਰਾ ਆਪਣੇ ਆਪ ਲਈ "ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਮੌਜੂਦ ਬਣਾਉਂਦਾ ਹੈ।" "ਇਸ ਸਥਿਤੀ ਵਿੱਚ, ਅੰਦਰ-ਆਪਣੇ ਆਪ ਦਾ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨਾਲ ਲੋੜੀਂਦਾ ਸੰਸਲੇਸ਼ਣ, ਅੰਦਰ-ਆਪਣੇ ਆਪ ਦੀ ਸੰਪੂਰਨਤਾ ਦਾ ਅਰਧ-ਪੰਥਵਾਦੀ ਸੰਸਲੇਸ਼ਣ ਹੋਵੇਗਾ ਜੋ ਇਸਨੂੰ ਮੁੜ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਇੱਥੇ ਸਰੀਰ ਸੰਸਲੇਸ਼ਣ ਦਾ ਸਾਧਨ ਹੈ; ਇਹ ਥਕਾਵਟ ਵਿੱਚ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਗੁਆ ਦਿੰਦਾ ਹੈ, ਉਦਾਹਰਣ ਵਜੋਂ, ਤਾਂ ਜੋ ਇਹ ਅੰਦਰ-ਆਪਣੇ ਆਪ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਮੌਜੂਦ ਰਹੇ।" (ਪੰਨਾ 456)

ਅਜਿਹੇ ਹਵਾਲਿਆਂ ਵਿੱਚ ਹੋਰ ਵੀ ਸ਼ਾਮਲ ਕੀਤੇ ਜਾ ਸਕਦੇ ਹਨ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਵਿੱਚ ਸਿਰਫ਼ ਭਾਸ਼ਾ ਹੀ ਇਹ ਸੁਝਾਅ ਦਿੰਦੀ ਹੈ ਕਿ ਪੁਰਾਣੇ ਸ਼ਬਦਾਂ ਨੂੰ ਜਾਣਬੁੱਝ ਕੇ ਇੱਕ ਨਵੇਂ ਢਾਂਚੇ ਵਿੱਚ ਕੰਮ ਕੀਤਾ ਜਾ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਉਹ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ ਜਿਸ ਦੁਆਰਾ ਖੁਦ ਆਪਣੇ ਸੱਚੇ ਹੋਣ ਦਾ ਸਾਹਮਣਾ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਇੱਕ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ ਜੋ ਸਾਰਤਰ ਸਾਨੂੰ ਦੱਸਦਾ ਹੈ ਕਿ ਇੱਕ ਨੈਤਿਕ ਜੀਵਨ ਜੀਉਣ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੈ, ਨੂੰ

ਕਥਾਰਸਿਸ ਜਾਂ ਸ਼ੁੱਧੀਕਰਨ ਕਿਹਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਬਾਹਰੀ ਵਸਤੂਆਂ ਜਾਂ ਜੀਵ "ਇੱਕ ਅਜਿਹੀ ਦੁਨੀਆਂ ਵਿੱਚ ਸਹਿ-ਮੌਜੂਦ ਵਜੋਂ ਪ੍ਰਗਟ ਹੁੰਦੇ ਹਨ ਜਿੱਥੇ ਖੁਦ ਆਪਣੇ ਆਪ ਦੇ ਉਸ ਪੂਰਨ ਉਤਸੁਕ ਬਲੀਦਾਨ ਦੁਆਰਾ ਉਹਨਾਂ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਖੂਨ ਨਾਲ ਜੋੜਦਾ ਹੈ ਜਿਸਨੂੰ ਮੌਜੂਦਗੀ ਕਿਹਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ।" (ਪੰਨਾ 122) ਇੱਥੋਂ ਤੱਕ ਕਿ ਪਾਰਦਰਸ਼ਤਾ ਦੇ ਸਬੂਤ, ਹੋਂਦ ਦੀ ਪਰਿਵਰਤਨਸ਼ੀਲਤਾ ਨੂੰ ਵੀ ਇੱਕ ਓਨਟੋਲੋਜੀਕਲ ਸਬੂਤ ਕਿਹਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਹੈ ਜਿਵੇਂ ਸਾਰਤਰ ਪੂਰਨ, ਗੈਰ-ਵਾਜਬ, ਅਚੇਤ ਪੁੰਜ ਦੀ ਹੋਂਦ ਨੂੰ ਸਾਬਤ ਕਰਨ ਲਈ ਇੱਕ ਨਵੀਂ ਧਰਮ ਸ਼ਾਸਤਰੀ ਦਲੀਲ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਕਰਨ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕਰ ਰਿਹਾ ਸੀ।

ਸਾਰਤਰ ਦਾ ਆਪਣੀ ਧਾਰਮਿਕ ਸਥਿਤੀ ਦਾ ਸਾਰ ਸੰਖੇਪ ਅਤੇ ਬਿੰਦੂ ਤੱਕ ਹੈ। "ਸਭ ਕੁਝ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਜਿਵੇਂ ਦੁਨੀਆਂ, ਮਨੁੱਖ, ਅਤੇ ਦੁਨੀਆਂ ਵਿੱਚ ਮਨੁੱਖ ਸਿਰਫ਼ ਇੱਕ ਗੁੰਮ ਹੋਏ ਪਰਮਾਤਮਾ ਨੂੰ ਸਾਕਾਰ ਕਰਨ ਵਿੱਚ ਸਫਲ ਹੋਏ।" (ਪੰਨਾ 623) ਕਈ ਵਾਰ ਇਹ ਸਵਾਲ ਉਠਾਇਆ ਗਿਆ ਹੈ ਕਿ ਜਦੋਂ ਕਿ ਸਾਰਤਰ ਦੀ ਹੋਂਦ ਦੀ ਪੂਰੀ ਵਿਆਖਿਆ ਪਰਮਾਤਮਾ ਦੀ ਖੋਜ ਨੂੰ ਦਰਸਾਉਂਦੀ ਹੈ, ਉਹ ਇੱਕ ਕਦਮ ਅੱਗੇ ਵਧਣ ਅਤੇ ਇੱਕ ਪਰਮਾਤਮਾ ਨੂੰ ਧਾਰਨ ਕਰਨ ਲਈ ਤਿਆਰ ਨਹੀਂ ਹੈ ਜੋ ਮੌਜੂਦ ਹੈ। ਜਾਂ ਜੇ ਇਹ ਬਹੁਤ ਜ਼ਿਆਦਾ ਪੁੱਛ ਰਿਹਾ ਹੈ (ਅਤੇ ਅਸਲ ਵਿੱਚ ਮੈਨੂੰ ਲੱਗਦਾ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਅਸਲ ਵਿੱਚ ਪੂਰੇ ਕੰਮ ਨੂੰ ਉਖਾੜ ਦੇਵੇਗਾ) ਤਾਂ ਉਹ ਪ੍ਰੇਰਨਾਦਾਇਕ ਸ਼ਕਤੀ ਵਾਲੀ ਇੱਕ ਕੀਮਤੀ ਮਿੱਥ ਵਜੋਂ ਇਸ ਸੰਕਲਪ ਨੂੰ ਕਿਉਂ ਨਹੀਂ ਸਵੀਕਾਰ ਕਰਦਾ? ਜਦੋਂ ਕਿ ਸਾਰਤਰ ਨੇ ਕਦੇ ਵੀ ਇੰਨੇ ਸ਼ਬਦਾਂ ਵਿੱਚ ਇਹ ਸਵਾਲ ਨਹੀਂ ਪੁੱਛਿਆ ਅਤੇ ਇਸਦਾ ਜਵਾਬ ਨਹੀਂ ਦਿੱਤਾ, ਮੈਨੂੰ ਲੱਗਦਾ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਸਪੱਸ਼ਟ ਹੈ ਕਿ ਉਸਦਾ ਜਵਾਬ ਕੀ ਹੋਵੇਗਾ। ਉਹ ਇਸ ਧਾਰਨਾ ਨੂੰ ਰੱਦ ਕਰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਪਰਮਾਤਮਾ ਅਸਲ ਵਿੱਚ ਮੌਜੂਦ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਵਿਚਾਰ ਉਸਨੂੰ ਤਰਕਪੂਰਨ ਆਧਾਰ 'ਤੇ ਝੂਠਾ ਜਾਪਦਾ ਹੈ। ਉਹ ਅੰਸ਼ਕ ਤੌਰ 'ਤੇ ਮਿੱਥ ਨੂੰ ਰੱਦ ਕਰਦਾ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਉਸਦੀ ਮੁੱਢਲੀ ਧਾਰਨਾ ਹੈ ਕਿ ਸਾਨੂੰ ਹਕੀਕਤ ਦਾ ਸਾਹਮਣਾ ਕਰਨਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਮਿੱਥਾਂ ਦੇ ਪਿੱਛੇ ਨਹੀਂ ਲੁਕਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਜੋ ਮਨੁੱਖੀ ਦੁਬਿਧਾ ਦੀ ਤਿੱਖੀ ਧਾਰ ਨੂੰ ਧੁੰਦਲਾ ਕਰ ਦੇਣਗੇ। ਉਹ ਇਸ ਤੋਂ ਇਸ ਲਈ ਵੀ ਇਨਕਾਰ ਕਰਦਾ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ, ਘੱਟੋ ਘੱਟ ਉਸਦਾ ਮੰਨਣਾ ਹੈ, ਲਾਜ਼ਮੀ ਤੌਰ 'ਤੇ ਸੰਪੂਰਨਤਾ ਵਿੱਚ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਅਤੇ ਮਨੁੱਖੀ ਸੁਭਾਅ ਦੇ ਸਿਧਾਂਤ ਦੇ ਨਾਲ ਹੈ ਜੋ ਸਾਡੀ ਕਿਸਮਤ ਨੂੰ ਨਿਰਧਾਰਤ ਕਰੇਗਾ, ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਇਸ ਤੱਥ ਨੂੰ ਛੁਪਾਉਂਦਾ ਹੈ ਕਿ ਹਰੇਕ ਆਦਮੀ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਮੁੱਲਾਂ ਦੀ ਖੋਜ ਅਤੇ ਪੁਸ਼ਟੀ ਕਰਨੀ ਚਾਹੀਦੀ ਹੈ, ਕਿ ਕਿਸੇ ਵੀ ਇੱਕ ਆਦਰਸ਼ ਸਮੂਹ ਦੀ ਦੂਜੇ ਦੇ ਮੁਕਾਬਲੇ ਸਥਾਈ ਵੈਧਤਾ ਦੀ ਗਰੰਟੀ ਦੇਣ ਲਈ ਕੁਝ ਵੀ ਨਹੀਂ ਹੈ।

ਇਹ ਤੱਥ ਕਿ ਅੰਤ ਵਿੱਚ ਸਾਰਤਰ ਦਾ ਪਰਮਾਤਮਾ ਨੂੰ ਰੱਦ ਕਰਨਾ ਤਰਕਸ਼ੀਲ ਦਲੀਲਾਂ 'ਤੇ ਅਧਾਰਤ ਹੈ (ਭਾਵੇਂ ਉਸਦੇ ਆਲੋਚਕ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਸਾਰਥਕਤਾ ਲਈ ਰਾਜ਼ੀ ਹਨ ਜਾਂ ਨਹੀਂ) ਇਸ ਤੱਥ ਦੇ ਮੱਦੇਨਜ਼ਰ ਬਹੁਤ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਹੈ ਕਿ ਹੋਂਦਵਾਦ ਨੂੰ ਆਮ ਤੌਰ 'ਤੇ ਸਮਕਾਲੀ ਤਰਕਹੀਣਤਾ ਦੀ ਇੱਕ ਉਦਾਹਰਣ ਮੰਨਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਜੇਕਰ ਅਸੀਂ ਸਾਰਤਰ ਦੀ ਸਥਿਤੀ ਦੀ ਧਿਆਨ ਨਾਲ ਜਾਂਚ ਕਰਦੇ ਹਾਂ, ਤਾਂ ਅਸੀਂ ਪਾਉਂਦੇ ਹਾਂ ਕਿ ਇਹ ਤਰਕ ਅਤੇ ਅਵਿਵੇਕ ਦੋਵਾਂ 'ਤੇ ਜ਼ੋਰ ਦਿੰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਇੱਕ ਤਰੀਕੇ ਨਾਲ ਜੋ ਅਸੀਂ ਸਕਾਲਸਟਿਕਸ ਜਾਂ ਨਵ-ਪਲੈਟੋਨਿਸਟਾਂ ਦੀਆਂ ਲਿਖਤਾਂ ਵਿੱਚ ਪਾਉਂਦੇ ਹਾਂ ਉਸ ਦੇ ਬਿਲਕੁਲ ਉਲਟ ਹੈ। ਧਾਰਮਿਕ ਲੇਖਕਾਂ ਵਿੱਚ ਅਸੀਂ ਇਸ ਵਿਚਾਰ ਤੋਂ ਜਾਣੂ ਹਾਂ ਕਿ ਮਨੁੱਖ ਤਰਕ 'ਤੇ ਨਿਰਭਰ ਕਰਕੇ ਮਨੁੱਖੀ ਖੇਤਰ ਦੇ ਅੰਦਰ ਅੱਗੇ ਵਧਦਾ ਹੈ, ਕਿ ਉਹ ਪਰਮਾਤਮਾ ਪ੍ਰਤੀ ਆਪਣੀ ਸ਼ੁਰੂਆਤੀ ਪਹੁੰਚ ਵਿੱਚ ਤਰਕ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਕਰ ਸਕਦਾ ਹੈ, ਪਰ ਅੰਤਮ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਅਤੇ, ਵਿਰੋਧਾਭਾਸੀ ਤੌਰ 'ਤੇ, ਸੱਚੀ ਬੁੱਧੀ ਦਾ ਅੰਤਮ ਸਰੋਤ ਗੈਰ-ਤਰਕਸ਼ੀਲ ਹੈ। ਇਹ ਸਭ ਸਾਰਤਰ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਉਲਟ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਜਦੋਂ ਚੇਤਨਾ ਪਹਿਲਾਂ ਆਪਣੇ ਹੋਣ ਦਾ ਰਸਤਾ ਚੁਣਦੀ ਹੈ, ਤਾਂ ਇਹ ਇੱਕ ਗੈਰ-ਤਰਕਸ਼ੀਲ, ਅਸਲ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਪੂਰਵ-ਤਰਕਸ਼ੀਲ ਚੋਣ ਹੈ। ਖੁਦ ਤਰਕਸ਼ੀਲ ਤੌਰ 'ਤੇ ਜਿਉਣਾ, ਭਾਵਨਾਵਾਂ ਦੁਆਰਾ ਜਿਉਣਾ, ਤਰਕ ਦੀ ਵੈਧਤਾ ਤੋਂ ਇਨਕਾਰ ਕਰਨਾ,

ਸਿਰਫ਼ ਵਿਗਿਆਨਕ "ਨਿਰਪੱਖਤਾ" ਦਾ ਸਨਮਾਨ ਕਰਨਾ, ਕਿਸੇ ਇੱਕ ਰਵੱਈਏ ਦੇ ਅੰਦਰ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਸੀਮਤ ਰੱਖਣ ਤੋਂ ਇਨਕਾਰ ਕਰਨਾ ਚੁਣ ਸਕਦਾ ਹੈ - ਸੰਭਾਵਨਾਵਾਂ ਬਹੁਤ ਸਾਰੀਆਂ ਅਤੇ ਵਿਭਿੰਨ ਹਨ। ਪਰ ਇਹ ਸਪੱਸ਼ਟ ਹੈ ਕਿ ਸਾਰਤਰ ਮਹਿਸੂਸ ਕਰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਤਰਕਸ਼ੀਲ ਚੋਣ ਸਭ ਤੋਂ ਵਧੀਆ ਹੈ। ਇਹ ਭਾਵਨਾਵਾਂ ਦੇ ਉਸਦੇ ਇਲਾਜ ਵਿੱਚ ਪਹਿਲਾਂ ਹੀ ਸਪੱਸ਼ਟ ਸੀ। ਭਾਵਨਾਤਮਕ ਸਬੰਧ, ਜੋ ਕਿ ਖੁਦ ਦੁਆਰਾ ਇਸਦੇ ਅਤੇ ਖੁਦ ਦੇ ਵਿਚਕਾਰ ਸਥਾਪਤ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਇੱਕ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਨਿੱਜੀ ਸਬੰਧ ਹੈ, ਨਾਕਾਫ਼ੀ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਬੇਅਸਰ ਹੈ; ਇਹ (ਘੱਟੋ ਘੱਟ ਸਿੱਧੇ ਤੌਰ 'ਤੇ ਨਹੀਂ) ਵਾਤਾਵਰਣ ਨੂੰ ਪ੍ਰਭਾਵਤ ਨਹੀਂ ਕਰ ਸਕਦਾ ਅਤੇ ਸਥਾਈ ਨਤੀਜੇ ਪੈਦਾ ਨਹੀਂ ਕਰ ਸਕਦਾ। ਇਹ ਇਸ ਲਈ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਅਸਲ ਵਿੱਚ ਸੰਸਾਰ ਦੇ ਯੰਤਰ ਕੰਪਲੈਕਸਾਂ ਦਾ ਇਨਕਾਰ ਹੈ; ਇਹ ਬਾਹਰੀ ਵਿਰੋਧ ਨੂੰ ਸਵੀਕਾਰ ਕਰਨ ਤੋਂ ਇਨਕਾਰ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਜਿਸਨੂੰ ਸਾਰਤਰ (ਬੈਚਲਾਰਡ ਤੋਂ ਬਾਅਦ) ਖੁਦ ਦੇ "ਮੁਸੀਬਤ ਦਾ ਗੁਣਾਂਕ" ਕਹਿੰਦਾ ਹੈ। ਦੂਜੇ ਪਾਸੇ, ਤਰਕ ਹਮੇਸ਼ਾ ਇਸ ਸੰਗਠਿਤ ਸੰਸਾਰ ਨੂੰ ਧਿਆਨ ਵਿੱਚ ਰੱਖਦਾ ਹੈ, ਕਿਉਂਕਿ ਪਰਿਭਾਸ਼ਾ ਅਨੁਸਾਰ ਗਿਆਨ ਖੁਦ ਅਤੇ ਖੁਦ ਦੇ ਵਿਚਕਾਰ ਇੱਕ ਅਸਲ ਪੁਲ ਹੈ। ਜੇ ਅਸੀਂ ਕਹਿ ਸਕਦੇ ਹਾਂ ਕਿ ਤਰਕ ਉਹਨਾਂ ਸੰਗਠਨਾਂ ਅਤੇ ਸਬੰਧਾਂ ਦੀ ਚੇਤਨਾ ਦੀ ਧਾਰਨਾ ਹੈ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਵਹਿਸ਼ੀ ਬ੍ਰਹਿਮੰਡ ਕਾਇਮ ਰੱਖਣ ਦੇ ਸਮਰੱਥ ਹੈ ਅਤੇ ਇਹ ਮਨੁੱਖੀ ਉਤਪਾਦਾਂ (ਭਾਸ਼ਾ, ਆਦਿ) ਵਿੱਚ ਸਥਾਪਿਤ ਸਬੰਧਾਂ ਦੀ ਧਾਰਨਾ ਹੈ ਕਿ ਕੋਈ ਵੀ ਮਨੁੱਖ ਉਹਨਾਂ ਨੂੰ ਪਛਾਣ ਸਕਦਾ ਹੈ, ਕਿ ਇਹ ਇਹਨਾਂ ਸੀਮਾਵਾਂ ਦੇ ਅੰਦਰ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਸੀਮਤ ਕਰਨ ਦੀ ਇੱਛਾ ਵੀ ਹੈ, ਤਾਂ ਨਿਸ਼ਚਤ ਤੌਰ 'ਤੇ ਅੰਤਮ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਵਿੱਚ ਸਾਰਤਰ ਦਾ ਦਰਸ਼ਨ ਤਰਕ ਦਾ ਦਰਸ਼ਨ ਹੈ। ਇਸ ਵਿੱਚ ਇਸਦੇ ਡੇਟਾ ਵਿੱਚ ਤਰਕਹੀਣਤਾ ਸ਼ਾਮਲ ਹੈ ਅਤੇ ਇਹ ਮੰਨਦਾ ਹੈ ਕਿ ਮਨੁੱਖ ਦਾ ਤਰਕਹੀਣ ਵਿਵਹਾਰ ਉਸਦਾ ਇੱਕ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਹਿੱਸਾ ਹੈ। ਪਰ ਅੰਤਮ ਅਪੀਲ, ਨਿਰਣੇ ਦਾ ਮਿਆਰ ਤਰਕ ਹੈ। ਇਹ ਸੱਚ ਹੈ ਕਿ ਸਾਰਤਰ ਬ੍ਰਹਿਮੰਡ ਨੂੰ ਮੂਲ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਉਦੇਸ਼ ਤੋਂ ਬਿਨਾਂ ਅਤੇ ਕਿਸੇ ਤਰਕਸ਼ੀਲ ਸੰਗਠਨ ਤੋਂ ਬਿਨਾਂ ਮੰਨਦਾ ਹੈ ਸਿਵਾਏ ਉਸ ਦੇ ਜੋ ਮਨੁੱਖ ਇਸ ਵਿੱਚ ਪਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਪਰ ਇਹ ਸਿਰਫ਼ ਇਹ ਦਾਅਵਾ ਕਰਨ ਲਈ ਹੈ ਕਿ ਤਰਕ ਮੂਲ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਮਨੁੱਖੀ ਹੈ। ਬੁਰਾ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਅਸਲ ਵਿੱਚ ਤਰਕਹੀਣ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਦੋ ਆਪਸੀ ਵਿਰੋਧੀ ਸਿਧਾਂਤਾਂ ਦਾ ਦਾਅਵਾ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਕਿ ਇੱਕ ਆਜ਼ਾਦ ਹੈ ਅਤੇ ਉਹ ਇੱਕ ਆਜ਼ਾਦ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਸਕਾਲਸਟਿਕ ਦੇ ਉਲਟ ਜੋ ਚਾਹੁੰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਮਨੁੱਖ ਤਰਕ ਨਾਲ ਸ਼ੁਰੂਆਤ ਕਰੇ ਪਰ ਅੰਤ ਵਿੱਚ ਤਰਕ ਤੋਂ ਦੂਰ ਹੋ ਕੇ ਮੁਕਤੀ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰੇ (ਭਾਵੇਂ ਇਸਦਾ ਅਰਥ "ਤਰਕ ਤੋਂ ਪਰੇ" ਜਾਣਾ ਹੋਵੇ), ਹੋਂਦਵਾਦੀ ਨਾਇਕ ਆਪਣੀ ਸ਼ੁਰੂਆਤੀ ਪਸੰਦ ਦੇ ਤਰਕਹੀਣ ਸੁਭਾਅ ਨੂੰ ਪਛਾਣਦਾ ਹੈ ਪਰ ਆਪਣੀ ਸਥਿਤੀ ਦੇ ਸਖ਼ਤ ਤੱਥਾਂ ਨੂੰ ਤਰਕਸ਼ੀਲ ਸਵੀਕਾਰ ਕਰਕੇ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਬਚਾਉਂਦਾ ਹੈ।

ਹੁਣ ਤੱਕ ਅਸੀਂ ਜ਼ਿਆਦਾਤਰ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਔਨਟੋਲੋਜੀ ਦੀਆਂ ਸੀਮਾਵਾਂ ਦੇ ਅੰਦਰ ਰੱਖਿਆ ਹੈ। ਅਤੇ ਇਹ ਸਹੀ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਸਾਰਤਰ ਨੇ ਆਪਣੀ ਕਿਤਾਬ "ਐਨ ਐਸੇ ਔਨ ਫੇਨੋਮੇਨੋਲੋਜੀਕਲ ਓਨਟੋਲੋਜੀ" ਦਾ ਉਪਸਿਰਲੇਖ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਗਲਤੀਆਂ ਅਕਸਰ ਉਨ੍ਹਾਂ ਲੋਕਾਂ ਦੁਆਰਾ ਕੀਤੀਆਂ ਜਾਂਦੀਆਂ ਹਨ ਜੋ ਇਸ ਕੰਮ ਨੂੰ ਇੱਕ ਅਧਿਆਤਮਿਕ ਵਿਗਿਆਨ ਵਜੋਂ ਮੰਨਦੇ ਹਨ। ਸਾਰਤਰ ਦੋਵਾਂ ਵਿਚਕਾਰ ਆਪਣੇ ਅੰਤਰ ਨੂੰ ਸਪੱਸ਼ਟ ਤੌਰ 'ਤੇ ਦੱਸਦਾ ਹੈ: ਓਨਟੋਲੋਜੀ "ਮੌਜੂਦ ਹੋਣ ਦੀਆਂ ਬਣਤਰਾਂ ਨੂੰ ਇੱਕ ਸੰਪੂਰਨਤਾ ਵਜੋਂ ਲਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ" ਦਾ ਅਧਿਐਨ ਕਰਦੀ ਹੈ; ਇਹ ਉਹਨਾਂ ਸਥਿਤੀਆਂ ਦਾ ਵਰਣਨ ਕਰਦੀ ਹੈ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਅਧੀਨ ਇੱਕ ਸੰਸਾਰ, ਮਨੁੱਖੀ ਹਕੀਕਤ, ਆਦਿ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਇਹ "ਕਿਵੇਂ?" ਜਾਂ "ਕੀ?" ਸਵਾਲਾਂ ਦੇ ਜਵਾਬ ਦਿੰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਵਿਆਖਿਆ ਦੀ ਬਜਾਏ ਵਰਣਨ ਹੈ। ਇਸ ਕਾਰਨ ਕਰਕੇ ਇਹ ਸਕਾਰਾਤਮਕ ਤੌਰ 'ਤੇ ਦੱਸ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਦੂਜੇ ਪਾਸੇ, ਅਧਿਆਤਮਿਕ ਵਿਗਿਆਨ ਉਤਪਤੀ ਨਾਲ ਸਬੰਧਤ ਹੈ ਅਤੇ ਇਹ ਦੱਸਣ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕਰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਖਾਸ ਸੰਸਾਰ ਕਿਉਂ ਹੈ। ਪਰ ਕਿਉਂਕਿ ਅਜਿਹੀਆਂ

ਵਿਆਖਿਆਵਾਂ ਉਸ ਜੀਵ ਦੇ ਪਿੱਛੇ ਜਾਣ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕਰਦੀਆਂ ਹਨ ਜਿਸਨੂੰ ਉਹਨਾਂ ਨੂੰ ਪਹਿਲਾਂ ਹੀ ਮੰਨਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ, ਉਹ ਸਿਰਫ ਅਨੁਮਾਨ ਹੋ ਸਕਦੇ ਹਨ। ਸਾਰਤਰ ਅਧਿਆਤਮਿਕ ਯਤਨਾਂ ਨੂੰ ਅਸਵੀਕਾਰ ਨਹੀਂ ਕਰਦਾ, ਪਰ ਉਹ ਉਨ੍ਹਾਂ ਵਿੱਚ ਸ਼ਾਮਲ ਹੋਣ ਤੋਂ ਸਪੱਸ਼ਟ ਤੌਰ 'ਤੇ ਪਰਹੇਜ਼ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਫਿਰ ਵੀ ਉਹ ਆਪਣੀ ਔਨਟੋਲੋਜੀ ਦੀ ਨੀਂਹ 'ਤੇ ਆਪਣੀ ਇੱਕ ਇਮਾਰਤ ਖੜ੍ਹੀ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਅਤੇ ਇਹ ਮਨੋਵਿਗਿਆਨ ਦਾ ਉਸਦਾ ਵਿਲੱਖਣ ਬ੍ਰਾਂਡ ਹੈ - ਹੋਂਦਵਾਦੀ ਮਨੋਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ। ਹਾਲਾਂਕਿ ਇਹ ਸੰਸਾਰ ਜਾਂ ਚੇਤਨਾ ਦੀ ਉਤਪਤੀ ਦੀ ਵਿਆਖਿਆ ਕਰਨ ਲਈ ਪਰਿਕਲਪਨਾ ਪੇਸ਼ ਨਹੀਂ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਫਿਰ ਵੀ ਇਹ ਮਨੁੱਖੀ ਵਿਵਹਾਰ ਅਤੇ ਸਿਧਾਂਤਾਂ ਦੀਆਂ ਠੋਸ ਉਦਾਹਰਣਾਂ ਦੀ ਵਿਆਖਿਆ ਕਰਨ ਲਈ ਪਰਿਕਲਪਨਾ ਪੇਸ਼ ਕਰਦਾ ਹੈ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਦੁਆਰਾ ਵਿਅਕਤੀਗਤ ਸ਼ਖਸੀਅਤਾਂ ਨੂੰ ਸਮਝਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਸਾਰਤਰ ਇੱਕ ਹੋਂਦਵਾਦੀ ਫਰਾਇਡ ਦੀ ਜ਼ਰੂਰਤ ਬਾਰੇ ਵੀ ਤਰਸਦਾ ਹੈ, ਜੋ ਸ਼ਾਇਦ ਇਸ ਮਨੋਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਨੂੰ ਇੱਕ ਨਵੀਂ ਥੈਰੇਪੀ ਦੇ ਆਧਾਰ ਵਜੋਂ ਵਰਤ ਸਕਦਾ ਹੈ।

ਹਾਲਾਂਕਿ ਸਾਰਤਰ ਅਜੇ ਵੀ ਫਰਾਇਡ ਦਾ ਡੂੰਘਾ ਰਿਣੀ ਹੈ, ਪਰ ਸਾਰਤਰ ਨੇ ਕਿਸੇ ਵੀ ਹੋਰ ਸਮਕਾਲੀ ਮਨੋਵਿਗਿਆਨੀ ਨਾਲੋਂ ਫਰਾਇਡੀਅਨ ਪਰੰਪਰਾ ਨਾਲ ਤਿੱਖਾ ਤੋੜ-ਵਿਛੋੜਾ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਇਹ ਤੋੜ ਹਰ ਮਾਮਲੇ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਆਜ਼ਾਦ, ਪਾਰਦਰਸ਼ੀ ਚੇਤਨਾ ਦੇ ਉਸਦੇ ਵਿਲੱਖਣ ਸੰਕਲਪ ਨਾਲ ਜੁੜਿਆ ਹੋਇਆ ਹੈ, ਇੱਕ ਅਜਿਹੀ ਸਥਿਤੀ ਜੋ ਉਸਨੂੰ ਇੱਕ ਬੇਹੋਸ਼ (ਇਡ, ਸੁਪਰਈਗੋ ਅਤੇ ਈਗੋ ਦੇ ਨਾਲ) ਦੇ ਸਾਰੇ ਵਿਚਾਰਾਂ ਦੇ ਨਾਲ-ਨਾਲ ਇੱਕ ਬੁਨਿਆਦੀ ਕਾਮਵਾਸਨਾ, ਸ਼ਕਤੀ ਦੀ ਇੱਛਾ, ਯੂਨੀਵਰਸਲ ਓਡੀਪਸ ਕੰਪਲੈਕਸ, ਅਤੇ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਕੰਮ ਕਰਨ ਵਾਲੇ ਮਨੋਵਿਗਿਆਨਕ ਨਿਰਧਾਰਨਵਾਦ ਦੇ ਕਿਸੇ ਵੀ ਵਿਚਾਰ ਨੂੰ ਰੱਦ ਕਰਨ ਲਈ ਅਗਵਾਈ ਕਰਦੀ ਹੈ, ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਸਾਰਿਆਂ ਨੂੰ ਸਾਰਤਰ ਸੈਕੰਡਰੀ ਬਣਤਰਾਂ ਵਜੋਂ ਮੰਨਦਾ ਹੈ। ਕਿਉਂਕਿ ਸਾਰਤਰ ਨੇ ਖੁਦ ਆਪਣੇ ਅਤੇ ਫਰਾਇਡ, ਜੰਗ ਅਤੇ ਐਡਲਰ ਦੇ ਪੈਰੋਕਾਰਾਂ ਵਿਚਕਾਰ ਸਮਾਨਤਾਵਾਂ ਅਤੇ ਅਸਹਿਮਤੀ ਦੇ ਬਿੰਦੂਆਂ ਦੋਵਾਂ ਨੂੰ ਇੰਨੀ ਸਪੱਸ਼ਟ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਦਰਸਾਇਆ ਹੈ, ਇਸ ਲਈ ਮੈਨੂੰ ਇੱਥੇ ਇਸ ਮਾਮਲੇ ਨੂੰ ਚੁੱਕਣ ਦੀ ਕੋਈ ਲੋੜ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਹਾਲਾਂਕਿ, ਮੈਂ ਸਾਰਤਰ ਦੇ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਦੁਆਰਾ ਪੇਸ਼ ਕੀਤੀ ਗਈ ਇੱਕ ਸਮੱਸਿਆ 'ਤੇ ਟਿੱਪਣੀ ਕਰਨਾ ਚਾਹੁੰਦਾ ਹਾਂ ਅਤੇ ਫਿਰ ਇਸ ਨਵੇਂ ਮਨੋਵਿਗਿਆਨ ਦੇ ਕੁਝ ਨਤੀਜਿਆਂ ਦਾ ਸੰਖੇਪ ਵਿੱਚ ਜ਼ਿਕਰ ਕਰਨਾ ਚਾਹੁੰਦਾ ਹਾਂ।

ਸਭ ਤੋਂ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਸਮੱਸਿਆ, ਮੈਨੂੰ ਲੱਗਦਾ ਹੈ, ਇਸ ਸਵਾਲ ਨਾਲ ਸਬੰਧਤ ਹੈ ਕਿ ਸਾਰਤਰ ਦੇ ਮਨੋਵਿਗਿਆਨ ਦੇ ਅੰਦਰ ਸਾਨੂੰ ਸ਼ਖਸੀਅਤ ਦਾ ਕੀ ਬਣਾਉਣਾ ਹੈ। ਸਾਨੂੰ ਦੱਸਿਆ ਗਿਆ ਹੈ ਕਿ ਨਵੇਂ ਮਨੋਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਰਾਹੀਂ ਅਸੀਂ ਵਿਅਕਤੀ ਤੱਕ ਪਹੁੰਚਦੇ ਹਾਂ; ਯਾਨੀ, ਅਸੀਂ ਹੋਂਦ ਦੇ ਇੱਕ ਢੰਗ ਦੀ ਮੂਲ ਚੋਣ ਦੀ ਖੋਜ ਕਰਦੇ ਹਾਂ ਜਿਸ ਦੁਆਰਾ ਖੁਦ ਨੇ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਦੁਨੀਆ ਨਾਲ ਜੋੜਿਆ ਹੈ। ਪਰ ਇਹ ਵਿਅਕਤੀ ਕਿੱਥੇ ਸ਼ਾਮਲ ਹੈ? ਅਜਿਹਾ ਲਗਦਾ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਹੰਕਾਰ ਹੋਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ ਨਾ ਕਿ ਚੇਤਨਾ, ਕਿਉਂਕਿ ਬਾਅਦ ਵਾਲਾ ਗੈਰ-ਨਿੱਜੀ ਹੈ। ਫਿਰ ਵੀ ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਚੇਤਨਾ ਹੈ (ਹਉਮੈ ਨਹੀਂ) ਜੋ ਅਸਲ ਚੋਣ ਕਰਦੀ ਹੈ ਅਤੇ - ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਖੁਦ ਨੂੰ ਦੁੱਖ ਵਿੱਚ ਅਹਿਸਾਸ ਹੁੰਦਾ ਹੈ - ਕਿਸੇ ਵੀ ਸਮੇਂ ਹੋਂਦ ਦੀ ਇਸ ਪਹਿਲੀ ਚੋਣ ਨੂੰ ਇੱਕ ਵੱਖਰੇ ਦੁਆਰਾ ਬਦਲ ਸਕਦੀ ਹੈ, ਅਜਿਹਾ ਲਗਦਾ ਹੈ ਕਿ ਅਸੀਂ ਵਿਅਕਤੀ ਨੂੰ ਨਹੀਂ ਲੱਭਿਆ ਹੈ ਜਦੋਂ ਤੱਕ ਅਸੀਂ ਪੂਰਵ-ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ ਚੇਤਨਾ ਤੱਕ ਨਹੀਂ ਪਹੁੰਚ ਜਾਂਦੇ। ਪਰ ਸਾਡੇ ਕੋਲ ਇੱਕ ਵਿਅਕਤੀਗਤ ਵਿਅਕਤੀ ਕਿਵੇਂ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ? ਸੰਭਵ ਤੌਰ 'ਤੇ ਇਹ ਝਗੜਾ ਹੈ। ਸ਼ਾਇਦ ਸਾਰਤਰ ਦਾ ਮਤਲਬ ਹੈ ਕਿ ਸਾਨੂੰ ਮੂਲ ਚੇਤਨਾ ਦੁਆਰਾ ਕੀਤੀ ਗਈ ਚੋਣ ਬਾਰੇ ਸਿੱਖਣਾ ਹੈ ਅਤੇ ਸਪੱਸ਼ਟ ਤੌਰ 'ਤੇ ਸਾਨੂੰ ਹਉਮੈ ਦੇ ਨਿਰੀਖਣ ਦੁਆਰਾ ਸੂਚਿਤ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਮਾਮਲਾ ਜਾਪਦਾ ਹੈ, ਖਾਸ ਕਰਕੇ ਕਿਉਂਕਿ ਅਸੀਂ ਕਿਸੇ ਵੀ ਸਥਿਤੀ ਵਿੱਚ ਕਿਸੇ ਹੋਰ ਦੀ ਵਿਅਕਤੀਗਤਤਾ ਦੇ ਅੰਦਰ ਨਹੀਂ ਜਾ ਸਕਦੇ।

ਅਸੀਂ ਇਸ ਸ਼ਖਸੀਅਤ ਦੀ ਏਕਤਾ ਦੀ ਪ੍ਰਕਿਰਤੀ ਬਾਰੇ ਵੀ ਪੁੱਛ ਸਕਦੇ ਹਾਂ। ਅਚੇਤ ਦੇ ਵਿਚਾਰ ਨੂੰ

ਰੱਦ ਕਰਦੇ ਹੋਏ, ਸਾਰਤਰ ਨਾ ਸਿਰਫ਼ ਇਸ ਗੱਲ 'ਤੇ ਜ਼ੋਰ ਦਿੰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਸਿਰਫ਼ ਚੇਤੰਨ ਕਿਰਿਆਵਾਂ ਹਨ, ਸਗੋਂ ਦਾਅਵਾ ਕਰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਖੁਦ-ਮੁਖਤਿਆਰ ਹਮੇਸ਼ਾ ਇੱਕ ਸੰਪੂਰਨ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਕੰਮ ਕਰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਇਸ ਲਈ ਇੱਕ ਏਕਤਾ ਹੈ। ਪਰ ਇਹ ਇੱਕ ਅਜੀਬ ਕਿਸਮ ਦੀ ਏਕਤਾ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਖੁਦ-ਮੁਖਤਿਆਰ ਕਦੇ ਵੀ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨਾਲ ਇਕਜੁੱਟ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ ਸਗੋਂ ਵੱਖ-ਵੱਖ ਐਕਸਟੇਸਾਂ ਵਿੱਚ ਹਮੇਸ਼ਾ ਇਸ ਤੋਂ ਵੱਖ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਅਸਲ ਵਿੱਚ ਸਮੱਸਿਆ ਓਨੀ ਔਖੀ ਅਤੇ ਅਘੁਲਣਸ਼ੀਲ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਦੀ ਜਿੰਨੀ ਇਹ ਪਹਿਲਾਂ ਦਿਖਾਈ ਦਿੰਦੀ ਹੈ। ਸਾਰਤਰ, ਬੇਸ਼ੱਕ, ਇੱਕ ਸਵੈ-ਪਦਾਰਥ ਦੀ ਹੋਂਦ ਤੋਂ ਇਨਕਾਰ ਕਰਨ ਵਾਲਾ ਪਹਿਲਾ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਜਦੋਂ ਉਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਦੀ ਸਾਡੀ ਖੋਜ ਦੀ ਗੱਲ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਤਾਂ ਉਸਦਾ ਮਤਲਬ ਹੈ ਕਿ ਅਸੀਂ ਇਹ ਨਹੀਂ ਕਹਿ ਸਕਦੇ ਕਿ ਇੱਕ ਖਾਸ ਖੁਦ-ਮੁਖਤਿਆਰ ਕੁਝ ਹੋਰ ਹੈ ਜਿੰਨਾ ਅਸੀਂ ਕਹਿ ਸਕਦੇ ਹਾਂ ਕਿ ਕਿਸੇ ਵੀ ਸਮੇਂ ਉੱਡਦਾ ਤੀਰ ਨਿਰਧਾਰਤ ਰਸਤੇ A——Z 'ਤੇ ਬਿੰਦੂ C 'ਤੇ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਖੁਦ-ਮੁਖਤਿਆਰ ਦੀ ਪ੍ਰਕਿਰਤੀ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੀ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਲਗਾਤਾਰ ਭਵਿੱਖ ਦੀਆਂ ਸੰਭਾਵਨਾਵਾਂ ਵੱਲ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਪੇਸ਼ ਕਰਨ ਦੀ ਚੋਣ ਕਰ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਇਸ ਅਰਥ ਵਿੱਚ ਇਹ ਕਦੇ ਵੀ ਖੁਦ ਨਾਲ ਇਕਜੁੱਟ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਹਸਤੀ ਦੀ ਬਜਾਏ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ ਹੈ। ਪਰ ਸਾਨੂੰ ਕੁਝ ਆਲੋਚਕਾਂ ਦੇ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਨੂੰ ਲੈਣ ਦੀ ਜ਼ਰੂਰਤ ਨਹੀਂ ਹੈ ਜੋ ਦਲੀਲ ਦਿੰਦੇ ਹਨ ਕਿ ਸਾਰਤਰ ਇੱਥੇ ਇਸ ਪੱਖੋਂ ਅਸੰਗਤ ਹੈ ਕਿ ਉਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਸਵੈ-ਰਹਿਤ ਦੱਸਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਫਿਰ ਇਸਨੂੰ ਇੱਕ ਵਿਅਕਤੀਗਤ ਜੀਵ ਵਜੋਂ ਮੰਨਦਾ ਹੈ।

ਉਦਾਹਰਣ ਵਜੋਂ, ਦੇਸਨ ਸਾਰਤਰ ਦੇ "ਹਉਮੈ ਦੇ ਖੰਡਨ" (ਜੋ ਕਿ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਗਲਤ ਪ੍ਰਤੀਨਿਧਤਾ ਹੈ) ਦੀ ਚਰਚਾ ਕਰਦਾ ਹੈ ਤਾਂ ਜੋ ਇਹ ਦਰਸਾਉਣ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕੀਤੀ ਜਾ ਸਕੇ ਕਿ ਸਾਰਤਰ ਨੂੰ ਔਨਟੋਲੋਜੀ ਲਈ ਇੱਕ ਹਉਮੈ ਰਹਿਤ "ਆਪ" ਦੀ ਲੋੜ ਹੈ, ਪਰ ਮਨੋਵਿਗਿਆਨ, ਨੈਤਿਕਤਾ ਅਤੇ ਦੂਜਿਆਂ ਨਾਲ ਸਬੰਧਾਂ ਲਈ ਇੱਕ ਨਿੱਜੀ "ਆਪ" ਦੀ ਲੋੜ ਹੈ; ਅਤੇ ਉਹ ਦਾਅਵਾ ਕਰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਸਾਰਤਰ ਦੋਨਾਂ ਸੰਕਲਪਾਂ ਦੇ ਵਿਚਕਾਰ ਬਦਲਦਾ ਹੈ। ਦੇਸਨ ਦੇ ਸਾਰੇ ਤਰਕ ਇਸ ਧਾਰਨਾ 'ਤੇ ਅਧਾਰਤ ਹਨ ਕਿ ਸਾਰਤਰ ਨੇ ਇਹ ਕਹਿ ਕੇ ਕਿ ਹਉਮੈ ਮੂਲ ਚੇਤਨਾ ਦੇ ਸਮਾਨ ਨਹੀਂ ਹੈ, ਨੇ "ਆਪ" ਤੋਂ ਹੋਣ ਦੀ ਕੋਈ ਵੀ ਅਸਲੀਅਤ ਖੋਹ ਲਈ ਹੈ ਅਤੇ "ਮੈਂ" ਜਾਂ "ਮੈਂ" ਸ਼ਬਦਾਂ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਕਰਨ ਦਾ ਪੂਰਾ ਅਧਿਕਾਰ ਛੱਡ ਦਿੱਤਾ ਹੈ। ਪਰ ਇਹ ਇੱਕ ਗਲਤ ਧਾਰਨਾ ਹੈ। ਪਹਿਲੀ ਥਾਂ 'ਤੇ ਸਾਰਤਰ ਨੇ ਹਉਮੈ ਦਾ ਖੰਡਨ ਨਹੀਂ ਕੀਤਾ ਹੈ; ਉਸਨੇ ਇਸਨੂੰ ਇਸਦੇ ਨਾਲ ਸਮਕਾਲੀ ਹੋਣ ਦੀ ਬਜਾਏ ਸਿਰਫ ਪੂਰਵ-ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ ਚੇਤਨਾ ਦਾ ਇੱਕ ਵਸਤੂ ਬਣਾਇਆ ਹੈ। ਪਰ ਇਹ ਓਨਾ ਹੀ ਮੌਜੂਦ ਹੈ ਜਿੰਨਾ ਸੰਸਾਰ ਵਿੱਚ ਵਸਤੂਆਂ ਮੌਜੂਦ ਹਨ। ਇਸ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਸਾਰਤਰ ਕਦੇ ਵੀ ਇੱਕ ਸਰਗਰਮ, ਸੰਗਠਿਤ (ਸੰਯੋਜਕ), ਵਿਅਕਤੀਗਤ ਚੇਤਨਾ ਦੀ ਹੋਂਦ ਤੋਂ ਇਨਕਾਰ ਨਹੀਂ ਕਰਦਾ ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਵਿਲੀਅਮ ਜੇਮਜ਼ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਜਿਸਨੇ ਚੇਤਨਾ ਨੂੰ ਇੱਕ ਹਸਤੀ ਵਜੋਂ ਰੱਦ ਕਰ ਦਿੱਤਾ ਸੀ। ਉਹ ਸਿਰਫ਼ ਇਸ ਗੱਲ 'ਤੇ ਜ਼ੋਰ ਦਿੰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਅਸਲ ਵਿੱਚ ਇੱਕ 'ਕੁਝ ਵੀ ਨਹੀਂ' ਹੈ ਜੋ ਆਪਣੀਆਂ ਵਸਤੂਆਂ ਦੁਆਰਾ ਵਿਅਕਤੀਗਤ ਹੈ ਪਰ ਕਦੇ ਵੀ ਪਿਛਲੀਆਂ ਵਸਤੂਆਂ ਦੁਆਰਾ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਨਿਰਧਾਰਤ ਨਹੀਂ ਕੀਤੀ ਜਾਂਦੀ ਜੋ ਨਿਰਧਾਰਤ ਕਰੇ ਕਿ ਇਹ ਵਰਤਮਾਨ ਜਾਂ ਭਵਿੱਖ ਦੀਆਂ ਵਸਤੂਆਂ ਨਾਲ ਕੀ ਕਰੇਗੀ। ਚੇਤਨਾ ਕਦੇ ਵੀ ਇਸ ਤੱਥ ਨੂੰ ਮਿਟਾ ਨਹੀਂ ਸਕਦੀ ਕਿ ਇਹ ਕੁਝ ਵਸਤੂਆਂ (ਜਿਸਦਾ ਇੱਕ ਹਿੱਸਾ ਇਹ ਹਉਮੈ ਦੀ ਆਦਰਸ਼ ਏਕਤਾ ਦੇ ਅੰਦਰ ਏਕੀਕ੍ਰਿਤ ਹੋਇਆ ਹੈ) ਤੋਂ ਜਾਣੂ ਰਹੀ ਹੈ; ਕਈ ਵਾਰ ਇਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਹਉਮੈ ਦੁਆਰਾ ਫਸਣ ਵੀ ਦੇ ਸਕਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਪਿਛਲੀਆਂ ਵਸਤੂਆਂ 'ਤੇ ਆਪਣੇ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਨੂੰ ਬਦਲਣ ਦੀ ਆਪਣੀ ਯੋਗਤਾ ਨੂੰ ਸਰਗਰਮੀ ਨਾਲ ਮਹਿਸੂਸ ਨਹੀਂ ਕਰ ਸਕਦੀ। ਪਰ ਸੰਭਾਵਨਾ ਹੈ। ਜਦੋਂ ਸਾਰਤਰ ਅੰਤਰ-ਵਿਅਕਤੀਗਤ ਸਬੰਧਾਂ, ਮਾੜੇ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਦੇ ਵਰਤਾਰੇ, ਆਦਿ ਦੀ ਗੱਲ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਤਾਂ ਉਹ ਉਸ ਮੁਕਤ ਚੇਤਨਾ ਦਾ ਹਵਾਲਾ ਦੇ ਰਿਹਾ ਹੈ ਜੋ ਕੁਝ

ਵਸਤੂਆਂ ਵੱਲ ਨਿਰਦੇਸ਼ਿਤ ਕੀਤੀ ਗਈ ਹੈ, ਜੋ ਆਮ ਤੌਰ 'ਤੇ ਹਉਮੈ ਦੇ ਆਮ "ਚਰਿੱਤਰ" ਦੇ ਨਾਲ ਇਕਸਾਰਤਾ ਨਾਲ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਦਾਅਵਾ ਕਰਦੀ ਹੈ, ਪਰ ਜਿਸਨੂੰ ਅਜਿਹਾ ਕਰਨ ਲਈ ਮਜਬੂਰ ਨਹੀਂ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਆਮ ਅਨੁਭਵ ਵਿੱਚ ਸਾਰੇ ਵਿਹਾਰਕ ਉਦੇਸ਼ਾਂ ਲਈ ਚੇਤਨਾ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ "ਮੈਂ" ਦੁਆਰਾ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦਾਅਵਾ ਕਰਦੀ ਹੈ, ਪਰ ਦੁੱਖ ਕਦੇ-ਕਦੇ ਸਾਨੂੰ ਚੇਤਾਵਨੀ ਦਿੰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਜਾਣੂ "ਮੈਂ" ਸਿਰਫ ਇੱਕ ਪਰਦਾ ਹੈ। ਫਿਰ ਵੀ ਚੇਤਨਾ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਹਨ ਕਿਉਂਕਿ ਉਹ ਇੱਕ ਨਿਸ਼ਚਿਤ ਸਮੇਂ ਅਤੇ ਸਥਾਨ 'ਤੇ ਪ੍ਰਗਟ ਹੁੰਦੀਆਂ ਹਨ, ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਇੱਕ ਖਾਸ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਤੋਂ ਹੋਂਦ ਨੂੰ ਖਤਮ ਕਰਦੀਆਂ ਹਨ। ਸਾਰਤਰ ਨੇ ਸਾਨੂੰ ਚੇਤਾਵਨੀ ਦਿੱਤੀ ਹੈ, ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਅਸੀਂ ਪਹਿਲਾਂ ਕਿਹਾ ਹੈ, ਕਿ ਸਪੱਸ਼ਟ ਤੌਰ 'ਤੇ ਕਿਸੇ ਨੂੰ "ਮੇਰੀ ਚੇਤਨਾ" ਨਹੀਂ ਕਹਿਣਾ ਚਾਹੀਦਾ, ਸਗੋਂ "ਮੇਰੀ ਚੇਤਨਾ" ਕਹਿਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ। ਪਰ ਜੇ ਮੈਂ "ਮੇਰੀ ਚੇਤਨਾ" ਕਹਿੰਦਾ ਹਾਂ ਅਤੇ ਜੇ ਤੁਸੀਂ "ਮੇਰੀ ਚੇਤਨਾ" ਕਹਿੰਦੇ ਹੋ, ਤਾਂ ਸਾਡੀਆਂ ਚੇਤਨਾਵਾਂ ਉਨ੍ਹਾਂ ਹੰਕਾਰ ਵਾਂਗ ਵੱਖਰੀਆਂ ਹਨ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਬਾਰੇ ਉਹ ਚੇਤੰਨ ਹਨ।

ਫਿਰ ਇਸ ਧਾਰਨਾ ਵਿੱਚ ਸ਼ਖਸੀਅਤ ਦੀ ਏਕਤਾ ਦਾ ਕੀ ਬਣਦਾ ਹੈ? ਚੇਤਨਾ ਇੱਕ ਏਕਤਾ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਕੰਮ ਕਰਦੀ ਹੈ, ਅਤੇ ਕਿਉਂਕਿ ਹਉਮੈ ਚੇਤਨਾ ਸਿੱਧੇ ਜਾਂ ਅਸਿੱਧੇ ਤੌਰ 'ਤੇ ਹਰ ਬਾਹਰੀ ਜਾਂ ਮਾਨਸਿਕ ਕਿਰਿਆ ਵਿੱਚ ਆਪਣੇ ਹੋਣ ਦਾ ਤਰੀਕਾ ਚੁਣਦੀ ਹੈ - ਇਸ ਅਰਥ ਵਿੱਚ ਸ਼ਖਸੀਅਤ ਇੱਕ ਹੈ। ਪਰ ਜਿੱਥੋਂ ਤੱਕ ਚੇਤਨਾ ਮਾਨਸਿਕ ਹਉਮੈ ਦੇ ਵੱਖ-ਵੱਖ ਪਹਿਲੂਆਂ 'ਤੇ ਧਿਆਨ ਕੇਂਦਰਿਤ ਕਰ ਸਕਦੀ ਹੈ, ਉੱਥੇ ਅਜਿਹੇ ਵਰਤਾਰੇ ਹੋ ਸਕਦੇ ਹਨ ਜੋ ਵੰਡੇ ਹੋਏ ਸ਼ਖਸੀਅਤ ਦੇ ਸਮਾਨ ਦਿਖਾਈ ਦਿੰਦੇ ਹਨ। ਇਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਜੋ ਇੱਕ ਅਸੰਗਤ ਕਿਰਿਆ ਜਾਂ ਅਚਾਨਕ "ਪਰਿਵਰਤਨ" ਜਾਪਦਾ ਹੈ ਉਹ ਇਸ ਤੱਥ ਦੇ ਕਾਰਨ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ ਕਿ ਚੇਤਨਾ ਨੇ ਆਪਣੇ ਮਾਨਸਿਕ ਅਤੀਤ ਦੇ ਇੱਕ ਆਮ ਤੌਰ 'ਤੇ ਅਣਡਿੱਠ ਕੀਤੇ ਹਿੱਸੇ ਦੇ ਅਨੁਸਾਰ ਕੰਮ ਕਰਨਾ ਚੁਣਿਆ ਹੈ ਜਾਂ ਇਹ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਹਉਮੈ ਤੋਂ ਪਾਰ ਹੋ ਗਿਆ ਹੈ ਅਤੇ ਹੋਂਦ ਦੀ ਇੱਕ ਨਵੀਂ ਚੋਣ ਕੀਤੀ ਹੈ। ਬਾਅਦ ਵਾਲੀ ਇੱਕ ਦੁਰਲੱਭ ਘਟਨਾ ਹੈ, ਪਰ ਜੀਵਨੀਆਂ ਅਤੇ ਨਾਵਲਾਂ ਦੇ ਨਾਲ-ਨਾਲ ਰਹੱਸਵਾਦੀਆਂ ਦਾ ਸਾਹਿਤ ਇਸਦੀ ਮੌਜੂਦਗੀ ਦੀ ਗਵਾਹੀ ਦਿੰਦਾ ਹੈ।

ਇਹ ਪੁੱਛਣਾ ਦਿਲਚਸਪ ਹੋਵੇਗਾ ਕਿ ਜੇਕਰ ਅਸੀਂ ਸਾਰਤਰ ਦੇ ਵਿਚਾਰ ਦੀ ਪਾਲਣਾ ਕਰਦੇ ਹਾਂ ਤਾਂ ਪੁਰਾਣੇ ਸੁਕਰਾਤ ਦੇ ਇਸ ਕਥਨ ਦਾ ਕੀ ਬਣੇਗਾ ਕਿ ਜੇਕਰ ਕੋਈ ਮਨੁੱਖ ਚੰਗਾ ਜਾਣਦਾ ਹੈ, ਤਾਂ ਉਹ ਇਸਨੂੰ ਜ਼ਰੂਰ ਚੁਣੇਗਾ। ਇੱਕ ਹਵਾਲੇ ਵਿੱਚ ਸਾਰਤਰ ਸੁਕਰਾਤ ਦੇ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਨੂੰ ਲਗਭਗ ਸ਼ਬਦਾਵਲੀ ਦੁਹਰਾਉਂਦਾ ਜਾਪਦਾ ਹੈ। ਬੁਰਾਈ ਬਾਰੇ ਆਪਣੀ ਚਰਚਾ ਵਿੱਚ ਉਹ ਦੱਸਦਾ ਹੈ ਕਿ ਖੁਦ ਬੁਰਾਈ ਨਹੀਂ ਹੈ ਜਿੰਨਾ ਇਹ ਚੰਗਾ ਹੈ (ਜਾਂ ਕੁਝ ਹੋਰ)। ਕਿਉਂਕਿ ਜੇਕਰ ਇਹ ਬੁਰਾਈ ਹੁੰਦੀ, ਤਾਂ ਇਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਹੁੰਦਾ। ਖੁਦ, ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਸਾਰਤਰ ਹਮੇਸ਼ਾ ਦੁਹਰਾਉਂਦਾ ਹੈ, ਇਸਦਾ ਸਿਰਫ਼ "ਹੋਣਾ" ਜਾਂ "ਹੋਣਾ ਚੁਣਨਾ" ਦੇ ਢੰਗ ਵਿੱਚ ਹੋਣਾ ਹੈ। ਹੁਣ ਹੋਰ ਸੰਭਾਵਨਾਵਾਂ ਵਿੱਚੋਂ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਵਿੱਚੋਂ ਇਹ ਚੁਣਦਾ ਹੈ, ਇਹ ਚੰਗਾ ਹੋਣਾ ਚੁਣ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਹਾਲਾਂਕਿ, ਇਹ ਬੁਰਾਈ ਨਹੀਂ ਚੁਣ ਸਕਦਾ!

> "ਜੇਕਰ ਮੈਂ ਆਪਣੇ ਲਈ ਬੁਰਾ ਹਾਂ, ਤਾਂ ਮੈਨੂੰ ਲਾਜ਼ਮੀ ਤੌਰ 'ਤੇ ਅਜਿਹਾ ਹੋਣ ਦੇ ਢੰਗ ਵਿੱਚ ਹੋਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਮੈਨੂੰ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਬੁਰਾ ਸਮਝਣਾ ਪਵੇਗਾ। ਪਰ ਇਸਦਾ ਮਤਲਬ ਇਹ ਹੋਵੇਗਾ ਕਿ ਮੈਨੂੰ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਉਸ ਚੀਜ਼ ਲਈ ਤਿਆਰ ਹੋਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ ਜੋ ਮੈਨੂੰ ਮੇਰੇ ਚੰਗਿਆਈ ਦੇ ਉਲਟ ਜਾਪਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਬਿਲਕੁਲ ਇਸ ਲਈ ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਬੁਰਾਈ ਹੈ ਜਾਂ ਮੇਰੇ ਚੰਗਿਆਈ ਦੇ ਉਲਟ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਇਹ ਸਪੱਸ਼ਟ ਤੌਰ 'ਤੇ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੈ ਕਿ ਮੈਂ ਉਸੇ ਪਲ ਅਤੇ ਉਸੇ ਸਬੰਧ ਵਿੱਚ ਜੋ ਮੈਂ ਚਾਹੁੰਦਾ ਹਾਂ ਉਸ ਦੇ ਉਲਟ ਕਰਾਂਗਾ; ਯਾਨੀ, ਮੈਨੂੰ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਬਿਲਕੁਲ ਉਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਨਫ਼ਰਤ ਕਰਨੀ ਪਵੇਗੀ ਜਿਵੇਂ ਮੈਂ ਖੁਦ ਹਾਂ। ਮੈਨੂੰ ਉਸੇ ਕੰਮ ਦੁਆਰਾ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਮਨਜ਼ੂਰੀ ਦੇਣੀ ਪਵੇਗੀ ਜੋ ਮੈਨੂੰ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਦੋਸ਼ੀ ਠਹਿਰਾਉਂਦਾ ਹੈ।" (ਪੰਨਾ

273-274)

ਇਹ ਸਭ ਅਸੰਭਵ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਕਿਉਂਕਿ ਮੈਂ ਆਪਣੀ ਖੁਦ ਦੀ 'ਕੁਝ ਵੀ ਨਹੀਂ' ਹਾਂ, ਇਸ ਲਈ ਮੈਂ ਕਦੇ ਵੀ ਆਪਣੇ ਆਪ ਪ੍ਰਤੀ ਲੋੜੀਂਦੀ ਨਿਰਪੱਖਤਾ ਪ੍ਰਾਪਤ ਨਹੀਂ ਕਰ ਸਕਦਾ। ਫਿਰ ਵੀ ਜੇਕਰ ਕੋਈ ਜਾਣਬੁੱਝ ਕੇ ਬੁਰਾਈ ਦੀ ਚੋਣ ਨਹੀਂ ਕਰ ਸਕਦਾ, ਤਾਂ ਉਹ ਬੁਰੇ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਅਤੇ ਬੁਰਾਈ ਦਾ ਦੋਸ਼ੀ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ, ਜਿਸਨੂੰ ਕੁਝ ਹੱਦ ਤੱਕ ਅਚਾਨਕ ਸਾਰਤਰ ਅਸਫਲਤਾ ਦੇ ਪਿਆਰ ਵਜੋਂ ਪਰਿਭਾਸ਼ਤ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਕਿਵੇਂ ਸੰਭਵ ਹੈ? ਇਸ ਦਾ ਜਵਾਬ ਇਹ ਸਿੱਟਾ ਕੱਢਣ ਵਿੱਚ ਪਿਆ ਜਾਪਦਾ ਹੈ ਕਿ ਇੱਕ ਵਿਅਕਤੀ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਬੁਰੇ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਅਤੇ ਅਸਫਲਤਾ ਦੇ ਪਿਆਰ ਨੂੰ ਬੁਰਾਈ ਨਹੀਂ ਮੰਨ ਸਕਦਾ। ਇਹ ਸਿਰਫ ਸਾਰਤਰ ਦੇ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਤੋਂ ਹੈ (ਅਤੇ ਸਾਡਾ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਜੇਕਰ ਅਸੀਂ ਉਸਦਾ ਪਾਲਣ ਕਰਦੇ ਹਾਂ) ਕਿ ਇੱਕ ਵਿਅਕਤੀ ਚੰਗਾ ਚੁਣਨ ਵਿੱਚ ਅਸਫਲ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ, ਅਤੇ ਇਹ ਇਸ ਲਈ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਉਹ ਨਹੀਂ ਜਾਣਦਾ ਕਿ ਅਸੀਂ ਬੁਰਾਈ ਨੂੰ ਬੁਰਾਈ ਕੀ ਕਹਿੰਦੇ ਹਾਂ।

ਸਾਰਤਰ ਦੇ ਮਨੋਵਿਗਿਆਨ ਦੇ ਤਿੰਨ ਹੋਰ ਪਹਿਲੂਆਂ 'ਤੇ ਮੈਂ ਸੰਖੇਪ ਵਿੱਚ ਟਿੱਪਣੀ ਕਰਨਾ ਚਾਹਾਂਗਾ। ਪਹਿਲਾ ਮਨੁੱਖੀ ਚਰਿੱਤਰ ਦੇ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਨਾਲ ਸਬੰਧਤ ਵਿਅਕਤੀਗਤ ਅਤੇ ਉਦੇਸ਼ ਬਾਰੇ ਉਸਦੇ ਵਿਚਾਰਾਂ ਨਾਲ ਸਬੰਧਤ ਹੈ। ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਪਹਿਲਾਂ ਦੱਸਿਆ ਗਿਆ ਹੈ, ਚੇਤਨਾ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਇੱਕ ਸੰਪੂਰਨਤਾ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਨਹੀਂ ਲੈ ਸਕਦੀ। ਸਖਤੀ ਨਾਲ ਕਹੀਏ ਤਾਂ, ਕੋਈ ਵੀ ਮਨੁੱਖੀ ਤੱਥ ਇੱਕ ਵਿਅਕਤੀਗਤ ਤੱਥ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਸੰਸਾਰ ਦਾ ਕੋਈ ਵੀ ਨਿਰੀਖਣ ਇੱਕ ਮਨੁੱਖੀ - ਵਿਅਕਤੀਗਤ - ਨਿਰੀਖਣ ਹੈ। ਪਰ ਉਸੇ ਸਮੇਂ ਜਦੋਂ ਸਾਰਤਰ ਇਸ ਗੱਲ ਤੋਂ ਇਨਕਾਰ ਕਰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਚੇਤਨਾ ਆਪਣੇ ਆਪ ਤੋਂ ਇੱਕ ਵਸਤੂ ਬਣ ਸਕਦੀ ਹੈ, ਉਸਦੀ ਸਥਿਤੀ ਸਾਨੂੰ ਇਹ ਦੇਖਣ ਦੀ ਆਗਿਆ ਦਿੰਦੀ ਹੈ ਕਿ ਕਿਉਂ ਫੌਰ-ਇਟਸੈਲਫ ਆਪਣੀਆਂ ਕੁਝ ਅਵਸਥਾਵਾਂ 'ਤੇ ਓਨਾ ਹੀ ਜਾਇਜ਼ (ਅਤੇ ਹੋਰ ਨਹੀਂ) ਇੱਕ ਉਦੇਸ਼ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਲੈ ਸਕਦਾ ਹੈ ਜਿੰਨਾ ਇਹ ਕਿਸੇ ਹੋਰ ਦੀਆਂ ਅਵਸਥਾਵਾਂ 'ਤੇ ਜਾਂ ਇਸਦੇ ਸੰਬੰਧ ਵਿੱਚ ਕੋਈ ਹੋਰ ਕਰ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਜੇਕਰ ਪੀਅਰੇ ਅਤੇ ਪੌਲ ਦੋਵੇਂ ਪੀਅਰੇ ਦੇ ਇੱਕ ਖਾਸ ਔਰਤ ਲਈ ਪਿਆਰ 'ਤੇ ਵਿਚਾਰ ਕਰ ਰਹੇ ਹਨ, ਤਾਂ ਉਹ ਦੋਵੇਂ ਇੱਕ ਉਦੇਸ਼ ਅਵਸਥਾ 'ਤੇ ਵਿਚਾਰ ਕਰ ਰਹੇ ਹਨ। ਕਿਉਂਕਿ ਜਦੋਂ ਕਿ ਤੁਰੰਤ ਪ੍ਰੇਰਣਾ ਇੱਕ ਪਿਆਰ-ਚੇਤਨਾ ਹੈ ਜੋ ਪੀਅਰੇ ਹੈ, ਪਿਆਰ ਦੀ ਅਵਸਥਾ ਪੀਅਰੇ ਦੇ ਵਸਤੂ-ਅਹੰਕਾਰ (ਜਾਂ ਘੱਟੋ ਘੱਟ ਉਸਦੀ ਮਾਨਸਿਕਤਾ) ਦਾ ਹਿੱਸਾ ਹੈ। ਉਹ ਅਤੇ ਪੌਲ ਦੋਵੇਂ ਇਸਨੂੰ ਇੱਕ ਵਸਤੂ ਵਜੋਂ ਦੇਖ ਸਕਦੇ ਹਨ। ਹਰ ਕੋਈ ਇਸਦਾ ਨਿਰਣਾ ਉਹਨਾਂ ਹੋਰ ਵਸਤੂਆਂ ਦੇ ਸੰਦਰਭ ਵਿੱਚ ਕਰਦਾ ਹੈ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਬਾਰੇ ਉਸਦੀ ਚੇਤਨਾ ਹੈ ਅਤੇ ਜਾਣੂ ਰਹੀ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਇੱਕ ਵਿਅਕਤੀ ਕੁਝ ਖਾਸ ਹਾਲਤਾਂ ਵਿੱਚ ਆਪਣਾ ਮਨੋਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਕਰ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਉਹ ਆਪਣੀ ਮਾਨਸਿਕਤਾ ਦੇ ਸਾਹਮਣੇ ਕਿਸੇ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਅਧਿਕਾਰ ਪ੍ਰਾਪਤ ਸਥਿਤੀ ਵਿੱਚ ਨਹੀਂ ਸਗੋਂ ਮਨੋਵਿਗਿਆਨੀ ਵਾਂਗ ਖੜ੍ਹਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਉਸਦੀ ਸਫਲਤਾ ਦੀਆਂ ਮੁਕਾਬਲਤਨ ਵੱਧ ਜਾਂ ਘੱਟ ਸੰਭਾਵਨਾਵਾਂ ਉਸ ਵਿਹਾਰਕ ਬੁੱਧੀ 'ਤੇ ਨਿਰਭਰ ਕਰਨਗੀਆਂ ਜੋ ਉਹ ਆਪਣੇ ਮਾਨਸਿਕ ਹੋਂਦ ਦੇ ਮੁਲਾਂਕਣ ਵਿੱਚ ਲਿਆ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਦੇ ਨਾਲ ਹੀ ਨਾ ਤਾਂ ਉਹ ਅਤੇ ਨਾ ਹੀ ਮਨੋਵਿਗਿਆਨੀ ਪੂਰਵ-ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ ਚੇਤਨਾ ਦਾ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਕਰ ਸਕਦੇ ਹਨ, ਮਰੀਜ਼ ਕਿਉਂਕਿ ਉਹ ਇਹ ਚੇਤਨਾ ਹੈ, ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਕ ਕਿਉਂਕਿ ਉਹ ਇਸਨੂੰ ਸਿਰਫ ਵਸਤੂ ਵਜੋਂ ਜਾਣ ਸਕਦਾ ਹੈ ਜਦੋਂ ਕਿ ਇਸਦਾ ਹੋਂਦ ਸ਼ੁੱਧ ਵਿਅਕਤੀਗਤਤਾ ਹੈ। ਮਰੀਜ਼ ਅਤੇ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਕ ਦੋਵਾਂ ਨੂੰ ਆਪਣੀ ਚੇਤਨਾ ਦੇ ਕੰਮਾਂ ਦਾ ਨਿਰਣਾ ਇਸਦੇ ਪ੍ਰਭਾਵਾਂ ਦੁਆਰਾ ਕਰਨ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕਰਨੀ ਚਾਹੀਦੀ ਹੈ ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਬਾਹਰੀ ਸੰਸਾਰ ਅਤੇ ਹਉਮੈ ਵਿੱਚ ਪ੍ਰਗਟ ਹੁੰਦਾ ਹੈ।

ਦੋ ਹੋਰ ਮਨੋਵਿਗਿਆਨਕ ਸਥਿਤੀਆਂ, ਮੇਰਾ ਮੰਨਣਾ ਹੈ ਕਿ, ਸਾਰਤਰ ਦੇ ਨਾਲ, ਦੂਜੇ ਲੋਕਾਂ ਨਾਲ ਆਪਣੇ ਆਪ ਦੇ ਸਬੰਧਾਂ ਬਾਰੇ ਉਸਦੇ ਵਿਚਾਰਾਂ ਦੇ ਸੰਬੰਧ ਵਿੱਚ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਮਹੱਤਵ ਰੱਖਦੀਆਂ ਹਨ -

ਦੂਜਿਆਂ ਲਈ। ਇਹ ਸਰੀਰ ਦੀ ਪ੍ਰਕਿਰਤੀ ਅਤੇ ਲਿੰਗਕਤਾ ਬਾਰੇ ਉਸਦੇ ਵਿਚਾਰ ਹਨ। ਇੱਕ ਅਰਥ ਵਿੱਚ, ਬੇਸ਼ੱਕ, ਸਰੀਰ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਅਸਲੀਅਤ, ਸੰਸਾਰ ਵਿੱਚ ਉਸਦੀ ਹੋਂਦ ਨੂੰ ਦਰਸਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਕੁਝ ਭੌਤਿਕ ਸੀਮਾਵਾਂ ਨਿਰਧਾਰਤ ਕਰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਖੁਦ ਕੀ ਕਰ ਸਕਦਾ ਹੈ ਜਾਂ ਸੰਸਾਰ ਦੇ ਨਾਲ। ਅਤੇ ਜੇਕਰ ਅਸੀਂ ਇਸਦੇ ਅਸਲ ਰਸਾਇਣਕ ਬਣਤਰ ਦੀ ਗੱਲ ਕਰੀਏ, ਤਾਂ ਅਸੀਂ ਉਸ ਹੋਂਦ ਦੇ ਹਿੱਸੇ 'ਤੇ ਵਿਚਾਰ ਕਰ ਰਹੇ ਹਾਂ ਜਿਸ ਨਾਲ ਖੁਦ ਨੂੰ ਕੁਝ ਵੀ ਨਹੀਂ ਮੰਨਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਫਿਰ ਵੀ ਜਦੋਂ ਇਹ ਇੱਕ ਲਾਸ਼ ਬਣ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਤਾਂ ਸਰੀਰ ਅਸਲ ਵਿੱਚ ਖੁਦ ਦੇ ਪ੍ਰਾਂਤ ਦੇ ਅੰਦਰ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ। ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਖੁਦ ਦੁਆਰਾ "ਮੌਜੂਦ" ਹੈ ਇਹ ਇੱਕ ਮਾਨਸਿਕ ਵਸਤੂ ਹੈ; ਅਸਲ ਵਿੱਚ ਅਸੀਂ ਵਧੇਰੇ ਸਹੀ ਢੰਗ ਨਾਲ ਕਹਿ ਸਕਦੇ ਹਾਂ ਕਿ ਖੁਦ ਇਸਦਾ ਸਰੀਰ ਹੈ। ਇੱਕ ਸਰੀਰ ਤੋਂ ਬਿਨਾਂ ਖੁਦ ਦਾ ਉਸ ਨਾਲ ਕੋਈ ਸਬੰਧ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਦਾ ਜਿਸਨੂੰ ਅਸੀਂ ਸੰਸਾਰ ਕਹਿੰਦੇ ਹਾਂ। "ਕਿਉਂਕਿ ਖੁਦ" ਵਸਤੂਆਂ ਦੀ ਚੇਤਨਾ ਹੈ ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਦੇਖੇ, ਮਹਿਸੂਸ ਕੀਤੇ, ਆਦਿ, ਦੂਜੇ ਸ਼ਬਦਾਂ ਵਿੱਚ, ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਇੰਦਰੀਆਂ ਦੁਆਰਾ ਸਮਝਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। "ਕਿਉਂਕਿ ਖੁਦ" ਕੋਲ ਇੰਦਰੀਆਂ ਨਹੀਂ ਹਨ। ਇਹ ਇੰਦਰੀਆਂ ਦੁਆਰਾ ਸੰਸਾਰ ਵਿੱਚ ਮੌਜੂਦ ਹੈ, ਅਤੇ ਸੰਸਾਰ ਦਾ ਸਥਾਨਿਕ ਤੌਰ 'ਤੇ ਅਰਥ ਹੈ ਸਿਰਫ਼ ਸਰੀਰ ਦੇ ਸੰਦਰਭ ਦੇ ਕੇਂਦਰ ਵਜੋਂ। "ਕਿਉਂਕਿ ਖੁਦ" ਦੇ ਤੌਰ 'ਤੇ, ਹਾਲਾਂਕਿ ਮੈਂ ਕਿਸੇ ਹੋਰ ਦੇ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਨੂੰ ਹੱਥ ਜਾਂ ਪੈਰ ਚੁੱਕ ਕੇ ਅਤੇ ਇਸਨੂੰ ਦੇਖ ਕੇ ਅਪਣਾ ਸਕਦਾ ਹਾਂ, ਮੈਂ ਆਪਣੇ ਸਰੀਰ ਨੂੰ ਸਿਰਫ਼ ਉਦੋਂ ਹੀ ਆਪਣੇ ਵਜੋਂ ਅਨੁਭਵ ਕਰਦਾ ਹਾਂ ਜਦੋਂ ਮੈਂ ਇਸ ਰਾਹੀਂ ਸੰਸਾਰ ਦਾ ਅਨੁਭਵ ਕਰਦਾ ਹਾਂ। ਇਸ ਸਥਿਤੀ ਵਿੱਚ ਮੈਂ ਆਪਣੇ ਸਰੀਰ ਨੂੰ ਇੱਕ ਸਾਧਨ ਵਜੋਂ ਨਹੀਂ ਦੇਖਦਾ ਜਿਸਨੂੰ ਮੈਂ ਪੁਰਾਣੇ ਆਤਮਾ-ਸਰੀਰ ਦਵੈਤਵਾਦ ਵਾਂਗ ਵਰਤਦਾ ਹਾਂ, ਪਰ ਮੈਂ ਇਹ ਸਾਧਨ ਹਾਂ ਜਿਸ ਵੱਲ ਸੰਸਾਰ ਦੇ ਯੰਤਰ ਇਸ਼ਾਰਾ ਕਰ ਰਹੇ ਹਨ ਅਤੇ ਜਿਸ ਦੁਆਰਾ ਸੰਸਾਰ ਨੂੰ ਯੰਤਰ ਕੰਪਲੈਕਸਾਂ ਦੇ ਇੱਕ ਦਰਜਾਬੰਦੀ ਵਜੋਂ ਪ੍ਰਗਟ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ। ਜੇਕਰ "ਕਿਉਂਕਿ ਖੁਦ" ਚੇਤਨਾ ਦੇ ਨਾਲ ਨਾਲ ਸਰੀਰ ਨਾ ਹੁੰਦਾ, ਤਾਂ ਵਸਤੂਆਂ ਦੇ ਯੰਤਰਾਂ ਦੇ ਵਿਚਾਰ ਦਾ ਕੋਈ ਅਰਥ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ। ਮੈਂ ਆਪਣੇ ਸਰੀਰ ਨੂੰ "ਇਨ-ਇਟਸੈਲਫ" ਦੇ ਇੱਕ ਟੁਕੜੇ ਵਜੋਂ ਨਹੀਂ ਜਾਣਦਾ ਜਿਸ ਨਾਲ ਮੈਂ ਬੋਝਲ ਹਾਂ, ਸਗੋਂ "ਇਨ-ਇਟਸੈਲਫ" ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਜਾਣਦਾ ਹਾਂ। "ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਇਹ ਕਹਿਣਾ ਕਿ ਮੈਂ ਦੁਨੀਆਂ ਵਿੱਚ ਪ੍ਰਵੇਸ਼ ਕੀਤਾ ਹੈ, ਦੁਨੀਆਂ ਵਿੱਚ ਆਇਆ ਹਾਂ, ਜਾਂ ਇੱਕ ਦੁਨੀਆਂ ਹੈ, ਜਾਂ ਮੇਰਾ ਇੱਕ ਸਰੀਰ ਹੈ, ਇਹ ਇੱਕੋ ਗੱਲ ਹੈ।" (ਪੰਨਾ 318)

ਇਸ ਸਮਰੱਥਾ ਵਿੱਚ ਸਰੀਰ ਇੱਕ ਜ਼ਰੂਰੀ ਕੜੀ ਵਜੋਂ ਕੰਮ ਕਰਦਾ ਹੈ ਜਿਸ ਦੁਆਰਾ ਸਾਰਤਰ ਦੂਜੇ ਦੇ ਵਜੂਦ ਦਾ ਇੱਕ ਗਿਆਨ ਸਥਾਪਤ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਅਸੀਂ ਦੇਖਿਆ ਕਿ "ਲਾ ਟ੍ਰਾਂਸੈਂਡੈਂਸ ਡੀ ਲਾ'ਈਗੋ" ਵਿੱਚ ਸਾਰਤਰ ਦਾ ਮੰਨਣਾ ਸੀ ਕਿ ਹਉਮੈ ਨੂੰ ਮਾਨਸਿਕਤਾ ਦਾ ਇੱਕ ਹਿੱਸਾ ਬਣਾ ਕੇ ਅਤੇ ਇਸ ਲਈ ਸੰਸਾਰ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਵਸਤੂ ਬਣਾ ਕੇ, ਉਹ ਸੋਲਿਪਸਿਜ਼ਮ ਦਾ ਖੰਡਨ ਕਰ ਸਕਦਾ ਹੈ। "ਬੀਇੰਗ ਐਂਡ ਨਥਿੰਗਨੈੱਸ" ਵਿੱਚ ਉਹ ਕਹਿੰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਪਿਛਲੇ ਲੇਖ ਵਿੱਚ ਉਹ ਬਹੁਤ ਜ਼ਿਆਦਾ ਆਸ਼ਾਵਾਦੀ ਸੀ।

> "ਭਾਵੇਂ ਅਨੁਭਵੀ ਹਉਮੈ ਤੋਂ ਬਾਹਰ ਉਸ ਹਉਮੈ ਦੀ ਚੇਤਨਾ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਕੁਝ ਵੀ ਨਹੀਂ ਹੈ - ਯਾਨੀ, ਬਿਨਾਂ ਕਿਸੇ ਵਿਸ਼ੇ ਦੇ ਇੱਕ ਅਲੌਕਿਕ ਖੇਤਰ - ਇਹ ਤੱਥ ਬਣਿਆ ਹੋਇਆ ਹੈ ਕਿ ਦੂਜੇ ਦੀ ਮੇਰੀ ਪੁਸ਼ਟੀ ਇੱਕ ਸਮਾਨ ਅਲੌਕਿਕ ਖੇਤਰ ਦੀ ਦੁਨੀਆ ਤੋਂ ਪਰੇ ਹੋਂਦ ਦੀ ਮੰਗ ਕਰਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਮੰਗ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਸਿੱਟੇ ਵਜੋਂ ਸੋਲਿਪਸਿਜ਼ਮ ਤੋਂ ਬਚਣ ਦਾ ਇੱਕੋ ਇੱਕ ਤਰੀਕਾ ਇੱਥੇ ਦੁਬਾਰਾ ਇਹ ਸਾਬਤ ਕਰਨਾ ਹੋਵੇਗਾ ਕਿ ਮੇਰੀ ਅਲੌਕਿਕ ਚੇਤਨਾ ਉਸੇ ਕਿਸਮ ਦੀਆਂ ਹੋਰ ਚੇਤਨਾਵਾਂ ਦੇ ਅਲੌਕਿਕ ਹੋਂਦ ਦੁਆਰਾ ਪ੍ਰਭਾਵਿਤ ਹੋ ਰਹੀ ਹੈ।" (ਪੰਨਾ 235)

ਜਿੱਥੋਂ ਤੱਕ ਕਾਰਨਾਂ ਅਤੇ ਸਬੂਤਾਂ ਦਾ ਸਵਾਲ ਹੈ, ਸਾਰਤਰ ਨੂੰ ਯਕੀਨ ਹੈ ਕਿ ਅਸੀਂ ਕਦੇ ਵੀ ਦੂਜੇ ਦੀ ਹੋਂਦ ਨੂੰ ਸਾਬਤ ਨਹੀਂ ਕਰ ਸਕਦੇ। ਇਹ ਇਸ ਲਈ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਦੂਜਾ ਪਰਿਭਾਸ਼ਾ ਅਨੁਸਾਰ ਮੇਰੇ ਅਨੁਭਵ ਤੋਂ ਬਾਹਰ ਇੱਕ ਆਪਣੇ ਆਪ ਲਈ ਹੈ ਅਤੇ ਸਬੂਤ ਉਸ 'ਤੇ ਅਧਾਰਤ ਹੋਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ ਜੋ ਮੇਰੇ ਅਨੁਭਵ ਦੇ

ਅੰਦਰ ਹੈ। ਪਰ ਜਦੋਂ ਅਸੀਂ ਦੂਜੇ ਦੀ ਹੋਂਦ ਨੂੰ ਸਾਬਤ ਨਹੀਂ ਕਰਦੇ, ਅਸੀਂ ਉਸਨੂੰ ਇੱਕ "ਤੱਥਾਤਮਕ ਜ਼ਰੂਰਤ" ਵਜੋਂ ਵੇਖਦੇ ਹਾਂ; ਉਸਦੀ ਹੋਂਦ ਬਾਰੇ ਸਾਡਾ ਸ਼ੱਕ ਸਿਰਫ ਇੱਕ ਅਮੂਰਤ ਸ਼ੱਕ ਹੈ ਜਿਸਨੂੰ ਅਸੀਂ ਆਪਣੀ ਹੋਂਦ 'ਤੇ ਬਰਾਬਰ ਲਾਗੂ ਕਰ ਸਕਦੇ ਹਾਂ, ਅਤੇ ਇਹ ਪ੍ਰੇਰਕ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਇੱਕ ਕਿਸਮ ਦੇ ਓਨਟੋਲੋਜੀਕਲ ਸਬੂਤ ਦੁਆਰਾ ਸਾਰਤਰ ਨੇ ਆਪਣੇ ਆਪ ਦੀ ਹੋਂਦ ਨੂੰ ਸਵੀਕਾਰ ਕਰਨ ਦੀ ਜ਼ਰੂਰਤ ਦਿਖਾਈ ਸੀ। ਦੂਜੇ ਦੀ ਹੋਂਦ ਇੱਕ ਓਨਟੋਲੋਜੀਕਲ ਜ਼ਰੂਰਤ ਨਹੀਂ ਹੈ, ਕਿਉਂਕਿ ਅਸੀਂ ਕਲਪਨਾ ਕਰ ਸਕਦੇ ਹਾਂ, ਜੇ ਲੋੜ ਹੋਵੇ, ਇੱਕ ਅਜਿਹੀ ਦੁਨੀਆਂ ਜਿੱਥੇ ਕੋਈ ਹੋਰ ਨਹੀਂ ਸੀ। (ਪੰਨਾ 252) ਪਰ ਦੂਜੇ ਦੀ ਹੋਂਦ ਇੱਕ "ਅਚਨਚੇਤ ਜ਼ਰੂਰਤ" ਹੈ। ਸਾਨੂੰ ਦੂਜੇ ਦੀ ਹੋਂਦ ਵਿੱਚ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਕਰਨ ਦੇ ਕਾਰਨ ਨਹੀਂ ਮਿਲਦੇ, ਪਰ ਅਸੀਂ ਦੂਜੇ ਦਾ ਸਾਹਮਣਾ ਕਰਦੇ ਹਾਂ ਅਤੇ ਸੋਲਿਪਸਿਜ਼ਮ ਪ੍ਰਤੀ ਓਨਾ ਹੀ ਕੁਦਰਤੀ ਵਿਰੋਧ ਪੇਸ਼ ਕਰਾਂਗੇ ਜਿੰਨਾ ਅਸੀਂ ਆਪਣੀ ਹੋਂਦ ਦੇ ਸ਼ੱਕ ਨੂੰ ਪੇਸ਼ ਕਰਾਂਗੇ। ਇਸਦਾ ਮਤਲਬ ਹੈ ਕਿ ਜਦੋਂ ਕਿ ਮੈਂ ਇਸ ਤੱਥ ਨੂੰ ਸਾਬਤ ਨਹੀਂ ਕਰ ਸਕਦਾ ਕਿ ਮੇਰੀ ਚੇਤਨਾ ਦਾ ਵਜੂਦ ਕਿਸੇ ਹੋਰ ਚੇਤਨਾ ਤੋਂ ਪ੍ਰਭਾਵਿਤ ਹੈ, ਮੈਂ ਅਸਲ ਵਿੱਚ ਇਸਦਾ ਅਨੁਭਵ ਕਰਦਾ ਹਾਂ।

ਇੱਥੇ ਜੋੜਨ ਵਾਲੀ ਕੜੀ ਸਰੀਰ ਹੈ। ਜਦੋਂ ਮੈਂ ਸੰਸਾਰ ਵਿੱਚ ਵਸਤੂਆਂ ਨਾਲ ਆਪਣੇ ਆਮ ਸਬੰਧਾਂ ਨੂੰ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਨ ਦੀ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ ਵਿੱਚ ਆਪਣੇ ਸਰੀਰ ਨੂੰ "ਮੌਜੂਦ" ਕਰਦਾ ਹਾਂ, ਤਾਂ ਇਹ ਮੇਰਾ "ਮੇਰੇ ਲਈ ਸਰੀਰ" ਹੈ। ਪਰ ਸਰੀਰ ਦੇ ਦੋ ਹੋਰ ਮਾਪ ਵੀ ਹਨ। ਦੂਜੇ ਲਈ ਸਰੀਰ ਅਤੇ "ਦੂਜੇ ਦੁਆਰਾ ਦੇਖਿਆ ਗਿਆ ਸਰੀਰ" ਹੈ। ਜਦੋਂ ਮੈਂ ਦੂਜੇ ਦੇ ਸਰੀਰ ਨੂੰ ਵੇਖਦਾ ਹਾਂ, ਤਾਂ ਮੈਂ ਇਸਦੀਆਂ ਹਰਕਤਾਂ ਦੀ ਵਿਆਖਿਆ ਸਿਰਫ ਇਹ ਮੰਨ ਕੇ ਕਰ ਸਕਦਾ ਹਾਂ ਕਿ ਇਹ ਇੱਕ ਖੁਦ ਲਈ ਨਿਰਦੇਸ਼ਤ ਹੈ, ਸੰਖੇਪ ਵਿੱਚ ਇਸਦੀ ਮਾਨਸਿਕ ਗੁਣਵੱਤਾ ਨੂੰ ਪਛਾਣ ਕੇ। ਪਰ ਇਸਦਾ ਅਰਥ ਹੈ ਕਿ ਸੰਸਾਰ ਦਾ ਸਥਾਨਿਕ ਅਤੇ ਯੰਤਰ ਸੰਗਠਨ ਜਿਸਨੂੰ ਮੈਂ ਆਪਣੇ ਸਰੀਰ ਨਾਲ ਸੰਦਰਭ ਦੇ ਕੇਂਦਰ ਵਜੋਂ ਪ੍ਰਭਾਵਿਤ ਕੀਤਾ ਸੀ, ਹੁਣ ਇੱਕੋ ਇੱਕ ਸੰਭਵ ਪ੍ਰਬੰਧ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਇਸ ਦੀ ਬਜਾਏ ਦੂਜੇ ਦੇ ਦੁਆਲੇ ਵਸਤੂਆਂ ਦਾ ਇੱਕ ਸਮੂਹ ਕੇਂਦਰ ਵਜੋਂ ਦਿਖਾਈ ਦਿੰਦਾ ਹੈ; ਉਸਨੇ "ਮੇਰੀ ਦੁਨੀਆ ਦਾ ਅੰਦਰੂਨੀ ਖੂਨ ਵਗਦਾ ਹੈ ਜੋ ਉਸਦੀ ਦਿਸ਼ਾ ਵਿੱਚ ਖੂਨ ਵਗਦਾ ਹੈ"। ਉਸਨੇ ਮੇਰੀ ਦੁਨੀਆ ਨੂੰ ਮੇਰੇ ਤੋਂ ਖੋਹ ਲਿਆ ਹੈ। ਫਿਰ ਵੀ ਹੋਰ ਵਿਕਾਸ ਉਦੋਂ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਜਦੋਂ ਮੈਂ ਆਪਣੇ ਸਰੀਰ ਨੂੰ ਦੂਜੇ ਦੁਆਰਾ ਦੇਖਿਆ ਗਿਆ ਅਨੁਭਵ ਕਰਦਾ ਹਾਂ। ਇਸ ਮਾਮਲੇ ਵਿੱਚ ਮੈਨੂੰ ਅਚਾਨਕ ਅਹਿਸਾਸ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਮੈਂ ਦੂਜੇ ਲਈ ਇੱਕ ਵਸਤੂ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਮੌਜੂਦ ਹਾਂ, ਕਿ ਮੇਰੇ ਕੋਲ ਇੱਕ ਸਵੈ ਹੈ ਜਿਸਨੂੰ ਉਹ ਜਾਣਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਜਿਸਨੂੰ ਮੈਂ ਕਦੇ ਨਹੀਂ ਜਾਣ ਸਕਦਾ, ਅਤੇ ਕਿ ਮੈਂ ਦੂਜੇ ਲਈ ਕਮਜ਼ੋਰ ਹਾਂ, ਜੋ ਮੇਰੀਆਂ ਕਾਰਵਾਈ ਦੀਆਂ ਸੰਭਾਵਨਾਵਾਂ ਦਾ ਅੰਦਾਜ਼ਾ ਲਗਾ ਸਕਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਰੋਕ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੂਜੇ ਦਾ ਪ੍ਰਗਟਾਵਾ ਨਜ਼ਰ ਹੈ। ਜਦੋਂ ਉਹ ਮੇਰੇ ਵੱਲ ਵੇਖਦਾ ਹੈ ਤਾਂ ਮੈਂ ਉਸਨੂੰ ਇੱਕ ਵਿਸ਼ੇ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਅਤੇ ਜਦੋਂ ਮੈਂ ਉਸਨੂੰ ਵੇਖਦਾ ਹਾਂ ਤਾਂ ਇੱਕ ਵਸਤੂ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਅਨੁਭਵ ਕਰਦਾ ਹਾਂ। ਅਤੇ ਵਿਸ਼ੇ ਅਤੇ ਵਸਤੂ ਦੇ ਇਸ ਅਸਥਿਰ ਪਰਿਵਰਤਨ 'ਤੇ ਸਾਰਟ੍ਰੀਅਨ ਪਿਆਰ, ਨਫ਼ਰਤ, ਉਦਾਸੀ, ਮਾਸੋਚਿਜ਼ਮ, ਅਤੇ ਇੱਥੋਂ ਤੱਕ ਕਿ ਉਦਾਸੀਨਤਾ ਦੀ ਪੂਰੀ ਇਮਾਰਤ ਖੜ੍ਹੀ ਹੁੰਦੀ ਹੈ, ਇਹ ਸਾਰੇ ਇਕੱਠੇ ਮਿਲ ਕੇ ਉਹ ਟਕਰਾਅ ਬਣਾਉਂਦੇ ਹਨ ਜੋ ਸਾਰੇ ਅੰਤਰ-ਮਨੁੱਖੀ ਸਬੰਧਾਂ ਦਾ ਅਧਾਰ ਹੈ।

ਜਦੋਂ ਕਿ ਸਰੀਰ ਉਹ ਹੈ ਜਿਸ ਰਾਹੀਂ ਦਿੱਖ ਦਾ ਅਨੁਭਵ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਇਹ ਲਿੰਗਕਤਾ ਹੈ ਜੋ ਫਰਾਇਡੀਅਨ ਮਨੋਵਿਗਿਆਨ ਵਾਂਗ ਹੀ ਹੈ - ਹਾਲਾਂਕਿ ਇੱਕ ਵੱਖਰੇ ਤਰੀਕੇ ਨਾਲ - ਸਾਰੇ ਮਨੁੱਖੀ ਸਬੰਧਾਂ ਦੇ ਮੂਲ ਵਿੱਚ ਹੈ। ਫਰਾਇਡ ਵਾਂਗ, ਸਾਰਤਰ ਦਾ ਮੰਨਣਾ ਹੈ ਕਿ ਪਰਿਪੱਕ ਸੈਕਸ ਪ੍ਰੇਰਣਾ ਇੱਕ ਲੰਬੇ ਵਿਕਾਸ ਦਾ ਨਤੀਜਾ ਹੈ ਪਰ ਇਹ ਕਿ ਲਿੰਗਕਤਾ ਬਹੁਤ ਛੋਟੇ ਬੱਚੇ ਵਿੱਚ ਵੀ ਮੌਜੂਦ ਹੈ। ਹਾਲਾਂਕਿ, ਉਹ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਮੌਲਿਕ ਹੈ ਜਿੱਥੋਂ ਤੱਕ ਮੈਂ ਜਾਣਦਾ ਹਾਂ ਜਦੋਂ ਉਹ ਲਿਖਦਾ ਹੈ, "ਮਨੁੱਖ, ਇਹ ਕਿਹਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਇੱਕ ਜਿਨਸੀ ਜੀਵ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਉਸ ਕੋਲ ਇੱਕ ਲਿੰਗ ਹੈ। ਅਤੇ ਜੇਕਰ ਉਲਟ ਸੱਚ ਹੁੰਦਾ? ਜੇਕਰ ਸੈਕਸ

ਸਿਰਫ਼ ਸਾਧਨ ਹੁੰਦਾ, ਅਤੇ, ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਕਹਿਣ ਲਈ, ਇੱਕ ਬੁਨਿਆਦੀ ਲਿੰਗਕਤਾ ਦੀ ਤਸਵੀਰ? ਜੇਕਰ ਮਨੁੱਖ ਨੇ ਸਿਰਫ਼ ਇਸ ਲਈ ਸੈਕਸ ਕੀਤਾ ਕਿਉਂਕਿ ਉਹ ਮੂਲ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਅਤੇ ਬੁਨਿਆਦੀ ਤੌਰ 'ਤੇ ਇੱਕ ਜਿਨਸੀ ਜੀਵ ਹੈ ਜੋ ਦੂਜੇ ਮਰਦਾਂ ਦੇ ਸਬੰਧ ਵਿੱਚ ਸੰਸਾਰ ਵਿੱਚ ਮੌਜੂਦ ਹੈ?" (ਪੰਨਾ 383) ਇਸ ਹੈਰਾਨੀਜਨਕ ਕਥਨ ਦੀ ਵਿਆਖਿਆ ਉਹ ਜਿਨਸੀ ਇੱਛਾ ਦੇ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਦੁਆਰਾ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਪਹਿਲਾਂ ਇਹ ਦੱਸਦੇ ਹੋਏ ਕਿ ਇੱਛਾ ਸਪੱਸ਼ਟ ਤੌਰ 'ਤੇ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਵਿਕਸਤ ਲਿੰਗ ਅੰਗਾਂ ਦੀ ਮੌਜੂਦਗੀ ਦੇ ਨਾਲ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਤੌਰ 'ਤੇ ਨਹੀਂ ਮਿਲਦੀ, ਉਹ ਕਹਿੰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਜਿਨਸੀ ਇੱਛਾ ਸਿਰਫ਼ ਜਾਂ ਮੁੱਖ ਤੌਰ 'ਤੇ ਸਰੀਰਕ "ਸੰਤੁਸ਼ਟੀ" ਦੀ ਇੱਛਾ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਇਹ ਦੂਜੇ ਦੀ ਵਿਅਕਤੀਗਤਤਾ ਨੂੰ ਹਾਸਲ ਕਰਨ ਲਈ ਆਪਣੇ ਆਪ ਦੀ ਡੂੰਘੀ ਬੈਠੀ ਪ੍ਰੇਰਣਾ ਹੈ। ਇਹ ਇਸ ਟੀਚੇ ਨੂੰ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਨ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਕਹਿਣ ਲਈ, ਆਪਣੀ ਚੇਤਨਾ ਨੂੰ "ਅਵਤਾਰ" ਦੇ ਕੇ, ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਲਗਭਗ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਮਾਸ ਮਹਿਸੂਸ ਕਰਨ ਦਿੰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਦੂਜੇ ਨੂੰ ਵੀ ਅਜਿਹਾ ਕਰਨ ਲਈ ਪ੍ਰੇਰਿਤ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਪਰ ਮਾਸ ਪ੍ਰਤੀ ਮਾਸ ਦੀ ਇਹ ਅਪੀਲ ਅੰਤ ਵਿੱਚ ਅਸਫਲ ਹੋ ਜਾਂਦੀ ਹੈ, ਨਾ ਸਿਰਫ ਇਸ ਲਈ ਕਿਉਂਕਿ ਸੰਤੁਸ਼ਟ ਇੱਛਾ ਇੱਛਾ ਨਹੀਂ ਰਹਿ ਜਾਂਦੀ, ਸਗੋਂ ਇਸ ਲਈ ਕਿਉਂਕਿ ਭੌਤਿਕ ਕਬਜ਼ੇ ਵਿੱਚ ਪ੍ਰੇਮੀ ਅਜੇ ਵੀ ਸਿਰਫ ਆਪਣੀ ਖੁਸ਼ੀ ਅਤੇ ਦੂਜੇ ਦੇ ਸਰੀਰ ਨੂੰ ਜਾਣਦਾ ਹੈ। ਦੂਜੇ ਦੀ ਵਿਅਕਤੀਗਤਤਾ ਮੇਰੇ ਅਨੁਭਵ ਦਾ ਹਿੱਸਾ ਸਿਰਫ ਦੋ ਤਰੀਕਿਆਂ ਨਾਲ ਬਣ ਸਕਦੀ ਹੈ - ਜਾਂ ਤਾਂ ਜਿਵੇਂ ਮੈਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਇਸਦਾ ਵਸਤੂ ਜਾਣਦਾ ਹਾਂ ਜਾਂ ਜਿਵੇਂ ਮੈਂ ਇਸਨੂੰ ਇੱਕ ਵਸਤੂ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਦੇਖਦਾ ਹਾਂ; ਪਰ ਕਿਸੇ ਵੀ ਸਥਿਤੀ ਵਿੱਚ ਮੈਂ ਉਸਨੂੰ ਵਿਸ਼ਾ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਨਹੀਂ ਜਾਣਦਾ। ਮੈਂ ਉਸਦੀ ਵਿਅਕਤੀਗਤਤਾ ਨੂੰ ਫੜਨ ਦਾ ਕਾਰਨ, ਬੇਸ਼ੱਕ, ਉਸਦੇ ਮੇਰੇ ਲਈ ਇੱਕ ਵਸਤੂ ਬਣਾਉਣ ਦੀ ਸੰਭਾਵਨਾ ਤੋਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਬਚਾਉਣਾ ਹੈ। ਇਹ ਤੱਥ ਕਿ ਪ੍ਰੇਮੀ ਅਤੇ ਪਿਆਰਾ ਦੋਵੇਂ ਹੀ ਇਹੀ ਲੋੜ ਮਹਿਸੂਸ ਕਰਦੇ ਹਨ, ਪਿਆਰ ਦੀ ਅਸਥਿਰਤਾ ਅਤੇ ਅੰਤਮ ਅਸਫਲਤਾ ਦਾ ਕਾਰਨ ਬਣਦਾ ਹੈ।

ਮੈਂ ਜਾਣਬੁੱਝ ਕੇ "ਬਿਉਂਿਗ ਐਂਡ ਨਥਿੰਗਨੈੱਸ" ਵਿੱਚ ਛੂਹੀਆਂ ਗਈਆਂ ਨੈਤਿਕ ਅਤੇ ਸਮਾਜਿਕ ਸਮੱਸਿਆਵਾਂ ਦੇ ਪੂਰੇ ਪ੍ਰਭਾਵਾਂ ਦੀ ਚਰਚਾ ਤੋਂ ਬਚ ਰਿਹਾ ਹਾਂ। ਇਹ ਇਸ ਲਈ ਨਹੀਂ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਮੈਨੂੰ ਲੱਗਦਾ ਹੈ ਕਿ ਸਾਰਤਰ ਕੋਲ ਇਸ ਵਿਸ਼ੇ 'ਤੇ ਕਹਿਣ ਲਈ ਕੁਝ ਵੀ ਮਹੱਤਵ ਨਹੀਂ ਹੈ ਜਾਂ ਕਿਉਂਕਿ ਮੈਂ ਉਨ੍ਹਾਂ ਲੋਕਾਂ ਨਾਲ ਸਹਿਮਤ ਹਾਂ ਜੋ ਦਾਅਵਾ ਕਰਦੇ ਹਨ ਕਿ "ਆਪਣੇ ਆਪ ਲਈ", ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਸਾਰਤਰ ਨੇ ਇਸਨੂੰ ਦਰਸਾਇਆ ਹੈ, ਕੋਈ ਨਿੱਜੀ ਜਾਂ ਸਮਾਜਿਕ ਨੈਤਿਕਤਾ ਸੰਭਵ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਇਹ ਸਿਰਫ਼ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਮੈਂ ਮੰਨਦਾ ਹਾਂ ਕਿ ਇੱਕ ਅਜਿਹੇ ਵਿਸ਼ੇ 'ਤੇ ਚਰਚਾ ਕਰਨਾ ਮੂਰਖਤਾਪੂਰਨ ਹੈ ਜਿਸ ਬਾਰੇ ਸਾਰਤਰ ਨੇ ਖੁਦ ਸਾਨੂੰ ਦੱਸਿਆ ਹੈ ਕਿ ਉਹ ਕਿਸੇ ਹੋਰ ਕੰਮ ਵਿੱਚ ਵਿਕਸਤ ਹੋਣ ਦੀ ਉਡੀਕ ਕਰ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਇਸ ਪ੍ਰਭਾਵ ਲਈ ਕਈ ਬਿਆਨਾਂ ਦੇ ਮੱਦੇਨਜ਼ਰ ਕਿ ਮਨੁੱਖ ਇੱਕ ਬੇਕਾਰ ਜਨੂੰਨ ਹੈ ਅਤੇ ਜੀਵਨ ਬੇਤੁਕਾ ਹੈ, ਅਤੇ ਸਾਰਤਰ ਦੇ ਇਹ ਦਰਸਾਉਣ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਦੇ ਮੱਦੇਨਜ਼ਰ ਕਿ ਦੂਜੇ ਪ੍ਰਤੀ ਸਾਰੇ ਜਾਣੇ-ਪਛਾਣੇ ਰਵੱਈਏ - ਪਿਆਰ, ਨਫ਼ਰਤ, ਮਾਸੋਚਿਜ਼ਮ, ਉਦਾਸੀ ਅਤੇ ਉਦਾਸੀਨਤਾ - ਅਸਫਲਤਾ ਦਾ ਨਤੀਜਾ ਦਿੰਦੇ ਹਨ, ਇਹ ਕੋਈ ਹੈਰਾਨੀ ਦੀ ਗੱਲ ਨਹੀਂ ਹੈ ਕਿ ਆਲੋਚਕ ਭਵਿੱਖ ਦੇ ਸਕਾਰਾਤਮਕ ਵਿਕਾਸ ਦੀ ਸੰਭਾਵਨਾ ਬਾਰੇ ਸ਼ੱਕੀ ਰਹੇ ਹਨ। ਫਿਰ ਵੀ ਇਹ ਧਿਆਨ ਦੇਣਾ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਹੈ ਕਿ ਫਰਾਂਸਿਸ ਜੀਨਸਨ, ਇੱਕ ਕਿਤਾਬ ਵਿੱਚ ਜਿਸਦੀ ਸ਼ੁਰੂਆਤ ਸਾਰਤਰ ਵੱਲੋਂ ਇੱਕ ਪ੍ਰਵਾਨਗੀ ਪੱਤਰ ਨਾਲ ਕੀਤੀ ਗਈ ਹੈ, ਇਹ ਵਿਚਾਰ ਪੇਸ਼ ਕਰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਸਾਰਤਰ ਨੇ ਇਹਨਾਂ ਠੋਸ ਮਨੁੱਖੀ ਪ੍ਰੋਜੈਕਟਾਂ ਦਾ ਵਰਣਨ ਕੀਤਾ ਹੈ ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਉਹ ਆਮ ਤੌਰ 'ਤੇ ਹਨ, ਨਾ ਕਿ ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਉਹਨਾਂ ਨੂੰ ਹੋਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ। ਜਿਸ ਪੱਧਰ 'ਤੇ "ਗੰਭੀਰਤਾ ਦੀ ਭਾਵਨਾ" ਜੀਉਣ ਦੀ ਚੋਣ ਕਰਦੀ ਹੈ, ਜੀਵਨ ਬੇਤੁਕਾ ਹੈ, ਪਰ ਬੇਤੁਕਾਪਣ ਇਸ ਪੱਧਰ 'ਤੇ ਜੀਵਨ ਨੂੰ ਬਣਾਈ ਰੱਖਣ ਵਿੱਚ ਹੈ।

18 ਜੇਕਰ ਚੇਤਨਾ "ਸ਼ੁੱਧ ਕਰਨ ਵਾਲੇ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬ" ਦਾ ਅਭਿਆਸ ਕਰੇਗੀ, ਤਾਂ ਇਹ ਆਪਣੀ ਪੂਰੀ

ਆਜ਼ਾਦੀ ਅਤੇ ਅਸੀਮਤ ਸਵੈ-ਜ਼ਿੰਮੇਵਾਰੀ ਦੇ ਅਨੁਕੂਲ ਨੈਤਿਕ ਮੁੱਲਾਂ ਦੇ ਇੱਕ ਨਵੇਂ ਸਮੂਹ ਲਈ ਸੰਭਾਵਨਾਵਾਂ ਲੱਭ ਸਕਦੀ ਹੈ।

ਇਸ "ਸ਼ੁੱਧ ਕਰਨ ਵਾਲੇ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬ" ਬਾਰੇ ਵਧੇਰੇ ਜਾਣਕਾਰੀ ਦੀ ਅਣਹੋਂਦ ਵਿੱਚ, ਅਸੀਂ ਇਸ ਗੱਲ ਦੇ ਨਿਰੀਖਣ ਤੱਕ ਸੀਮਤ ਹਾਂ ਕਿ ਸਾਰਤਰ ਨੇ ਸਾਹਿਤਕ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣਾਂ ਵਿੱਚ ਆਪਣੇ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ ਸਿੱਟਿਆਂ ਨੂੰ ਲਾਗੂ ਕਰਨ ਵਿੱਚ ਕੀ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਘੱਟੋ ਘੱਟ ਇੱਕ ਸਮਾਜਿਕ ਨੈਤਿਕਤਾ ਦੀ ਨੀਂਹ 1946 ਵਿੱਚ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ਿਤ ਇੱਕ ਲੇਖ ਵਿੱਚ ਹੈ ਜਿਸਨੂੰ "ਮਟੀਰੀਅਲਿਜ਼ਮ ਐਟ ਰਿਵੋਲਿਊਸ਼ਨ" (ਲੇਸ ਟੈਂਪਸ ਮਾਡਰਨਸ) ਕਿਹਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇੱਥੇ ਨਵੇਂ ਇਨਕਲਾਬੀ ਦੇ ਆਪਣੇ ਚਿੱਤਰਣ ਵਿੱਚ ਸਾਰਤਰ ਇੱਕ ਸਮਾਜ ਲਈ ਇੱਕ ਯੋਜਨਾ ਰੱਖਦਾ ਹੈ ਜੋ ਵਧੇਰੇ ਆਜ਼ਾਦੀ ਦੀ ਦਿਸ਼ਾ ਵਿੱਚ ਨਿਰੰਤਰ ਸਵੈ-ਉੱਤਰਤਾ ਦੀ ਆਗਿਆ ਦੇਵੇਗਾ। ਅਜੇ ਤੱਕ ਇੱਕ ਹੋਂਦਵਾਦੀ ਨਾਇਕ ਜੋ ਨਿੱਜੀ ਨੈਤਿਕਤਾ ਦੇ ਆਦਰਸ਼ ਨੂੰ ਦਰਸਾਉਂਦਾ ਹੈ, ਦਾ ਸਭ ਤੋਂ ਨੇੜਲਾ ਪਹੁੰਚ ਦ ਫਲਾਈਜ਼ ਵਿੱਚ ਓਰੇਸਟਸ ਜਾਪਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਨਾਟਕ ਵਿੱਚ, ਜੋ ਕਿ ਸਪੱਸ਼ਟ ਤੌਰ 'ਤੇ "ਗੰਭੀਰਤਾ ਦੀ ਭਾਵਨਾ" ਅਤੇ ਰਵਾਇਤੀ ਧਾਰਮਿਕ ਵਿਚਾਰਾਂ 'ਤੇ ਹਮਲਾ ਹੈ, ਓਰੇਸਟਸ ਲੋਕਾਂ ਨਾਲ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਆਮ ਦੋਸ਼ ਅਤੇ ਪ੍ਰਾਸਚਿਤ ਦੀ ਜ਼ਰੂਰਤ ਦੀ ਭਾਵਨਾ ਵਿੱਚ ਸ਼ਾਮਲ ਹੋਣ ਤੋਂ ਇਨਕਾਰ ਕਰਦਾ ਹੈ ਜੋ ਕਿ ਕਲਾਈਟੇਮਨੇਸਟ੍ਰਾ ਅਤੇ ਏਜੀਸਥਸ (ਆਦਮ ਅਤੇ ਹੱਵਾਹ?) ਦੇ ਪਾਪ ਦੁਆਰਾ ਪ੍ਰੇਰਿਤ ਹੈ। ਉਹ ਬ੍ਰਹਿਮੰਡ ਦੇ ਅਜੂਬਿਆਂ (ਵਾਵਰੋਲੇ ਤੋਂ ਬਾਹਰ ਦੀ ਆਵਾਜ਼?) ਦੇ ਪ੍ਰਦਰਸ਼ਨ ਤੋਂ ਹੈਰਾਨ ਨਹੀਂ ਹੋਵੇਗਾ। ਉਹ ਜ਼ੋਰ ਦੇ ਕੇ ਕਹਿੰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਉਹ ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਦੇ ਸਮੇਂ ਆਪਣੇ ਸਿਰਜਣਹਾਰ ਤੋਂ ਆਜ਼ਾਦ ਹੋ ਗਿਆ ਸੀ, ਅਤੇ ਉਹ ਦਾਅਵਾ ਕਰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਉਹ ਕਿਸੇ ਦੇਵਤੇ ਦੁਆਰਾ ਨਿਰਧਾਰਤ ਕਿਸੇ ਵੀ ਨਿਰਧਾਰਤ ਆਦੇਸ਼ ਨੂੰ ਪੂਰਾ ਕਰਨ ਲਈ ਬ੍ਰਹਿਮੰਡ ਵਿੱਚ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਪਰ ਉਹ ਬਦਲੇ ਵਿੱਚ ਕੀ ਦਿੰਦਾ ਹੈ? ਉਹ ਆਪਣੇ ਹਰੇਕ ਕਾਰਜ ਲਈ ਪੂਰੀ ਜ਼ਿੰਮੇਵਾਰੀ ਸਵੀਕਾਰ ਕਰਨ 'ਤੇ ਜ਼ੋਰ ਦਿੰਦਾ ਹੈ। ਉਹ ਦਰਸ਼ਕ ਦੀ ਭੂਮਿਕਾ ਛੱਡ ਦਿੰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਸਵੈ-ਇੱਛਾ ਨਾਲ ਆਪਣੀ ਆਜ਼ਾਦੀ ਆਰਗੋਸ ਦੇ ਲੋਕਾਂ ਦੇ ਕਾਰਨ ਲਈ ਸਮਰਪਿਤ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਉਹ ਦੁੱਖਾਂ ਦੀ ਖ਼ਾਤਰ ਆਪਣੀ ਮਨ ਦੀ ਸ਼ਾਂਤੀ ਛੱਡਣ ਲਈ ਤਿਆਰ ਹੈ। ਉਹ ਮਨੁੱਖ ਲਈ ਢੁਕਵੇਂ ਕਾਰਜ ਦੇ ਨਵੇਂ ਰਸਤੇ ਲੱਭਣ ਲਈ ਇਕੱਲਾ ਨਿਕਲਦਾ ਹੈ ਜੋ ਹੁਣ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਕੁਦਰਤ ਦੀ ਯੋਜਨਾ ਦਾ ਹਿੱਸਾ ਸਮਝ ਕੇ ਆਪਣੀ ਕਿਸਮਤ ਦੀ ਖੋਜ ਨਹੀਂ ਕਰ ਸਕਦਾ। ਸੰਖੇਪ ਵਿੱਚ ਉਹ ਪੂਰਨ ਆਜ਼ਾਦੀ ਅਤੇ ਪੂਰੀ ਜ਼ਿੰਮੇਵਾਰੀ ਦੇ ਤਣਾਅ ਨੂੰ ਸਵੀਕਾਰ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਨਾਟਕ ਵਿੱਚ ਓਰੇਸਟੇਸ ਨੂੰ ਇਹ ਬਿਲਕੁਲ ਨਹੀਂ ਪਤਾ ਲੱਗਦਾ ਕਿ ਉਹ ਆਰਗੋਸ ਛੱਡਣ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਕਿਹੜਾ ਰਸਤਾ ਅਪਣਾਏਗਾ, ਪਰ ਅਸੀਂ ਯਕੀਨ ਕਰ ਸਕਦੇ ਹਾਂ ਕਿ ਉਹ ਮਨੁੱਖੀ ਸਥਿਤੀ ਦੇ ਤੱਥਾਂ ਦਾ ਤਰਕਸ਼ੀਲ ਸਾਹਮਣਾ ਕਰਨ 'ਤੇ ਇੱਕ ਉੱਚ ਪ੍ਰੀਮੀਅਮ ਨਿਰਧਾਰਤ ਕਰੇਗਾ ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਉਹ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਦੇਖਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਆਪਣੇ ਪਹਿਲੇ ਐਲਾਨਾਂ ਦੇ ਅਨੁਸਾਰ ਆਚਰਣ ਦੇ ਸਿਧਾਂਤਾਂ 'ਤੇ ਕੰਮ ਕਰੇਗਾ। ਮੈਨੂੰ ਸ਼ੱਕ ਹੈ ਕਿ ਮੌਜੂਦਾ ਸਮੇਂ ਵਿੱਚ ਇਹ ਉਸ ਨੈਤਿਕ ਚਰਚਾ ਦੀ ਪ੍ਰਕਿਰਤੀ ਬਾਰੇ ਕੋਈ ਭਵਿੱਖਬਾਣੀ ਕਰਨ ਦੇ ਬਰਾਬਰ ਹੈ ਜਿਸਦਾ ਸਾਰਤਰ ਨੇ ਸਾਡੇ ਨਾਲ ਵਾਅਦਾ ਕੀਤਾ ਹੈ।

ਰੇਜ਼ਲ ਈ. ਬਾਰਨਜ਼
ਕੋਲੋਰਾਡੋ ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ

1 ਜੇਮਜ਼, ਵਿਲੀਅਮ। ਵਿਵਹਾਰਵਾਦ। ਸੋਚ ਦੇ ਕੁਝ ਪੁਰਾਣੇ ਤਰੀਕਿਆਂ ਲਈ ਇੱਕ ਨਵਾਂ ਨਾਮ। ਨਿਊਯਾਰਕ: ਲੌਂਗਮੈਨਸ, ਗ੍ਰੀਨ, ਅਤੇ ਕੰਪਨੀ, 1949। ਪੰਨਾ 198।

2 ਸਟਰਨ, ਅਲਫ੍ਰੇਡ। ਸਾਰਤਰ। ਉਸਦਾ ਦਰਸ਼ਨ ਅਤੇ ਮਨੋਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ। ਨਿਊਯਾਰਕ: ਲਿਬਰਲ ਆਰਟਸ ਪ੍ਰੈਸ। 1953। ਇਸ ਸੂਚੀ ਵਿੱਚ ਨੀਤਸ਼ੇ, ਕਾਫਕਾ, ਸੈਲਕਰੋ, ਹਾਈਡੇਗਰ, ਕਰੋਸ, ਮਾਰਕਸ, ਹੇਗਲ, ਕੈਲਡਵੈਲ, ਫਾਕਨਰ, ਐਡਲਰ, ਸ਼ਨਿੱਟਜ਼ਲਰ, ਮਾਲਰੋਕਸ, ਬੈਚੇਲਾਰਡ ਸ਼ਾਮਲ ਹਨ। ਕਈ ਵਾਰ ਸਟਰਨ ਲਗਭਗ ਇਹ ਸੰਕੇਤ ਕਰਦਾ ਜਾਪਦਾ ਹੈ ਕਿ ਸਾਰਤਰ ਜਾਣਬੁੱਝ ਕੇ ਆਪਣੇ ਸਰੋਤ ਨੂੰ

ਛੁਪਾਉਣ ਦਾ ਦੋਸ਼ੀ ਹੈ। ਪੰਨਾ 212 'ਤੇ ਉਹ ਕਹਿੰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਸਾਰਤਰ ਇਕਲੌਤਾ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਪੰਨਾ 166 'ਤੇ ਉਹ ਐਲਾਨ ਕਰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਸਾਰਤਰ ਦੀ ਰਚਨਾਤਮਕ ਪ੍ਰਤਿਭਾ ਨਾਰੀਵਾਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਇਸਨੂੰ ਦੂਜੇ ਲੋਕਾਂ ਦੁਆਰਾ ਗਰਭਪਾਤ ਅਤੇ ਉਤੇਜਿਤ ਕਰਨ ਦੀ ਜ਼ਰੂਰਤ ਹੈ!

3 ਇਸ ਕਥਨ ਦਾ ਸਭ ਤੋਂ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਅਪਵਾਦ ਫ੍ਰਾਂਸਿਸ ਜੀਨਸਨ ਹੈ, ਜੋ ਸਾਰਤਰ ਦੇ ਜ਼ਿਆਦਾਤਰ ਆਲੋਚਕਾਂ ਦੀ ਇਸ ਪ੍ਰਵਿਰਤੀ ਦੀ ਵੀ ਨਿੰਦਾ ਕਰਦਾ ਹੈ। Le problème moral et la pensée de Sartre. ਪੈਰਿਸ: ਐਡੀਸ਼ਨਜ਼ ਡੂ ਮਿਰਟੇ। 1947

4 ਰੀਚਰਸ ਫਿਲਾਸਫਿਕਸ ਵਿੱਚ। ਵੋਲ. VI, 1936-1937 ਪੰਨਾ 85-123.

5 ਕਲਪਨਾ ਵਿਗਿਆਨ, ਕਲਪਨਾ ਵਿਗਿਆਨ ਦੀ ਫੀਨੋਮੈਨੋਲਜੀ। ਪੈਰਿਸ: ਗੈਲੀਮਾਰਡ। 1940। ਹਵਾਲੇ ਅੰਗਰੇਜ਼ੀ ਅਨੁਵਾਦ: ਕਲਪਨਾ ਦਾ ਮਨੋਵਿਗਿਆਨ ਤੋਂ ਹਨ। ਨਿਊਯਾਰਕ: ਫਿਲਾਸਫੀਕਲ ਲਾਇਬ੍ਰੇਰੀ। 1948।

6 ਭਾਵਨਾਵਾਂ ਦੇ ਪ੍ਰਗਟਾਵੇ। ਪੈਰਿਸ: ਹਰਮਨ। 1939। ਹਵਾਲੇ ਬਰਨਾਰਡ ਫ੍ਰੈਚਟਮੈਨ ਦੁਆਰਾ ਅੰਗਰੇਜ਼ੀ ਅਨੁਵਾਦ: ਦਿ ਇਮੋਸ਼ਨਜ਼: ਆਉਟਲਾਈਨ ਆਫ਼ ਏ ਥਿਊਰੀ ਤੋਂ ਹਨ। ਨਿਊਯਾਰਕ: ਫਿਲਾਸਫੀਕਲ ਲਾਇਬ੍ਰੇਰੀ। 1939। ਮੈਂ ਇਸ ਬਾਰੇ ਦ ਸਾਈਕਾਲੋਜੀ ਆਫ਼ ਦ ਇਮੈਜੀਨੇਸ਼ਨ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਚਰਚਾ ਕੀਤੀ ਹੈ, ਭਾਵੇਂ ਬਾਅਦ ਵਾਲਾ ਇੱਕ ਸਾਲ ਬਾਅਦ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ਿਤ ਹੋਇਆ ਸੀ, ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਕ੍ਰਮ ਉਸ ਸਮੱਗਰੀ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਵਧੇਰੇ ਕੁਦਰਤੀ ਜਾਪਦਾ ਸੀ ਜਿਸਨੂੰ ਮੈਂ ਵਿਚਾਰ ਲਈ ਚੁਣਿਆ ਹੈ।

7 ਲਾ ਨੌਸੀ। ਪੈਰਿਸ: ਗੈਲੀਮਾਰਡ। 1938। ਮੈਂ ਲੋਇਡ ਅਲੈਗਜ਼ੈਂਡਰ ਦੁਆਰਾ ਅੰਗਰੇਜ਼ੀ ਅਨੁਵਾਦ: ਨੂਸੀ। ਲੰਡਨ: ਨਿਊ ਡਾਇਰੈਕਸ਼ਨਜ਼। 1949 ਨੂੰ ਕੁਝ ਬਦਲਾਅ ਦੇ ਨਾਲ ਵਰਤਿਆ ਹੈ।

8 ਪੈਰਿਸ: ਗੈਲੀਮਾਰਡ।

9 ਸਾਰਤਰ ਨੂੰ ਸਪੱਸ਼ਟ ਤੌਰ 'ਤੇ ਇਹ ਸ਼ਬਦ ਹੇਗਲ ਦੇ ਐਨ-ਸਿਚ ਅਤੇ ਫਰ-ਸਿਚ ਤੋਂ ਮਿਲੇ ਹਨ।

10 'ਆਪਣੇ ਆਪ ਲਈ ਹੋਣਾ' ਅਤੇ 'ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਹੋਣਾ' ਵਿਚਕਾਰ ਇਸ ਅੰਤਰ ਦੇ ਆਮ ਮਨੋਵਿਗਿਆਨਕ ਨਤੀਜਿਆਂ ਬਾਰੇ ਮੈਂ ਜੀਨ-ਪਾਲ ਦੇ ਸਾਰਤਰ ਦੇ 'ਐਕਸਿਸਟੈਂਸ਼ੀਅਲ ਸਾਈਕੋਐਨਾਲਿਸਿਸ' ਦੇ ਆਪਣੇ ਜਾਣ-ਪਛਾਣ ਵਿੱਚ ਕੁਝ ਵਿਸਥਾਰ ਵਿੱਚ ਚਰਚਾ ਕੀਤੀ ਹੈ। ਨਿਊਯਾਰਕ: ਫਿਲਾਸਫੀਕਲ ਲਾਇਬ੍ਰੇਰੀ। 1953।

11 ਬੇਸ਼ੱਕ, ਇਸਨੂੰ "ਦ ਅਦਰ" ਨਾਲ ਉਲਝਾਉਣਾ ਨਹੀਂ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਸਾਰਤਰ ਆਮ ਤੌਰ 'ਤੇ ਇਸਨੂੰ ਦੂਜੇ ਲੋਕਾਂ ਨੂੰ ਦਰਸਾਉਣ ਲਈ ਵਰਤਦਾ ਹੈ।

12 ਵਿਨਾਸ਼ ਬਾਰੇ ਆਪਣੀ ਚਰਚਾ ਵਿੱਚ, ਖਾਸ ਕਰਕੇ ਧਾਰਨਾ ਅਤੇ ਕਲਪਨਾ ਦੇ ਸੰਬੰਧ ਵਿੱਚ, ਸਾਰਤਰ ਗੇਸਟਾਲਟ ਮਨੋਵਿਗਿਆਨ ਦੀ ਕਾਫ਼ੀ ਵਰਤੋਂ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਖਾਸ ਕਰਕੇ ਮਨ ਦੇ "ਚਿੱਤਰ" ਅਤੇ "ਭੂਮੀ" ਦੇ ਇਲਾਜ ਨਾਲ ਸਬੰਧਤ।

13 ਵਿਲਫ੍ਰਿਡ ਡੇਸਨ ਨੇ ਇੱਕ ਵਿਸਤ੍ਰਿਤ ਚਾਰਟ ਤਿਆਰ ਕੀਤਾ ਹੈ ਜੋ "ਨਥਿੰਗਨੈੱਸ ਆਫ਼ ਬੀਇੰਗ, ਰਿਵੇਲੇਸ਼ਨ ਆਫ਼ ਬੀਇੰਗ, ਆਦਿ" ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਇਨ-ਇਟਸੈਲਫ ਅਤੇ ਫਾਰ-ਇਟਸੈਲਫ ਵਿਚਕਾਰ ਮੌਜੂਦ ਸਬੰਧਾਂ ਨੂੰ ਦਰਸਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਦ ਟ੍ਰੈਜਿਕ ਫਿਨਾਲੇ। ਕੈਂਬਰਿਜ, ਮਾਸ.: ਹਾਰਵਰਡ, 1954। ਪੰਨਾ 50। ਡੇਸਨ ਦੀ ਕਿਤਾਬ ਅੰਗਰੇਜ਼ੀ ਵਿੱਚ "ਬਿੰਗ ਐਂਡ ਨਥਿੰਗਨੈੱਸ" ਦਾ ਸਭ ਤੋਂ ਵਿਸਤ੍ਰਿਤ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਹੈ। ਹਾਲਾਂਕਿ ਮੈਂ ਉਸਦੇ ਕੁਝ ਸਿੱਟਿਆਂ ਨਾਲ ਅਸਹਿਮਤ ਹਾਂ, ਮੇਰਾ ਮੰਨਣਾ ਹੈ ਕਿ ਉਸਨੇ ਸਾਰਤਰ ਦੇ ਫ਼ਲਸਫ਼ੇ ਦੀ ਕੁੱਲ ਮਹੱਤਤਾ ਨੂੰ ਵੇਖਣ ਦੇ ਨਾਲ-ਨਾਲ ਇਸਦੇ ਵੱਖ-ਵੱਖ ਹਿੱਸਿਆਂ ਦਾ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਕਰਨ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕੀਤੀ ਹੈ।

14 ਮੈਂ ਚੰਗੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਜਾਣਦਾ ਹਾਂ ਕਿ ਰਹੱਸਵਾਦ ਦੀਆਂ ਕਈ ਕਿਸਮਾਂ ਹਨ ਅਤੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਵਿੱਚੋਂ ਕੁਝ ਲਈ ਉਹ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਤਾਵਾਂ ਜੋ ਮੈਂ ਇੱਥੇ ਦੱਸੀਆਂ ਹਨ, ਢੁਕਵੀਆਂ ਨਹੀਂ ਹੋਣਗੀਆਂ। ਮੈਂ ਖਾਸ ਤੌਰ 'ਤੇ ਨਵ-ਪਲੈਟੋਨਿਜ਼ਮ ਬਾਰੇ ਸੋਚ ਰਿਹਾ ਹਾਂ, ਪਰ ਮੇਰਾ ਮੰਨਣਾ ਹੈ ਕਿ ਘੱਟੋ ਘੱਟ ਹੋਰ ਰਹੱਸਵਾਦ ਦਾ ਇੱਕ ਬਹੁਤ ਵੱਡਾ ਹਿੱਸਾ ਇਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਵਰਣਨ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ।

15 ਮੈਨੂੰ ਹਮੇਸ਼ਾ ਇਹ ਜਾਪਦਾ ਰਿਹਾ ਹੈ ਕਿ ਦ ਕਾਕਟੇਲ ਪਾਰਟੀ ਵਿੱਚ ਟੀ.ਐਸ. ਐਲੀਅਟ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੋ ਵਿਕਲਪਾਂ ਦਾ ਨਾਟਕੀਕਰਨ ਪੇਸ਼ ਕਰ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਸਪੱਸ਼ਟ ਤੌਰ 'ਤੇ ਸੇਲੀਆ ਨੇ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਵਿੱਚ ਕਿਰਕੇਗਾਰਡੀਅਨ ਛਾਲ ਮਾਰੀ ਹੈ। ਮੇਰੀ ਵਿਆਖਿਆ ਦੇ ਅਨੁਸਾਰ, ਲਵੀਨੀਆ ਅਤੇ ਐਡਵਰਡ ਨਾਸਤਿਕ ਹੋਂਦਵਾਦ ਦੀ ਚੋਣ ਨੂੰ ਦਰਸਾਉਂਦੇ ਹਨ ਕਿਉਂਕਿ ਉਹ ਕਿਸੇ ਵੀ ਵਿਚਾਰ ਨੂੰ ਰੱਦ ਕਰਦੇ ਹਨ ਕਿ ਉਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਤੋਂ ਕਿਸੇ ਉੱਚੀ ਚੀਜ਼ ਵੱਲ ਭੱਜ ਸਕਦੇ ਹਨ, ਅਤੇ ਆਪਣੇ ਜੀਵਨ ਲਈ ਸੰਜੀਦਗੀ ਨਾਲ ਜ਼ਿੰਮੇਵਾਰੀ ਲੈਂਦੇ ਹਨ। ਆਪਣੇ ਬਾਰੇ ਸੱਚਾਈ ਪ੍ਰਤੀ ਜਾਗਣ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਵੀ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਜੀਵਨ ਦੀ ਮਾਮੂਲੀਤਾ ਅੰਸ਼ਕ ਤੌਰ 'ਤੇ ਹੋਂਦ ਦੀ ਬੇਤੁਕੀਤਾ ਬਾਰੇ ਸਾਰਤਰ ਦੇ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਦਾ ਦਸਤਾਵੇਜ਼ ਹੋ ਸਕਦੀ ਹੈ ਜਾਂ ਸਿਰਫ਼ ਏਲੀਅਟ ਦੇ ਆਪਣੇ ਵਿਚਾਰ ਦਾ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬ ਹੋ ਸਕਦੀ ਹੈ ਕਿ ਪਰਮਾਤਮਾ ਤੋਂ ਵੱਖ ਜੀਵਨ ਇੱਕ

ਬਰਬਾਦੀ ਵਾਲੀ ਧਰਤੀ ਹੈ।

16 ਮਾਰਜੋਰੀ ਗ੍ਰੀਨ ਨੇ ਇਸ ਨੁਕਤੇ 'ਤੇ ਇੱਕ ਸ਼ਾਨਦਾਰ ਲੇਖ ਲਿਖਿਆ ਹੈ। "ਪ੍ਰਮਾਣਿਕਤਾ: ਇੱਕ ਹੋਂਦ ਵਾਲਾ ਗੁਣ।" ਨੈਤਿਕਤਾ। ਭਾਗ LXII, ਨੰ. 4. ਜੁਲਾਈ 1952. ਪੰਨੇ 266–274।

17 ਦੇਸ਼। ਓਪ. cit., p. 73.

18 ਜੀਨਸਨ, ਓ. cit ਖਾਸ ਕਰਕੇ ਪੰਨਾ 276.

ਹੋਣ ਦਾ ਪਿੱਛਾ

I. ਵਰਤਾਰਾ

ਆਧੁਨਿਕ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾ ਨੇ ਹੋਂਦ ਨੂੰ ਪ੍ਰਗਟ ਹੋਣ ਵਾਲੀਆਂ ਦਿੱਖਾਂ ਦੀ ਲੜੀ ਤੱਕ ਘਟਾ ਕੇ ਕਾਫ਼ੀ ਤਰੱਕੀ ਕੀਤੀ ਹੈ। ਇਸਦਾ ਉਦੇਸ਼ ਕੁਝ ਦਵੈਤਵਾਦਾਂ ਨੂੰ ਦੂਰ ਕਰਨਾ ਸੀ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਦਰਸ਼ਨ ਨੂੰ ਸ਼ਰਮਿੰਦਾ ਕੀਤਾ ਹੈ ਅਤੇ ਉਹਨਾਂ ਦੀ ਥਾਂ ਵਰਤਾਰੇ ਦੇ ਅਦਵੈਤਵਾਦ ਨੂੰ ਲਾਗੂ ਕਰਨਾ ਸੀ। ਕੀ ਇਹ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਸਫਲ ਹੋਈ ਹੈ?

ਸਭ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਅਸੀਂ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਉਸ ਦਵੈਤਵਾਦ ਤੋਂ ਛੁਟਕਾਰਾ ਪਾਉਂਦੇ ਹਾਂ ਜੋ ਹੋਂਦ ਵਿੱਚ ਅੰਦਰੂਨੀ ਤੋਂ ਬਾਹਰੀ ਦਾ ਵਿਰੋਧ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਹੋਂਦ ਲਈ ਹੁਣ ਕੋਈ ਬਾਹਰੀ ਨਹੀਂ ਹੈ ਜੇਕਰ ਕੋਈ ਇਸ ਦੁਆਰਾ ਇੱਕ ਸਤਹੀ ਕਵਰਿੰਗ ਦਾ ਮਤਲਬ ਹੈ ਜੋ ਵਸਤੂ ਦੀ ਅਸਲ ਪ੍ਰਕਿਰਤੀ ਨੂੰ ਨਜ਼ਰ ਤੋਂ ਛੁਪਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਅਤੇ ਇਹ ਸੱਚਾ ਸੁਭਾਅ ਬਦਲੇ ਵਿੱਚ, ਜੇਕਰ ਇਹ ਚੀਜ਼ ਦੀ ਗੁਪਤ ਹਕੀਕਤ ਹੋਣੀ ਹੈ, ਜਿਸਦਾ ਕੋਈ ਪੇਸ਼ਕਾਰੀ ਕਰ ਸਕਦਾ ਹੈ ਜਾਂ ਜਿਸਨੂੰ ਕੋਈ ਮੰਨ ਸਕਦਾ ਹੈ ਪਰ ਕਦੇ ਵੀ ਨਹੀਂ ਪਹੁੰਚ ਸਕਦਾ ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਵਿਚਾਰ ਅਧੀਨ ਵਸਤੂ ਦਾ "ਅੰਦਰੂਨੀ" ਹੈ - ਇਹ ਸੁਭਾਅ ਹੁਣ ਮੌਜੂਦ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਜੋ ਦਿੱਖਾਂ ਹੋਂਦ ਨੂੰ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਦੀਆਂ ਹਨ ਉਹ ਨਾ ਤਾਂ ਅੰਦਰੂਨੀ ਹਨ ਅਤੇ ਨਾ ਹੀ ਬਾਹਰੀ; ਉਹ ਸਾਰੇ ਬਰਾਬਰ ਹਨ, ਉਹ ਸਾਰੇ ਹੋਰ ਦਿੱਖਾਂ ਦਾ ਹਵਾਲਾ ਦਿੰਦੇ ਹਨ, ਅਤੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਵਿੱਚੋਂ ਕੋਈ ਵੀ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਅਧਿਕਾਰ ਪ੍ਰਾਪਤ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਉਦਾਹਰਨ ਲਈ, ਬਲ ਕਿਸੇ ਅਣਜਾਣ ਕਿਸਮ ਦਾ ਅਧਿਆਤਮਿਕ ਸੰਵੇਦਨਾ ਨਹੀਂ ਹੈ ਜੋ ਇਸਦੇ ਪ੍ਰਭਾਵਾਂ (ਪ੍ਰਵੇਗ, ਭਟਕਣਾ, ਆਦਿ) ਦੇ ਪਿੱਛੇ ਛੁਪਦਾ ਹੈ; ਇਹ ਇਹਨਾਂ ਪ੍ਰਭਾਵਾਂ ਦੀ ਸੰਪੂਰਨਤਾ ਹੈ। ਇਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਇੱਕ ਬਿਜਲੀ ਦੇ ਕਰੰਟ ਦਾ ਕੋਈ ਗੁਪਤ ਉਲਟਾ ਪੱਖ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ; ਇਹ ਉਹਨਾਂ ਭੌਤਿਕ-ਰਸਾਇਣਕ ਕਿਰਿਆਵਾਂ ਦੀ ਸੰਪੂਰਨਤਾ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਕੁਝ ਨਹੀਂ ਹੈ ਜੋ ਇਸਨੂੰ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਦੀਆਂ ਹਨ (ਇਲੈਕਟ੍ਰੋਲਾਈਸਿਸ, ਕਾਰਬਨ ਫਿਲਾਮੈਂਟ ਦਾ ਪ੍ਰਕਾਸ਼, ਗੈਲਵੈਨੋਮੀਟਰ ਦੀ ਸੂਈ ਦਾ ਵਿਸਥਾਪਨ, ਆਦਿ)। ਇਹਨਾਂ ਵਿੱਚੋਂ ਕੋਈ ਵੀ ਕਿਰਿਆ ਇਸ ਨੂੰ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਨ ਲਈ ਕਾਫ਼ੀ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਪਰ ਕੋਈ ਵੀ ਕਿਰਿਆ ਕਿਸੇ ਵੀ ਚੀਜ਼ ਨੂੰ ਦਰਸਾਉਂਦੀ ਨਹੀਂ ਹੈ ਜੋ ਆਪਣੇ ਆਪ ਦੇ ਪਿੱਛੇ ਹੈ; ਇਹ ਸਿਰਫ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਅਤੇ ਕੁੱਲ ਲੜੀ ਨੂੰ ਦਰਸਾਉਂਦੀ ਹੈ।

ਸਪੱਸ਼ਟ ਸਿੱਟਾ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਹੋਂਦ ਅਤੇ ਦਿੱਖ ਦਾ ਦਵੈਤਵਾਦ ਹੁਣ ਫ਼ਲਸਫ਼ੇ ਦੇ ਅੰਦਰ ਕਿਸੇ ਵੀ ਕਾਨੂੰਨੀ ਦਰਜੇ ਦਾ ਹੱਕਦਾਰ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਦਿੱਖ ਦਿੱਖਾਂ ਦੀ ਕੁੱਲ ਲੜੀ ਨੂੰ ਦਰਸਾਉਂਦੀ ਹੈ ਨਾ ਕਿ ਇੱਕ ਲੁਕਵੀਂ ਹਕੀਕਤ ਨੂੰ ਜੋ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਹੋਂਦ ਦੇ ਸਾਰੇ ਵਜੂਦ ਨੂੰ ਨਿਕਾਸ ਕਰ ਦੇਵੇਗੀ। ਅਤੇ ਇਸਦੇ ਹਿੱਸੇ ਲਈ ਦਿੱਖ ਇਸ ਹੋਂਦ ਦਾ ਇੱਕ ਅਸੰਗਤ ਪ੍ਰਗਟਾਵਾ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਜਿਸ ਹੱਦ ਤੱਕ ਮਨੁੱਖਾਂ ਨੇ ਨਾਮਾਤਰ ਹਕੀਕਤਾਂ ਵਿੱਚ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਕੀਤਾ ਸੀ, ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਦਿੱਖ ਨੂੰ ਇੱਕ ਸ਼ੁੱਧ ਨਕਾਰਾਤਮਕ ਵਜੋਂ ਪੇਸ਼ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਇਹ "ਉਹ ਸੀ ਜੋ ਹੋਂਦ ਨਹੀਂ ਹੈ"; ਇਸਦਾ ਭਰਮ ਅਤੇ ਗਲਤੀ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਕੋਈ ਹੋਰ ਵਜੂਦ ਨਹੀਂ ਸੀ। ਪਰ ਇਹ ਹੋਂਦ ਉਧਾਰ ਲਈ ਗਈ ਸੀ, ਇਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਦਿਖਾਵਾ ਸੀ, ਅਤੇ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕਾਂ ਨੂੰ ਦਿੱਖ ਵਿੱਚ ਏਕਤਾ ਅਤੇ ਹੋਂਦ ਨੂੰ ਬਣਾਈ ਰੱਖਣ ਵਿੱਚ ਸਭ ਤੋਂ ਵੱਡੀ ਮੁਸ਼ਕਲ ਦਾ ਸਾਹਮਣਾ ਕਰਨਾ ਪਿਆ ਤਾਂ ਜੋ ਇਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਗੈਰ-ਅਸਾਧਾਰਨ ਹੋਂਦ ਦੀ ਡੂੰਘਾਈ ਵਿੱਚ ਦੁਬਾਰਾ ਨਾ ਲੀਨ ਕੀਤਾ ਜਾਵੇ। ਪਰ ਜੇਕਰ ਅਸੀਂ ਇੱਕ ਵਾਰ ਉਸ ਤੋਂ ਦੂਰ ਹੋ ਜਾਂਦੇ ਹਾਂ ਜਿਸਨੂੰ ਨੀਤਸ਼ੇ ਨੇ "ਪਰਦੇ ਦੇ ਪਿੱਛੇ ਦੁਨੀਆ ਦਾ ਭਰਮ" ਕਿਹਾ ਸੀ, ਅਤੇ ਜੇਕਰ ਅਸੀਂ ਹੁਣ ਦਿੱਖ ਦੇ ਪਿੱਛੇ ਹੋਣ ਵਿੱਚ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਨਹੀਂ ਕਰਦੇ, ਤਾਂ ਦਿੱਖ ਪੂਰੀ ਸਕਾਰਾਤਮਕਤਾ ਬਣ ਜਾਂਦੀ ਹੈ; ਇਸਦਾ ਸਾਰ ਇੱਕ "ਪ੍ਰਗਟ ਹੋਣਾ" ਹੈ ਜੋ ਹੁਣ ਹੋਂਦ ਦੇ ਵਿਰੁੱਧ ਨਹੀਂ ਹੈ ਪਰ ਇਸਦੇ ਉਲਟ ਇਸਦਾ ਮਾਪ ਹੈ। ਕਿਉਂਕਿ ਇੱਕ ਹੋਂਦ ਦਾ ਹੋਣਾ ਬਿਲਕੁਲ ਉਹੀ ਹੈ ਜੋ ਇਹ ਪ੍ਰਗਟ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਅਸੀਂ ਉਸ ਵਰਤਾਰੇ ਦੇ ਵਿਚਾਰ 'ਤੇ ਪਹੁੰਚਦੇ ਹਾਂ ਜੋ ਅਸੀਂ ਲੱਭ ਸਕਦੇ

ਹਾਂ, ਉਦਾਹਰਣ ਵਜੋਂ ਹੁਸਰਲ ਜਾਂ ਹਾਈਡੇਗਰ ਦੇ "ਪ੍ਰਤੀਭਾਸ਼ਾ" ਵਿੱਚ - ਵਰਤਾਰਾ ਜਾਂ ਸਾਪੇਖਿਕ-ਸੰਪੂਰਨ। ਸਾਪੇਖਿਕ ਵਰਤਾਰਾ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ, ਕਿਉਂਕਿ "ਪ੍ਰਗਟ ਹੋਣਾ" ਅਸਲ ਵਿੱਚ ਕਿਸੇ ਅਜਿਹੇ ਵਿਅਕਤੀ ਨੂੰ ਮੰਨਦਾ ਹੈ ਜਿਸਦੇ ਸਾਹਮਣੇ ਪ੍ਰਗਟ ਹੋਣਾ ਹੈ। ਪਰ ਇਸ ਵਿੱਚ ਕਾਂਟ ਦੇ ਏਰਸ਼ੇਇਨੰਗ ਵਰਗਾ ਦੋਹਰਾ ਸਾਪੇਖਤਾ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਇਹ ਆਪਣੇ ਮੋਢੇ ਉੱਤੇ ਇੱਕ ਸੱਚੇ ਹੋਂਦ ਵੱਲ ਇਸ਼ਾਰਾ ਨਹੀਂ ਕਰਦਾ ਜੋ ਇਸਦੇ ਲਈ, ਸੰਪੂਰਨ ਹੋਵੇਗਾ। ਇਹ ਜੋ ਹੈ, ਇਹ ਬਿਲਕੁਲ ਹੈ, ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਜਿਵੇਂ ਹੈ ਉਵੇਂ ਹੀ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਵਰਤਾਰੇ ਦਾ ਅਧਿਐਨ ਅਤੇ ਵਰਣਨ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ, ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਦਾ ਬਿਲਕੁਲ ਸੰਕੇਤਕ ਹੈ।

ਸ਼ਕਤੀ ਅਤੇ ਕਿਰਿਆ ਦੀ ਦਵੈਤ ਇੱਕੋ ਹੀ ਝਟਕੇ ਨਾਲ ਡਿੱਗਦੀ ਹੈ। ਕਿਰਿਆ ਹੀ ਸਭ ਕੁਝ ਹੈ। ਕਿਰਿਆ ਦੇ ਪਿੱਛੇ ਨਾ ਤਾਂ ਸ਼ਕਤੀ ਹੈ, ਨਾ ਹੀ "ਹੈਕਸਿਸ"[1] ਅਤੇ ਨਾ ਹੀ ਗੁਣ। ਅਸੀਂ, ਉਦਾਹਰਣ ਵਜੋਂ, "ਪ੍ਰਤਿਭਾ" ਨੂੰ ਸਮਝਣ ਤੋਂ ਇਨਕਾਰ ਕਰਾਂਗੇ - ਜਿਸ ਅਰਥ ਵਿੱਚ ਅਸੀਂ ਕਹਿੰਦੇ ਹਾਂ ਕਿ ਪ੍ਰੌਸਟ ਕੋਲ "ਪ੍ਰਤਿਭਾ ਸੀ" ਜਾਂ ਉਹ "ਇੱਕ ਪ੍ਰਤਿਭਾ" ਸੀ - ਕੁਝ ਖਾਸ ਰਚਨਾਵਾਂ ਪੈਦਾ ਕਰਨ ਦੀ ਇੱਕ ਖਾਸ ਸਮਰੱਥਾ, ਜੋ ਉਹਨਾਂ ਨੂੰ ਪੈਦਾ ਕਰਨ ਵਿੱਚ ਬਿਲਕੁਲ ਖਤਮ ਨਹੀਂ ਹੋਈ ਸੀ। ਪ੍ਰੌਸਟ ਦੀ ਪ੍ਰਤਿਭਾ ਨਾ ਤਾਂ ਇਕੱਲਤਾ ਵਿੱਚ ਵਿਚਾਰਿਆ ਗਿਆ ਕੰਮ ਹੈ ਅਤੇ ਨਾ ਹੀ ਇਸਨੂੰ ਪੈਦਾ ਕਰਨ ਦੀ ਵਿਅਕਤੀਗਤ ਯੋਗਤਾ; ਇਹ ਉਹ ਕੰਮ ਹੈ ਜਿਸਨੂੰ ਵਿਅਕਤੀ ਦੇ ਪ੍ਰਗਟਾਵੇ ਦੀ ਸੰਪੂਰਨਤਾ ਮੰਨਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ।

ਇਸੇ ਲਈ ਅਸੀਂ ਦਿੱਖ ਅਤੇ ਸਾਰ ਦੇ ਦਵੈਤਵਾਦ ਨੂੰ ਬਰਾਬਰ ਰੱਦ ਕਰ ਸਕਦੇ ਹਾਂ। ਦਿੱਖ ਸਾਰ ਨੂੰ ਨਹੀਂ ਲੁਕਾਉਂਦੀ, ਇਹ ਇਸਨੂੰ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਦੀ ਹੈ; ਇਹ ਸਾਰ ਹੈ। ਇੱਕ ਹੋਂਦ ਦਾ ਸਾਰ ਹੁਣ ਇਸ ਹੋਂਦ ਦੇ ਖੱਡ ਵਿੱਚ ਡੁੱਬਿਆ ਹੋਇਆ ਕੋਈ ਗੁਣ ਨਹੀਂ ਹੈ; ਇਹ ਪ੍ਰਗਟ ਕਾਨੂੰਨ ਹੈ ਜੋ ਇਸਦੇ ਪ੍ਰਗਟਾਵੇ ਦੇ ਉਤਰਾਧਿਕਾਰ ਦੀ ਪ੍ਰਧਾਨਗੀ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਇਹ ਲੜੀ ਦਾ ਸਿਧਾਂਤ ਹੈ। ਪੋਇਨਕੇਰੇ ਦੇ ਨਾਮਕਰਨਵਾਦ ਲਈ, ਇੱਕ ਭੌਤਿਕ ਹਕੀਕਤ (ਉਦਾਹਰਣ ਵਜੋਂ, ਇੱਕ ਬਿਜਲੀ ਦਾ ਕਰੰਟ) ਨੂੰ ਇਸਦੇ ਵੱਖ-ਵੱਖ ਪ੍ਰਗਟਾਵੇ ਦੇ ਜੋੜ ਵਜੋਂ ਪਰਿਭਾਸ਼ਿਤ ਕਰਦੇ ਹੋਏ, ਡੂਹੇਮ ਨੇ ਆਪਣੇ ਸਿਧਾਂਤ ਦਾ ਸਹੀ ਵਿਰੋਧ ਕੀਤਾ, ਜੋ ਸੰਕਲਪ ਨੂੰ ਇਹਨਾਂ ਪ੍ਰਗਟਾਵੇ ਦੀ ਸਿੰਥੈਟਿਕ ਏਕਤਾ ਬਣਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਯਕੀਨੀ ਬਣਾਉਣ ਲਈ ਕਿ ਵਰਤਾਰਾ ਵਿਗਿਆਨ ਇੱਕ ਨਾਮਕਰਨਵਾਦ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਕੁਝ ਵੀ ਹੈ। ਪਰ ਸਾਰ, ਲੜੀ ਦੇ ਸਿਧਾਂਤ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ, ਨਿਸ਼ਚਤ ਤੌਰ 'ਤੇ ਸਿਰਫ ਦਿੱਖਾਂ ਦਾ ਜੋੜ ਹੈ; ਯਾਨੀ ਕਿ, ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਦਿੱਖ ਹੈ। ਇਹ ਦੱਸਦਾ ਹੈ ਕਿ ਸਾਰ ਦਾ ਅਨੁਭਵ ਹੋਣਾ ਕਿਵੇਂ ਸੰਭਵ ਹੈ (ਉਦਾਹਰਣ ਵਜੋਂ, ਹੁਸਰਲ ਦਾ ਵੇਸੇਨਚੌ)। ਅਸਾਧਾਰਨ ਜੀਵ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਦਾ ਹੈ; ਇਹ ਆਪਣੇ ਸਾਰ ਦੇ ਨਾਲ-ਨਾਲ ਆਪਣੀ ਹੋਂਦ ਨੂੰ ਵੀ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਅਤੇ ਇਹ ਆਪਣੇ ਪ੍ਰਗਟਾਵੇ ਦੀ ਚੰਗੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਜੁੜੀ ਲੜੀ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਕੁਝ ਵੀ ਨਹੀਂ ਹੈ।

ਕੀ ਇਸਦਾ ਮਤਲਬ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਹੋਂਦ ਨੂੰ ਇਸਦੇ ਪ੍ਰਗਟਾਵੇ ਤੱਕ ਘਟਾ ਕੇ ਅਸੀਂ ਸਾਰੇ ਦਵੈਤਵਾਦਾਂ ਨੂੰ ਦੂਰ ਕਰਨ ਵਿੱਚ ਸਫਲ ਹੋ ਗਏ ਹਾਂ? ਅਜਿਹਾ ਲਗਦਾ ਹੈ ਕਿ ਅਸੀਂ ਉਨ੍ਹਾਂ ਸਾਰਿਆਂ ਨੂੰ ਇੱਕ ਨਵੇਂ ਦਵੈਤਵਾਦ ਵਿੱਚ ਬਦਲ ਦਿੱਤਾ ਹੈ: ਸੀਮਤ ਅਤੇ ਅਨੰਤ। ਫਿਰ ਵੀ ਅਸਲ ਵਿੱਚ ਹੋਂਦ ਨੂੰ ਪ੍ਰਗਟਾਵੇ ਦੀ ਇੱਕ ਸੀਮਤ ਲੜੀ ਵਿੱਚ ਨਹੀਂ ਘਟਾਇਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਕਿਉਂਕਿ ਉਨ੍ਹਾਂ ਵਿੱਚੋਂ ਹਰ ਇੱਕ ਨਿਰੰਤਰ ਬਦਲਦੇ ਵਿਸ਼ੇ ਨਾਲ ਸਬੰਧ ਹੈ। ਹਾਲਾਂਕਿ ਇੱਕ ਵਸਤੂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਸਿਰਫ ਇੱਕ ਐਬਸਚੈਟੰਗ ਦੁਆਰਾ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰ ਸਕਦੀ ਹੈ, ਇੱਕ ਵਿਸ਼ੇ ਦੇ ਹੋਣ ਦਾ ਇੱਕੋ ਇੱਕ ਤੱਥ ਉਸ ਐਬਸਚੈਟੰਗ 'ਤੇ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣਾਂ ਨੂੰ ਗੁਣਾ ਕਰਨ ਦੀ ਸੰਭਾਵਨਾ ਨੂੰ ਦਰਸਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਵਿਚਾਰ ਅਧੀਨ ਐਬਸਚੈਟੰਗ ਨੂੰ ਅਨੰਤਤਾ ਤੱਕ ਗੁਣਾ ਕਰਨ ਲਈ ਕਾਫ਼ੀ ਹੈ। ਇਸ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਜੇਕਰ ਦਿੱਖਾਂ ਦੀ ਲੜੀ ਸੀਮਤ ਹੁੰਦੀ, ਤਾਂ ਇਸਦਾ ਮਤਲਬ ਇਹ ਹੋਵੇਗਾ ਕਿ ਪਹਿਲੀਆਂ ਦਿੱਖਾਂ ਵਿੱਚ ਦੁਬਾਰਾ ਪ੍ਰਗਟ ਹੋਣ ਦੀ ਸੰਭਾਵਨਾ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦੀ, ਜੋ ਕਿ

ਬੇਤੁਕੀ ਹੈ, ਜਾਂ ਇਹ ਸਾਰੇ ਇੱਕੋ ਸਮੇਂ ਦਿੱਤੇ ਜਾ ਸਕਦੇ ਹਨ, ਜੋ ਕਿ ਹੋਰ ਵੀ ਬੇਤੁਕੀ ਹੈ। ਆਓ ਅਸੀਂ ਸੱਚਮੁੱਚ ਸਮਝੀਏ ਕਿ ਵਰਤਾਰੇ ਦੇ ਸਾਡੇ ਸਿਧਾਂਤ ਨੇ ਚੀਜ਼ ਦੀ ਅਸਲੀਅਤ ਨੂੰ ਵਰਤਾਰੇ ਦੀ ਨਿਰਪੱਖਤਾ ਨਾਲ ਬਦਲ ਦਿੱਤਾ ਹੈ ਅਤੇ ਇਸਨੇ ਇਸਨੂੰ ਅਨੰਤਤਾ ਦੀ ਅਪੀਲ 'ਤੇ ਅਧਾਰਤ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਉਸ ਕੱਪ ਦੀ ਅਸਲੀਅਤ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਉੱਥੇ ਹੈ ਅਤੇ ਇਹ ਮੈਂ ਨਹੀਂ ਹਾਂ। ਅਸੀਂ ਇਸਦੀ ਵਿਆਖਿਆ ਇਹ ਕਹਿ ਕੇ ਕਰਾਂਗੇ ਕਿ ਇਸਦੇ ਪ੍ਰਗਟਾਵੇ ਦੀ ਲੜੀ ਇੱਕ ਸਿਧਾਂਤ ਦੁਆਰਾ ਬੱਝੀ ਹੋਈ ਹੈ ਜੋ ਮੇਰੀ ਇੱਛਾ 'ਤੇ ਨਿਰਭਰ ਨਹੀਂ ਕਰਦੀ। ਪਰ ਦਿੱਖ, ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਘਟਾ ਦਿੱਤੀ ਗਈ ਹੈ ਅਤੇ ਉਸ ਲੜੀ ਦੇ ਹਵਾਲੇ ਤੋਂ ਬਿਨਾਂ ਜਿਸਦਾ ਇਹ ਇੱਕ ਹਿੱਸਾ ਹੈ, ਸਿਰਫ ਇੱਕ ਅਨੁਭਵੀ ਅਤੇ ਵਿਅਕਤੀਗਤ ਭਰਪੂਰਤਾ ਹੋ ਸਕਦੀ ਹੈ, ਜਿਸ ਤਰੀਕੇ ਨਾਲ ਵਿਸ਼ਾ ਪ੍ਰਭਾਵਿਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਜੇਕਰ ਵਰਤਾਰੇ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਪਾਰਦਰਸ਼ੀ ਵਜੋਂ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਨਾ ਹੈ, ਤਾਂ ਇਹ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੈ ਕਿ ਵਿਸ਼ਾ ਖੁਦ ਦਿੱਖ ਨੂੰ ਉਸ ਕੁੱਲ ਲੜੀ ਵੱਲ ਪਾਰ ਕਰੇ ਜਿਸਦਾ ਇਹ ਇੱਕ ਮੈਂਬਰ ਹੈ। ਉਸਨੂੰ ਲਾਲ ਦੇ ਆਪਣੇ ਪ੍ਰਭਾਵ ਦੁਆਰਾ ਲਾਲ ਨੂੰ ਫੜਨਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ। ਲਾਲ ਤੋਂ ਭਾਵ ਲੜੀ ਦਾ ਸਿਧਾਂਤ ਹੈ - ਇਲੈਕਟ੍ਰੋਲਾਈਸਿਸ ਰਾਹੀਂ ਬਿਜਲੀ ਦਾ ਕਰੰਟ, ਆਦਿ। ਪਰ ਜੇਕਰ ਵਸਤੂ ਦੀ ਪਾਰਦਰਸ਼ੀਤਾ ਦਿੱਖ ਨੂੰ ਹਮੇਸ਼ਾ ਪਾਰ ਕਰਨ ਦੀ ਜ਼ਰੂਰਤ 'ਤੇ ਅਧਾਰਤ ਹੈ, ਤਾਂ ਨਤੀਜਾ ਇਹ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਸਿਧਾਂਤ 'ਤੇ ਇੱਕ ਵਸਤੂ ਆਪਣੇ ਪ੍ਰਗਟਾਵੇ ਦੀ ਲੜੀ ਨੂੰ ਅਨੰਤ ਵਜੋਂ ਪੇਸ਼ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦਿੱਖ, ਜੋ ਕਿ ਸੀਮਤ ਹੈ, ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਆਪਣੀ ਸੀਮਾ ਵਿੱਚ ਦਰਸਾਉਂਦੀ ਹੈ, ਪਰ ਉਸੇ ਸਮੇਂ ਉਸ-ਦੇ-ਪ੍ਰਗਟ ਹੋਣ ਵਾਲੇ-ਦੇ-ਰੂਪ ਵਜੋਂ ਸਮਝਣ ਲਈ, ਇਸਨੂੰ ਅਨੰਤਤਾ ਵੱਲ ਪਾਰ ਕਰਨ ਦੀ ਲੋੜ ਹੁੰਦੀ ਹੈ।

ਇਹ ਨਵਾਂ ਵਿਰੋਧ, "ਸੀਮਤ ਅਤੇ ਅਨੰਤ," ਜਾਂ ਇਸ ਤੋਂ ਵਧੀਆ, "ਸੀਮਤ ਵਿੱਚ ਅਨੰਤ," ਹੋਂਦ ਅਤੇ ਦਿੱਖ ਦੇ ਦਵੈਤਵਾਦ ਦੀ ਥਾਂ ਲੈਂਦਾ ਹੈ। ਜੋ ਅਸਲ ਵਿੱਚ ਦਿਖਾਈ ਦਿੰਦਾ ਹੈ ਉਹ ਵਸਤੂ ਦਾ ਸਿਰਫ਼ ਇੱਕ ਪਹਿਲੂ ਹੈ, ਅਤੇ ਵਸਤੂ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਉਸ ਪਹਿਲੂ ਵਿੱਚ ਹੈ ਅਤੇ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਇਸ ਤੋਂ ਬਾਹਰ ਹੈ। ਇਹ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਅੰਦਰ ਹੈ, ਇਸ ਵਿੱਚ ਕਿ ਇਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਉਸ ਪਹਿਲੂ ਵਿੱਚ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਦਾ ਹੈ; ਇਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਦਿੱਖ ਦੀ ਬਣਤਰ ਵਜੋਂ ਦਰਸਾਉਂਦਾ ਹੈ, ਜੋ ਕਿ ਉਸੇ ਸਮੇਂ ਲੜੀ ਦਾ ਸਿਧਾਂਤ ਹੈ। ਇਹ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਬਾਹਰ ਹੈ, ਕਿਉਂਕਿ ਲੜੀ ਖੁਦ ਕਦੇ ਦਿਖਾਈ ਨਹੀਂ ਦੇਵੇਗੀ ਅਤੇ ਨਾ ਹੀ ਇਹ ਦਿਖਾਈ ਦੇ ਸਕਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਬਾਹਰੀ ਅੰਦਰ ਦੇ ਇੱਕ ਨਵੇਂ ਤਰੀਕੇ ਨਾਲ ਵਿਰੋਧ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਅਤੇ ਹੋਂਦ-ਜੋ-ਦਿਖਾਈ ਨਹੀਂ ਦਿੰਦੀ, ਦਿੱਖ ਦੇ। ਇਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਇੱਕ ਖਾਸ "ਸ਼ਕਤੀ" ਵਰਤਾਰੇ ਵਿੱਚ ਰਹਿਣ ਲਈ ਵਾਪਸ ਆਉਂਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਇਸਨੂੰ ਇਸਦੀ ਬਹੁਤ ਹੀ ਪਾਰਦਰਸ਼ਤਾ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕਰਦੀ ਹੈ - ਅਸਲ ਜਾਂ ਸੰਭਵ ਦਿੱਖਾਂ ਦੀ ਇੱਕ ਲੜੀ ਵਿੱਚ ਵਿਕਸਤ ਹੋਣ ਵਾਲੀ ਸ਼ਕਤੀ। ਪ੍ਰੋਸਟ ਦੀ ਪ੍ਰਤਿਭਾ, ਭਾਵੇਂ ਪੈਦਾ ਕੀਤੇ ਕੰਮਾਂ ਤੱਕ ਘਟਾ ਦਿੱਤੀ ਜਾਵੇ, ਸੰਭਾਵਿਤ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣਾਂ ਦੀ ਅਨੰਤਤਾ ਦੇ ਬਰਾਬਰ ਨਹੀਂ ਹੈ ਜਿਸਨੂੰ ਕੋਈ ਉਸ ਕੰਮ ਨੂੰ ਲੈ ਸਕਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਜਿਸਨੂੰ ਅਸੀਂ ਪ੍ਰੋਸਟ ਦੇ ਕੰਮ ਦੀ "ਅਮੁੱਕਤਾ" ਕਹਾਂਗੇ। ਪਰ ਕੀ ਇਹ ਅਮੁੱਕਤਾ ਨਹੀਂ ਹੈ ਜੋ ਇੱਕ ਪਾਰਦਰਸ਼ਤਾ ਅਤੇ ਅਨੰਤ ਦਾ ਹਵਾਲਾ ਦਿੰਦੀ ਹੈ - ਕੀ ਇਹ ਉਸੇ ਸਮੇਂ ਇੱਕ "ਹੈਕਸਿਸ" ਨਹੀਂ ਹੈ ਜਦੋਂ ਕੋਈ ਇਸਨੂੰ ਵਸਤੂ 'ਤੇ ਸਮਝਦਾ ਹੈ? ਸਾਰ ਅੰਤ ਵਿੱਚ ਵਿਅਕਤੀਗਤ ਦਿੱਖ ਤੋਂ ਮੂਲ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਵੱਖ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਜੋ ਇਸਨੂੰ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਕਿਉਂਕਿ ਸਿਧਾਂਤਕ ਤੌਰ 'ਤੇ ਇਹ ਉਹ ਹੈ ਜੋ ਵਿਅਕਤੀਗਤ ਪ੍ਰਗਟਾਵਿਆਂ ਦੀ ਇੱਕ ਅਨੰਤ ਲੜੀ ਦੁਆਰਾ ਪ੍ਰਗਟ ਹੋਣ ਦੇ ਯੋਗ ਹੋਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ।

ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਕਈ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੇ ਵਿਰੋਧਾਂ ਨੂੰ ਇੱਕ ਸਿੰਗਲ ਦਵੈਤਵਾਦ ਦੁਆਰਾ ਬਦਲ ਕੇ, ਜਿਸ 'ਤੇ ਉਹ ਸਾਰੇ ਅਧਾਰਤ ਹਨ, ਕੀ ਅਸੀਂ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕੀਤਾ ਹੈ ਜਾਂ ਗੁਆਇਆ ਹੈ? ਇਹ ਅਸੀਂ ਜਲਦੀ ਹੀ ਦੇਖਾਂਗੇ। ਇਸ ਸਮੇਂ ਲਈ, "ਪ੍ਰਤੀਕਰਮ ਦੇ ਸਿਧਾਂਤ" ਦਾ ਪਹਿਲਾ ਨਤੀਜਾ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਦਿੱਖ ਹੋਂਦ ਦਾ ਹਵਾਲਾ ਨਹੀਂ ਦਿੰਦੀ ਕਿਉਂਕਿ ਕਾਂਟ ਦਾ ਵਰਤਾਰਾ ਨਾਮਕਰਨ ਨੂੰ ਦਰਸਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਕਿਉਂਕਿ ਦਿੱਖ ਦੇ ਪਿੱਛੇ ਕੁਝ ਨਹੀਂ ਹੈ,

ਅਤੇ ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਸਿਰਫ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਦਰਸਾਉਂਦਾ ਹੈ (ਅਤੇ ਦਿੱਖਾਂ ਦੀ ਕੁੱਲ ਲੜੀ), ਇਸਦਾ ਸਮਰਥਨ ਇਸਦੇ ਆਪਣੇ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਕਿਸੇ ਹੋਰ ਹੋਂਦ ਦੁਆਰਾ ਨਹੀਂ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ। ਦਿੱਖ ਕੁਝ ਵੀ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਦੀ ਜੋ ਵਿਸ਼ੇ ਦੇ ਹੋਣ ਨੂੰ ਪੂਰਨ-ਹੋਂਦ ਤੋਂ ਵੱਖ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਜੇਕਰ ਦਿੱਖ ਦਾ ਸਾਰ ਇੱਕ "ਦਿਖਾਈ" ਹੈ ਜੋ ਹੁਣ ਕਿਸੇ ਵੀ ਹੋਂਦ ਦਾ ਵਿਰੋਧ ਨਹੀਂ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਤਾਂ ਇਸ ਪ੍ਰਗਟ ਹੋਣ ਦੇ ਹੋਣ ਦੇ ਸੰਬੰਧ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਜਾਇਜ਼ ਸਮੱਸਿਆ ਪੈਦਾ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਇਹ ਸਮੱਸਿਆ ਹੈ ਜੋ ਸਾਡੀ ਪਹਿਲੀ ਚਿੰਤਾ ਹੋਵੇਗੀ ਅਤੇ ਜੋ ਹੋਂਦ ਅਤੇ ਕੁਝ ਵੀ ਨਹੀਂ ਹੋਣ ਬਾਰੇ ਸਾਡੀ ਜਾਂਚ ਲਈ ਸ਼ੁਰੂਆਤ ਦਾ ਬਿੰਦੂ ਹੋਵੇਗੀ।

II. ਹੋਣ ਦਾ ਵਰਤਾਰਾ ਅਤੇ ਵਰਤਾਰੇ ਦਾ ਹੋਣਾ

ਦਿੱਖ ਕਿਸੇ ਵੀ ਹੋਂਦ ਦੁਆਰਾ ਸਮਰਥਤ ਨਹੀਂ ਹੈ ਜੋ ਆਪਣੇ ਆਪ ਤੋਂ ਵੱਖਰੀ ਹੈ; ਇਸਦਾ ਆਪਣਾ ਵਜੂਦ ਹੈ। ਸਾਡੀ ਔਨਟੋਲੋਜੀਕਲ ਜਾਂਚ ਵਿੱਚ ਅਸੀਂ ਜੋ ਪਹਿਲਾ ਵਜੂਦ ਦੇਖਦੇ ਹਾਂ ਉਹ ਦਿੱਖ ਦਾ ਵਜੂਦ ਹੈ। ਕੀ ਇਹ ਖੁਦ ਇੱਕ ਦਿੱਖ ਹੈ? ਇਹ ਪਹਿਲਾਂ ਤਾਂ ਅਜਿਹਾ ਜਾਪਦਾ ਹੈ। ਵਰਤਾਰਾ ਉਹ ਹੈ ਜੋ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਅਤੇ ਹੋਂਦ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਕਿਸੇ ਨਾ ਕਿਸੇ ਤਰੀਕੇ ਨਾਲ ਸਾਰਿਆਂ ਲਈ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਦੀ ਹੈ, ਕਿਉਂਕਿ ਅਸੀਂ ਇਸ ਬਾਰੇ ਗੱਲ ਕਰ ਸਕਦੇ ਹਾਂ ਅਤੇ ਕਿਉਂਕਿ ਸਾਡੇ ਕੋਲ ਇਸਦੀ ਇੱਕ ਖਾਸ ਸਮਝ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਇਸਦੇ ਲਈ ਇੱਕ ਹੋਂਦ ਦਾ ਵਰਤਾਰਾ ਹੋਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ, ਹੋਂਦ ਦਾ ਇੱਕ ਰੂਪ, ਜੋ ਵਰਣਨ ਕਰਨ ਦੇ ਯੋਗ ਹੈ। ਹੋਂਦ ਸਾਡੇ ਲਈ ਕਿਸੇ ਕਿਸਮ ਦੀ ਤੁਰੰਤ ਪਹੁੰਚ ਦੁਆਰਾ ਪ੍ਰਗਟ ਕੀਤੀ ਜਾਵੇਗੀ - ਬੋਰੀਅਤ, ਮਤਲੀ, ਆਦਿ, ਅਤੇ ਓਨਟੋਲੋਜੀ ਹੋਂਦ ਦੇ ਵਰਤਾਰੇ ਦਾ ਵਰਣਨ ਹੋਵੇਗੀ ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਇਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਦਾ ਹੈ; ਯਾਨੀ, ਵਿਚੋਲੇ ਤੋਂ ਬਿਨਾਂ। ਹਾਲਾਂਕਿ, ਕਿਸੇ ਵੀ ਓਨਟੋਲੋਜੀ ਲਈ ਸਾਨੂੰ ਇੱਕ ਸ਼ੁਰੂਆਤੀ ਸਵਾਲ ਉਠਾਉਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ: ਕੀ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੋਣ ਦਾ ਵਰਤਾਰਾ ਵਰਤਾਰੇ ਦੇ ਵਜੂਦ ਦੇ ਸਮਾਨ ਹੈ? ਦੂਜੇ ਸ਼ਬਦਾਂ ਵਿੱਚ, ਕੀ ਉਹ ਹੋਂਦ ਜੋ ਮੈਨੂੰ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਦੀ ਹੈ, ਜੋ ਮੈਨੂੰ ਦਿਖਾਈ ਦਿੰਦੀ ਹੈ, ਹੋਂਦ ਦੇ ਵਜੂਦ ਦੇ ਸਮਾਨ ਪ੍ਰਕਿਰਤੀ ਦਾ ਹੈ ਜੋ ਮੈਨੂੰ ਦਿਖਾਈ ਦਿੰਦੀ ਹੈ? ਅਜਿਹਾ ਲਗਦਾ ਹੈ ਕਿ ਕੋਈ ਮੁਸ਼ਕਲ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਹਸਰਲ ਨੇ ਦਿਖਾਇਆ ਹੈ ਕਿ ਕਿਵੇਂ ਇੱਕ ਈਡੇਟਿਕ ਕਟੌਤੀ ਹਮੇਸ਼ਾ ਸੰਭਵ ਹੁੰਦੀ ਹੈ; ਯਾਨੀ, ਕਿਵੇਂ ਕੋਈ ਵਿਅਕਤੀ ਹਮੇਸ਼ਾ ਠੋਸ ਵਰਤਾਰੇ ਤੋਂ ਪਰੇ ਇਸਦੇ ਸਾਰ ਵੱਲ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਹਾਈਡੇਗਰ ਲਈ ਵੀ "ਮਨੁੱਖੀ ਹਕੀਕਤ" ਔਂਟਿਕ-ਔਂਟੋਲੋਜੀਕਲ ਹੈ; ਯਾਨੀ, ਇਹ ਹਮੇਸ਼ਾ ਆਪਣੇ ਵਜੂਦ ਵੱਲ ਫੀਮੋਮੇਨਨ ਤੋਂ ਪਰੇ ਜਾ ਸਕਦੀ ਹੈ। ਪਰ ਖਾਸ ਵਸਤੂ ਤੋਂ ਸਾਰ ਤੱਕ ਦਾ ਰਸਤਾ ਸਮਰੂਪ ਤੋਂ ਸਮਰੂਪ ਤੱਕ ਦਾ ਰਸਤਾ ਹੈ। ਕੀ ਹੋਂਦ ਤੋਂ ਹੋਂਦ ਦੇ ਵਰਤਾਰੇ ਤੱਕ ਦੇ ਰਸਤੇ ਲਈ ਵੀ ਇਹੀ ਹੈ: ਕੀ ਹੋਂਦ ਤੋਂ ਪਰੇ ਲੰਘਣਾ ਅਸਲ ਵਿੱਚ ਹੋਣ ਦੇ ਵਰਤਾਰੇ ਵੱਲ ਇਸ ਤੋਂ ਪਰੇ ਆਪਣੇ ਵਜੂਦ ਵੱਲ ਜਾਣਾ ਹੈ, ਜਿਵੇਂ ਕੋਈ ਖਾਸ ਲਾਲ ਤੋਂ ਪਰੇ ਇਸਦੇ ਸਾਰ ਵੱਲ ਜਾਂਦਾ ਹੈ? ਆਓ ਅੱਗੇ ਵਿਚਾਰ ਕਰੀਏ।

ਕਿਸੇ ਖਾਸ ਵਸਤੂ ਵਿੱਚ ਵਿਅਕਤੀ ਹਮੇਸ਼ਾ ਰੰਗ, ਗੰਧ ਆਦਿ ਵਰਗੇ ਗੁਣਾਂ ਨੂੰ ਵੱਖਰਾ ਕਰ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਅਤੇ ਇਹਨਾਂ ਤੋਂ ਅੱਗੇ ਵਧਦੇ ਹੋਏ, ਵਿਅਕਤੀ ਹਮੇਸ਼ਾਂ ਇੱਕ ਸਾਰ ਨਿਰਧਾਰਤ ਕਰ ਸਕਦਾ ਹੈ ਜਿਸਦਾ ਉਹ ਸੰਕੇਤ ਕਰਦੇ ਹਨ, ਕਿਉਂਕਿ ਇੱਕ ਚਿੰਨ੍ਹ ਇਸਦੇ ਅਰਥ ਨੂੰ ਦਰਸਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਸੰਪੂਰਨਤਾ "ਵਸਤੂ-ਸਾਰ" ਇੱਕ ਸੰਗਠਿਤ ਸੰਪੂਰਨਤਾ ਬਣਾਉਂਦੀ ਹੈ। ਸਾਰ ਵਸਤੂ ਵਿੱਚ ਨਹੀਂ ਹੈ; ਇਹ ਵਸਤੂ ਦਾ ਅਰਥ ਹੈ, ਦਿੱਖਾਂ ਦੀ ਲੜੀ ਦਾ ਸਿਧਾਂਤ ਜੋ ਇਸਨੂੰ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਪਰ ਹੋਣਾ ਨਾ ਤਾਂ ਵਸਤੂ ਦੇ ਗੁਣਾਂ ਵਿੱਚੋਂ ਇੱਕ ਹੈ, ਦੂਜਿਆਂ ਵਿੱਚ ਫੜਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ, ਅਤੇ ਨਾ ਹੀ ਵਸਤੂ ਦਾ ਅਰਥ ਹੈ। ਵਸਤੂ ਹੋਣ ਨੂੰ ਇੱਕ ਸੰਕੇਤ ਵਜੋਂ ਨਹੀਂ ਦਰਸਾਉਂਦੀ; ਉਦਾਹਰਣ ਵਜੋਂ, ਹੋਣ ਨੂੰ ਇੱਕ ਮੌਜੂਦਗੀ ਵਜੋਂ ਪਰਿਭਾਸ਼ਿਤ ਕਰਨਾ ਅਸੰਭਵ ਹੋਵੇਗਾ ਕਿਉਂਕਿ ਗੈਰਹਾਜ਼ਰੀ ਵੀ ਹੋਣ ਦਾ ਖੁਲਾਸਾ ਕਰਦੀ ਹੈ, ਕਿਉਂਕਿ ਉੱਥੇ ਨਾ ਹੋਣ ਦਾ ਮਤਲਬ ਅਜੇ ਵੀ ਹੋਣਾ ਹੈ। ਵਸਤੂ ਕੋਲ ਹੋਂਦ ਨਹੀਂ ਹੈ, ਅਤੇ ਇਸਦੀ ਹੋਂਦ ਹੋਂਦ ਵਿੱਚ ਭਾਗੀਦਾਰੀ ਨਹੀਂ ਹੈ, ਨਾ ਹੀ ਕਿਸੇ ਹੋਰ ਕਿਸਮ ਦਾ ਸਬੰਧ ਹੈ। ਇਹ ਹੈ। ਇਸਦੇ ਹੋਣ ਦੇ ਢੰਗ ਨੂੰ ਪਰਿਭਾਸ਼ਿਤ ਕਰਨ ਦਾ ਇਹੀ ਇੱਕੋ ਇੱਕ

ਤਰੀਕਾ ਹੈ; ਵਸਤੂ ਹੋਂਦ ਨੂੰ ਨਹੀਂ ਲੁਕਾਉਂਦੀ, ਪਰ ਨਾ ਹੀ ਇਹ ਹੋਂਦ ਨੂੰ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਵਸਤੂ ਇਸਨੂੰ ਨਹੀਂ ਲੁਕਾਉਂਦੀ, ਕਿਉਂਕਿ ਉਹਨਾਂ ਦੇ ਪਿੱਛੇ ਹੋਂਦ ਨੂੰ ਲੱਭਣ ਲਈ ਹੋਂਦ ਦੇ ਕੁਝ ਗੁਣਾਂ ਨੂੰ ਪਾਸੇ ਕਰਨ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕਰਨਾ ਵਿਅਰਥ ਹੋਵੇਗਾ; ਹੋਂਦ ਉਨ੍ਹਾਂ ਸਾਰਿਆਂ ਦਾ ਬਰਾਬਰ ਹੋਣਾ ਹੈ। ਵਸਤੂ ਹੋਂਦ ਨੂੰ ਪ੍ਰਗਟ ਨਹੀਂ ਕਰਦੀ, ਕਿਉਂਕਿ ਵਸਤੂ ਦੇ ਵਜੂਦ ਨੂੰ ਸਮਝਣ ਲਈ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਸੰਬੋਧਿਤ ਕਰਨਾ ਵਿਅਰਥ ਹੋਵੇਗਾ। ਹੋਂਦ ਇੱਕ ਵਰਤਾਰਾ ਹੈ; ਇਸਦਾ ਅਰਥ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਗੁਣਾਂ ਦੀ ਇੱਕ ਸੰਗਠਿਤ ਸੰਪੂਰਨਤਾ ਵਜੋਂ ਨਿਰਧਾਰਤ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਨਿਰਧਾਰਤ ਕਰਦਾ ਹੈ ਨਾ ਕਿ ਇਸਦੇ ਵਜੂਦ ਨੂੰ। ਹੋਂਦ ਸਿਰਫ਼ ਸਾਰੇ ਪ੍ਰਗਟਾਵੇ ਦੀ ਸਥਿਤੀ ਹੈ। ਇਹ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਨ ਲਈ ਹੋਣਾ (être-pour-dévoiler) ਹੈ ਅਤੇ ਪ੍ਰਗਟ ਹੋਣ ਵਾਲਾ ਨਹੀਂ (être dévoilé)। ਫਿਰ ਓਨਟੋਲੋਜੀਕਲ ਵੱਲ ਪਾਰ ਜਾਣ ਦਾ ਕੀ ਅਰਥ ਹੈ, ਜਿਸ ਬਾਰੇ ਹਾਈਡੇਗਰ ਬੋਲਦਾ ਹੈ? ਯਕੀਨਨ ਮੈਂ ਇਸ ਮੇਜ਼ ਜਾਂ ਇਸ ਕੁਰਸੀ ਤੋਂ ਪਰੇ ਇਸਦੇ ਵਜੂਦ ਵੱਲ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹਾਂ ਅਤੇ ਮੇਜ਼ ਦੇ ਹੋਣ ਜਾਂ ਕੁਰਸੀ ਦੇ ਹੋਣ ਦਾ ਸਵਾਲ ਉਠਾ ਸਕਦਾ ਹਾਂ।[2] ਪਰ ਉਸ ਸਮੇਂ ਮੈਂ ਮੇਜ਼ ਦੇ ਵਰਤਾਰੇ ਤੋਂ ਆਪਣੀਆਂ ਅੱਖਾਂ ਮੋੜ ਲੈਂਦਾ ਹਾਂ ਤਾਂ ਜੋ ਹੋਂਦ ਦੇ ਵਰਤਾਰੇ 'ਤੇ ਧਿਆਨ ਕੇਂਦਰਿਤ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕੇ, ਜੋ ਕਿ ਹੁਣ ਸਾਰੇ ਪ੍ਰਗਟਾਵੇ ਦੀ ਸਥਿਤੀ ਨਹੀਂ ਹੈ, ਪਰ ਜੋ ਕਿ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਕੁਝ ਪ੍ਰਗਟ ਹੈ - ਇੱਕ ਦਿੱਖ ਜਿਸਨੂੰ ਬਦਲੇ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਹੋਂਦ ਦੀ ਲੋੜ ਹੁੰਦੀ ਹੈ ਜਿਸਦੇ ਆਧਾਰ 'ਤੇ ਇਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰ ਸਕਦਾ ਹੈ।

ਜੇਕਰ ਵਰਤਾਰੇ ਦਾ ਹੋਣਾ ਕਿਸੇ ਵਰਤਾਰੇ ਵਿੱਚ ਹੱਲ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ ਅਤੇ ਜੇਕਰ ਫਿਰ ਵੀ ਅਸੀਂ ਇਸ ਵਰਤਾਰੇ ਨੂੰ ਵਿਚਾਰੇ ਬਿਨਾਂ ਹੋਣ ਬਾਰੇ ਕੁਝ ਨਹੀਂ ਕਹਿ ਸਕਦੇ, ਤਾਂ ਸਭ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਉਹ ਸਹੀ ਸਬੰਧ ਸਥਾਪਤ ਕੀਤਾ ਜਾਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ ਜੋ ਹੋਣ ਦੇ ਵਰਤਾਰੇ ਨੂੰ ਹੋਣ ਦੇ ਵਰਤਾਰੇ ਨਾਲ ਜੋੜਦਾ ਹੈ। ਅਸੀਂ ਇਹ ਹੋਰ ਆਸਾਨੀ ਨਾਲ ਕਰ ਸਕਦੇ ਹਾਂ ਜੇਕਰ ਅਸੀਂ ਇਹ ਵਿਚਾਰ ਕਰੀਏ ਕਿ ਪਿਛਲੀਆਂ ਸਾਰੀਆਂ ਟਿੱਪਣੀਆਂ ਸਿੱਧੇ ਤੌਰ 'ਤੇ ਹੋਣ ਦੇ ਵਰਤਾਰੇ ਦੇ ਪ੍ਰਗਟਾਵੇ ਦੇ ਅਨੁਭਵ ਤੋਂ ਪ੍ਰੇਰਿਤ ਹੋਈਆਂ ਹਨ। ਹੋਣ ਨੂੰ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ ਦੀ ਸਥਿਤੀ ਵਜੋਂ ਨਾ ਮੰਨ ਕੇ, ਸਗੋਂ ਇੱਕ ਦਿੱਖ ਵਜੋਂ ਹੋਣ ਨੂੰ ਸੰਕਲਪਾਂ ਵਿੱਚ ਨਿਰਧਾਰਤ ਕਰਕੇ, ਅਸੀਂ ਸਭ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਸਮਝ ਲਿਆ ਹੈ ਕਿ ਗਿਆਨ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਹੋਣ ਦਾ ਲੇਖਾ ਨਹੀਂ ਦੇ ਸਕਦਾ; ਯਾਨੀ ਕਿ ਵਰਤਾਰੇ ਦੇ ਹੋਣ ਨੂੰ ਹੋਣ ਦੇ ਵਰਤਾਰੇ ਤੱਕ ਨਹੀਂ ਘਟਾਇਆ ਜਾ ਸਕਦਾ। ਇੱਕ ਸ਼ਬਦ ਵਿੱਚ, ਹੋਣ ਦਾ ਵਰਤਾਰਾ "ਔਨਟੋਲੋਜੀਕਲ" ਹੈ ਇਸ ਅਰਥ ਵਿੱਚ ਕਿ ਅਸੀਂ ਸੇਂਟ ਐਨਸੇਲਮ ਅਤੇ ਡੇਕਾਰਟਸ ਦੇ ਔਨਟੋਲੋਜੀਕਲ ਸਬੂਤ ਦੀ ਗੱਲ ਕਰਦੇ ਹਾਂ। ਇਹ ਹੋਣ ਲਈ ਇੱਕ ਅਪੀਲ ਹੈ; ਇਸਨੂੰ ਵਰਤਾਰੇ ਵਜੋਂ, ਇੱਕ ਬੁਨਿਆਦ ਦੀ ਲੋੜ ਹੁੰਦੀ ਹੈ ਜੋ ਕਿ ਟ੍ਰਾਂਸਫੇਨੋਮੇਨਲ ਹੈ। ਹੋਣ ਦੇ ਵਰਤਾਰੇ ਲਈ ਹੋਂਦ ਦੀ ਟ੍ਰਾਂਸਫੇਨੋਮੇਨੇਲਿਟੀ ਦੀ ਲੋੜ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਇਸਦਾ ਮਤਲਬ ਇਹ ਨਹੀਂ ਹੈ ਕਿ ਹੋਂਦ ਵਰਤਾਰੇ ਦੇ ਪਿੱਛੇ ਲੁਕੀ ਹੋਈ ਹੈ (ਅਸੀਂ ਦੇਖਿਆ ਹੈ ਕਿ ਵਰਤਾਰਾ ਹੋਂਦ ਨੂੰ ਲੁਕਾ ਨਹੀਂ ਸਕਦਾ), ਅਤੇ ਨਾ ਹੀ ਇਹ ਵਰਤਾਰਾ ਇੱਕ ਦਿੱਖ ਹੈ ਜੋ ਇੱਕ ਵੱਖਰੇ ਜੀਵ ਨੂੰ ਦਰਸਾਉਂਦੀ ਹੈ (ਪਦਾਰਥ ਸਿਰਫ ਦਿੱਖ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਮੌਜੂਦ ਹੈ; ਯਾਨੀ, ਇਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਹੋਂਦ ਦੀ ਨੀਂਹ 'ਤੇ ਦਰਸਾਉਂਦਾ ਹੈ)। ਪਿਛਲੇ ਵਿਚਾਰਾਂ ਤੋਂ ਭਾਵ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਵਰਤਾਰੇ ਦਾ ਹੋਂਦ ਭਾਵੇਂ ਵਰਤਾਰੇ ਦੇ ਨਾਲ ਸਹਿ-ਵਿਆਪਕ ਹੈ, ਪਰ ਉਸ ਅਸਾਧਾਰਨ ਸਥਿਤੀ ਦੇ ਅਧੀਨ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਦਾ - ਜੋ ਕਿ ਸਿਰਫ ਉਦੋਂ ਤੱਕ ਮੌਜੂਦ ਹੈ ਜਦੋਂ ਤੱਕ ਇਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਦਾ ਹੈ - ਅਤੇ ਨਤੀਜੇ ਵਜੋਂ ਇਹ ਉਸ ਗਿਆਨ ਤੋਂ ਪਰੇ ਹੈ ਜੋ ਸਾਡੇ ਕੋਲ ਹੈ ਅਤੇ ਅਜਿਹੇ ਗਿਆਨ ਲਈ ਆਧਾਰ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕਰਦਾ ਹੈ।

III. ਪੂਰਵ-ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ ਕੋਜੀਟੋ ਅਤੇ ਪਰਸੀਪੀਅਰ ਦਾ ਵਜੂਦ

ਕੋਈ ਸ਼ਾਇਦ ਇਹ ਜਵਾਬ ਦੇਣ ਲਈ ਪਰਤਾਇਆ ਜਾਵੇਗਾ ਕਿ ਉੱਪਰ ਦੱਸੀਆਂ ਗਈਆਂ ਮੁਸ਼ਕਲਾਂ ਹੋਂਦ ਦੀ ਇੱਕ ਖਾਸ ਧਾਰਨਾ ਨਾਲ ਸਬੰਧਤ ਹਨ, ਇੱਕ ਕਿਸਮ ਦੇ ਓਨਟੋਲੋਜੀਕਲ ਯਥਾਰਥਵਾਦ ਨਾਲ ਜੋ

ਦਿੱਖ ਦੀ ਧਾਰਨਾ ਨਾਲ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਅਸੰਗਤ ਹੈ। ਦਿੱਖ ਦੇ ਹੋਣ ਨੂੰ ਜੋ ਨਿਰਧਾਰਤ ਕਰਦਾ ਹੈ ਉਹ ਇਹ ਤੱਥ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਪ੍ਰਗਟ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਅਤੇ ਕਿਉਂਕਿ ਅਸੀਂ ਅਸਲੀਅਤ ਨੂੰ ਵਰਤਾਰੇ ਤੱਕ ਸੀਮਤ ਕਰ ਦਿੱਤਾ ਹੈ, ਅਸੀਂ ਵਰਤਾਰੇ ਬਾਰੇ ਕਹਿ ਸਕਦੇ ਹਾਂ ਕਿ ਇਹ ਉਵੇਂ ਹੀ ਹੈ ਜਿਵੇਂ ਇਹ ਪ੍ਰਗਟ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਕਿਉਂ ਨਾ ਵਿਚਾਰ ਨੂੰ ਇਸਦੀ ਸੀਮਾ ਤੱਕ ਧੱਕੋ ਅਤੇ ਕਹੋ ਕਿ ਦਿੱਖ ਦਾ ਹੋਣਾ ਇਸਦਾ ਪ੍ਰਗਟ ਹੋਣਾ ਹੈ? ਇਹ ਸਿਰਫ਼ ਬਰਕਲੇ ਦੇ ਪੁਰਾਣੇ "Esse est percipi" ਨੂੰ ਪਹਿਨਣ ਲਈ ਨਵੇਂ ਸ਼ਬਦਾਂ ਦੀ ਚੋਣ ਕਰਨ ਦਾ ਇੱਕ ਤਰੀਕਾ ਹੈ। ਅਤੇ ਇਹ ਅਸਲ ਵਿੱਚ ਉਹੀ ਹੈ ਜੋ ਹੁਸਰਲ ਅਤੇ ਉਸਦੇ ਪੈਰੋਕਾਰ ਕਰ ਰਹੇ ਹਨ ਜਦੋਂ ਫੈਨੋਮੇਨੋਲੋਜੀਕਲ ਕਟੌਤੀ ਨੂੰ ਪ੍ਰਭਾਵਤ ਕਰਨ ਤੋਂ ਬਾਅਦ, ਉਹ ਨੋਏਮਾ ਨੂੰ ਅਸਥਾਈ ਮੰਨਦੇ ਹਨ ਅਤੇ ਐਲਾਨ ਕਰਦੇ ਹਨ ਕਿ ਇਸਦਾ ਤੱਤ ਪਰਸੀਪੀ ਹੈ।

ਇੰਝ ਲੱਗਦਾ ਹੈ ਕਿ ਬਰਕਲੇ ਦਾ ਮਸ਼ਹੂਰ ਫਾਰਮੂਲਾ ਸਾਨੂੰ ਸੰਤੁਸ਼ਟ ਨਹੀਂ ਕਰ ਸਕਦਾ - ਦੋ ਜ਼ਰੂਰੀ ਕਾਰਨਾਂ ਕਰਕੇ, ਇੱਕ ਪਰਸੀਪੀ ਦੀ ਪ੍ਰਕਿਰਤੀ ਸੰਬੰਧੀ, ਦੂਜਾ ਪਰਸੀਪੀਰ ਦੀ।

ਪਰਸੀਪੀਅਰ ਦੀ ਪ੍ਰਕਿਰਤੀ।

ਜੇਕਰ ਹਰ ਅਧਿਆਤਮਿਕ ਵਿਗਿਆਨ ਅਸਲ ਵਿੱਚ ਗਿਆਨ ਦੇ ਇੱਕ ਸਿਧਾਂਤ ਨੂੰ ਮੰਨਦਾ ਹੈ, ਤਾਂ ਗਿਆਨ ਦਾ ਹਰ ਸਿਧਾਂਤ ਬਦਲੇ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਅਧਿਆਤਮਿਕ ਵਿਗਿਆਨ ਨੂੰ ਮੰਨਦਾ ਹੈ। ਇਸਦਾ ਅਰਥ ਹੈ ਕਿ ਹੋਰ ਚੀਜ਼ਾਂ ਦੇ ਨਾਲ, ਇੱਕ ਆਦਰਸ਼ਵਾਦ ਜੋ ਹੋਂਦ ਨੂੰ ਉਸ ਗਿਆਨ ਤੱਕ ਘਟਾਉਣ ਦਾ ਇਰਾਦਾ ਰੱਖਦਾ ਹੈ ਜੋ ਸਾਡੇ ਕੋਲ ਹੈ, ਨੂੰ ਪਹਿਲਾਂ ਗਿਆਨ ਦੇ ਹੋਣ ਦੀ ਕਿਸੇ ਕਿਸਮ ਦੀ ਗਰੰਟੀ ਦੇਣੀ ਚਾਹੀਦੀ ਹੈ। ਦੂਜੇ ਪਾਸੇ, ਜੇਕਰ ਕੋਈ ਗਿਆਨ ਨੂੰ ਇੱਕ ਦਿੱਤੇ ਹੋਏ ਵਜੋਂ ਲੈ ਕੇ ਸ਼ੁਰੂ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਇਸਦੇ ਹੋਂਦ ਲਈ ਇੱਕ ਆਧਾਰ ਸਥਾਪਤ ਕਰਨ ਦੀ ਚਿੰਤਾ ਕੀਤੇ ਬਿਨਾਂ, ਅਤੇ ਜੇਕਰ ਕੋਈ ਫਿਰ ਇਹ ਪੁਸ਼ਟੀ ਕਰਦਾ ਹੈ ਕਿ essence est percipi ਹੈ, ਤਾਂ ਸੰਪੂਰਨਤਾ "ਸਮਝੀ-ਧਾਰਨਾ" ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਠੋਸ ਹੋਂਦ ਦੇ ਸਮਰਥਨ ਦੀ ਘਾਟ ਹੈ ਅਤੇ ਇਸ ਲਈ ਕੁਝ ਵੀ ਨਹੀਂ ਰਹਿ ਜਾਂਦੀ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਗਿਆਨ ਦੇ ਹੋਣ ਨੂੰ ਗਿਆਨ ਦੁਆਰਾ ਮਾਪਿਆ ਨਹੀਂ ਜਾ ਸਕਦਾ; ਇਹ ਪਰਸੀਪੀ ਦੇ ਅਧੀਨ ਨਹੀਂ ਹੈ।[3] ਇਸ ਲਈ ਪਰਸੀਪੀਰੇ ਅਤੇ ਪਰਸੀਪੀ ਲਈ ਹੋਂਦ ਦੀ ਨੀਂਹ (l'être-fondement) ਖੁਦ ਪਰਸੀਪੀ ਦੇ ਅਧੀਨ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਦੀ; ਇਹ ਟ੍ਰਾਂਸਫੇਨੋਮੇਨਲ ਹੋਣੀ ਚਾਹੀਦੀ ਹੈ। ਆਓ ਹੁਣ ਆਪਣੇ ਜਾਣ ਦੇ ਬਿੰਦੂ ਤੇ ਵਾਪਸ ਚੱਲੀਏ। ਅਸੀਂ ਹਮੇਸ਼ਾ ਇਸ ਗੱਲ ਨਾਲ ਸਹਿਮਤ ਹੋ ਸਕਦੇ ਹਾਂ ਕਿ ਪਰਸੀਪੀ ਇੱਕ ਅਜਿਹੇ ਜੀਵ ਨੂੰ ਦਰਸਾਉਂਦਾ ਹੈ ਜੋ ਦਿੱਖ ਦੇ ਨਿਯਮਾਂ ਦੇ ਅਧੀਨ ਨਹੀਂ ਹੈ, ਪਰ ਅਸੀਂ ਫਿਰ ਵੀ ਇਹ ਮੰਨਦੇ ਹਾਂ ਕਿ ਇਹ ਟ੍ਰਾਂਸਫੇਨੋਮੇਨਲ ਹੋਂਦ ਵਿਸ਼ੇ ਦਾ ਵਜੂਦ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਪਰਸੀਪੀ ਪਰਸੀਪੀਨਜ਼ ਨੂੰ ਦਰਸਾਉਂਦਾ ਹੈ - ਗਿਆਨ ਲਈ ਜਾਣਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਗਿਆਨ ਉਸ ਜੀਵ ਨੂੰ ਜੋ ਜਾਣਦਾ ਹੈ (ਆਪਣੀ ਸਮਰੱਥਾ ਵਿੱਚ ਹੋਣ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ, ਜਾਣੇ ਜਾਣ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਨਹੀਂ); ਯਾਨੀ ਕਿ, ਗਿਆਨ ਚੇਤਨਾ ਨੂੰ ਦਰਸਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਉਹ ਹੈ ਜੋ ਹਸਰਲ ਸਮਝਦਾ ਸੀ; ਕਿਉਂਕਿ ਜੇਕਰ ਨੋਏਮਾ ਉਸਦੇ ਲਈ ਨੋਏਸਿਸ ਦਾ ਇੱਕ ਅਸਾਧਾਰਨ ਸਹਿ-ਸੰਬੰਧ ਹੈ, ਅਤੇ ਜੇਕਰ ਇਸਦਾ ਓਨਟੋਲੋਜੀਕਲ ਕਾਨੂੰਨ ਪਰਸੀਪੀ ਹੈ, ਤਾਂ ਇਸਦੇ ਉਲਟ, ਨੋਏਸਿਸ ਉਸਨੂੰ ਅਸਲੀਅਤ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਜਾਪਦਾ ਹੈ, ਜਿਸਦੀ ਸਿਧਾਂਤਕ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਤਾ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬ ਨੂੰ ਦੇਣਾ ਹੈ ਜੋ ਇਸਨੂੰ "ਪਹਿਲਾਂ ਹੀ ਉੱਥੇ ਹੋਣ" ਵਜੋਂ ਜਾਣਦਾ ਹੈ। ਕਿਉਂਕਿ ਜਾਣਨ ਵਾਲੇ ਵਿਸ਼ੇ ਵਿੱਚ ਹੋਣ ਦਾ ਨਿਯਮ ਚੇਤੰਨ ਹੋਣਾ ਹੈ। ਚੇਤਨਾ ਖਾਸ ਗਿਆਨ ਦਾ ਇੱਕ ਢੰਗ ਨਹੀਂ ਹੈ ਜਿਸਨੂੰ ਅੰਦਰੂਨੀ ਅਰਥ ਜਾਂ ਸਵੈ-ਗਿਆਨ ਕਿਹਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ; ਇਹ ਵਿਸ਼ੇ ਵਿੱਚ ਟ੍ਰਾਂਸਫੇਨੋਮੇਨਲ ਹੋਂਦ ਦਾ ਆਯਾਮ ਹੈ।

ਆਓ ਆਪਾਂ ਹੋਂਦ ਦੇ ਇਸ ਪਹਿਲੂ ਨੂੰ ਹੋਰ ਧਿਆਨ ਨਾਲ ਵੇਖੀਏ। ਅਸੀਂ ਕਿਹਾ ਸੀ ਕਿ ਚੇਤਨਾ ਇੱਕ ਜਾਣਕਾਰ ਜੀਵ ਹੈ ਜੋ ਆਪਣੀ ਸਮਰੱਥਾ ਵਿੱਚ ਹੋਂਦ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਹੈ ਨਾ ਕਿ ਜਾਣੇ ਜਾਣ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ। ਇਸਦਾ ਮਤਲਬ ਹੈ ਕਿ ਜੇਕਰ ਅਸੀਂ ਉਸ ਗਿਆਨ ਨੂੰ ਸਥਾਪਿਤ ਕਰਨਾ ਚਾਹੁੰਦੇ ਹਾਂ ਤਾਂ ਸਾਨੂੰ ਗਿਆਨ

ਦੀ ਪ੍ਰਮੁੱਖਤਾ ਨੂੰ ਛੱਡ ਦੇਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ। ਬੇਸ਼ੱਕ ਚੇਤਨਾ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਜਾਣ ਸਕਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਜਾਣ ਸਕਦੀ ਹੈ। ਪਰ ਇਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਵਾਪਸ ਮੋੜੇ ਗਏ ਗਿਆਨ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਕੁਝ ਹੋਰ ਹੈ।

ਸਾਰੀ ਚੇਤਨਾ, ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਹੁਸਰਲ ਨੇ ਦਿਖਾਇਆ ਹੈ, ਕਿਸੇ ਚੀਜ਼ ਦੀ ਚੇਤਨਾ ਹੈ। ਇਸਦਾ ਮਤਲਬ ਹੈ ਕਿ ਕੋਈ ਵੀ ਚੇਤਨਾ ਨਹੀਂ ਹੈ ਜੋ ਕਿਸੇ ਪਾਰਦਰਸ਼ੀ ਵਸਤੂ ਦੀ ਧਾਰਨਾ ਨਹੀਂ ਹੈ, ਜਾਂ ਜੇ ਤੁਸੀਂ ਪਸੰਦ ਕਰਦੇ ਹੋ, ਤਾਂ ਉਸ ਚੇਤਨਾ ਵਿੱਚ ਕੋਈ "ਸਮੱਗਰੀ" ਨਹੀਂ ਹੈ। ਸਾਨੂੰ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨਿਰਪੱਖ "ਦਿਤੇ" ਨੂੰ ਤਿਆਗਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ ਜੋ, ਚੁਣੇ ਗਏ ਸੰਦਰਭ ਪ੍ਰਣਾਲੀ ਦੇ ਅਨੁਸਾਰ, "ਸੰਸਾਰ ਵਿੱਚ" ਜਾਂ "ਮਾਨਸ ਵਿੱਚ" ਆਪਣਾ ਸਥਾਨ ਪਾਉਂਦੇ ਹਨ। ਇੱਕ ਮੇਜ਼ ਚੇਤਨਾ ਵਿੱਚ ਨਹੀਂ ਹੈ - ਇੱਕ ਪ੍ਰਤੀਨਿਯਤਤਾ ਦੀ ਸਮਰੱਥਾ ਵਿੱਚ ਵੀ ਨਹੀਂ। ਇੱਕ ਮੇਜ਼ ਸਪੇਸ ਵਿੱਚ ਹੈ, ਖਿੜਕੀ ਦੇ ਕੋਲ, ਆਦਿ। ਅਸਲ ਵਿੱਚ ਮੇਜ਼ ਦੀ ਹੋਂਦ ਚੇਤਨਾ ਲਈ ਧੁੰਦਲਾਪਨ ਦਾ ਕੇਂਦਰ ਹੈ; ਕਿਸੇ ਚੀਜ਼ ਦੀ ਕੁੱਲ ਸਮੱਗਰੀ ਦੀ ਸੂਚੀ ਬਣਾਉਣ ਲਈ ਇੱਕ ਅਨੰਤ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ ਦੀ ਲੋੜ ਹੋਵੇਗੀ। ਇਸ ਧੁੰਦਲਾਪਨ ਨੂੰ ਚੇਤਨਾ ਵਿੱਚ ਪੇਸ਼ ਕਰਨਾ ਅਨੰਤਤਾ ਦਾ ਹਵਾਲਾ ਦੇਣਾ ਹੋਵੇਗਾ ਜੋ ਇਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਬਣਾ ਸਕਦੀ ਹੈ, ਚੇਤਨਾ ਨੂੰ ਇੱਕ ਚੀਜ਼ ਬਣਾਉਣਾ ਹੈ, ਅਤੇ ਕੋਗੀਟੋ ਤੋਂ ਇਨਕਾਰ ਕਰਨਾ ਹੈ। ਇੱਕ ਦਰਸ਼ਨ ਦੀ ਪਹਿਲੀ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ ਚੀਜ਼ਾਂ ਨੂੰ ਚੇਤਨਾ ਤੋਂ ਬਾਹਰ ਕੱਢਣਾ ਅਤੇ ਸੰਸਾਰ ਨਾਲ ਇਸਦੇ ਸੱਚੇ ਸਬੰਧ ਨੂੰ ਮੁੜ ਸਥਾਪਿਤ ਕਰਨਾ ਹੋਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ, ਇਹ ਜਾਣਨਾ ਕਿ ਚੇਤਨਾ ਸੰਸਾਰ ਦੀ ਇੱਕ ਸਥਿਤੀ ਚੇਤਨਾ ਹੈ। ਸਾਰੀ ਚੇਤਨਾ ਸਥਿਤੀਗਤ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਕਿਸੇ ਵਸਤੂ ਤੱਕ ਪਹੁੰਚਣ ਲਈ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਪਾਰ ਕਰਦੀ ਹੈ, ਅਤੇ ਇਹ ਇਸੇ ਸਥਿਤੀ ਵਿੱਚ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਥਕਾ ਦਿੰਦੀ ਹੈ। ਮੇਰੀ ਅਸਲ ਚੇਤਨਾ ਵਿੱਚ ਜੋ ਕੁਝ ਵੀ ਇਰਾਦਾ ਹੈ ਉਹ ਬਾਹਰ ਵੱਲ, ਮੇਜ਼ ਵੱਲ ਨਿਰਦੇਸ਼ਿਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ; ਮੇਰੇ ਸਾਰੇ ਨਿਰਣੇ ਜਾਂ ਵਿਹਾਰਕ ਗਤੀਵਿਧੀਆਂ, ਮੇਰੇ ਸਾਰੇ ਮੌਜੂਦਾ ਝੁਕਾਅ ਆਪਣੇ ਆਪ ਤੋਂ ਪਾਰ ਹੁੰਦੇ ਹਨ; ਉਹ ਮੇਜ਼ 'ਤੇ ਨਿਸ਼ਾਨਾ ਲਗਾਉਂਦੇ ਹਨ ਅਤੇ ਇਸ ਵਿੱਚ ਲੀਨ ਹੋ ਜਾਂਦੇ ਹਨ। ਸਾਰੀ ਚੇਤਨਾ ਗਿਆਨ ਨਹੀਂ ਹੈ (ਉਦਾਹਰਣ ਵਜੋਂ, ਪ੍ਰਭਾਵਸ਼ੀਲ ਚੇਤਨਾ ਦੀਆਂ ਅਵਸਥਾਵਾਂ ਹਨ), ਪਰ ਸਾਰੀ ਜਾਣੀ ਚੇਤਨਾ ਸਿਰਫ ਆਪਣੀ ਵਸਤੂ ਦਾ ਗਿਆਨ ਹੋ ਸਕਦੀ ਹੈ।

ਹਾਲਾਂਕਿ, ਇੱਕ ਜਾਣਕਾਰ ਚੇਤਨਾ ਲਈ ਇਸਦੇ ਵਸਤੂ ਦਾ ਗਿਆਨ ਹੋਣ ਲਈ ਜ਼ਰੂਰੀ ਅਤੇ ਕਾਫ਼ੀ ਸ਼ਰਤ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਉਸ ਗਿਆਨ ਵਜੋਂ ਚੇਤਨਾ ਦੇਵੇ। ਇਹ ਇੱਕ ਜ਼ਰੂਰੀ ਸ਼ਰਤ ਹੈ, ਕਿਉਂਕਿ ਜੇਕਰ ਮੇਰੀ ਚੇਤਨਾ ਮੇਜ਼ ਦੀ ਚੇਤਨਾ ਹੋਣ ਦੀ ਚੇਤਨਾ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦੀ, ਤਾਂ ਇਹ ਉਸ ਮੇਜ਼ ਦੀ ਚੇਤਨਾ ਹੁੰਦੀ ਬਿਨਾਂ ਇਸ ਹੋਣ ਦੀ ਚੇਤਨਾ ਦੇ। ਦੂਜੇ ਸ਼ਬਦਾਂ ਵਿੱਚ, ਇਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਤੋਂ ਅਣਜਾਣ, ਇੱਕ ਬੇਹੋਸ਼ ਚੇਤਨਾ ਹੋਵੇਗੀ - ਜੋ ਕਿ ਬੇਤੁਕੀ ਹੈ। ਇਹ ਇੱਕ ਕਾਫ਼ੀ ਸ਼ਰਤ ਹੈ, ਕਿਉਂਕਿ ਮੇਰਾ ਉਸ ਮੇਜ਼ ਪ੍ਰਤੀ ਚੇਤਨਾ ਹੋਣ ਪ੍ਰਤੀ ਚੇਤਨਾ ਹੋਣਾ ਅਸਲ ਵਿੱਚ ਮੇਰੇ ਲਈ ਇਸਦੇ ਪ੍ਰਤੀ ਚੇਤਨਾ ਹੋਣ ਲਈ ਕਾਫ਼ੀ ਹੈ। ਇਹ ਬੇਸ਼ੱਕ ਮੈਨੂੰ ਇਹ ਪੁਸ਼ਟੀ ਕਰਨ ਦੀ ਇਜਾਜ਼ਤ ਦੇਣ ਲਈ ਕਾਫ਼ੀ ਨਹੀਂ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਮੇਜ਼ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਮੌਜੂਦ ਹੈ - ਸਗੋਂ ਇਹ ਕਿ ਇਹ ਮੇਰੇ ਲਈ ਮੌਜੂਦ ਹੈ।

ਇਹ ਚੇਤਨਾ ਦੀ ਚੇਤਨਾ ਕੀ ਹੈ? ਅਸੀਂ ਗਿਆਨ ਦੀ ਪ੍ਰਮੁੱਖਤਾ ਦੇ ਭਰਮ ਤੋਂ ਇਸ ਹੱਦ ਤੱਕ ਪੀੜਤ ਹਾਂ ਕਿ ਅਸੀਂ ਸਪਿਨੋਜ਼ਾ ਦੇ ਤਰੀਕੇ ਨਾਲ ਚੇਤਨਾ ਦੀ ਚੇਤਨਾ ਨੂੰ ਇੱਕ ਵਿਚਾਰ ਬਣਾਉਣ ਲਈ ਤੁਰੰਤ ਤਿਆਰ ਹੋ ਜਾਂਦੇ ਹਾਂ; ਯਾਨੀ ਕਿ, ਗਿਆਨ ਦਾ ਗਿਆਨ। ਅਲੇਨ, ਸਪੱਸ਼ਟ "ਜਾਣਨਾ ਜਾਣਨ ਪ੍ਰਤੀ ਸੁਚੇਤ ਹੋਣਾ ਹੈ" ਨੂੰ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਨਾ ਚਾਹੁੰਦਾ ਹੈ, ਇਸਦੀ ਵਿਆਖਿਆ ਇਹਨਾਂ ਸ਼ਬਦਾਂ ਵਿੱਚ ਕਰਦਾ ਹੈ: "ਜਾਣਨਾ ਇਹ ਜਾਣਨਾ ਹੈ ਕਿ ਕੋਈ ਜਾਣਦਾ ਹੈ।" ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਸਾਨੂੰ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬ ਜਾਂ ਚੇਤਨਾ ਦੀ ਸਥਿਤੀਗਤ ਚੇਤਨਾ, ਜਾਂ ਚੇਤਨਾ ਦਾ ਬਿਹਤਰ ਗਿਆਨ ਪਰਿਭਾਸ਼ਿਤ ਕਰਨਾ ਚਾਹੀਦਾ ਸੀ। ਇਹ ਇੱਕ ਪੂਰੀ ਚੇਤਨਾ ਹੋਵੇਗੀ ਜੋ ਕਿਸੇ ਅਜਿਹੀ ਚੀਜ਼ ਵੱਲ ਨਿਰਦੇਸ਼ਿਤ ਹੋਵੇਗੀ ਜੋ ਉਹ ਨਹੀਂ ਹੈ; ਯਾਨੀ, ਚੇਤਨਾ ਵੱਲ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬ ਦੀ

ਵਸਤੂ ਵਜੋਂ। ਇਹ ਫਿਰ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਪਾਰ ਕਰ ਜਾਵੇਗਾ ਅਤੇ ਦੁਨੀਆ ਦੀ ਸਥਿਤੀਗਤ ਚੇਤਨਾ ਵਾਂਗ ਆਪਣੀ ਵਸਤੂ ਨੂੰ ਨਿਸ਼ਾਨਾ ਬਣਾਉਣ ਵਿੱਚ ਥੱਕ ਜਾਵੇਗਾ। ਪਰ ਉਹ ਵਸਤੂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਚੇਤਨਾ ਹੋਵੇਗੀ।

ਸਾਡੇ ਲਈ ਚੇਤਨਾ ਦੀ ਚੇਤਨਾ ਦੀ ਇਸ ਵਿਆਖਿਆ ਨੂੰ ਸਵੀਕਾਰ ਕਰਨਾ ਸੰਭਵ ਨਹੀਂ ਜਾਪਦਾ। ਚੇਤਨਾ ਨੂੰ ਗਿਆਨ ਵਿੱਚ ਘਟਾਉਣ ਵਿੱਚ ਅਸਲ ਵਿੱਚ ਸਾਡਾ ਚੇਤਨਾ ਵਿੱਚ ਵਿਸ਼ਾ-ਵਸਤੂ ਦਵੈਤਵਾਦ ਨੂੰ ਪੇਸ਼ ਕਰਨਾ ਸ਼ਾਮਲ ਹੈ ਜੋ ਗਿਆਨ ਦਾ ਖਾਸ ਹੈ। ਪਰ ਜੇਕਰ ਅਸੀਂ ਜਾਣਕਾਰ-ਜਾਣਕਾਰ ਦਯਾਦ ਦੇ ਨਿਯਮ ਨੂੰ ਸਵੀਕਾਰ ਕਰਦੇ ਹਾਂ, ਤਾਂ ਜਾਣਕਾਰ ਨੂੰ ਵਾਰੀ-ਵਾਰੀ ਜਾਣਿਆ ਜਾਣ ਲਈ ਇੱਕ ਤੀਜਾ ਪਦ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੋਵੇਗਾ, ਅਤੇ ਸਾਨੂੰ ਇਸ ਦੁਬਿਧਾ ਦਾ ਸਾਹਮਣਾ ਕਰਨਾ ਪਵੇਗਾ: ਜਾਂ ਤਾਂ ਅਸੀਂ ਲੜੀ ਦੇ ਕਿਸੇ ਇੱਕ ਪਦ 'ਤੇ ਰੁਕ ਜਾਂਦੇ ਹਾਂ - ਜਾਣਿਆ ਹੋਇਆ, ਜਾਣਿਆ ਹੋਇਆ ਜਾਣਕਾਰ, ਜਾਣਕਾਰ ਦੁਆਰਾ ਜਾਣਿਆ ਜਾਣ ਵਾਲਾ, ਆਦਿ। ਇਸ ਸਥਿਤੀ ਵਿੱਚ ਵਰਤਾਰੇ ਦੀ ਸੰਪੂਰਨਤਾ ਅਣਜਾਣ ਵਿੱਚ ਡਿੱਗਦੀ ਹੈ; ਯਾਨੀ, ਅਸੀਂ ਹਮੇਸ਼ਾ ਇੱਕ ਗੈਰ-ਸਵੈ-ਚੇਤੰਨ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬ ਅਤੇ ਇੱਕ ਅੰਤਮ ਪਦ ਦੇ ਵਿਰੁੱਧ ਟਕਰਾਉਂਦੇ ਹਾਂ। ਜਾਂ ਫਿਰ ਅਸੀਂ ਇੱਕ ਅਨੰਤ ਰੀਗ੍ਰੇਸ (ਵਿਚਾਰ ਵਿਚਾਰ ਵਿਚਾਰ, ਆਦਿ) ਦੀ ਜ਼ਰੂਰਤ ਦੀ ਪੁਸ਼ਟੀ ਕਰਦੇ ਹਾਂ, ਜੋ ਕਿ ਬੇਤੁਕਾ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਓਨਟੋਲੋਜੀਕਲ ਤੌਰ 'ਤੇ ਚੇਤਨਾ ਨੂੰ ਸਥਾਪਿਤ ਕਰਨ ਦੀ ਜ਼ਰੂਰਤ ਵਿੱਚ ਅਸੀਂ ਇੱਕ ਨਵੀਂ ਜ਼ਰੂਰਤ ਜੋੜਾਂਗੇ: ਇਸਨੂੰ ਗਿਆਨ ਵਿਗਿਆਨਕ ਤੌਰ 'ਤੇ ਸਥਾਪਿਤ ਕਰਨ ਦੀ। ਕੀ ਅਸੀਂ ਆਖਰਕਾਰ ਇਸ ਦਯਾਦ ਦੇ ਨਿਯਮ ਨੂੰ ਚੇਤਨਾ ਵਿੱਚ ਪੇਸ਼ ਕਰਨ ਲਈ ਮਜਬੂਰ ਹਾਂ? ਸਵੈ ਦੀ ਚੇਤਨਾ ਦੋਹਰੀ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਜੇਕਰ ਅਸੀਂ ਇੱਕ ਅਨੰਤ ਪਛੜਨ ਤੋਂ ਬਚਣਾ ਚਾਹੁੰਦੇ ਹਾਂ, ਤਾਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਦਾ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨਾਲ ਇੱਕ ਤੁਰੰਤ, ਗੈਰ-ਬੋਧਾਤਮਕ ਸਬੰਧ ਹੋਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ।

ਇਸ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ, ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ ਚੇਤਨਾ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ ਚੇਤਨਾ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਵਸਤੂ ਵਜੋਂ ਪੇਸ਼ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ ਕਰਨ ਦੀ ਕਿਰਿਆ ਵਿੱਚ ਮੈਂ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ ਚੇਤਨਾ 'ਤੇ ਨਿਰਣਾ ਦਿੰਦਾ ਹਾਂ; ਮੈਨੂੰ ਇਸ 'ਤੇ ਸ਼ਰਮ ਆਉਂਦੀ ਹੈ, ਮੈਨੂੰ ਇਸ 'ਤੇ ਮਾਣ ਹੈ, ਮੈਂ ਇਸਨੂੰ ਕਰਾਂਗਾ, ਮੈਂ ਇਸਨੂੰ ਇਨਕਾਰ ਕਰਦਾ ਹਾਂ, ਆਦਿ। ਮੇਰੇ ਕੋਲ ਜੋ ਤੁਰੰਤ ਚੇਤਨਾ ਹੈ ਉਹ ਮੈਨੂੰ ਨਿਰਣਾ ਕਰਨ ਜਾਂ ਇੱਛਾ ਕਰਨ ਜਾਂ ਸ਼ਰਮਿੰਦਾ ਹੋਣ ਦੀ ਆਗਿਆ ਨਹੀਂ ਦਿੰਦੀ। ਇਹ ਮੇਰੀ ਧਾਰਨਾ ਨੂੰ ਨਹੀਂ ਜਾਣਦਾ, ਇਸਨੂੰ ਨਹੀਂ ਦਰਸਾਉਂਦਾ; ਮੇਰੀ ਅਸਲ ਚੇਤਨਾ ਵਿੱਚ ਜੋ ਕੁਝ ਇਰਾਦਾ ਹੈ ਉਹ ਬਾਹਰ ਵੱਲ, ਸੰਸਾਰ ਵੱਲ ਨਿਰਦੇਸ਼ਿਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਬਦਲੇ ਵਿੱਚ, ਮੇਰੀ ਧਾਰਨਾ ਦੀ ਇਹ ਸਵੈ-ਇੱਛਾ ਨਾਲ ਚੇਤਨਾ ਮੇਰੀ ਅਨੁਭਵੀ ਚੇਤਨਾ ਦਾ ਗਠਨ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਦੂਜੇ ਸ਼ਬਦਾਂ ਵਿੱਚ, ਕਿਸੇ ਵਸਤੂ ਦੀ ਹਰ ਸਥਿਤੀ ਚੇਤਨਾ ਉਸੇ ਸਮੇਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਦੀ ਇੱਕ ਗੈਰ-ਸਥਿਤੀ ਚੇਤਨਾ ਹੈ। ਜੇਕਰ ਮੈਂ ਉਸ ਸਥਿਤੀ ਵਿੱਚ ਸਿਗਰਟਾਂ ਦੀ ਗਿਣਤੀ ਕਰਦਾ ਹਾਂ, ਤਾਂ ਮੈਨੂੰ ਸਿਗਰਟਾਂ ਦੇ ਇਸ ਸੰਗ੍ਰਹਿ ਦੀ ਇੱਕ ਬਾਹਰਮੁਖੀ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਤਾ ਦਾ ਖੁਲਾਸਾ ਕਰਨ ਦਾ ਪ੍ਰਭਾਵ ਹੁੰਦਾ ਹੈ: ਉਹ ਇੱਕ ਦਰਜਨ ਹਨ। ਇਹ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਤਾ ਮੇਰੀ ਚੇਤਨਾ ਨੂੰ ਸੰਸਾਰ ਵਿੱਚ ਮੌਜੂਦ ਇੱਕ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਤਾ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਦਿਖਾਈ ਦਿੰਦੀ ਹੈ। ਇਹ ਬਹੁਤ ਸੰਭਵ ਹੈ ਕਿ ਮੇਰੇ ਕੋਲ ਉਹਨਾਂ ਨੂੰ ਗਿਣਨ ਦੀ ਕੋਈ ਸਥਿਤੀ ਚੇਤਨਾ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਫਿਰ ਮੈਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਗਿਣਤੀ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਨਹੀਂ ਜਾਣਦਾ। ਇਸਦਾ ਸਬੂਤ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਜੋ ਬੱਚੇ ਆਪਣੇ ਆਪ ਜੋੜਨ ਦੇ ਸਮਰੱਥ ਹੁੰਦੇ ਹਨ, ਉਹ ਬਾਅਦ ਵਿੱਚ ਇਹ ਨਹੀਂ ਦੱਸ ਸਕਦੇ ਕਿ ਉਹ ਇਸ ਬਾਰੇ ਕਿਵੇਂ ਸੈੱਟ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਪਿਆਗੇਟ ਦੇ ਟੈਸਟ, ਜੋ ਇਹ ਦਰਸਾਉਂਦੇ ਹਨ, ਅਲੇਨ ਦੇ ਫਾਰਮੂਲੇ ਦਾ ਇੱਕ ਸ਼ਾਨਦਾਰ ਖੰਡਨ ਕਰਦੇ ਹਨ - ਜਾਣਨਾ ਇਹ ਜਾਣਨਾ ਹੈ ਕਿ ਕੋਈ ਜਾਣਦਾ ਹੈ। ਫਿਰ ਵੀ ਇਸ ਸਮੇਂ ਜਦੋਂ ਇਹ ਸਿਗਰਟਾਂ ਮੈਨੂੰ ਇੱਕ ਦਰਜਨ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਪ੍ਰਗਟ ਹੁੰਦੀਆਂ ਹਨ, ਤਾਂ ਮੇਰੇ ਕੋਲ ਮੇਰੀ ਜੋੜਨ ਦੀ ਗਤੀਵਿਧੀ ਦੀ ਇੱਕ ਗੈਰ-ਥੀਟਿਕ ਚੇਤਨਾ ਹੈ। ਜੇਕਰ ਕਿਸੇ ਨੇ ਮੈਨੂੰ ਸਵਾਲ ਕੀਤਾ, ਸੱਚਮੁੱਚ, ਜੇਕਰ ਕਿਸੇ ਨੂੰ ਪੁੱਛਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ, "ਤੁਸੀਂ ਉੱਥੇ ਕੀ ਕਰ ਰਹੇ ਹੋ?" ਤਾਂ ਮੈਨੂੰ ਤੁਰੰਤ ਜਵਾਬ ਦੇਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ, "ਮੈਂ

ਗਿਣਤੀ ਕਰ ਰਿਹਾ ਹਾਂ।" ਇਹ ਜਵਾਬ ਨਾ ਸਿਰਫ਼ ਤੁਰੰਤ ਚੇਤਨਾ 'ਤੇ ਨਿਸ਼ਾਨਾ ਰੱਖਦਾ ਹੈ ਜੋ ਮੈਂ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬ ਦੁਆਰਾ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰ ਸਕਦਾ ਹਾਂ, ਸਗੋਂ ਉਨ੍ਹਾਂ ਪਲ-ਪਲ ਚੇਤਨਾ 'ਤੇ ਵੀ ਹੈ ਜੋ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ ਕੀਤੇ ਬਿਨਾਂ ਲੰਘ ਗਏ ਹਨ, ਉਹ ਜੋ ਮੇਰੇ ਤੁਰੰਤ ਅਤੀਤ ਵਿੱਚ ਹਮੇਸ਼ਾ ਲਈ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ ਨਹੀਂ ਹਨ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ ਚੇਤਨਾ 'ਤੇ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ-ਤੇ ਕਿਸੇ ਕਿਸਮ ਦੀ ਪ੍ਰਮੁੱਖਤਾ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਇਹ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬ ਨਹੀਂ ਹੈ ਜੋ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ ਚੇਤਨਾ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਬਿਲਕੁਲ ਉਲਟ, ਇਹ ਗੈਰ-ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ ਚੇਤਨਾ ਹੈ ਜੋ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬ ਨੂੰ ਸੰਭਵ ਬਣਾਉਂਦੀ ਹੈ; ਇੱਕ ਪੂਰਵ-ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ ਕੋਗੀਟੋ ਹੈ ਜੋ ਕਾਰਟੇਸੀਅਨ ਕੋਗੀਟੋ ਦੀ ਸਥਿਤੀ ਹੈ। ਇਸ ਦੇ ਨਾਲ ਹੀ ਇਹ ਗਿਣਤੀ ਦੀ ਗੈਰ-ਥੀਟਿਕ ਚੇਤਨਾ ਹੈ ਜੋ ਮੇਰੇ ਜੋੜਨ ਦੇ ਕਾਰਜ ਦੀ ਸ਼ਰਤ ਹੈ। ਜੇ ਇਹ ਹੋਰ ਹੁੰਦਾ, ਤਾਂ ਜੋੜ ਮੇਰੀਆਂ ਚੇਤਨਾਵਾਂ ਦਾ ਏਕੀਕ੍ਰਿਤ ਥੀਮ ਕਿਵੇਂ ਹੁੰਦਾ? ਇਸ ਥੀਮ ਨੂੰ ਏਕੀਕਰਨ ਅਤੇ ਮਾਨਤਾਵਾਂ ਦੇ ਸੰਸਲੇਸ਼ਣ ਦੀ ਇੱਕ ਪੂਰੀ ਲੜੀ ਦੀ ਪ੍ਰਧਾਨਗੀ ਕਰਨ ਲਈ, ਇਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਮੌਜੂਦ ਹੋਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ, ਇੱਕ ਚੀਜ਼ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਨਹੀਂ ਸਗੋਂ ਇੱਕ ਕਾਰਜਸ਼ੀਲ ਇਰਾਦੇ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਜੋ ਸਿਰਫ ਪ੍ਰਗਟ-ਪ੍ਰਗਟ (révélante-révélée) ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਮੌਜੂਦ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ, ਤਾਂ ਜੋ ਹਾਈਡੇਗਰ ਦੇ ਪ੍ਰਗਟਾਵੇ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਕੀਤੀ ਜਾ ਸਕੇ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਗਿਣਤੀ ਕਰਨ ਲਈ, ਗਿਣਤੀ ਪ੍ਰਤੀ ਸੁਚੇਤ ਹੋਣਾ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੈ।

ਬੇਸ਼ੱਕ, ਕੋਈ ਕਹਿ ਸਕਦਾ ਹੈ, ਪਰ ਇਹ ਇੱਕ ਚੱਕਰ ਬਣਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਕਿਉਂਕਿ ਕੀ ਇਹ ਜ਼ਰੂਰੀ ਨਹੀਂ ਹੈ ਕਿ ਮੈਂ ਅਸਲ ਵਿੱਚ ਗਿਣਤੀ ਕਰਨ ਲਈ ਚੇਤੰਨ ਹੋਵਾਂ? ਇਹ ਸੱਚ ਹੈ। ਹਾਲਾਂਕਿ, ਕੋਈ ਚੱਕਰ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ, ਜਾਂ ਜੇ ਤੁਸੀਂ ਚਾਹੁੰਦੇ ਹੋ, ਤਾਂ "ਇੱਕ ਚੱਕਰ ਵਿੱਚ" ਮੌਜੂਦ ਹੋਣਾ ਚੇਤਨਾ ਦਾ ਸੁਭਾਅ ਹੈ। ਇਸ ਵਿਚਾਰ ਨੂੰ ਇਹਨਾਂ ਸ਼ਬਦਾਂ ਵਿੱਚ ਪ੍ਰਗਟ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ: ਹਰ ਚੇਤੰਨ ਹੋਂਦ ਹੋਂਦ ਦੀ ਚੇਤਨਾ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਮੌਜੂਦ ਹੈ। ਅਸੀਂ ਹੁਣ ਸਮਝਦੇ ਹਾਂ ਕਿ ਚੇਤਨਾ ਦੀ ਪਹਿਲੀ ਚੇਤਨਾ ਸਥਿਤੀਵਾਦੀ ਕਿਉਂ ਨਹੀਂ ਹੈ; ਇਹ ਇਸ ਲਈ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਉਸ ਚੇਤਨਾ ਨਾਲ ਇੱਕ ਹੈ ਜਿਸਦੀ ਇਹ ਚੇਤਨਾ ਹੈ। ਇੱਕ ਝਟਕੇ ਵਿੱਚ ਇਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਧਾਰਨਾ ਦੀ ਚੇਤਨਾ ਅਤੇ ਧਾਰਨਾ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਨਿਰਧਾਰਤ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਵਾਕ-ਵਿਧੀ ਦੀ ਜ਼ਰੂਰਤ ਨੇ ਸਾਨੂੰ ਹੁਣ ਤੱਕ "ਸਵੈ ਦੀ ਗੈਰ-ਸਥਿਤੀਵਾਦੀ ਚੇਤਨਾ" ਬਾਰੇ ਗੱਲ ਕਰਨ ਲਈ ਮਜਬੂਰ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਪਰ ਅਸੀਂ ਹੁਣ ਇਸ ਪ੍ਰਗਟਾਵੇ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਨਹੀਂ ਕਰ ਸਕਦੇ ਜਿਸ ਵਿੱਚ "ਸਵੈ ਦਾ" ਅਜੇ ਵੀ ਗਿਆਨ ਦੇ ਵਿਚਾਰ ਨੂੰ ਉਜਾਗਰ ਕਰਦਾ ਹੈ। (ਇਸ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਅਸੀਂ "ਦਾ" ਨੂੰ ਬਰੈਕਟਾਂ ਦੇ ਅੰਦਰ ਰੱਖਾਂਗੇ ਤਾਂ ਜੋ ਇਹ ਦਿਖਾਇਆ ਜਾ ਸਕੇ ਕਿ ਇਹ ਸਿਰਫ਼ ਇੱਕ ਵਿਆਕਰਣ ਦੀ ਜ਼ਰੂਰਤ ਨੂੰ ਪੂਰਾ ਕਰਦਾ ਹੈ।)[4]

ਇਸ ਸਵੈ-ਚੇਤਨਾ ਨੂੰ ਸਾਨੂੰ ਇੱਕ ਨਵੀਂ ਚੇਤਨਾ ਵਜੋਂ ਨਹੀਂ, ਸਗੋਂ ਹੋਂਦ ਦੇ ਇੱਕੋ ਇੱਕ ਢੰਗ ਵਜੋਂ ਵਿਚਾਰਨਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ ਜੋ ਕਿਸੇ ਚੀਜ਼ ਦੀ ਚੇਤਨਾ ਲਈ ਸੰਭਵ ਹੈ। ਜਿਵੇਂ ਇੱਕ ਵਿਸਤ੍ਰਿਤ ਵਸਤੂ ਤਿੰਨ ਅਯਾਮਾਂ ਦੇ ਅਨੁਸਾਰ ਮੌਜੂਦ ਹੋਣ ਲਈ ਮਜਬੂਰ ਹੁੰਦੀ ਹੈ, ਉਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਇੱਕ ਇਰਾਦਾ, ਇੱਕ ਖੁਸ਼ੀ, ਇੱਕ ਦੁੱਖ ਸਿਰਫ਼ ਤੁਰੰਤ ਸਵੈ-ਚੇਤਨਾ ਵਜੋਂ ਮੌਜੂਦ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਜੇਕਰ ਇਰਾਦਾ ਚੇਤਨਾ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਚੀਜ਼ ਨਹੀਂ ਹੈ, ਤਾਂ ਇਰਾਦੇ ਦਾ ਹੋਣਾ ਸਿਰਫ਼ ਚੇਤਨਾ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਦੁਆਰਾ ਇਹ ਸਮਝਣ ਦੀ ਲੋੜ ਨਹੀਂ ਹੈ ਕਿ ਇੱਕ ਪਾਸੇ, ਕੋਈ ਬਾਹਰੀ ਕਾਰਨ (ਇੱਕ ਜੈਵਿਕ ਮੁਸੀਬਤ, ਇੱਕ ਅਚੇਤ ਪ੍ਰੇਰਣਾ, ਇੱਕ ਹੋਰ ਏਰਲੇਬਨਿਸ) ਇਹ ਨਿਰਧਾਰਤ ਕਰ ਸਕਦਾ ਹੈ ਕਿ ਇੱਕ ਮਾਨਸਿਕ ਘਟਨਾ - ਇੱਕ ਖੁਸ਼ੀ, ਉਦਾਹਰਣ ਵਜੋਂ, - ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਪੈਦਾ ਕਰਦੀ ਹੈ, ਅਤੇ ਦੂਜੇ ਪਾਸੇ, ਇਸਦੀ ਭੌਤਿਕ ਬਣਤਰ ਵਿੱਚ ਇੰਨੀ ਨਿਰਧਾਰਤ ਇਸ ਘਟਨਾ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਸਵੈ-ਚੇਤਨਾ ਵਜੋਂ ਪੈਦਾ ਕਰਨ ਲਈ ਮਜਬੂਰ ਕੀਤਾ ਜਾਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਗੈਰ-ਥੀਟਿਕ ਚੇਤਨਾ ਨੂੰ ਸਥਿਤੀਗਤ ਚੇਤਨਾ ਦਾ ਗੁਣ ਬਣਾਉਣਾ ਹੋਵੇਗਾ (ਇਸ ਅਰਥ ਵਿੱਚ ਕਿ ਉਸ ਸਾਰਣੀ ਦੀ ਧਾਰਨਾ, ਸਥਿਤੀਗਤ ਚੇਤਨਾ, ਵਿੱਚ ਸਵੈ-ਚੇਤਨਾ ਦੀ ਗੁਣਵਤਾ ਦੇ

ਨਾਲ-ਨਾਲ ਸਵੈ-ਚੇਤਨਾ ਦੀ ਗੁਣਵਤਾ ਹੋਵੇਗੀ) ਅਤੇ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਗਿਆਨ ਦੀ ਸਿਧਾਂਤਕ ਪ੍ਰਮੁੱਖਤਾ ਦੇ ਭਰਮ ਵਿੱਚ ਵਾਪਸ ਆ ਜਾਵੇਗਾ। ਇਸ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਇਹ ਮਾਨਸਿਕ ਘਟਨਾ ਨੂੰ ਇੱਕ ਚੀਜ਼ ਬਣਾਉਣਾ ਅਤੇ ਇਸਨੂੰ "ਚੇਤੰਨ" ਨਾਲ ਯੋਗ ਬਣਾਉਣਾ ਹੋਵੇਗਾ ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਮੈਂ ਇਸ ਬਲੌਟਰ ਨੂੰ "ਲਾਲ" ਨਾਲ ਯੋਗ ਬਣਾ ਸਕਦਾ ਹਾਂ। ਖੁਸ਼ੀ ਨੂੰ - ਤਰਕਪੂਰਨ ਤੌਰ 'ਤੇ ਵੀ - ਖੁਸ਼ੀ ਦੀ ਚੇਤਨਾ ਤੋਂ ਵੱਖਰਾ ਨਹੀਂ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ। ਖੁਸ਼ੀ ਦੀ ਚੇਤਨਾ ਖੁਸ਼ੀ ਦੀ ਆਪਣੀ ਹੋਂਦ ਦੇ ਢੰਗ ਵਜੋਂ, ਉਸ ਸਮੱਗਰੀ ਵਜੋਂ ਜਿਸ ਤੋਂ ਇਹ ਬਣਾਈ ਗਈ ਹੈ, ਅਤੇ ਇੱਕ ਰੂਪ ਵਜੋਂ ਨਹੀਂ ਜੋ ਇੱਕ ਸੁਹਜਵਾਦੀ ਸਮੱਗਰੀ 'ਤੇ ਇੱਕ ਝਟਕੇ ਦੁਆਰਾ ਲਗਾਈ ਗਈ ਹੈ। ਖੁਸ਼ੀ ਖੁਸ਼ੀ ਦੀ ਚੇਤਨਾ ਤੋਂ "ਪਹਿਲਾਂ" ਮੌਜੂਦ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਦੀ - ਸੰਭਾਵਨਾ ਜਾਂ ਸ਼ਕਤੀ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਵੀ ਨਹੀਂ। ਇੱਕ ਸੰਭਾਵੀ ਖੁਸ਼ੀ ਸਿਰਫ ਸੰਭਾਵੀ ਹੋਣ ਦੀ ਚੇਤਨਾ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਮੌਜੂਦ ਹੋ ਸਕਦੀ ਹੈ। ਚੇਤਨਾ ਦੀਆਂ ਸ਼ਕਤੀਆਂ ਸਿਰਫ ਸ਼ਕਤੀਆਂ ਦੀ ਚੇਤਨਾ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਮੌਜੂਦ ਹਨ।

ਇਸ ਦੇ ਉਲਟ, ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਮੈਂ ਪਹਿਲਾਂ ਦਿਖਾਇਆ ਹੈ, ਸਾਨੂੰ ਉਸ ਚੇਤਨਾ ਦੁਆਰਾ ਅਨੰਦ ਨੂੰ ਪਰਿਭਾਸ਼ਿਤ ਕਰਨ ਤੋਂ ਬਚਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ ਜੋ ਮੇਰੇ ਕੋਲ ਹੈ। ਇਹ ਚੇਤਨਾ ਦੇ ਇੱਕ ਆਦਰਸ਼ਵਾਦ ਵਿੱਚ ਡਿੱਗਣਾ ਹੋਵੇਗਾ ਜੋ ਸਾਨੂੰ ਅਸਿੱਧੇ ਤਰੀਕਿਆਂ ਨਾਲ ਗਿਆਨ ਦੀ ਪ੍ਰਮੁੱਖਤਾ ਤੱਕ ਲੈ ਜਾਵੇਗਾ। ਅਨੰਦ ਆਪਣੀ ਸਵੈ-ਚੇਤਨਾ ਦੇ ਪਿੱਛੇ ਅਲੋਪ ਨਹੀਂ ਹੋਣਾ ਚਾਹੀਦਾ; ਇਹ ਇੱਕ ਪ੍ਰਤੀਨਿਧਤਾ ਨਹੀਂ ਹੈ, ਇਹ ਇੱਕ ਠੋਸ ਘਟਨਾ ਹੈ, ਪੂਰੀ ਅਤੇ ਸੰਪੂਰਨ। ਇਹ ਸਵੈ-ਚੇਤਨਾ ਨਾਲੋਂ ਸਵੈ-ਚੇਤਨਾ ਦਾ ਗੁਣ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਪਹਿਲਾਂ ਕੋਈ ਚੇਤਨਾ ਨਹੀਂ ਹੈ ਜੋ ਬਾਅਦ ਵਿੱਚ ਪਾਣੀ ਵਾਂਗ ਪ੍ਰਭਾਵ "ਖੁਸ਼ੀ" ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਦੀ ਹੈ ਜਿਸਨੂੰ ਕੋਈ ਦਾਗ ਲਗਾਉਂਦਾ ਹੈ, ਪਹਿਲਾਂ ਇੱਕ ਖੁਸ਼ੀ (ਅਚੇਤਨ ਜਾਂ ਮਨੋਵਿਗਿਆਨਕ) ਹੈ ਜੋ ਬਾਅਦ ਵਿੱਚ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ ਕਿਰਨਾਂ ਦੀ ਪੈਨਸਿਲ ਵਾਂਗ "ਚੇਤਨਾ" ਦੀ ਗੁਣਵੱਤਾ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਇੱਕ ਅਵਿਭਾਜਿਤ, ਅਵਿਭਾਜਿਤ ਜੀਵ ਹੈ - ਨਿਸ਼ਚਤ ਤੌਰ 'ਤੇ ਕੋਈ ਪਦਾਰਥ ਨਹੀਂ ਹੈ ਜੋ ਹੋਂਦ ਦੇ ਕਣਾਂ ਵਰਗੇ ਇਸਦੇ ਗੁਣਾਂ ਦਾ ਸਮਰਥਨ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਪਰ ਇੱਕ ਜੀਵ ਜੋ ਕਿ ਅੰਦਰੋਂ ਅਤੇ ਅੰਦਰੋਂ ਹੋਂਦ ਵਿੱਚ ਹੈ। ਅਨੰਦ ਸਵੈ-ਚੇਤਨਾ ਦਾ ਜੀਵ ਹੈ ਅਤੇ ਇਹ ਸਵੈ-ਚੇਤਨਾ ਅਨੰਦ ਦੇ ਹੋਣ ਦਾ ਨਿਯਮ ਹੈ। ਇਹ ਉਹ ਗੱਲ ਹੈ ਜੋ ਹਾਈਡੇਗਰ ਨੇ ਬਹੁਤ ਵਧੀਆ ਢੰਗ ਨਾਲ ਪ੍ਰਗਟ ਕੀਤੀ ਜਦੋਂ ਉਸਨੇ ਲਿਖਿਆ (ਹਾਲਾਂਕਿ ਡੇਸੀਨ ਦੀ ਗੱਲ ਕਰਦੇ ਹੋਏ, ਚੇਤਨਾ ਦੀ ਨਹੀਂ): "ਇਸ ਹੋਂਦ ਦਾ 'ਕਿਵੇਂ' (ਸਾਰ), ਜਿੱਥੋਂ ਤੱਕ ਆਮ ਤੌਰ 'ਤੇ ਇਸ ਬਾਰੇ ਗੱਲ ਕਰਨਾ ਸੰਭਵ ਹੈ, ਇਸਦੀ ਹੋਂਦ (ਹੋਂਦ) ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਕਲਪਨਾ ਕੀਤੀ ਜਾਣੀ ਚਾਹੀਦੀ ਹੈ।" ਇਸਦਾ ਅਰਥ ਹੈ ਕਿ ਚੇਤਨਾ ਇੱਕ ਅਮੂਰਤ ਸੰਭਾਵਨਾ ਦੇ ਇੱਕ ਖਾਸ ਉਦਾਹਰਣ ਵਜੋਂ ਪੈਦਾ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦੀ ਹੈ, ਬਲਕਿ ਹੋਂਦ ਦੇ ਕੇਂਦਰ ਵਿੱਚ ਉੱਠਣ 'ਤੇ, ਇਹ ਇਸਦੇ ਸਾਰ ਨੂੰ ਬਣਾਉਂਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਸਮਰਥਨ ਦਿੰਦੀ ਹੈ - ਯਾਨੀ, ਇਸਦੀਆਂ ਸੰਭਾਵਨਾਵਾਂ ਦਾ ਸਿੰਥੈਟਿਕ ਕ੍ਰਮ।

ਇਸਦਾ ਅਰਥ ਇਹ ਵੀ ਹੈ ਕਿ ਚੇਤਨਾ ਦੇ ਹੋਣ ਦੀ ਕਿਸਮ ਉਸ ਦੇ ਉਲਟ ਹੈ ਜੋ ਓਨਟੋਲੋਜੀਕਲ ਸਬੂਤ ਸਾਨੂੰ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਕਿਉਂਕਿ ਚੇਤਨਾ ਹੋਣ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਸੰਭਵ ਨਹੀਂ ਹੈ, ਪਰ ਕਿਉਂਕਿ ਇਸਦਾ ਹੋਣਾ ਸਾਰੀਆਂ ਸੰਭਾਵਨਾਵਾਂ ਦਾ ਸਰੋਤ ਅਤੇ ਸਥਿਤੀ ਹੈ, ਇਸਦਾ ਵਜੂਦ ਇਸਦੇ ਸਾਰ ਨੂੰ ਦਰਸਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਹਸਰਲ "ਤੱਥ ਦੀ ਜ਼ਰੂਰਤ" ਦੀ ਗੱਲ ਕਰਦੇ ਹੋਏ ਇਸਨੂੰ ਢੁਕਵੇਂ ਢੰਗ ਨਾਲ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਅਨੰਦ ਦਾ ਸਾਰ ਹੋਣ ਲਈ, ਪਹਿਲਾਂ ਇਸ ਅਨੰਦ ਦੀ ਚੇਤਨਾ (ਦੀ) ਦਾ ਤੱਥ ਹੋਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ। ਚੇਤਨਾ ਦੇ ਦਿਖਾਵੇ ਵਾਲੇ ਨਿਯਮਾਂ ਨੂੰ ਬੁਲਾਉਣ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕਰਨਾ ਵਿਅਰਥ ਹੈ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਸਪਸ਼ਟ ਸਮੁੱਚਾ ਸਾਰ ਹੋਵੇਗਾ। ਇੱਕ ਕਾਨੂੰਨ ਗਿਆਨ ਦੀ ਇੱਕ ਪਾਰਦਰਸ਼ੀ ਵਸਤੂ ਹੈ; ਇੱਕ ਕਾਨੂੰਨ ਦੀ ਚੇਤਨਾ ਹੋ ਸਕਦੀ ਹੈ, ਚੇਤਨਾ ਦਾ ਕਾਨੂੰਨ ਨਹੀਂ। ਇਹਨਾਂ ਹੀ ਕਾਰਨਾਂ ਕਰਕੇ ਇੱਕ ਚੇਤਨਾ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਆਪ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਇੱਕ ਪ੍ਰੇਰਣਾ ਨਿਰਧਾਰਤ ਕਰਨਾ ਅਸੰਭਵ ਹੈ। ਨਹੀਂ ਤਾਂ ਇਹ ਕਲਪਨਾ ਕਰਨਾ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੋਵੇਗਾ ਕਿ ਚੇਤਨਾ ਜਿਸ ਹੱਦ ਤੱਕ ਇਹ ਇੱਕ ਪ੍ਰਭਾਵ ਹੈ, ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਚੇਤੰਨ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਇਹ ਕਿਸੇ ਤਰੀਕੇ ਨਾਲ ਜ਼ਰੂਰੀ

ਹੋਵੇਗਾ ਕਿ ਇਹ (ਹੋਣ) ਪ੍ਰਤੀ ਚੇਤੰਨ ਹੋਣ ਤੋਂ ਬਿਨਾਂ ਹੋਵੇ। ਸਾਨੂੰ ਉਸ ਬਹੁਤ ਆਮ ਭਰਮ ਵਿੱਚ ਪੈ ਜਾਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ ਜੋ ਚੇਤਨਾ ਨੂੰ ਅਰਧ-ਚੇਤੰਨ ਜਾਂ ਇੱਕ ਪੈਸਿਵਟੀ ਬਣਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਪਰ ਚੇਤਨਾ ਚੇਤਨਾ ਹੈ। ਇਹ ਸਿਰਫ਼ ਆਪਣੇ ਆਪ ਤੱਕ ਹੀ ਸੀਮਤ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ।

ਚੇਤਨਾ ਦੇ ਇਸ ਸਵੈ-ਨਿਰਣੇ ਨੂੰ ਇੱਕ ਉਤਪਤੀ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ, ਇੱਕ ਬਣਨ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਨਹੀਂ ਸਮਝਿਆ ਜਾਣਾ ਚਾਹੀਦਾ, ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਸਾਨੂੰ ਇਹ ਮੰਨਣ ਲਈ ਮਜਬੂਰ ਕਰੇਗਾ ਕਿ ਚੇਤਨਾ ਆਪਣੀ ਹੋਂਦ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਹੈ। ਨਾ ਹੀ ਇਸ ਸਵੈ-ਰਚਨਾ ਨੂੰ ਇੱਕ ਕਿਰਿਆ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਕਲਪਨਾ ਕਰਨਾ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੈ, ਕਿਉਂਕਿ ਉਸ ਸਥਿਤੀ ਵਿੱਚ ਚੇਤਨਾ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਇੱਕ ਕਿਰਿਆ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਚੇਤੰਨ () ਕਰੇਗੀ, ਜੋ ਕਿ ਇਹ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਚੇਤਨਾ ਹੋਂਦ ਦਾ ਇੱਕ ਸੰਪੂਰਨਤਾ ਹੈ, ਅਤੇ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਆਪਣੇ ਆਪ ਦਾ ਇਹ ਨਿਰਣਾ ਇੱਕ ਜ਼ਰੂਰੀ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਤਾ ਹੈ। ਇਹ "ਸਵੈ ਦੇ ਕਾਰਨ" ਸ਼ਬਦ ਦੀ ਦੁਰਵਰਤੋਂ ਨਾ ਕਰਨਾ ਵੀ ਸਿਆਣਪ ਹੋਵੇਗੀ, ਜੋ ਸਾਨੂੰ ਇੱਕ ਪ੍ਰਗਤੀ, ਸਵੈ-ਕਾਰਨ ਦਾ ਸਵੈ-ਪ੍ਰਭਾਵ ਨਾਲ ਸਬੰਧ ਮੰਨਣ ਦੀ ਆਗਿਆ ਦਿੰਦੀ ਹੈ। ਇਹ ਕਹਿਣਾ ਵਧੇਰੇ ਸਹੀ ਹੋਵੇਗਾ ਕਿ ਬਹੁਤ ਸਰਲਤਾ ਨਾਲ ਕਿਹਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ: ਚੇਤਨਾ ਦੀ ਹੋਂਦ ਚੇਤਨਾ ਤੋਂ ਹੀ ਆਉਂਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਦੁਆਰਾ ਸਾਨੂੰ ਇਹ ਸਮਝਣ ਦੀ ਜ਼ਰੂਰਤ ਨਹੀਂ ਹੈ ਕਿ ਚੇਤਨਾ "ਕੁਝ ਵੀ ਨਹੀਂ" ਤੋਂ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਚੇਤਨਾ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ "ਕੁਝ ਵੀ ਨਹੀਂ" ਹੋ ਸਕਦੀ। ਚੇਤਨਾ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ "ਕੁਝ ਵੀ ਨਹੀਂ" ਕੋਈ ਵਿਅਕਤੀ ਸਿਰਫ ਇੱਕ ਸੰਪੂਰਨਤਾ ਦੀ ਕਲਪਨਾ ਕਰ ਸਕਦਾ ਹੈ ਜਿਸਦਾ ਕੋਈ ਵੀ ਤੱਤ ਗੈਰਹਾਜ਼ਰ ਚੇਤਨਾ ਦਾ ਹਵਾਲਾ ਨਹੀਂ ਦੇ ਸਕਦਾ। ਜੇਕਰ ਚੇਤਨਾ ਦੀ ਅਣਹੋਂਦ ਹੋਣੀ ਹੈ, ਤਾਂ ਇੱਕ ਚੇਤਨਾ ਹੋਣੀ ਚਾਹੀਦੀ ਹੈ ਜੋ ਸੀ ਅਤੇ ਜੋ ਹੁਣ ਨਹੀਂ ਹੈ ਅਤੇ ਇੱਕ ਗਵਾਹੀ ਦੇਣ ਵਾਲੀ ਚੇਤਨਾ ਹੋਣੀ ਚਾਹੀਦੀ ਹੈ ਜੋ ਪਹਿਲੀ ਚੇਤਨਾ ਦੀ ਅਣਹੋਂਦ ਨੂੰ ਪਛਾਣ ਦੇ ਸੰਸਲੇਸ਼ਣ ਲਈ ਪੇਸ਼ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਚੇਤਨਾ ਕੁਝ ਵੀ ਨਾ ਹੋਣ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਹੈ ਅਤੇ ਹੋਂਦ ਤੋਂ "ਉਤਪੰਨ" ਹੁੰਦੀ ਹੈ।[5]

ਇਹਨਾਂ ਸਿੱਟਿਆਂ ਨੂੰ ਸਵੀਕਾਰ ਕਰਨ ਵਿੱਚ ਸ਼ਾਇਦ ਕਿਸੇ ਨੂੰ ਕੁਝ ਮੁਸ਼ਕਲ ਆਵੇਗੀ। ਪਰ ਜੇ ਧਿਆਨ ਨਾਲ ਵਿਚਾਰਿਆ ਜਾਵੇ ਤਾਂ ਇਹ ਬਿਲਕੁਲ ਸਪੱਸ਼ਟ ਦਿਖਾਈ ਦੇਣਗੇ। ਵਿਰੋਧਾਭਾਸ ਇਹ ਨਹੀਂ ਹੈ ਕਿ "ਸਵੈ-ਕਿਰਿਆਸ਼ੀਲ" ਹੋਂਦ ਹਨ, ਪਰ ਇਹ ਕਿ ਕੋਈ ਹੋਰ ਕਿਸਮ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਜੋ ਸੱਚਮੁੱਚ ਅਸੰਭਵ ਹੈ ਉਹ ਹੈ ਪੈਸਿਵ ਹੋਂਦ; ਯਾਨੀ, ਹੋਂਦ ਜੋ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਪੈਦਾ ਕਰਨ ਜਾਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਸੁਰੱਖਿਅਤ ਰੱਖਣ ਲਈ ਸ਼ਕਤੀ ਤੋਂ ਬਿਨਾਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਸਥਾਈ ਰੱਖਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਤੋਂ ਜੜਤਾ ਦੇ ਸਿਧਾਂਤ ਤੋਂ ਵੱਧ ਸਮਝ ਤੋਂ ਬਾਹਰ ਕੁਝ ਵੀ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਦਰਅਸਲ, ਜੇ ਇਹ ਕਿਸੇ ਚੀਜ਼ ਤੋਂ "ਆਇਆ" ਹੈ ਤਾਂ ਚੇਤਨਾ "ਕਿੱਥੋਂ" ਆਵੇਗੀ? ਅਚੇਤ ਜਾਂ ਸਰੀਰਕ ਦੇ ਲਿੰਬੋ ਤੋਂ। ਪਰ ਜੇ ਅਸੀਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਤੋਂ ਪੁੱਛਦੇ ਹਾਂ ਕਿ ਇਹ ਲਿੰਬੋ ਆਪਣੀ ਵਾਰੀ ਵਿੱਚ ਕਿਵੇਂ ਮੌਜੂਦ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਇਹ ਆਪਣੀ ਹੋਂਦ ਕਿੱਥੋਂ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਤਾਂ ਅਸੀਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਪੈਸਿਵ ਹੋਂਦ ਦੀ ਧਾਰਨਾ ਦਾ ਸਾਹਮਣਾ ਕਰਦੇ ਹੋਏ ਪਾਉਂਦੇ ਹਾਂ; ਯਾਨੀ, ਅਸੀਂ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਨਹੀਂ ਸਮਝ ਸਕਦੇ ਕਿ ਇਹ ਗੈਰ-ਚੇਤੰਨ (ਅਚੇਤ ਜਾਂ ਸਰੀਰਕ) ਜੋ ਆਪਣੇ ਆਪ ਤੋਂ ਆਪਣੀ ਹੋਂਦ ਪ੍ਰਾਪਤ ਨਹੀਂ ਕਰਦਾ, ਫਿਰ ਵੀ ਇਸ ਹੋਂਦ ਨੂੰ ਕਿਵੇਂ ਸਥਾਈ ਬਣਾ ਸਕਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਇਸ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਇੱਕ ਚੇਤਨਾ ਪੈਦਾ ਕਰਨ ਦੀ ਯੋਗਤਾ ਲੱਭ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਉਸ ਮਹਾਨ ਕਿਰਪਾ ਨੂੰ ਦਰਸਾਉਂਦਾ ਹੈ ਜਿਸਦਾ ਸਬੂਤ ਇੱਕ ਕੰਟੀਨਸ਼ੀਆ ਮੁੰਡੀ ਨੇ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕੀਤਾ ਹੈ।

ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਗਿਆਨ ਦੀ ਪ੍ਰਮੁੱਖਤਾ ਨੂੰ ਤਿਆਗ ਕੇ, ਅਸੀਂ ਜਾਣਕਾਰ ਦੇ ਵਜੂਦ ਨੂੰ ਖੋਜਿਆ ਹੈ ਅਤੇ ਪੂਰਨਤਾ ਦਾ ਸਾਹਮਣਾ ਕੀਤਾ ਹੈ, ਉਹੀ ਪੂਰਨਤਾ ਜਿਸਨੂੰ ਸਤਾਰ੍ਹਵੀਂ ਸਦੀ ਦੇ ਤਰਕਵਾਦੀਆਂ ਨੇ ਗਿਆਨ ਦੀ ਵਸਤੂ ਵਜੋਂ ਪਰਿਭਾਸ਼ਿਤ ਕੀਤਾ ਸੀ ਅਤੇ ਤਰਕਪੂਰਨ ਤੌਰ 'ਤੇ ਗਠਿਤ ਕੀਤਾ ਸੀ। ਪਰ ਬਿਲਕੁਲ ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਸਵਾਲ ਗਿਆਨ ਦੀ ਨਹੀਂ ਸਗੋਂ ਹੋਂਦ ਦੀ ਪੂਰਨਤਾ ਨਾਲ ਸਬੰਧਤ ਹੈ, ਇਹ ਉਸ ਮਸ਼ਹੂਰ ਇਤਰਾਜ਼ ਦੇ ਅਧੀਨ ਨਹੀਂ ਹੈ ਜਿਸ ਅਨੁਸਾਰ ਇੱਕ ਜਾਣਿਆ ਪੂਰਨਤਾ ਹੁਣ ਪੂਰਨਤਾ ਨਹੀਂ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ

ਇਹ ਉਸ ਗਿਆਨ ਦੇ ਸਾਪੇਖਿਕ ਬਣ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਜੋ ਕਿਸੇ ਕੋਲ ਹੈ। ਦਰਅਸਲ ਇੱਥੇ ਪੂਰਨਤਾ ਗਿਆਨ ਦੇ ਆਧਾਰ 'ਤੇ ਇੱਕ ਤਰਕਪੂਰਨ ਉਸਾਰੀ ਦਾ ਨਤੀਜਾ ਨਹੀਂ ਹੈ ਬਲਕਿ ਅਨੁਭਵਾਂ ਦੇ ਸਭ ਤੋਂ ਠੋਸ ਵਿਸ਼ਾ ਹੈ। ਅਤੇ ਇਹ ਇਸ ਅਨੁਭਵ ਦੇ ਸਾਪੇਖਿਕ ਬਿਲਕੁਲ ਵੀ ਨਹੀਂ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਇਹ ਅਨੁਭਵ ਹੈ। ਇਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਇਹ ਇੱਕ ਗੈਰ-ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਪੂਰਨਤਾ ਹੈ। ਕਾਰਟੇਸ਼ੀਅਨ ਤਰਕਸ਼ੀਲਤਾ ਦੀ ਓਨਟੋਲੋਜੀਕਲ ਗਲਤੀ ਇਹ ਨਹੀਂ ਹੈ ਕਿ ਜੇਕਰ ਪੂਰਨਤਾ ਨੂੰ ਤੱਤ ਉੱਤੇ ਹੋਂਦ ਦੀ ਪ੍ਰਮੁੱਖਤਾ ਦੁਆਰਾ ਪਰਿਭਾਸ਼ਿਤ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਤਾਂ ਇਸਨੂੰ ਇੱਕ ਪਦਾਰਥ ਵਜੋਂ ਨਹੀਂ ਸਮਝਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ। ਚੇਤਨਾ ਵਿੱਚ ਕੁਝ ਵੀ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਨਹੀਂ ਹੈ, ਇਹ ਇਸ ਅਰਥ ਵਿੱਚ ਸ਼ੁੱਧ "ਦਿੱਖ" ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਸਿਰਫ ਉਸ ਡਿਗਰੀ ਤੱਕ ਮੌਜੂਦ ਹੈ ਜਿਸ ਤੱਕ ਇਹ ਦਿਖਾਈ ਦਿੰਦਾ ਹੈ। ਪਰ ਇਹ ਬਿਲਕੁਲ ਇਸ ਲਈ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਚੇਤਨਾ ਸ਼ੁੱਧ ਦਿੱਖ ਹੈ, ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਖਾਲੀਪਣ ਹੈ (ਕਿਉਂਕਿ ਸਾਰਾ ਸੰਸਾਰ ਇਸ ਤੋਂ ਬਾਹਰ ਹੈ) - ਇਹ ਇਸ ਦਿੱਖ ਅਤੇ ਇਸਦੇ ਅੰਦਰ ਮੌਜੂਦ ਹੋਣ ਦੀ ਇਸ ਪਛਾਣ ਦੇ ਕਾਰਨ ਹੈ ਕਿ ਇਸਨੂੰ ਪੂਰਨ ਮੰਨਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ।

IV. ਪਰਸੀਪੀ ਦਾ ਵਜੂਦ

ਲੱਗਦਾ ਹੈ ਕਿ ਅਸੀਂ ਆਪਣੀ ਜਾਂਚ ਦੇ ਟੀਚੇ 'ਤੇ ਪਹੁੰਚ ਗਏ ਹਾਂ। ਅਸੀਂ ਚੀਜ਼ਾਂ ਨੂੰ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਪ੍ਰਗਟਾਵੇ ਦੀ ਸੰਯੁਕਤ ਸੰਪੂਰਨਤਾ ਤੱਕ ਘਟਾ ਦਿੱਤਾ ਹੈ, ਅਤੇ ਅਸੀਂ ਇਹ ਸਥਾਪਿਤ ਕੀਤਾ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਪ੍ਰਗਟਾਵੇ ਇੱਕ ਅਜਿਹੇ ਜੀਵ ਦਾ ਦਾਅਵਾ ਕਰਦੇ ਹਨ ਜੋ ਹੁਣ ਖੁਦ ਪ੍ਰਗਟਾਵੇ ਨਹੀਂ ਹੈ। "ਪਰਸੀਪੀ" ਨੇ ਸਾਨੂੰ ਇੱਕ ਪਰਸੀਪੀਅਨਜ਼ ਦਾ ਹਵਾਲਾ ਦਿੱਤਾ, ਜਿਸਦਾ ਹੋਂਦ ਸਾਨੂੰ ਚੇਤਨਾ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਪ੍ਰਗਟ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਅਸੀਂ ਗਿਆਨ ਦੀ ਓਨਟੋਲੋਜੀਕਲ ਬੁਨਿਆਦ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕੀਤੀ ਹੈ, ਪਹਿਲਾ ਜੀਵ ਜਿਸਦੇ ਨਾਲ ਹੋਰ ਸਾਰੇ ਪ੍ਰਗਟਾਵੇ ਪ੍ਰਗਟ ਹੁੰਦੇ ਹਨ, ਉਹ ਪੂਰਨ ਜਿਸਦੇ ਸੰਬੰਧ ਵਿੱਚ ਹਰ ਵਰਤਾਰਾ ਸਾਪੇਖਿਕ ਹੈ। ਇਹ ਹੁਣ ਕਾਂਟ ਦੇ ਸ਼ਬਦ ਦੇ ਅਰਥ ਵਿੱਚ ਵਿਸ਼ਾ ਨਹੀਂ ਹੈ, ਪਰ ਇਹ ਖੁਦ ਵਿਅਕਤੀਗਤਤਾ ਹੈ, ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਸਵੈ ਦੀ ਅਟੱਲਤਾ। ਇਸ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਅਸੀਂ ਆਦਰਸ਼ਵਾਦ ਤੋਂ ਬਚ ਗਏ ਹਾਂ। ਬਾਅਦ ਵਾਲੇ ਲਈ, ਹੋਂਦ ਨੂੰ ਗਿਆਨ ਦੁਆਰਾ ਮਾਪਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਜੋ ਇਸਨੂੰ ਦਵੈਤ ਦੇ ਨਿਯਮ ਦੇ ਅਧੀਨ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਸਿਰਫ ਜਾਣਿਆ ਹੋਇਆ ਜੀਵ ਹੈ; ਇਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਵਿਚਾਰ ਦਾ ਸਵਾਲ ਹੈ। ਵਿਚਾਰ ਸਿਰਫ ਆਪਣੇ ਉਤਪਾਦਾਂ ਦੁਆਰਾ ਪ੍ਰਗਟ ਹੁੰਦਾ ਹੈ; ਯਾਨੀ, ਅਸੀਂ ਇਸਨੂੰ ਹਮੇਸ਼ਾਂ ਪੈਦਾ ਹੋਏ ਵਿਚਾਰਾਂ ਦੇ ਅਰਥ ਵਜੋਂ ਹੀ ਸਮਝਦੇ ਹਾਂ, ਅਤੇ ਵਿਚਾਰ ਦੀ ਭਾਲ ਵਿੱਚ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ ਨੂੰ ਸਥਾਪਿਤ ਵਿਗਿਆਨਾਂ 'ਤੇ ਸਵਾਲ ਉਠਾਉਣੇ ਚਾਹੀਦੇ ਹਨ ਤਾਂ ਜੋ ਇਸਨੂੰ ਉਹਨਾਂ ਤੋਂ ਉਹਨਾਂ ਦੀ ਸੰਭਾਵਨਾ ਦੀ ਸਥਿਤੀ ਵਜੋਂ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕੇ। ਦੂਜੇ ਪਾਸੇ, ਅਸੀਂ ਇੱਕ ਅਜਿਹੇ ਜੀਵ ਨੂੰ ਫੜ ਲਿਆ ਹੈ ਜੋ ਗਿਆਨ ਦੇ ਅਧੀਨ ਨਹੀਂ ਹੈ ਅਤੇ ਜੋ ਗਿਆਨ ਦੀ ਖੋਜ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਇੱਕ ਅਜਿਹਾ ਵਿਚਾਰ ਜੋ ਯਕੀਨੀ ਤੌਰ 'ਤੇ ਪ੍ਰਗਟ ਕੀਤੇ ਵਿਚਾਰਾਂ ਦੀ ਪ੍ਰਤੀਨਿਧਤਾ ਜਾਂ ਸੰਕੇਤ ਵਜੋਂ ਨਹੀਂ ਦਿੱਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਪਰ ਜਿਸਨੂੰ ਸਿੱਧੇ ਤੌਰ 'ਤੇ ਸਮਝਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਇਹ ਹੈ - ਅਤੇ ਇਹ ਧਾਰਨਾ ਦਾ ਢੰਗ ਗਿਆਨ ਦਾ ਵਰਤਾਰਾ ਨਹੀਂ ਹੈ ਬਲਕਿ ਹੋਂਦ ਦੀ ਬਣਤਰ ਹੈ। ਅਸੀਂ ਇਸ ਸਮੇਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਹੁਸਰਲ ਦੇ ਵਰਤਾਰੇ ਦੀ ਜ਼ਮੀਨ 'ਤੇ ਪਾਉਂਦੇ ਹਾਂ ਹਾਲਾਂਕਿ ਹੁਸਰਲ ਖੁਦ ਹਮੇਸ਼ਾ ਆਪਣੇ ਪਹਿਲੇ ਅਨੁਭਵ ਪ੍ਰਤੀ ਵਫ਼ਾਦਾਰ ਨਹੀਂ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਕੀ ਅਸੀਂ ਸੰਤੁਸ਼ਟ ਹਾਂ? ਅਸੀਂ ਇੱਕ ਟ੍ਰਾਂਸਫੈਨੋਮੇਨਲ ਹੋਂਦ ਦਾ ਸਾਹਮਣਾ ਕੀਤਾ ਹੈ, ਪਰ ਕੀ ਇਹ ਅਸਲ ਵਿੱਚ ਉਹ ਹੋਂਦ ਹੈ ਜਿਸਦਾ ਹੋਂਦ ਦਾ ਵਰਤਾਰਾ ਹਵਾਲਾ ਦਿੰਦਾ ਹੈ? ਕੀ ਇਹ ਸੱਚਮੁੱਚ ਵਰਤਾਰੇ ਦਾ ਹੋਂਦ ਹੈ? ਦੂਜੇ ਸ਼ਬਦਾਂ ਵਿੱਚ, ਕੀ ਚੇਤਨਾ ਦਿੱਖ ਲਈ ਨੀਂਹ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕਰਨ ਲਈ ਕਾਫ਼ੀ ਹੈ? ਅਸੀਂ ਇਸਨੂੰ ਚੇਤਨਾ ਨੂੰ ਦੇਣ ਲਈ ਵਰਤਾਰੇ ਤੋਂ ਇਸਦੇ ਹੋਂਦ ਨੂੰ ਕੱਢਿਆ ਹੈ, ਅਤੇ ਅਸੀਂ ਉਮੀਦ ਕੀਤੀ ਸੀ ਕਿ ਚੇਤਨਾ ਬਾਅਦ ਵਿੱਚ ਇਸਨੂੰ ਵਰਤਾਰੇ ਵਿੱਚ ਬਹਾਲ ਕਰੇਗੀ। ਕੀ ਇਹ ਸੰਭਵ ਹੈ? ਅਸੀਂ ਆਪਣਾ ਜਵਾਬ ਪਰਸੀਪੀ ਦੀਆਂ ਓਨਟੋਲੋਜੀਕਲ ਜ਼ਰੂਰਤਾਂ

ਦੀ ਜਾਂਚ ਵਿੱਚ ਪਾਵਾਂਗੇ।

ਆਓ ਪਹਿਲਾਂ ਇਹ ਨੋਟ ਕਰੀਏ ਕਿ ਸਮਝੀ ਗਈ ਚੀਜ਼ ਦਾ ਇੱਕ ਵਜੂਦ ਹੁੰਦਾ ਹੈ - ਜਿਵੇਂ ਸਮਝਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਭਾਵੇਂ ਮੈਂ ਇਸ ਸਾਰਣੀ ਨੂੰ ਵਿਅਕਤੀਗਤ ਪ੍ਰਭਾਵਾਂ ਦੇ ਸੰਸਲੇਸ਼ਣ ਵਿੱਚ ਘਟਾਉਣਾ ਚਾਹੁੰਦਾ ਹਾਂ, ਮੈਨੂੰ ਘੱਟੋ ਘੱਟ ਇਹ ਟਿੱਪਣੀ ਕਰਨੀ ਚਾਹੀਦੀ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਇਸ ਸੰਸਲੇਸ਼ਣ ਦੁਆਰਾ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਕੁਆ ਟੇਬਲ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਕਿ ਇਹ ਸੰਸਲੇਸ਼ਣ ਦੀ ਪਾਰਦਰਸ਼ੀ ਸੀਮਾ ਹੈ, ਇਸਦਾ ਕਾਰਨ ਅਤੇ ਇਸਦਾ ਅੰਤ ਹੈ। ਸਾਰਣੀ ਗਿਆਨ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਹੈ ਅਤੇ ਇਸ ਨੂੰ ਉਸ ਗਿਆਨ ਨਾਲ ਨਹੀਂ ਪਛਾਣਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਜੋ ਸਾਡੇ ਕੋਲ ਹੈ; ਨਹੀਂ ਤਾਂ ਇਹ ਚੇਤਨਾ ਹੋਵੇਗੀ - ਭਾਵ, ਸ਼ੁੱਧ ਅਟੱਲਤਾ - ਅਤੇ ਇਹ ਸਾਰਣੀ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਅਲੋਪ ਹੋ ਜਾਵੇਗਾ। ਉਸੇ ਕਾਰਨ ਲਈ ਭਾਵੇਂ ਤਰਕ ਦਾ ਇੱਕ ਸ਼ੁੱਧ ਅੰਤਰ ਸਾਰਣੀ ਨੂੰ ਵਿਅਕਤੀਗਤ ਪ੍ਰਭਾਵਾਂ ਦੇ ਸੰਸਲੇਸ਼ਣ ਤੋਂ ਵੱਖ ਕਰਨਾ ਹੈ ਜਿਸ ਦੁਆਰਾ ਮੈਂ ਇਸਨੂੰ ਸਮਝਦਾ ਹਾਂ, ਘੱਟੋ ਘੱਟ ਇਹ ਇਹ ਸੰਸਲੇਸ਼ਣ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਦਾ; ਇਹ ਇਸਨੂੰ ਕਨੈਕਸ਼ਨ ਦੀ ਇੱਕ ਸਿੰਥੈਟਿਕ ਗਤੀਵਿਧੀ ਵਿੱਚ ਘਟਾਉਣਾ ਹੋਵੇਗਾ। ਹੁਣ ਤੱਕ ਜਦੋਂ ਤੱਕ ਜਾਣਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਗਿਆਨ ਵਿੱਚ ਦੁਬਾਰਾ ਲੀਨ ਨਹੀਂ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ, ਸਾਨੂੰ ਇਸਦੇ ਲਈ ਇੱਕ ਵਜੂਦ ਦੀ ਖੋਜ ਕਰਨੀ ਚਾਹੀਦੀ ਹੈ। ਇਹ ਹੋਂਦ, ਸਾਨੂੰ ਦੱਸਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਪਰਸੀਪੀ ਹੈ। ਆਓ ਸਭ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਇਹ ਮੰਨ ਲਈਏ ਕਿ ਪਰਸੀਪੀ ਦੀ ਹੋਂਦ ਨੂੰ ਪਰਸੀਪੀਨਜ਼ ਦੇ ਹੋਣ ਤੱਕ ਘਟਾ ਕੇ ਨਹੀਂ ਦੇਖਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ - ਭਾਵ, ਚੇਤਨਾ ਤੱਕ - ਜਿੰਨਾ ਟੇਬਲ ਪ੍ਰਤੀਨਿਧਤਾਵਾਂ ਦੇ ਬੰਧਨ ਤੱਕ ਘਟਾ ਦਿੱਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਵੱਧ ਤੋਂ ਵੱਧ ਅਸੀਂ ਕਹਿ ਸਕਦੇ ਹਾਂ ਕਿ ਇਹ ਇਸ ਹੋਂਦ ਦੇ ਸਾਪੇਖਿਕ ਹੈ। ਪਰ ਇਹ ਸਾਪੇਖਤਾ ਪਰਸੀਪੀ ਦੇ ਹੋਣ ਦੀ ਜਾਂਚ ਨੂੰ ਬੇਲੋੜਾ ਨਹੀਂ ਬਣਾਉਂਦੀ।

ਹੁਣ ਪਰਸੀਪੀ ਦਾ ਮੋਡ ਪੈਸਿਵ ਹੈ। ਜੇਕਰ ਫਿਰ ਵਰਤਾਰੇ ਦਾ ਹੋਂਦ ਇਸਦੇ ਪਰਸੀਪੀ ਵਿੱਚ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ, ਤਾਂ ਇਹ ਹੋਂਦ ਪੈਸਿਵਟੀ ਹੈ। ਸਾਪੇਖਤਾ ਅਤੇ ਪੈਸਿਵਟੀ - ਇਹ ਤੱਤ ਦੀਆਂ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਬਣਤਰਾਂ ਹਨ ਜਿੱਥੋਂ ਤੱਕ ਇਸਨੂੰ ਪਰਸੀਪੀ ਵਿੱਚ ਘਟਾ ਦਿੱਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਪੈਸਿਵਟੀ ਕੀ ਹੈ? ਮੈਂ ਪੈਸਿਵ ਹਾਂ ਜਦੋਂ ਮੈਂ ਇੱਕ ਸੋਧ ਵਿੱਚੋਂ ਗੁਜ਼ਰਦਾ ਹਾਂ ਜਿਸਦਾ ਮੈਂ ਮੂਲ ਨਹੀਂ ਹਾਂ; ਯਾਨੀ, ਨਾ ਤਾਂ ਸਰੋਤ ਅਤੇ ਨਾ ਹੀ ਸਿਰਜਣਹਾਰ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਮੇਰਾ ਹੋਂਦ ਉਸ ਹੋਂਦ ਦੇ ਢੰਗ ਦਾ ਸਮਰਥਨ ਕਰਦਾ ਹੈ ਜਿਸਦਾ ਇਹ ਸਰੋਤ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਫਿਰ ਵੀ ਮੇਰੇ ਸਮਰਥਨ ਲਈ, ਇਹ ਅਜੇ ਵੀ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੈ ਕਿ ਮੈਂ ਮੌਜੂਦ ਹਾਂ, ਅਤੇ ਇਸ ਤੱਥ ਦੇ ਕਾਰਨ ਮੇਰੀ ਹੋਂਦ ਹਮੇਸ਼ਾ ਪੈਸਿਵਟੀ ਦੇ ਦੂਜੇ ਪਾਸੇ ਸਥਿਤ ਹੈ। ਉਦਾਹਰਣ ਵਜੋਂ, "ਪੈਸਿਵਲੀ ਤੌਰ 'ਤੇ ਸਮਰਥਨ ਕਰਨਾ" ਇੱਕ ਅਜਿਹਾ ਆਚਰਣ ਹੈ ਜਿਸਨੂੰ ਮੈਂ ਮੰਨਦਾ ਹਾਂ ਅਤੇ ਜੋ ਮੇਰੀ ਆਜ਼ਾਦੀ ਨੂੰ "ਦ੍ਰਿੜਤਾ ਨਾਲ ਰੱਦ ਕਰਨ" ਦੇ ਬਰਾਬਰ ਸ਼ਾਮਲ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਜੇਕਰ ਮੈਂ ਹਮੇਸ਼ਾ "ਉਹ-ਜਿਸਨੂੰ-ਨਾਰਾਜ਼ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ" ਬਣਨਾ ਹੈ, ਤਾਂ ਮੈਨੂੰ ਆਪਣੇ ਹੋਂਦ ਵਿੱਚ ਦ੍ਰਿੜ ਰਹਿਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ; ਯਾਨੀ, ਮੈਂ ਖੁਦ ਆਪਣੀ ਹੋਂਦ ਨੂੰ ਮੰਨਦਾ ਹਾਂ। ਪਰ ਫਿਰ ਵੀ ਮੈਂ ਕਿਸੇ ਤਰੀਕੇ ਨਾਲ ਆਪਣੇ ਖਾਤੇ 'ਤੇ ਜਵਾਬ ਦਿੰਦਾ ਹਾਂ ਅਤੇ ਮੈਂ ਆਪਣਾ ਅਪਰਾਧ ਮੰਨਦਾ ਹਾਂ; ਮੈਂ ਇਸ ਦੇ ਸੰਬੰਧ ਵਿੱਚ ਪੈਸਿਵ ਰਹਿਣਾ ਬੰਦ ਕਰ ਦਿੰਦਾ ਹਾਂ। ਇਸ ਲਈ ਸਾਡੇ ਕੋਲ ਵਿਕਲਪਾਂ ਦੀ ਇਹ ਚੋਣ ਹੈ: ਜਾਂ ਤਾਂ, ਸੱਚਮੁੱਚ, ਮੈਂ ਆਪਣੇ ਹੋਂਦ ਵਿੱਚ ਪੈਸਿਵ ਨਹੀਂ ਹਾਂ, ਜਿਸ ਸਥਿਤੀ ਵਿੱਚ ਮੈਂ ਆਪਣੇ ਪਿਆਰਾਂ ਦੀ ਨੀਂਹ ਬਣ ਜਾਂਦਾ ਹਾਂ ਭਾਵੇਂ ਪਹਿਲਾਂ ਮੈਂ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਮੂਲ ਨਾ ਵੀ ਰਿਹਾ ਹੋਵਾਂ - ਜਾਂ ਮੈਂ ਆਪਣੇ ਹੀ ਹੋਂਦ ਵਿੱਚ ਪੈਸਿਵਤਾ ਨਾਲ ਪ੍ਰਭਾਵਿਤ ਹੁੰਦਾ ਹਾਂ, ਮੇਰਾ ਹੋਂਦ ਇੱਕ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੋਂਦ ਹੈ, ਅਤੇ ਇਸ ਲਈ ਸਭ ਕੁਝ ਕੁਝ ਵੀ ਨਹੀਂ ਵਿੱਚ ਡਿੱਗਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਪੈਸਿਵਤਾ ਇੱਕ ਦੁੱਗਣੀ ਸਾਪੇਖਿਕ ਘਟਨਾ ਹੈ, ਜੋ ਕਿ ਕੰਮ ਕਰਨ ਵਾਲੇ ਦੀ ਗਤੀਵਿਧੀ ਅਤੇ ਪੀੜਤ ਦੀ ਹੋਂਦ ਦੇ ਸਾਪੇਖਿਕ ਹੈ। ਇਸਦਾ ਅਰਥ ਹੈ ਕਿ ਪੈਸਿਵਤਾ ਪੈਸਿਵ ਹੋਂਦ ਦੇ ਅਸਲ ਹੋਂਦ ਨੂੰ ਪ੍ਰਭਾਵਤ ਨਹੀਂ ਕਰ ਸਕਦੀ; ਇਹ ਇੱਕ ਜੀਵ ਦਾ ਦੂਜੇ ਜੀਵ ਨਾਲ ਸਬੰਧ ਹੈ ਅਤੇ ਇੱਕ ਜੀਵ ਦਾ ਕਿਸੇ ਵੀ ਚੀਜ਼ ਨਾਲ ਨਹੀਂ। ਇਹ ਅਸੰਭਵ ਹੈ ਕਿ ਪਰਸੀਪੀਅਰ ਹੋਂਦ ਦੀ ਧਾਰਨਾ ਨੂੰ ਪ੍ਰਭਾਵਤ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਕਿਉਂਕਿ ਪਰਸੀਪੀਅਰ ਨੂੰ ਪ੍ਰਭਾਵਿਤ ਕਰਨ ਲਈ ਇਸਨੂੰ

ਪਹਿਲਾਂ ਹੀ ਕਿਸੇ ਤਰੀਕੇ ਨਾਲ ਦਿੱਤਾ ਜਾਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਹੋਂਦ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੋਣ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਹੀ ਮੌਜੂਦ ਹੋਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ। ਕੋਈ ਵੀ ਇੱਕ ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਦੀ ਕਲਪਨਾ ਇਸ ਸ਼ਰਤ 'ਤੇ ਕਰ ਸਕਦਾ ਹੈ ਕਿ ਸਿਰਜਿਆ ਹੋਇਆ ਜੀਵ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਮੁੜ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰੇ, ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਸਿਰਜਣਹਾਰ ਤੋਂ ਵੱਖ ਕਰ ਲਵੇ ਤਾਂ ਜੋ ਉਹ ਤੁਰੰਤ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਬੰਦ ਹੋ ਸਕੇ ਅਤੇ ਆਪਣੇ ਹੋਣ ਨੂੰ ਮੰਨ ਲਵੇ; ਇਹ ਇਸ ਅਰਥ ਵਿੱਚ ਹੈ ਕਿ ਇੱਕ ਕਿਤਾਬ ਆਪਣੇ ਲੇਖਕ ਤੋਂ ਵੱਖਰੀ ਹੋਂਦ ਵਿੱਚ ਹੈ। ਪਰ ਜੇਕਰ ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਦੀ ਕਿਰਿਆ ਨੂੰ ਅਣਮਿੱਥੇ ਸਮੇਂ ਲਈ ਜਾਰੀ ਰੱਖਣਾ ਹੈ, ਜੇਕਰ ਸਿਰਜੇ ਹੋਏ ਜੀਵ ਨੂੰ ਇਸਦੇ ਅੰਦਰੂਨੀ ਹਿੱਸਿਆਂ ਵਿੱਚ ਵੀ ਸਮਰਥਨ ਦੇਣਾ ਹੈ, ਜੇਕਰ ਇਸਦੀ ਆਪਣੀ ਸੁਤੰਤਰਤਾ ਨਹੀਂ ਹੈ, ਜੇਕਰ ਇਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਸਿਰਫ ਕੁਝ ਵੀ ਨਹੀਂ ਹੈ - ਤਾਂ ਜੀਵ ਕਿਸੇ ਵੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਆਪਣੇ ਸਿਰਜਣਹਾਰ ਤੋਂ ਵੱਖਰਾ ਨਹੀਂ ਹੈ; ਇਹ ਉਸ ਵਿੱਚ ਲੀਨ ਹੈ; ਅਸੀਂ ਇੱਕ ਝੂਠੇ ਪਾਰਦਰਸ਼ਤਾ ਨਾਲ ਨਜਿੱਠ ਰਹੇ ਹਾਂ, ਅਤੇ ਸਿਰਜਣਹਾਰ ਨੂੰ ਆਪਣੀ ਵਿਅਕਤੀਗਤਤਾ ਤੋਂ ਬਾਹਰ ਨਿਕਲਣ ਦਾ ਭਰਮ ਵੀ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਦਾ।6

ਇਸ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ, ਪ੍ਰਾਪਤਕਰਤਾ ਦੀ ਪੈਸਿਵਟੀ ਏਜੰਟ ਵੱਲੋਂ ਬਰਾਬਰ ਪੈਸਿਵਟੀ ਦੀ ਮੰਗ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਇਹ ਕਿਰਿਆ ਅਤੇ ਪ੍ਰਤੀਕ੍ਰਿਆ ਦੇ ਸਿਧਾਂਤ ਵਿੱਚ ਪ੍ਰਗਟ ਹੁੰਦਾ ਹੈ; ਇਹ ਇਸ ਲਈ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਮੇਰਾ ਹੱਥ ਕੁਚਲਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ, ਫੜਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ, ਕੱਟਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ, ਇਸ ਲਈ ਮੇਰਾ ਹੱਥ ਕੁਚਲ ਸਕਦਾ ਹੈ, ਕੱਟ ਸਕਦਾ ਹੈ, ਫੜ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਪੈਸਿਵਟੀ ਦਾ ਕਿਹੜਾ ਤੱਤ ਅਸੀਂ ਗਿਆਨ ਨੂੰ, ਧਾਰਨਾ ਨੂੰ ਨਿਰਧਾਰਤ ਕਰ ਸਕਦੇ ਹਾਂ? ਉਹ ਸਾਰੀਆਂ ਗਤੀਵਿਧੀਆਂ ਹਨ, ਸਾਰੀਆਂ ਆਪਾ-ਭਾਵਨਾ। ਇਹ ਬਿਲਕੁਲ ਇਸ ਲਈ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਸ਼ੁੱਧ ਆਪਾ-ਭਾਵਨਾ ਹੈ, ਕਿਉਂਕਿ ਕੁਝ ਵੀ ਇਸ 'ਤੇ ਪਕੜ ਨਹੀਂ ਪਾ ਸਕਦਾ ਕਿ ਚੇਤਨਾ ਕਿਸੇ ਵੀ ਚੀਜ਼ 'ਤੇ ਕਾਰਵਾਈ ਨਹੀਂ ਕਰ ਸਕਦੀ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਐਸੇਸਟ ਪਰਸੀਪੀ ਦੀ ਲੋੜ ਹੋਵੇਗੀ ਕਿ ਚੇਤਨਾ, ਸ਼ੁੱਧ ਆਪਾ-ਭਾਵਨਾ ਜੋ ਕਿਸੇ ਵੀ ਚੀਜ਼ 'ਤੇ ਕਾਰਵਾਈ ਨਹੀਂ ਕਰ ਸਕਦੀ, ਇੱਕ ਪਾਰਦਰਸ਼ੀ ਕੁਝ ਵੀ ਨਹੀਂ ਹੋਣ ਦੇ ਨਾਲ-ਨਾਲ ਇਸਨੂੰ ਆਪਣੀ ਅਣਹੋਂਦ ਦੀ ਸਥਿਤੀ ਵਿੱਚ ਰੱਖ ਕੇ। ਕਿੰਨੀ ਬਕਵਾਸ! ਹਸਰਲ ਨੇ ਨੋਸਿਸ ਵਿੱਚ ਪੈਸਿਵਟੀ ਨੂੰ ਪੇਸ਼ ਕਰਕੇ ਇਹਨਾਂ ਇਤਰਾਜ਼ਾਂ ਨੂੰ ਦੂਰ ਕਰਨ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕੀਤੀ ਹੈ; ਇਹ ਅਨੁਭਵ ਦਾ ਹਾਈਲ ਜਾਂ ਸ਼ੁੱਧ ਪ੍ਰਵਾਹ ਹੈ ਅਤੇ ਪੈਸਿਵ ਸੰਸਲੇਸ਼ਣ ਦਾ ਮਾਮਲਾ ਹੈ। ਪਰ ਉਸਨੇ ਉਹਨਾਂ ਵਿੱਚ ਸਿਰਫ ਇੱਕ ਵਾਧੂ ਮੁਸ਼ਕਲ ਜੋੜੀ ਹੈ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਅਸੀਂ ਜ਼ਿਕਰ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਉਸਨੇ ਅਸਲ ਵਿੱਚ ਉਹ ਨਿਰਪੱਖ ਦਿੱਤੇ ਗਏ ਹਨ, ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਅਸੰਭਵਤਾ ਅਸੀਂ ਪਹਿਲਾਂ ਦਿਖਾਈ ਹੈ। ਯਕੀਨਨ, ਇਹ ਚੇਤਨਾ ਦੇ "ਸਮੱਗਰੀ" ਨਹੀਂ ਹਨ, ਪਰ ਉਹ ਸਿਰਫ਼ ਇੰਨੇ ਹੀ ਸਮਝ ਤੋਂ ਬਾਹਰ ਰਹਿੰਦੇ ਹਨ। ਅਸਲ ਵਿੱਚ ਹਾਈਲ ਚੇਤਨਾ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਦੀ, ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਪਾਰਦਰਸ਼ੀਤਾ ਵਿੱਚ ਅਲੋਪ ਹੋ ਜਾਵੇਗੀ ਅਤੇ ਪ੍ਰਭਾਵ ਦੇ ਉਸ ਵਿਰੋਧ ਅਧਾਰ ਦੀ ਪੇਸ਼ਕਸ਼ ਨਹੀਂ ਕਰ ਸਕਦੀ ਜਿਸਨੂੰ ਵਸਤੂ ਵੱਲ ਪਾਰ ਕੀਤਾ ਜਾਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ। ਪਰ ਜੇ ਇਹ ਚੇਤਨਾ ਨਾਲ ਸਬੰਧਤ ਨਹੀਂ ਹੈ, ਤਾਂ ਇਹ ਆਪਣੀ ਹੋਂਦ ਅਤੇ ਇਸਦੀ ਧੁੰਦਲਾਪਨ ਕਿੱਥੋਂ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਦਾ ਹੈ? ਇਹ ਚੀਜ਼ਾਂ ਦੇ ਧੁੰਦਲੇ ਵਿਰੋਧ ਅਤੇ ਵਿਚਾਰਾਂ ਦੀ ਵਿਅਕਤੀਗਤਤਾ ਨੂੰ ਤੁਰੰਤ ਕਿਵੇਂ ਸੁਰੱਖਿਅਤ ਰੱਖ ਸਕਦਾ ਹੈ? ਇਸਦਾ ਸਾਰ ਇੱਕ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਤੋਂ ਇਸ ਤੱਕ ਨਹੀਂ ਆ ਸਕਦਾ ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਸਮਝਿਆ ਵੀ ਨਹੀਂ ਜਾਂਦਾ, ਕਿਉਂਕਿ ਚੇਤਨਾ ਇਸਨੂੰ ਵਸਤੂਆਂ ਵੱਲ ਪਾਰ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਪਰ ਜੇ ਹਾਈਲ ਆਪਣੇ ਆਪ ਤੋਂ ਹੀ ਆਪਣਾ ਹੋਂਦ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਤਾਂ ਅਸੀਂ ਇੱਕ ਵਾਰ ਫਿਰ ਚੇਤਨਾ ਦੇ ਇਸ ਤੋਂ ਸੁਤੰਤਰ ਹੋਂਦਾਂ ਨਾਲ ਜੁੜੇ ਹੋਣ ਦੀ ਅਘੁਲਣਸ਼ੀਲ ਸਮੱਸਿਆ ਦਾ ਸਾਹਮਣਾ ਕਰਦੇ ਹਾਂ। ਭਾਵੇਂ ਅਸੀਂ ਹੁਸਰਲ ਨੂੰ ਇਹ ਮੰਨਦੇ ਹਾਂ ਕਿ ਨੋਸਿਸ ਲਈ ਹਾਈਲੈਟਿਕ ਸਟ੍ਰੈਟਮ ਹੈ, ਅਸੀਂ ਇਹ ਕਲਪਨਾ ਨਹੀਂ ਕਰ ਸਕਦੇ ਕਿ ਚੇਤਨਾ ਇਸ ਵਿਅਕਤੀਗਤਤਾ ਨੂੰ ਵਸਤੂਕਤਾ ਵੱਲ ਕਿਵੇਂ ਪਾਰ ਕਰ ਸਕਦੀ ਹੈ। ਹਾਇਲ ਨੂੰ ਕਿਸੇ ਚੀਜ਼ ਦੀਆਂ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਤਾਵਾਂ ਅਤੇ ਚੇਤਨਾ ਦੀਆਂ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਤਾਵਾਂ ਦੋਵੇਂ ਦੇਣ ਨਾਲ, ਹਸਰਲ ਦਾ ਮੰਨਣਾ ਸੀ ਕਿ ਉਸਨੇ ਇੱਕ ਤੋਂ ਦੂਜੀ ਤੱਕ ਜਾਣ ਦੀ ਸਹੂਲਤ ਦਿੱਤੀ, ਪਰ ਉਹ ਸਿਰਫ

ਇੱਕ ਹਾਈਬ੍ਰਿਡ ਜੀਵ ਬਣਾਉਣ ਵਿੱਚ ਸਫਲ ਹੋਇਆ ਜਿਸਨੂੰ ਚੇਤਨਾ ਰੱਦ ਕਰਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਜੋ ਸੰਸਾਰ ਦਾ ਹਿੱਸਾ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਦਾ।

ਇਸ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ, ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਅਸੀਂ ਦੇਖਿਆ ਹੈ, ਪਰਸੀਪੀ ਤੋਂ ਭਾਵ ਹੈ ਕਿ ਪ੍ਰਤੱਖਤਾ ਦੇ ਹੋਣ ਦਾ ਨਿਯਮ ਸਾਪੇਖਤਾ ਹੈ। ਕੀ ਅਸੀਂ ਇਹ ਕਲਪਨਾ ਕਰ ਸਕਦੇ ਹਾਂ ਕਿ ਜਾਣੀ ਜਾਂਦੀ ਚੀਜ਼ ਦਾ ਹੋਂਦ ਗਿਆਨ ਦੇ ਸਾਪੇਖਿਕ ਹੈ? ਹੋਂਦ ਲਈ ਹੋਣ ਦੀ ਸਾਪੇਖਤਾ ਦਾ ਕੀ ਅਰਥ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ ਜੇਕਰ ਇਹ ਨਾ ਹੋਵੇ ਕਿ ਹੋਂਦ ਵਾਲਾ ਆਪਣੇ ਆਪ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਕਿਸੇ ਹੋਰ ਚੀਜ਼ ਵਿੱਚ ਆਪਣਾ ਹੋਂਦ ਰੱਖਦਾ ਹੈ; ਯਾਨੀ, ਇੱਕ ਹੋਂਦ ਵਿੱਚ ਜੋ ਇਹ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਯਕੀਨਨ ਇਹ ਕਲਪਨਾਯੋਗ ਨਹੀਂ ਹੋਵੇਗਾ ਕਿ ਇੱਕ ਹੋਂਦ ਆਪਣੇ ਆਪ ਤੋਂ ਬਾਹਰੀ ਹੋਣੀ ਚਾਹੀਦੀ ਹੈ ਜੇਕਰ ਇਸਦਾ ਮਤਲਬ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਹੋਂਦ ਆਪਣੀ ਬਾਹਰੀਤਾ ਹੈ। ਪਰ ਇੱਥੇ ਅਜਿਹਾ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਅਨੁਭਵ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੋਂਦ ਚੇਤਨਾ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਹੈ; ਚੇਤਨਾ ਇਸ ਤੱਕ ਨਹੀਂ ਪਹੁੰਚ ਸਕਦੀ, ਅਤੇ ਇਹ ਚੇਤਨਾ ਵਿੱਚ ਦਾਖਲ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਦੀ; ਅਤੇ ਜਿਵੇਂ ਅਨੁਭਵ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੋਂਦ ਚੇਤਨਾ ਤੋਂ ਕੱਟਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਇਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਤੋਂ ਕੱਟਿਆ ਹੋਇਆ ਮੌਜੂਦ ਹੈ। ਹਸਰਲ ਦੇ ਤਰੀਕੇ ਨਾਲ ਇਸਨੂੰ ਅਸਥਾਈ ਬਣਾਉਣ ਦਾ ਕੋਈ ਫਾਇਦਾ ਨਹੀਂ ਹੋਵੇਗਾ; ਭਾਵੇਂ ਅਸਥਾਈ ਹੀ ਇਸਦਾ ਮੌਜੂਦ ਹੋਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ।

ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਸਾਪੇਖਤਾ ਅਤੇ ਪੈਸਿਵਟੀ ਦੇ ਦੋ ਨਿਰਧਾਰਨ, ਜੋ ਹੋਂਦ ਦੇ ਢੰਗਾਂ ਨਾਲ ਸਬੰਧਤ ਹੋ ਸਕਦੇ ਹਨ, ਕਿਸੇ ਵੀ ਹਾਲਤ ਵਿੱਚ ਹੋਂਦ 'ਤੇ ਲਾਗੂ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਦੇ। ਵਰਤਾਰੇ ਦਾ ਤੱਤ ਇਸਦੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਦਾ। ਚੇਤਨਾ ਦਾ ਟ੍ਰਾਂਸਫੈਨੋਮੇਨਲ ਹੋਂਦ ਵਰਤਾਰੇ ਦੇ ਟ੍ਰਾਂਸਫੈਨੋਮੇਨਲ ਹੋਂਦ ਲਈ ਆਧਾਰ ਪ੍ਰਦਾਨ ਨਹੀਂ ਕਰ ਸਕਦਾ। ਇੱਥੇ ਅਸੀਂ ਵਰਤਾਰੇਵਾਦੀਆਂ ਦੀ ਗਲਤੀ ਦੇਖਦੇ ਹਾਂ: ਵਸਤੂ ਨੂੰ ਇਸਦੇ ਪ੍ਰਗਟਾਵੇ ਦੀ ਜੁੜੀ ਲੜੀ ਵਿੱਚ ਜਾਇਜ਼ ਤੌਰ 'ਤੇ ਘਟਾ ਕੇ, ਉਹਨਾਂ ਦਾ ਮੰਨਣਾ ਸੀ ਕਿ ਉਹਨਾਂ ਨੇ ਇਸਦੇ ਹੋਂਦ ਦੇ ਢੰਗਾਂ ਦੇ ਉਤਰਾਧਿਕਾਰ ਤੱਕ ਘਟਾ ਦਿੱਤਾ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਉਹਨਾਂ ਨੇ ਇਸਨੂੰ ਸੰਕਲਪਾਂ ਦੁਆਰਾ ਸਮਝਾਇਆ ਹੈ ਜੋ ਸਿਰਫ ਹੋਂਦ ਦੇ ਢੰਗਾਂ 'ਤੇ ਲਾਗੂ ਕੀਤੇ ਜਾ ਸਕਦੇ ਹਨ, ਕਿਉਂਕਿ ਉਹ ਪਹਿਲਾਂ ਤੋਂ ਮੌਜੂਦ ਜੀਵਾਂ ਦੀ ਬਹੁਲਤਾ ਵਿਚਕਾਰ ਸਬੰਧਾਂ ਵੱਲ ਇਸ਼ਾਰਾ ਕਰ ਰਹੇ ਹਨ।

V. ਓਨਟੋਲੋਜੀਕਲ ਸਬੂਤ

ਹੋਂਦ ਨੂੰ ਇਸਦਾ ਹੱਕ ਨਹੀਂ ਦਿੱਤਾ ਗਿਆ ਹੈ। ਸਾਡਾ ਮੰਨਣਾ ਸੀ ਕਿ ਅਸੀਂ ਵਰਤਾਰੇ ਦੇ ਵਜੂਦ ਨੂੰ ਟ੍ਰਾਂਸਫੇਨੋਮੇਨੇਲਿਟੀ ਦੇਣ ਤੋਂ ਇਨਕਾਰ ਕਰ ਦਿੱਤਾ ਸੀ ਕਿਉਂਕਿ ਅਸੀਂ ਚੇਤਨਾ ਦੇ ਵਜੂਦ ਦੀ ਟ੍ਰਾਂਸਫੇਨੋਮੇਨੇਲਿਟੀ ਦੀ ਖੋਜ ਕੀਤੀ ਸੀ। ਅਸੀਂ ਇਸ ਦੇ ਉਲਟ, ਇਹ ਦੇਖਣ ਜਾ ਰਹੇ ਹਾਂ ਕਿ ਇਸ ਟ੍ਰਾਂਸਫੇਨੋਮੇਨੇਲਿਟੀ ਲਈ ਵਰਤਾਰੇ ਦੇ ਵਜੂਦ ਦੀ ਲੋੜ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਇੱਕ "ਔਨਟੋਲੋਜੀਕਲ ਸਬੂਤ" ਹੈ ਜੋ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ ਕੋਜੀਟੋ ਤੋਂ ਨਹੀਂ ਬਲਕਿ ਪਰਸੀਪੀਅਨਾਂ ਦੇ ਪੂਰਵ-ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ ਹੋਂਦ ਤੋਂ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕੀਤਾ ਜਾਣਾ ਹੈ। ਇਹ ਅਸੀਂ ਹੁਣ ਪ੍ਰਦਰਸ਼ਿਤ ਕਰਨ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕਰਾਂਗੇ।

ਸਾਰੀ ਚੇਤਨਾ ਕਿਸੇ ਚੀਜ਼ ਦੀ ਚੇਤਨਾ ਹੈ। ਚੇਤਨਾ ਦੀ ਇਸ ਪਰਿਭਾਸ਼ਾ ਨੂੰ ਦੋ ਬਹੁਤ ਹੀ ਵੱਖਰੇ ਅਰਥਾਂ ਵਿੱਚ ਲਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ: ਜਾਂ ਤਾਂ ਅਸੀਂ ਇਸ ਦੁਆਰਾ ਸਮਝਦੇ ਹਾਂ ਕਿ ਚੇਤਨਾ ਆਪਣੀ ਵਸਤੂ ਦੇ ਹੋਣ ਦਾ ਗਠਨ ਕਰਦੀ ਹੈ, ਜਾਂ ਇਸਦਾ ਅਰਥ ਹੈ ਕਿ ਚੇਤਨਾ ਆਪਣੀ ਅੰਦਰੂਨੀ ਪ੍ਰਕਿਰਤੀ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਪਾਰਦਰਸ਼ੀ ਜੀਵ ਨਾਲ ਸਬੰਧ ਹੈ। ਪਰ ਫਾਰਮੂਲੇ ਦੀ ਪਹਿਲੀ ਵਿਆਖਿਆ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਤਬਾਹ ਕਰ ਦਿੰਦੀ ਹੈ: ਕਿਸੇ ਚੀਜ਼ ਪ੍ਰਤੀ ਸੁਚੇਤ ਹੋਣਾ ਇੱਕ ਠੋਸ ਅਤੇ ਪੂਰੀ ਮੌਜੂਦਗੀ ਦਾ ਸਾਹਮਣਾ ਕਰਨਾ ਹੈ ਜੋ ਚੇਤਨਾ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਬੇਸ਼ੱਕ ਕੋਈ ਇੱਕ ਗੈਰਹਾਜ਼ਰੀ ਪ੍ਰਤੀ ਸੁਚੇਤ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਪਰ ਇਹ ਗੈਰਹਾਜ਼ਰੀ ਜ਼ਰੂਰੀ ਤੌਰ 'ਤੇ ਮੌਜੂਦਗੀ ਦੀ ਇੱਕ ਪੂਰਵ-ਸ਼ਰਤ ਵਜੋਂ ਦਿਖਾਈ ਦਿੰਦੀ ਹੈ। ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਅਸੀਂ ਦੇਖਿਆ ਹੈ, ਚੇਤਨਾ ਇੱਕ ਅਸਲ ਵਿਅਕਤੀਗਤਤਾ ਹੈ ਅਤੇ ਪ੍ਰਭਾਵ ਇੱਕ ਵਿਅਕਤੀਗਤ ਭਰਪੂਰਤਾ ਹੈ। ਪਰ ਇਹ

ਵਿਅਕਤੀਗਤਤਾ ਆਪਣੇ ਆਪ ਤੋਂ ਬਾਹਰ ਜਾ ਕੇ ਇੱਕ ਪਾਰਦਰਸ਼ੀ ਵਸਤੂ ਨੂੰ ਇਸ ਤਰੀਕੇ ਨਾਲ ਨਹੀਂ ਰੱਖ ਸਕਦੀ ਕਿ ਇਸਨੂੰ ਪ੍ਰਭਾਵ ਦੀ ਭਰਪੂਰਤਾ ਨਾਲ ਨਿਵਾਜਿਆ ਜਾ ਸਕੇ।7 ਜੇਕਰ ਅਸੀਂ ਕਿਸੇ ਵੀ ਕੀਮਤ 'ਤੇ ਵਰਤਾਰੇ ਦੇ ਹੋਣ ਨੂੰ ਚੇਤਨਾ 'ਤੇ ਨਿਰਭਰ ਬਣਾਉਣਾ ਚਾਹੁੰਦੇ ਹਾਂ, ਤਾਂ ਵਸਤੂ ਨੂੰ ਚੇਤਨਾ ਤੋਂ ਇਸਦੀ ਮੌਜੂਦਗੀ ਦੁਆਰਾ ਨਹੀਂ ਸਗੋਂ ਇਸਦੀ ਗੈਰਹਾਜ਼ਰੀ ਦੁਆਰਾ, ਇਸਦੀ ਸੰਪੂਰਨਤਾ ਦੁਆਰਾ ਨਹੀਂ, ਬਲਕਿ ਇਸਦੀ ਕੁਝ ਵੀ ਨਹੀਂ ਦੁਆਰਾ ਵੱਖਰਾ ਕੀਤਾ ਜਾਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ। ਜੇਕਰ ਹੋਂਦ ਚੇਤਨਾ ਨਾਲ ਸਬੰਧਤ ਹੈ, ਤਾਂ ਵਸਤੂ ਚੇਤਨਾ ਨਹੀਂ ਹੈ, ਇਸ ਹੱਦ ਤੱਕ ਨਹੀਂ ਕਿ ਇਹ ਇੱਕ ਹੋਰ ਹੋਂਦ ਹੈ, ਸਗੋਂ ਇਹ ਗੈਰ-ਹੋਂਦ ਹੈ। ਇਹ ਅਨੰਤ ਪ੍ਰਤੀ ਅਪੀਲ ਹੈ ਜਿਸ ਬਾਰੇ ਅਸੀਂ ਇਸ ਰਚਨਾ ਦੇ ਪਹਿਲੇ ਭਾਗ ਵਿੱਚ ਗੱਲ ਕੀਤੀ ਸੀ। ਉਦਾਹਰਣ ਵਜੋਂ, ਹੁਸਰਲ ਲਈ, ਸਿਰਫ ਇਰਾਦਿਆਂ ਦੁਆਰਾ ਹਾਈਲੇਟਿਕ ਨਿਊਕਲੀਅਸ ਦਾ ਐਨੀਮੇਸ਼ਨ ਜੋ ਇਸ ਹਾਈਲ ਵਿੱਚ ਆਪਣੀ ਪੂਰਤੀ (ਏਰਫੁਲੰਗ) ਲੱਭ ਸਕਦੇ ਹਨ, ਸਾਨੂੰ ਵਿਅਕਤੀਗਤਤਾ ਤੋਂ ਬਾਹਰ ਲਿਆਉਣ ਲਈ ਕਾਫ਼ੀ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਸੱਚਮੁੱਚ ਵਸਤੂਵਾਦੀ ਇਰਾਦੇ ਖਾਲੀ ਇਰਾਦੇ ਹਨ, ਜੋ ਮੌਜੂਦਾ ਵਿਅਕਤੀਗਤ ਦਿੱਖ ਤੋਂ ਪਰੇ ਦਿੱਖਾਂ ਦੀ ਲੜੀ ਦੀ ਅਨੰਤ ਸੰਪੂਰਨਤਾ 'ਤੇ ਨਿਸ਼ਾਨਾ ਰੱਖਦੇ ਹਨ।

ਸਾਨੂੰ ਇਹ ਵੀ ਸਮਝਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ ਕਿ ਇਰਾਦੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦਿੱਖਾਂ 'ਤੇ ਕੇਂਦ੍ਰਿਤ ਹੁੰਦੇ ਹਨ ਜੋ ਕਦੇ ਵੀ ਇੱਕ ਸਮੇਂ 'ਤੇ ਨਹੀਂ ਦਿੱਤੇ ਜਾਣੇ ਚਾਹੀਦੇ। ਇਹ ਸਿਧਾਂਤਕ ਤੌਰ 'ਤੇ ਅਸੰਭਵ ਹੈ ਕਿ ਇੱਕ ਅਨੰਤ ਲੜੀ ਦੀਆਂ ਸ਼ਰਤਾਂ ਚੇਤਨਾ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਇੱਕੋ ਸਮੇਂ ਮੌਜੂਦ ਹੋਣ, ਨਾਲ ਹੀ ਇਹਨਾਂ ਸਾਰੇ ਸ਼ਬਦਾਂ ਦੀ ਅਸਲ ਗੈਰਹਾਜ਼ਰੀ ਦੇ ਨਾਲ, ਇੱਕ ਨੂੰ ਛੱਡ ਕੇ ਜੋ ਕਿ ਨਿਰਪੱਖਤਾ ਦੀ ਨੀਂਹ ਹੈ। ਜੇਕਰ ਇਹ ਪ੍ਰਭਾਵ ਮੌਜੂਦ ਹੋਣ - ਭਾਵੇਂ ਅਨੰਤ ਸੰਖਿਆ ਵਿੱਚ ਵੀ - ਵਿਅਕਤੀਗਤ ਵਿੱਚ ਘੁਲ ਜਾਣਗੇ; ਇਹ ਉਹਨਾਂ ਦੀ ਗੈਰਹਾਜ਼ਰੀ ਹੈ ਜੋ ਉਹਨਾਂ ਨੂੰ ਬਾਹਰਮੁਖੀ ਹੋਂਦ ਦਿੰਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਵਸਤੂ ਦਾ ਹੋਂਦ ਸ਼ੁੱਧ ਗੈਰ-ਹੋਂਦ ਹੈ। ਇਸਨੂੰ ਇੱਕ ਘਾਟ ਵਜੋਂ ਪਰਿਭਾਸ਼ਿਤ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ। ਇਹ ਉਹ ਹੈ ਜੋ ਬਚ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਜੋ ਪਰਿਭਾਸ਼ਾ ਦੁਆਰਾ ਕਦੇ ਨਹੀਂ ਦਿੱਤਾ ਜਾਵੇਗਾ, ਜੋ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਸਿਰਫ ਥੋੜ੍ਹੇ ਸਮੇਂ ਅਤੇ ਲਗਾਤਾਰ ਪ੍ਰੋਫਾਈਲਾਂ ਵਿੱਚ ਪੇਸ਼ ਕਰਦਾ ਹੈ।

ਪਰ ਗੈਰ-ਹੋਂਦ ਕਿਵੇਂ ਹੋ ਸਕਦੀ ਹੈ? ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਗੈਰ-ਮੌਜੂਦ, ਉਮੀਦ ਕੀਤੀ ਗਈ ਵਿਅਕਤੀਗਤਤਾ ਉਦੇਸ਼ ਕਿਵੇਂ ਬਣ ਸਕਦੀ ਹੈ? ਇੱਕ ਮਹਾਨ ਖੁਸ਼ੀ ਜਿਸਦੀ ਮੈਂ ਉਮੀਦ ਕਰਦਾ ਹਾਂ, ਇੱਕ ਦੁੱਖ ਜਿਸਦਾ ਮੈਂ ਡਰਦਾ ਹਾਂ, ਉਸ ਤੱਥ ਤੋਂ ਇੱਕ ਖਾਸ ਪਾਰਦਰਸ਼ਤਾ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਮੈਂ ਮੰਨਦਾ ਹਾਂ। ਪਰ ਅਟੱਲਤਾ ਵਿੱਚ ਉਹ ਪਾਰਦਰਸ਼ਤਾ ਸਾਨੂੰ ਵਿਅਕਤੀਗਤ ਤੋਂ ਬਾਹਰ ਨਹੀਂ ਲਿਆਉਂਦੀ। ਇਹ ਸੱਚ ਹੈ ਕਿ ਚੀਜ਼ਾਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਪ੍ਰੋਫਾਈਲ ਵਿੱਚ ਦਿੰਦੀਆਂ ਹਨ; ਯਾਨੀ ਕਿ, ਸਿਰਫ਼ ਦਿੱਖਾਂ ਦੁਆਰਾ। ਅਤੇ ਇਹ ਸੱਚ ਹੈ ਕਿ ਹਰੇਕ ਦਿੱਖ ਹੋਰ ਦਿੱਖਾਂ ਨੂੰ ਦਰਸਾਉਂਦੀ ਹੈ। ਪਰ ਉਨ੍ਹਾਂ ਵਿੱਚੋਂ ਹਰ ਇੱਕ ਪਹਿਲਾਂ ਹੀ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਪਾਰਦਰਸ਼ੀ ਜੀਵ ਹੈ, ਪ੍ਰਭਾਵ ਦੀ ਇੱਕ ਵਿਅਕਤੀਗਤ ਸਮੱਗਰੀ ਨਹੀਂ - ਹੋਂਦ ਦੀ ਇੱਕ ਭਰਪੂਰਤਾ, ਇੱਕ ਘਾਟ ਨਹੀਂ - ਇੱਕ ਮੌਜੂਦਗੀ, ਇੱਕ ਗੈਰਹਾਜ਼ਰੀ ਨਹੀਂ। ਹੱਥ ਦੀ ਚਾਲਾਕੀ ਨਾਲ ਵਸਤੂ ਦੀ ਅਸਲੀਅਤ ਨੂੰ ਪ੍ਰਭਾਵ ਦੀ ਵਿਅਕਤੀਗਤ ਭਰਪੂਰਤਾ ਅਤੇ ਗੈਰ-ਹੋਂਦ 'ਤੇ ਇਸਦੀ ਨਿਰਪੱਖਤਾ 'ਤੇ ਲੱਭਣ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕਰਨਾ ਵਿਅਰਥ ਹੈ; ਉਦੇਸ਼ ਕਦੇ ਵੀ ਵਿਅਕਤੀਗਤ ਜਾਂ ਅਟੱਲਤਾ ਤੋਂ ਪਾਰਦਰਸ਼ੀ ਨਹੀਂ ਨਿਕਲੇਗਾ, ਨਾ ਹੀ ਗੈਰ-ਹੋਂਦ ਤੋਂ ਪਾਰਦਰਸ਼ੀ। ਪਰ, ਸਾਨੂੰ ਦੱਸਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਹਸਰਲ ਚੇਤਨਾ ਨੂੰ ਇੱਕ ਪਾਰਦਰਸ਼ਤਾ ਵਜੋਂ ਪਰਿਭਾਸ਼ਤ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਸੱਚ ਵਿੱਚ ਉਹ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਉਹੀ ਹੈ ਜੋ ਉਹ ਮੰਨਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਉਸਦੀ ਜ਼ਰੂਰੀ ਖੋਜ ਹੈ। ਪਰ ਜਿਸ ਪਲ ਤੋਂ ਉਹ ਨੋਇਮਾ ਨੂੰ ਇੱਕ ਅਸਥਾਈ, ਨੋਇਸਿਸ ਦਾ ਇੱਕ ਸਹਿ-ਸੰਬੰਧੀ ਬਣਾਉਂਦਾ ਹੈ, ਇੱਕ ਨੋਇਮਾ ਜਿਸਦਾ ਸਾਰ ਪਰਸੀਪੀ ਹੈ, ਉਹ ਆਪਣੇ ਸਿਧਾਂਤ ਪ੍ਰਤੀ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਬੇਵਫ਼ਾ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ।

ਚੇਤਨਾ ਕਿਸੇ ਚੀਜ਼ ਦੀ ਚੇਤਨਾ ਹੈ। ਇਸਦਾ ਅਰਥ ਹੈ ਕਿ ਪਾਰਦਰਸ਼ਤਾ ਚੇਤਨਾ ਦੀ ਸੰਵਿਧਾਨਕ

ਬਣਤਰ ਹੈ; ਯਾਨੀ ਕਿ, ਚੇਤਨਾ ਇੱਕ ਅਜਿਹੇ ਜੀਵ ਦੁਆਰਾ ਸਮਰਥਤ ਪੈਦਾ ਹੁੰਦੀ ਹੈ ਜੋ ਖੁਦ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਇਸ ਨੂੰ ਅਸੀਂ ਓਨਟੋਲੋਜੀਕਲ ਸਬੂਤ ਕਹਿੰਦੇ ਹਾਂ। ਬਿਨਾਂ ਸ਼ੱਕ ਕੋਈ ਜਵਾਬ ਦੇਵੇਗਾ ਕਿ ਚੇਤਨਾ ਦੀ ਮੰਗ ਦੀ ਹੋਂਦ ਇਹ ਸਾਬਤ ਨਹੀਂ ਕਰਦੀ ਕਿ ਇਸ ਮੰਗ ਨੂੰ ਪੂਰਾ ਕੀਤਾ ਜਾਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ। ਪਰ ਇਹ ਇਤਰਾਜ਼ ਉਸ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਦੇ ਵਿਰੁੱਧ ਨਹੀਂ ਰਹਿ ਸਕਦਾ ਜਿਸਨੂੰ ਹੁਸਰਲ ਇਰਾਦੇਦਾਰੀ ਕਹਿੰਦਾ ਹੈ, ਹਾਲਾਂਕਿ, ਯਕੀਨੀ ਤੌਰ 'ਤੇ, ਉਸਨੇ ਇਸਦੇ ਜ਼ਰੂਰੀ ਚਰਿੱਤਰ ਨੂੰ ਗਲਤ ਸਮਝਿਆ। ਇਹ ਕਹਿਣ ਲਈ ਕਿ ਚੇਤਨਾ ਕਿਸੇ ਚੀਜ਼ ਦੀ ਚੇਤਨਾ ਹੈ, ਦਾ ਮਤਲਬ ਹੈ ਕਿ ਚੇਤਨਾ ਲਈ ਕਿਸੇ ਚੀਜ਼ ਦੀ ਪ੍ਰਗਟ ਅੰਤਰਜਾਮੀ ਹੋਣ ਦੀ ਉਸ ਸਟੀਕ ਜ਼ਿੰਮੇਵਾਰੀ ਤੋਂ ਬਾਹਰ ਕੋਈ ਹੋਂਦ ਨਹੀਂ ਹੈ - ਭਾਵ, ਇੱਕ ਪਾਰਦਰਸ਼ੀ ਜੀਵ ਦੀ। ਨਾ ਸਿਰਫ ਸ਼ੁੱਧ ਵਿਅਕਤੀਗਤਤਾ, ਜੇਕਰ ਸ਼ੁਰੂ ਵਿੱਚ ਦਿੱਤੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ, ਤਾਂ ਉਦੇਸ਼ ਨੂੰ ਦਰਸਾਉਣ ਲਈ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਪਾਰ ਕਰਨ ਵਿੱਚ ਅਸਫਲ ਰਹਿੰਦੀ ਹੈ; ਇੱਕ "ਸ਼ੁੱਧ" ਵਿਅਕਤੀਗਤਤਾ ਅਲੋਪ ਹੋ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਜਿਸਨੂੰ ਸਹੀ ਢੰਗ ਨਾਲ ਵਿਅਕਤੀਗਤਤਾ ਕਿਹਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ ਉਹ ਚੇਤਨਾ (ਦੀ) ਚੇਤਨਾ ਹੈ। ਪਰ ਇਹ ਚੇਤਨਾ (ਹੋਣ ਦੀ) ਚੇਤਨਾ ਕਿਸੇ ਤਰੀਕੇ ਨਾਲ ਯੋਗ ਹੋਣੀ ਚਾਹੀਦੀ ਹੈ, ਅਤੇ ਇਸਨੂੰ ਸਿਰਫ ਪ੍ਰਗਟ ਅੰਤਰਜਾਮੀ ਵਜੋਂ ਯੋਗ ਬਣਾਇਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ ਜਾਂ ਇਹ ਕੁਝ ਵੀ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਹੁਣ ਇੱਕ ਪ੍ਰਗਟ ਅੰਤਰਜਾਮੀ ਦਾ ਅਰਥ ਹੈ ਕੁਝ ਪ੍ਰਗਟ। ਸੰਪੂਰਨ ਵਿਅਕਤੀਗਤਤਾ ਸਿਰਫ ਕਿਸੇ ਪ੍ਰਗਟ ਹੋਈ ਚੀਜ਼ ਦੇ ਸਾਹਮਣੇ ਹੀ ਸਥਾਪਿਤ ਕੀਤੀ ਜਾ ਸਕਦੀ ਹੈ; ਅਟੱਲਤਾ ਨੂੰ ਸਿਰਫ ਇੱਕ ਪਾਰਦਰਸ਼ੀ ਦੇ ਸ਼ੱਕ ਦੇ ਅੰਦਰ ਹੀ ਪਰਿਭਾਸ਼ਿਤ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਜਾਪਦਾ ਹੈ ਕਿ ਇੱਥੇ ਕਾਂਟ ਦੇ ਸਮੱਸਿਆਵਾਦੀ ਆਦਰਸ਼ਵਾਦ ਦੇ ਖੰਡਨ ਦੀ ਇੱਕ ਗੂੰਜ ਹੈ। ਪਰ ਸਾਨੂੰ ਡੇਕਾਰਟਸ ਬਾਰੇ ਸੋਚਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ। ਅਸੀਂ ਇੱਥੇ ਗਿਆਨ ਦੇ ਨਹੀਂ, ਹੋਂਦ ਦੇ ਆਧਾਰ 'ਤੇ ਹਾਂ। ਇਹ ਇਹ ਦਰਸਾਉਣ ਦਾ ਸਵਾਲ ਨਹੀਂ ਹੈ ਕਿ ਅੰਦਰੂਨੀ ਸੂਝ ਦੇ ਵਰਤਾਰੇ ਬਾਹਰਮੁਖੀ ਸਥਾਨਿਕ ਵਰਤਾਰਿਆਂ ਦੀ ਹੋਂਦ ਨੂੰ ਦਰਸਾਉਂਦੇ ਹਨ, ਪਰ ਇਹ ਕਿ ਚੇਤਨਾ ਇਸਦੇ ਇੱਕ ਗੈਰ-ਚੇਤੰਨ ਅਤੇ ਪਰਿਵਰਤਨਸ਼ੀਲ ਜੀਵ ਹੋਣ ਵਿੱਚ ਦਰਸਾਉਂਦੀ ਹੈ। ਖਾਸ ਤੌਰ 'ਤੇ ਇਸ ਗੱਲ ਦਾ ਜਵਾਬ ਦੇਣ ਦਾ ਕੋਈ ਮਤਲਬ ਨਹੀਂ ਹੈ ਕਿ ਅਸਲ ਵਿੱਚ ਵਿਅਕਤੀਗਤਤਾ ਬਾਹਰਮੁਖੀਤਾ ਨੂੰ ਦਰਸਾਉਂਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਇਹ ਉਦੇਸ਼ ਨੂੰ ਬਣਾਉਣ ਵਿੱਚ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਬਣਾਉਂਦੀ ਹੈ; ਅਸੀਂ ਦੇਖਿਆ ਹੈ ਕਿ ਵਿਅਕਤੀਗਤਤਾ ਉਦੇਸ਼ ਨੂੰ ਬਣਾਉਣ ਵਿੱਚ ਸ਼ਕਤੀਹੀਣ ਹੈ। ਇਹ ਕਹਿਣਾ ਕਿ ਚੇਤਨਾ ਕਿਸੇ ਚੀਜ਼ ਦੀ ਚੇਤਨਾ ਹੈ ਇਹ ਕਹਿਣਾ ਹੈ ਕਿ ਇਸਨੂੰ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਇੱਕ ਅਜਿਹੇ ਜੀਵ ਦੇ ਪ੍ਰਗਟ-ਪ੍ਰਕਾਸ਼ ਵਜੋਂ ਪੈਦਾ ਕਰਨਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ ਜੋ ਇਹ ਨਹੀਂ ਹੈ ਅਤੇ ਜੋ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਪਹਿਲਾਂ ਹੀ ਮੌਜੂਦ ਦੱਸਦਾ ਹੈ ਜਦੋਂ ਚੇਤਨਾ ਇਸਨੂੰ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਦੀ ਹੈ।

ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਅਸੀਂ ਸ਼ੁੱਧ ਦਿੱਖ ਛੱਡ ਦਿੱਤੀ ਹੈ ਅਤੇ ਪੂਰਨ ਹੋਂਦ 'ਤੇ ਪਹੁੰਚ ਗਏ ਹਾਂ। ਚੇਤਨਾ ਇੱਕ ਅਜਿਹਾ ਜੀਵ ਹੈ ਜਿਸਦਾ ਵਜੂਦ ਆਪਣਾ ਸਾਰ ਰੱਖਦਾ ਹੈ, ਅਤੇ ਇਸਦੇ ਉਲਟ ਇਹ ਇੱਕ ਜੀਵ ਦੀ ਚੇਤਨਾ ਹੈ, ਜਿਸਦਾ ਸਾਰ ਆਪਣੀ ਹੋਂਦ ਨੂੰ ਦਰਸਾਉਂਦਾ ਹੈ; ਯਾਨੀ, ਜਿਸ ਵਿੱਚ ਦਿੱਖ ਹੋਣ ਦਾ ਦਾਅਵਾ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਹੋਂਦ ਹਰ ਜਗ੍ਹਾ ਹੈ। ਯਕੀਨਨ ਅਸੀਂ ਚੇਤਨਾ 'ਤੇ ਉਸ ਪਰਿਭਾਸ਼ਾ ਨੂੰ ਲਾਗੂ ਕਰ ਸਕਦੇ ਹਾਂ ਜੋ ਹਾਈਡੇਗਰ ਡੇਸੀਨ ਲਈ ਰਾਖਵੀਂ ਰੱਖਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਕਹਿ ਸਕਦਾ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਇੱਕ ਅਜਿਹਾ ਜੀਵ ਹੈ ਜੋ ਆਪਣੇ ਵਜੂਦ ਵਿੱਚ, ਇਸਦਾ ਵਜੂਦ ਸਵਾਲ ਵਿੱਚ ਹੈ। ਪਰ ਪਰਿਭਾਸ਼ਾ ਨੂੰ ਪੂਰਾ ਕਰਨਾ ਅਤੇ ਇਸਨੂੰ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਤਿਆਰ ਕਰਨਾ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੋਵੇਗਾ: ਚੇਤਨਾ ਇੱਕ ਅਜਿਹਾ ਜੀਵ ਹੈ ਜੋ ਆਪਣੇ ਵਜੂਦ ਵਿੱਚ, ਇਸਦਾ ਵਜੂਦ ਸਵਾਲ ਵਿੱਚ ਹੈ ਜਿੱਥੋਂ ਤੱਕ ਇਹ ਵਜੂਦ ਆਪਣੇ ਆਪ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਕਿਸੇ ਹੋਰ ਜੀਵ ਨੂੰ ਦਰਸਾਉਂਦਾ ਹੈ।

ਸਾਨੂੰ ਇਹ ਸਮਝਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਹੋਂਦ ਘਟਨਾਵਾਂ ਦੇ ਟ੍ਰਾਂਸਫੈਨੋਮੈਨਲ ਹੋਂਦ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਹੋਰ ਕੁਝ ਨਹੀਂ ਹੈ ਅਤੇ ਕੋਈ ਨੌਮੈਨਲ ਹੋਂਦ ਨਹੀਂ ਹੈ ਜੋ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਪਿੱਛੇ ਛੁਪੀ ਹੋਈ ਹੈ। ਇਹ ਇਸ ਮੇਜ਼ ਦਾ,

ਤੰਬਾਕੂ ਦੇ ਇਸ ਪੈਕੇਜ ਦਾ, ਦੀਵੇ ਦਾ, ਆਮ ਤੌਰ 'ਤੇ ਸੰਸਾਰ ਦਾ ਹੋਂਦ ਹੈ ਜੋ ਚੇਤਨਾ ਦੁਆਰਾ ਦਰਸਾਇਆ ਗਿਆ ਹੈ। ਇਸਦੀ ਲੋੜ ਸਿਰਫ਼ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਜੋ ਦਿਖਾਈ ਦਿੰਦਾ ਹੈ ਉਸਦਾ ਹੋਂਦ ਸਿਰਫ਼ ਓਨੀ ਦੂਰ ਤੱਕ ਮੌਜੂਦ ਨਹੀਂ ਹੈ ਜਿੰਨੀ ਦੂਰ ਤੱਕ ਇਹ ਦਿਖਾਈ ਦਿੰਦਾ ਹੈ। ਚੇਤਨਾ ਲਈ ਜੋ ਮੌਜੂਦ ਹੈ ਉਸਦਾ ਟ੍ਰਾਂਸਫੈਨੋਮੈਨਲ ਹੋਂਦ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਹੈ (lui-même en soi)

VI. ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਹੋਣਾ

ਅਸੀਂ ਹੁਣ ਹੋਂਦ ਦੇ ਵਰਤਾਰੇ ਬਾਰੇ ਕੁਝ ਨਿਸ਼ਚਿਤ ਸਿੱਟੇ ਕੱਢ ਸਕਦੇ ਹਾਂ, ਜਿਸ 'ਤੇ ਅਸੀਂ ਪਹਿਲਾਂ ਦੇ ਨਿਰੀਖਣ ਕਰਨ ਲਈ ਵਿਚਾਰ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਚੇਤਨਾ ਹੋਂਦ ਵਾਲਿਆਂ ਦਾ ਪ੍ਰਗਟ-ਪ੍ਰਗਟਾਵਾ ਹੈ, ਅਤੇ ਹੋਂਦ ਵਾਲੇ ਆਪਣੇ ਹੋਂਦ ਦੀ ਨੀਂਹ 'ਤੇ ਚੇਤਨਾ ਦੇ ਸਾਹਮਣੇ ਪ੍ਰਗਟ ਹੁੰਦੇ ਹਨ। ਫਿਰ ਵੀ, ਇੱਕ ਹੋਂਦ ਵਾਲੇ ਦੇ ਹੋਣ ਦੀ ਮੁੱਖ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਤਾ ਕਦੇ ਵੀ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਚੇਤਨਾ ਵਿੱਚ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਪ੍ਰਗਟ ਨਹੀਂ ਕਰਨਾ ਹੈ। ਇੱਕ ਹੋਂਦ ਵਾਲੇ ਨੂੰ ਇਸਦੇ ਹੋਂਦ ਤੋਂ ਨਹੀਂ ਹਟਾਇਆ ਜਾ ਸਕਦਾ; ਹੋਂਦ ਵਾਲੇ ਦੀ ਸਦਾ ਮੌਜੂਦ ਨੀਂਹ ਹੈ; ਇਹ ਇਸ ਵਿੱਚ ਹਰ ਜਗ੍ਹਾ ਹੈ ਅਤੇ ਕਿਤੇ ਵੀ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਕੋਈ ਵੀ ਹੋਂਦ ਨਹੀਂ ਹੈ ਜੋ ਹੋਂਦ ਦੇ ਇੱਕ ਖਾਸ ਢੰਗ ਦਾ ਨਾ ਹੋਵੇ, ਕੋਈ ਵੀ ਨਹੀਂ ਜਿਸਨੂੰ ਹੋਂਦ ਦੇ ਢੰਗ ਦੁਆਰਾ ਨਹੀਂ ਫੜਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਜੋ ਹੋਂਦ ਨੂੰ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਇਸਨੂੰ ਉਸੇ ਸਮੇਂ ਪਰਦਾ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਚੇਤਨਾ ਹਮੇਸ਼ਾ ਹੋਂਦ ਤੋਂ ਪਰੇ ਹੋ ਸਕਦੀ ਹੈ, ਇਸਦੇ ਹੋਂਦ ਵੱਲ ਨਹੀਂ, ਸਗੋਂ ਇਸ ਹੋਂਦ ਦੇ ਅਰਥ ਵੱਲ। ਇਸ ਲਈ ਅਸੀਂ ਇਸਨੂੰ ਔਨਟਿਕ-ਔਨਟੋਲੋਜੀਕਲ ਕਹਿੰਦੇ ਹਾਂ, ਕਿਉਂਕਿ ਇਸਦੀ ਪਾਰਦਰਸ਼ਤਾ ਦੀ ਇੱਕ ਬੁਨਿਆਦੀ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਤਾ ਔਨਟਿਕ ਨੂੰ ਔਨਟਿਕ ਵੱਲ ਪਾਰ ਕਰਨਾ ਹੈ। ਹੋਂਦ ਵਾਲੇ ਦੇ ਹੋਣ ਦਾ ਅਰਥ ਜਿੱਥੋਂ ਤੱਕ ਇਹ ਚੇਤਨਾ ਵਿੱਚ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਹੋਂਦ ਦਾ ਵਰਤਾਰਾ ਹੈ। ਇਸ ਅਰਥ ਦਾ ਆਪਣਾ ਇੱਕ ਵਜੂਦ ਹੈ, ਜਿਸਦੇ ਆਧਾਰ 'ਤੇ ਇਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਦਾ ਹੈ।

ਇਸ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਤੋਂ ਹੀ ਅਸੀਂ ਮਸ਼ਹੂਰ ਸਕਾਲਸਟਿਕ ਦਲੀਲ ਨੂੰ ਸਮਝ ਸਕਦੇ ਹਾਂ ਜਿਸ ਅਨੁਸਾਰ ਹਰ ਪ੍ਰਸਤਾਵ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਦੁਸ਼ਟ ਚੱਕਰ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਜੋ ਹੋਂਦ ਨਾਲ ਸਬੰਧਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ, ਕਿਉਂਕਿ ਹੋਣ ਬਾਰੇ ਕੋਈ ਵੀ ਨਿਰਣਾ ਪਹਿਲਾਂ ਹੀ ਹੋਂਦ ਨੂੰ ਦਰਸਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਪਰ ਅਸਲ ਵਿੱਚ ਕੋਈ ਦੁਸ਼ਟ ਚੱਕਰ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ, ਕਿਉਂਕਿ ਇਸ ਅਰਥ ਦੇ ਹੋਣ ਤੋਂ ਪਰੇ ਇਸਦੇ ਅਰਥ ਵੱਲ ਜਾਣ ਦੀ ਦੁਬਾਰਾ ਜ਼ਰੂਰਤ ਨਹੀਂ ਹੈ; ਹੋਣ ਦਾ ਅਰਥ ਹਰ ਵਰਤਾਰੇ ਦੇ ਹੋਣ ਲਈ ਵੈਧ ਹੈ, ਇਸਦੇ ਆਪਣੇ ਹੋਣ ਸਮੇਤ। ਹੋਣ ਦਾ ਵਰਤਾਰਾ ਹੋਂਦ ਨਹੀਂ ਹੈ, ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਅਸੀਂ ਪਹਿਲਾਂ ਹੀ ਨੋਟ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਪਰ ਇਹ ਹੋਣ ਨੂੰ ਦਰਸਾਉਂਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਇਸਦੀ ਲੋੜ ਹੈ - ਹਾਲਾਂਕਿ, ਸੱਚਾਈ ਵਿੱਚ, ਓਨਟੋਲੋਜੀਕਲ ਸਬੂਤ ਜਿਸਦਾ ਅਸੀਂ ਉੱਪਰ ਜ਼ਿਕਰ ਕੀਤਾ ਹੈ, ਖਾਸ ਤੌਰ 'ਤੇ ਜਾਂ ਵਿਲੱਖਣ ਤੌਰ 'ਤੇ ਇਸਦੇ ਲਈ ਵੈਧ ਨਹੀਂ ਹੈ; ਚੇਤਨਾ ਦੇ ਪੂਰੇ ਖੇਤਰ ਲਈ ਇੱਕ ਓਨਟੋਲੋਜੀਕਲ ਸਬੂਤ ਵੈਧ ਹੈ। ਪਰ ਇਹ ਸਬੂਤ ਉਸ ਸਾਰੀ ਜਾਣਕਾਰੀ ਨੂੰ ਜਾਇਜ਼ ਠਹਿਰਾਉਣ ਲਈ ਕਾਫ਼ੀ ਹੈ ਜੋ ਅਸੀਂ ਹੋਂਦ ਦੇ ਵਰਤਾਰੇ ਤੋਂ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰ ਸਕਦੇ ਹਾਂ। ਹੋਂਦ ਦਾ ਵਰਤਾਰਾ, ਹਰ ਪ੍ਰਾਇਮਰੀ ਵਰਤਾਰੇ ਵਾਂਗ, ਚੇਤਨਾ ਨੂੰ ਤੁਰੰਤ ਪ੍ਰਗਟ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਸਾਡੇ ਕੋਲ ਹਰ ਪਲ 'ਤੇ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਜਿਸਨੂੰ ਹਾਈਡੇਗਰ ਇਸਦੀ ਇੱਕ ਪੂਰਵ-ਓਨਟੋਲੋਜੀਕਲ ਸਮਝ ਕਹਿੰਦਾ ਹੈ; ਯਾਨੀ, ਇੱਕ ਜੋ ਸੰਕਲਪਾਂ ਅਤੇ ਵਿਆਖਿਆ ਵਿੱਚ ਫਿਕਸਿੰਗ ਦੇ ਨਾਲ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਇਸ ਵੇਲੇ ਸਾਡੇ ਲਈ, ਹੋਂਦ ਦੇ ਅਰਥ ਨੂੰ ਠੀਕ ਕਰਨ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕਰਨ ਲਈ ਇਸ ਵਰਤਾਰੇ 'ਤੇ ਵਿਚਾਰ ਕਰਨ ਦਾ ਕੋਈ ਸਵਾਲ ਹੀ ਨਹੀਂ ਪੈਦਾ ਹੁੰਦਾ। ਸਾਨੂੰ ਹਮੇਸ਼ਾ ਧਿਆਨ ਰੱਖਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ:

(1) ਕਿ ਹੋਂਦ ਦੇ ਅਰਥ ਦੀ ਇਹ ਵਿਆਖਿਆ ਸਿਰਫ਼ ਵਰਤਾਰੇ ਦੇ ਹੋਣ ਲਈ ਹੀ ਪ੍ਰਮਾਣਿਤ ਹੈ। ਕਿਉਂਕਿ ਚੇਤਨਾ ਦਾ ਹੋਣਾ ਬਿਲਕੁਲ ਵੱਖਰਾ ਹੈ, ਇਸ ਲਈ ਇਸਦੇ ਅਰਥ ਲਈ ਇੱਕ ਖਾਸ ਵਿਆਖਿਆ ਦੀ ਲੋੜ ਹੋਵੇਗੀ, ਇੱਕ ਹੋਰ ਕਿਸਮ ਦੇ ਹੋਂਦ, ਆਪਣੇ ਆਪ ਹੋਣ (l'être-pour-soi) ਦੇ ਪ੍ਰਗਟ-

ਪ੍ਰਕਾਸ਼ ਦੇ ਸੰਦਰਭ ਵਿੱਚ, ਜਿਸਨੂੰ ਅਸੀਂ ਬਾਅਦ ਵਿੱਚ ਪਰਿਭਾਸ਼ਿਤ ਕਰਾਂਗੇ ਅਤੇ ਜੋ ਵਰਤਾਰੇ ਦੇ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਹੋਣ (l'être-en-soi) ਦੇ ਵਿਰੁੱਧ ਹੈ।

(2) ਕਿ ਅਸੀਂ ਇੱਥੇ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਹੋਣ ਦੇ ਅਰਥ ਦੀ ਵਿਆਖਿਆ ਕਰਨ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕਰਨ ਜਾ ਰਹੇ ਹਾਂ, ਇਹ ਸਿਰਫ਼ ਅਸਥਾਈ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਜਿਹੜੇ ਪਹਿਲੂ ਪ੍ਰਗਟ ਕੀਤੇ ਜਾਣਗੇ, ਉਹ ਹੋਰ ਅਰਥਾਂ ਨੂੰ ਦਰਸਾਉਂਦੇ ਹਨ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਅੰਤ ਵਿੱਚ ਸਾਨੂੰ ਸਮਝਣਾ ਅਤੇ ਨਿਰਧਾਰਤ ਕਰਨਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ। ਖਾਸ ਤੌਰ 'ਤੇ ਪਿਛਲੇ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਾਂ ਨੇ ਸਾਨੂੰ ਹੋਂਦ ਦੇ ਦੋ ਬਿਲਕੁਲ ਵੱਖਰੇ ਖੇਤਰਾਂ ਵਿੱਚ ਫਰਕ ਕਰਨ ਦੀ ਇਜਾਜ਼ਤ ਦਿੱਤੀ ਹੈ: ਪੂਰਵ-ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ ਕੋਜੀਟੋ ਦਾ ਹੋਣਾ ਅਤੇ ਵਰਤਾਰੇ ਦਾ ਹੋਣਾ। ਪਰ ਹਾਲਾਂਕਿ ਹੋਂਦ ਦੀ ਧਾਰਨਾ ਵਿੱਚ ਸੰਚਾਰ ਤੋਂ ਬਿਨਾਂ ਦੋ ਖੇਤਰਾਂ ਵਿੱਚ ਵੰਡੇ ਜਾਣ ਦੀ ਇਹ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਤਾ ਹੈ, ਫਿਰ ਵੀ ਸਾਨੂੰ ਇਹ ਦੱਸਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ ਕਿ ਇਹਨਾਂ ਦੋ ਖੇਤਰਾਂ ਨੂੰ ਇੱਕੋ ਸਿਰਲੇਖ ਹੇਠ ਕਿਵੇਂ ਰੱਖਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਇਹਨਾਂ ਦੋ ਕਿਸਮਾਂ ਦੇ ਹੋਂਦ ਦੀ ਜਾਂਚ ਦੀ ਲੋੜ ਹੋਵੇਗੀ, ਅਤੇ ਇਹ ਸਪੱਸ਼ਟ ਹੈ ਕਿ ਅਸੀਂ ਅਸਲ ਵਿੱਚ ਕਿਸੇ ਇੱਕ ਦੇ ਅਰਥ ਨੂੰ ਉਦੋਂ ਤੱਕ ਨਹੀਂ ਸਮਝ ਸਕਦੇ ਜਦੋਂ ਤੱਕ ਅਸੀਂ ਆਮ ਤੌਰ 'ਤੇ ਹੋਣ ਦੀ ਧਾਰਨਾ ਅਤੇ ਉਹਨਾਂ ਸਬੰਧਾਂ ਨਾਲ ਉਹਨਾਂ ਦਾ ਅਸਲ ਸਬੰਧ ਸਥਾਪਤ ਨਹੀਂ ਕਰ ਸਕਦੇ ਜੋ ਉਹਨਾਂ ਨੂੰ ਜੋੜਦੇ ਹਨ। ਅਸੀਂ ਅਸਲ ਵਿੱਚ ਗੈਰ-ਸਥਿਤੀਗਤ ਸਵੈ-ਚੇਤਨਾ ਦੀ ਜਾਂਚ ਦੁਆਰਾ ਸਥਾਪਿਤ ਕੀਤਾ ਹੈ ਕਿ ਵਰਤਾਰੇ ਦਾ ਹੋਣਾ ਕਿਸੇ ਵੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਚੇਤਨਾ 'ਤੇ ਕੰਮ ਨਹੀਂ ਕਰ ਸਕਦਾ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਅਸੀਂ ਚੇਤਨਾ ਨਾਲ ਵਰਤਾਰੇ ਦੇ ਸਬੰਧਾਂ ਦੀ ਇੱਕ ਯਥਾਰਥਵਾਦੀ ਧਾਰਨਾ ਨੂੰ ਰੱਦ ਕਰ ਦਿੱਤਾ ਹੈ।

ਅਸੀਂ ਗੈਰ-ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ ਕੋਜੀਟੋ ਦੀ ਸਹਿਜਤਾ ਦੀ ਜਾਂਚ ਕਰਕੇ ਇਹ ਵੀ ਦਿਖਾਇਆ ਹੈ ਕਿ ਚੇਤਨਾ ਆਪਣੀ ਵਿਅਕਤੀਗਤਤਾ ਤੋਂ ਬਾਹਰ ਨਹੀਂ ਨਿਕਲ ਸਕਦੀ ਜੇਕਰ ਬਾਅਦ ਵਾਲਾ ਸ਼ੁਰੂ ਵਿੱਚ ਦਿੱਤਾ ਗਿਆ ਹੈ, ਅਤੇ ਇਹ ਕਿ ਚੇਤਨਾ ਪਾਰਬ੍ਰਹਮ ਹੋਂਦ 'ਤੇ ਕੰਮ ਨਹੀਂ ਕਰ ਸਕਦੀ ਅਤੇ ਨਾ ਹੀ ਬਿਨਾਂ ਕਿਸੇ ਵਿਰੋਧਾਭਾਸ ਦੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਪੈਸਿਵ ਤੱਤਾਂ ਨੂੰ ਸਵੀਕਾਰ ਕਰ ਸਕਦੀ ਹੈ ਜੋ ਉਨ੍ਹਾਂ ਤੋਂ ਪੈਦਾ ਹੋਣ ਵਾਲੇ ਇੱਕ ਪਾਰਬ੍ਰਹਮ ਹੋਂਦ ਨੂੰ ਬਣਾਉਣ ਲਈ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹਨ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਅਸੀਂ ਸਮੱਸਿਆ ਦੇ ਆਦਰਸ਼ਵਾਦੀ ਹੱਲ ਨੂੰ ਰੱਦ ਕਰ ਦਿੱਤਾ ਹੈ। ਅਜਿਹਾ ਲਗਦਾ ਹੈ ਕਿ ਅਸੀਂ ਸਾਰੇ ਦਰਵਾਜ਼ੇ ਬੰਦ ਕਰ ਦਿੱਤੇ ਹਨ ਅਤੇ ਹੁਣ ਸਾਨੂੰ ਪਾਰਬ੍ਰਹਮ ਹੋਂਦ ਅਤੇ ਚੇਤਨਾ ਨੂੰ ਬਿਨਾਂ ਕਿਸੇ ਸੰਭਵ ਸੰਚਾਰ ਦੇ ਦੋ ਬੰਦ ਸੰਪੂਰਨਤਾਵਾਂ ਵਜੋਂ ਮੰਨਣ ਦੀ ਨਿੰਦਾ ਕੀਤੀ ਗਈ ਹੈ। ਇਹ ਦਰਸਾਉਣਾ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੋਵੇਗਾ ਕਿ ਸਮੱਸਿਆ ਯਥਾਰਥਵਾਦ ਜਾਂ ਆਦਰਸ਼ਵਾਦ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਕਿਸੇ ਹੋਰ ਹੱਲ ਦੀ ਆਗਿਆ ਦਿੰਦੀ ਹੈ।

ਕੁਝ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਤਾਵਾਂ ਨੂੰ ਤੁਰੰਤ ਨਿਸ਼ਚਿਤ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਜ਼ਿਆਦਾਤਰ ਹਿੱਸੇ ਲਈ ਉਹ ਕੁਦਰਤੀ ਤੌਰ 'ਤੇ ਉਸ ਤੋਂ ਹੀ ਪਾਲਣਾ ਕਰਦੇ ਹਨ ਜੋ ਅਸੀਂ ਹੁਣੇ ਕਿਹਾ ਹੈ।

ਹੋਂਦ ਦੇ ਵਰਤਾਰੇ ਦਾ ਇੱਕ ਸਪੱਸ਼ਟ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਅਕਸਰ ਇੱਕ ਬਹੁਤ ਹੀ ਆਮ ਪੱਖਪਾਤ ਦੁਆਰਾ ਧੁੰਦਲਾ ਹੋ ਗਿਆ ਹੈ ਜਿਸਨੂੰ ਅਸੀਂ "ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀਵਾਦ" ਕਹਾਂਗੇ। ਕਿਉਂਕਿ ਲੋਕ ਮੰਨਦੇ ਸਨ ਕਿ ਪਰਮਾਤਮਾ ਨੇ ਸੰਸਾਰ ਨੂੰ ਹੋਂਦ ਦਿੱਤੀ ਹੈ, ਇਸ ਲਈ ਹਮੇਸ਼ਾਂ ਇੱਕ ਖਾਸ ਪੈਸਿਵਟੀ ਨਾਲ ਦਾਗੀ ਦਿਖਾਈ ਦਿੰਦਾ ਹੈ। ਪਰ ਇੱਕ ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਐਕਸ ਨਿਹਿਲੋ ਹੋਂਦ ਦੇ ਵਾਪਰਨ ਦੀ ਵਿਆਖਿਆ ਨਹੀਂ ਕਰ ਸਕਦੀ; ਕਿਉਂਕਿ ਜੇਕਰ ਹੋਂਦ ਇੱਕ ਵਿਅਕਤੀਗਤਤਾ ਵਿੱਚ ਕਲਪਨਾ ਕੀਤੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ, ਇੱਥੋਂ ਤੱਕ ਕਿ ਇੱਕ ਬ੍ਰਹਮ ਵਿਅਕਤੀਗਤਤਾ ਵੀ, ਇਹ ਅੰਦਰੂਨੀ ਵਿਅਕਤੀਗਤਤਾ ਦਾ ਇੱਕ ਢੰਗ ਬਣਿਆ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ। ਅਜਿਹੀ ਵਿਅਕਤੀਗਤਤਾ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਵਸਤੂਕਤਾ ਦੀ ਪ੍ਰਤੀਨਿਧਤਾ ਵੀ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਦੀ, ਅਤੇ ਨਤੀਜੇ ਵਜੋਂ ਇਸਨੂੰ ਉਦੇਸ਼ ਬਣਾਉਣ ਦੀ ਇੱਛਾ ਨਾਲ ਵੀ ਪ੍ਰਭਾਵਿਤ ਨਹੀਂ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ। ਇਸ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ, ਜੇਕਰ ਇਸਨੂੰ ਅਚਾਨਕ ਵਿਅਕਤੀਗਤਤਾ ਤੋਂ ਬਾਹਰ ਰੱਖਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਜਿਸਦੀ ਸੰਪੂਰਨਤਾ ਦੁਆਰਾ ਲੀਬਨਿਜ਼ ਬੋਲਦਾ ਹੈ, ਤਾਂ ਇਹ ਸਿਰਫ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਇਸਦੇ ਸਿਰਜਣਹਾਰ ਤੋਂ ਵੱਖਰਾ ਅਤੇ ਵਿਰੋਧੀ ਹੋਣ ਦੀ ਪੁਸ਼ਟੀ ਕਰ ਸਕਦਾ

ਹੈ; ਨਹੀਂ ਤਾਂ ਇਹ ਉਸ ਵਿੱਚ ਘੁਲ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਸਦੀਵੀ ਰਚਨਾ ਦਾ ਸਿਧਾਂਤ, ਜਿਸਨੂੰ ਜਰਮਨ ਸੇਲਬਸਟੈਂਡਿਗਕੇਟ ਕਹਿੰਦੇ ਹਨ, ਤੋਂ ਹਟਾ ਕੇ, ਇਸਨੂੰ ਬ੍ਰਹਮ ਵਿਅਕਤੀਗਤਤਾ ਵਿੱਚ ਅਲੋਪ ਕਰ ਦਿੰਦਾ ਹੈ। ਜੇਕਰ ਹੋਂਦ ਪਰਮਾਤਮਾ ਦੇ ਵਿਰੁੱਧ ਮੌਜੂਦ ਹੈ, ਤਾਂ ਇਹ ਇਸਦਾ ਆਪਣਾ ਸਮਰਥਨ ਹੈ; ਇਹ ਬ੍ਰਹਮ ਰਚਨਾ ਦੇ ਘੱਟੋ-ਘੱਟ ਨਿਸ਼ਾਨ ਨੂੰ ਸੁਰੱਖਿਅਤ ਨਹੀਂ ਰੱਖਦਾ ਹੈ। ਇੱਕ ਸ਼ਬਦ ਵਿੱਚ, ਭਾਵੇਂ ਇਹ ਬਣਾਇਆ ਗਿਆ ਹੁੰਦਾ, ਰਚਨਾ ਦੇ ਮਾਮਲੇ ਵਿੱਚ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਹੋਣਾ ਸਮਝ ਤੋਂ ਬਾਹਰ ਹੁੰਦਾ; ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਮੰਨਦਾ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਰਚਨਾ ਤੋਂ ਪਰੇ ਹੈ।

ਇਹ ਕਹਿਣ ਦੇ ਬਰਾਬਰ ਹੈ ਕਿ ਹੋਂਦ ਅਣ-ਰਚਿਆ ਹੋਇਆ ਹੈ। ਪਰ ਸਾਨੂੰ ਇਹ ਸਿੱਟਾ ਕੱਢਣ ਦੀ ਜ਼ਰੂਰਤ ਨਹੀਂ ਹੈ ਕਿ ਹੋਂਦ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਬਣਾਉਂਦੀ ਹੈ, ਜੋ ਇਹ ਮੰਨ ਲਵੇਗਾ ਕਿ ਇਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਹੈ। ਹੋਂਦ ਚੇਤਨਾ ਦੇ ਤਰੀਕੇ ਨਾਲ ਕਾਰਨ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਦੀ। ਹੋਂਦ ਆਪਣੇ ਆਪ ਹੈ। ਇਸਦਾ ਅਰਥ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਨਾ ਤਾਂ ਪੈਸਿਵਟੀ ਹੈ ਅਤੇ ਨਾ ਹੀ ਕਿਰਿਆ। ਇਹ ਦੋਵੇਂ ਧਾਰਨਾਵਾਂ ਮਨੁੱਖੀ ਹਨ ਅਤੇ ਮਨੁੱਖੀ ਆਚਰਣ ਜਾਂ ਮਨੁੱਖੀ ਆਚਰਣ ਦੇ ਸਾਧਨਾਂ ਨੂੰ ਦਰਸਾਉਂਦੀਆਂ ਹਨ। ਇੱਕ ਗਤੀਵਿਧੀ ਹੁੰਦੀ ਹੈ ਜਦੋਂ ਇੱਕ ਚੇਤੰਨ ਜੀਵ ਇੱਕ ਅੰਤ ਨੂੰ ਧਿਆਨ ਵਿੱਚ ਰੱਖਦੇ ਹੋਏ ਸਾਧਨਾਂ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਅਤੇ ਅਸੀਂ ਉਹਨਾਂ ਵਸਤੂਆਂ ਨੂੰ ਪੈਸਿਵ ਕਹਿੰਦੇ ਹਾਂ ਜਿਨ੍ਹਾਂ 'ਤੇ ਸਾਡੀ ਗਤੀਵਿਧੀ ਵਰਤੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ, ਜਿੰਨਾ ਉਹ ਸਵੈ-ਇੱਛਾ ਨਾਲ ਉਸ ਅੰਤ 'ਤੇ ਨਿਸ਼ਾਨਾ ਨਹੀਂ ਲਗਾਉਂਦੇ ਜਿਸਦੀ ਅਸੀਂ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਸੇਵਾ ਕਰਦੇ ਹਾਂ। ਇੱਕ ਸ਼ਬਦ ਵਿੱਚ, ਮਨੁੱਖ ਕਿਰਿਆਸ਼ੀਲ ਹੈ ਅਤੇ ਉਹ ਸਾਧਨ ਜੋ ਉਹ ਵਰਤਦਾ ਹੈ ਉਹਨਾਂ ਨੂੰ ਪੈਸਿਵ ਕਿਹਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਸੰਕਲਪ, ਬਿਲਕੁਲ, ਸਾਰੇ ਅਰਥ ਗੁਆ ਦਿੰਦੇ ਹਨ। ਖਾਸ ਤੌਰ 'ਤੇ, ਹੋਂਦ ਸਰਗਰਮ ਨਹੀਂ ਹੈ; ਇੱਕ ਅੰਤ ਅਤੇ ਸਾਧਨ ਹੋਣ ਲਈ, ਹੋਂਦ ਹੋਣੀ ਚਾਹੀਦੀ ਹੈ। ਇੱਕ ਹੋਰ ਵੀ ਮਜ਼ਬੂਤ ਕਾਰਨ ਕਰਕੇ ਇਹ ਪੈਸਿਵ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਦਾ, ਕਿਉਂਕਿ ਪੈਸਿਵ ਹੋਣ ਲਈ, ਇਹ ਹੋਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ। ਹੋਂਦ ਦੀ ਸਵੈ-ਇਕਸਾਰਤਾ ਕਿਰਿਆਸ਼ੀਲ ਤੋਂ ਪਰੇ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਪੈਸਿਵ ਤੋਂ ਪਰੇ ਹੈ।

ਹੋਂਦ ਵੀ ਨਕਾਰਾਤਮਕਤਾ ਤੋਂ ਪਰੇ ਹੈ ਅਤੇ ਪੁਸ਼ਟੀ ਤੋਂ ਪਰੇ ਵੀ। ਪੁਸ਼ਟੀ ਹਮੇਸ਼ਾ ਕਿਸੇ ਚੀਜ਼ ਦੀ ਪੁਸ਼ਟੀ ਹੁੰਦੀ ਹੈ; ਯਾਨੀ, ਪੁਸ਼ਟੀ ਕਰਨ ਦੀ ਕਿਰਿਆ ਪੁਸ਼ਟੀ ਕੀਤੀ ਗਈ ਚੀਜ਼ ਤੋਂ ਵੱਖ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਪਰ ਜੇ ਅਸੀਂ ਮੰਨਦੇ ਹਾਂ ਕਿ ਇੱਕ ਪੁਸ਼ਟੀ ਜਿਸ ਵਿੱਚ ਪੁਸ਼ਟੀ ਕੀਤੀ ਗਈ ਪੁਸ਼ਟੀ ਨੂੰ ਪੂਰਾ ਕਰਨ ਲਈ ਆਉਂਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਇਸ ਨਾਲ ਉਲਝ ਜਾਂਦੀ ਹੈ, ਤਾਂ ਇਸ ਪੁਸ਼ਟੀ ਦੀ ਪੁਸ਼ਟੀ ਨਹੀਂ ਕੀਤੀ ਜਾ ਸਕਦੀ - ਬਹੁਤ ਜ਼ਿਆਦਾ ਭਰਪੂਰਤਾ ਅਤੇ ਨੋਸਿਸ ਵਿੱਚ ਨੋਇਮਾ ਦੇ ਤੁਰੰਤ ਅੰਤਰ ਦੇ ਕਾਰਨ। ਇਹ ਉੱਥੇ ਹੈ ਜਿੱਥੇ ਅਸੀਂ ਹੋਂਦ ਨੂੰ ਪਾਉਂਦੇ ਹਾਂ - ਜੇ ਅਸੀਂ ਇਸਨੂੰ ਹੋਰ ਸਪੱਸ਼ਟ ਤੌਰ 'ਤੇ ਪਰਿਭਾਸ਼ਿਤ ਕਰਨਾ ਹੈ - ਚੇਤਨਾ ਦੇ ਸੰਬੰਧ ਵਿੱਚ। ਇਹ ਨੋਸਿਸ ਵਿੱਚ ਨੋਇਮਾ ਹੈ; ਯਾਨੀ, ਘੱਟੋ ਘੱਟ ਦੂਰੀ ਤੋਂ ਬਿਨਾਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਅੰਤਰ। ਇਸ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਤੋਂ, ਸਾਨੂੰ ਇਸਨੂੰ "ਅਨਿਯਮਤਾ" ਨਹੀਂ ਕਹਿਣਾ ਚਾਹੀਦਾ, ਕਿਉਂਕਿ ਸਵੈ ਨਾਲ ਸਾਰੇ ਸੰਬੰਧਾਂ ਦੇ ਬਾਵਜੂਦ, ਸਥਿਰਤਾ ਅਜੇ ਵੀ ਉਹ ਬਹੁਤ ਮਾਮੂਲੀ ਵਾਪਸੀ ਹੈ ਜਿਸਨੂੰ ਮਹਿਸੂਸ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ - ਸਵੈ ਤੋਂ ਦੂਰ। ਪਰ ਹੋਣਾ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨਾਲ ਇੱਕ ਸੰਬੰਧ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਇਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਹੈ। ਇਹ ਇੱਕ ਸਥਿਰਤਾ ਹੈ ਜੋ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਮਹਿਸੂਸ ਨਹੀਂ ਕਰ ਸਕਦੀ, ਇੱਕ ਪੁਸ਼ਟੀ ਜੋ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਪੁਸ਼ਟੀ ਨਹੀਂ ਕਰ ਸਕਦੀ, ਇੱਕ ਗਤੀਵਿਧੀ ਜੋ ਕੰਮ ਨਹੀਂ ਕਰ ਸਕਦੀ, ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨਾਲ ਚਿਪਕਿਆ ਹੋਇਆ ਹੈ। ਸਭ ਕੁਝ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਵਾਪਰਦਾ ਹੈ ਜਿਵੇਂ, ਹੋਂਦ ਦੇ ਦਿਲ ਤੋਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਦੀ ਪੁਸ਼ਟੀ ਨੂੰ ਮੁਕਤ ਕਰਨ ਲਈ, ਹੋਂਦ ਦਾ ਇੱਕ ਡੀਕੰਪ੍ਰੇਸ਼ਨ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੈ। ਹਾਲਾਂਕਿ, ਸਾਨੂੰ ਇਹ ਨਹੀਂ ਸੋਚਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਕਿ ਹੋਂਦ ਸਿਰਫ਼ ਇੱਕ ਅਭੇਦ ਸਵੈ-ਪੁਸ਼ਟੀ ਹੈ; ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਅਭੇਦ ਸਵੈ-ਪੁਸ਼ਟੀ ਦੀ ਅਨੰਤਤਾ ਤੋਂ ਪਰੇ ਹੈ, ਕਿਉਂਕਿ ਸਵੈ-ਪੁਸ਼ਟੀ ਦੇ ਤਰੀਕਿਆਂ ਦੀ ਅਨੰਤਤਾ ਹੈ। ਅਸੀਂ ਇਹਨਾਂ ਪਹਿਲੇ ਸਿੱਟਿਆਂ ਦਾ ਸਾਰ ਇਹ ਕਹਿ ਕੇ ਦੇ ਸਕਦੇ ਹਾਂ ਕਿ ਹੋਂਦ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਹੈ।

ਪਰ ਜੇਕਰ ਹੋਂਦ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਹੈ, ਤਾਂ ਇਸਦਾ ਮਤਲਬ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਉਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਨਹੀਂ ਦਰਸਾਉਂਦਾ ਜਿਵੇਂ ਸਵੈ-ਚੇਤਨਾ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਇਹ ਇਹ ਸਵੈ ਹੈ। ਇਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਇੰਨਾ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਹੈ ਕਿ ਸਥਾਈ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬ ਜੋ ਸਵੈ ਨੂੰ ਬਣਾਉਂਦਾ ਹੈ, ਇੱਕ ਪਛਾਣ ਵਿੱਚ ਭੰਗ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇਸੇ ਲਈ ਹੋਂਦ ਆਪਣੇ ਆਪ ਤੋਂ ਪਰੇ ਹੈ, ਅਤੇ ਸਾਡਾ ਪਹਿਲਾ ਫ਼ਾਰਮੂਲਾ ਭਾਸ਼ਾ ਦੀਆਂ ਜ਼ਰੂਰਤਾਂ ਦੇ ਕਾਰਨ ਸਿਰਫ ਇੱਕ ਅਨੁਮਾਨ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਅਸਲ ਵਿੱਚ ਹੋਂਦ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਬਿਲਕੁਲ ਅਪਾਰਦਰਸ਼ੀ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨਾਲ ਭਰਿਆ ਹੋਇਆ ਹੈ। ਇਸਨੂੰ ਇਹ ਕਹਿ ਕੇ ਬਿਹਤਰ ਢੰਗ ਨਾਲ ਪ੍ਰਗਟ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ ਕਿ ਹੋਂਦ ਉਹੀ ਹੈ ਜੋ ਇਹ ਹੈ। ਇਹ ਕਥਨ ਦਿੱਖ ਵਿੱਚ ਸਖਤੀ ਨਾਲ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣਾਤਮਕ ਹੈ। ਅਸਲ ਵਿੱਚ ਇਹ ਪਛਾਣ ਦੇ ਉਸ ਸਿਧਾਂਤ ਤੱਕ ਘਟਾਉਣ ਤੋਂ ਬਹੁਤ ਦੂਰ ਹੈ ਜੋ ਸਾਰੇ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣਾਤਮਕ ਨਿਰਣਿਆਂ ਦਾ ਬਿਨਾਂ ਸ਼ਰਤ ਸਿਧਾਂਤ ਹੈ। ਪਹਿਲਾਂ ਫ਼ਾਰਮੂਲਾ ਹੋਂਦ ਦੇ ਇੱਕ ਖਾਸ ਖੇਤਰ ਨੂੰ ਦਰਸਾਉਂਦਾ ਹੈ, ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਹੋਣ ਦਾ। ਅਸੀਂ ਦੇਖਾਂਗੇ ਕਿ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਹੋਣ ਨੂੰ ਪਰਿਭਾਸ਼ਿਤ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ, ਇਸਦੇ ਉਲਟ, ਉਹ ਹੋਣ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਜੋ ਇਹ ਨਹੀਂ ਹੈ ਅਤੇ ਉਹ ਨਾ ਹੋਣ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਜੋ ਇਹ ਹੈ। ਇੱਥੇ ਸਵਾਲ ਇੱਕ ਖੇਤਰੀ ਸਿਧਾਂਤ ਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਇੰਨਾ ਸਿੰਥੈਟਿਕ ਹੈ। ਇਸ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਇਸ ਫ਼ਾਰਮੂਲੇ ਦਾ ਵਿਰੋਧ ਕਰਨਾ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੈ - ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਹੋਣਾ ਉਹੀ ਹੈ ਜੋ ਇਹ ਹੈ - ਉਸ ਦਾ ਜੋ ਚੇਤਨਾ ਦੇ ਹੋਣ ਨੂੰ ਦਰਸਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਅਸਲ ਵਿੱਚ ਬਾਅਦ ਵਾਲਾ, ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਅਸੀਂ ਦੇਖਾਂਗੇ, ਉਹੀ ਹੋਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ ਜੋ ਇਹ ਹੈ।

ਇਹ ਸਾਨੂੰ ਇਸ ਵਾਕੰਸ਼ ਵਿੱਚ "ਹੈ" ਨੂੰ ਦਿੱਤੇ ਜਾਣ ਵਾਲੇ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਅਰਥ ਬਾਰੇ ਨਿਰਦੇਸ਼ ਦਿੰਦਾ ਹੈ, ਹੋਂਦ ਉਹ ਹੈ ਜੋ ਇਹ ਹੈ। ਜਿਸ ਪਲ ਤੋਂ ਜੀਵ ਮੌਜੂਦ ਹਨ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਉਹ ਹੋਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ ਜੋ ਉਹ ਹਨ, ਉਹ ਹੋਣ ਦਾ ਤੱਥ ਹੁਣ ਇੱਕ ਸ਼ੁੱਧ ਸਵੈ-ਸਿੱਧ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਤਾ ਨਹੀਂ ਹੈ; ਇਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਹੋਣ ਦਾ ਇੱਕ ਸੰਭਾਵਿਤ ਸਿਧਾਂਤ ਹੈ। ਇਸ ਅਰਥ ਵਿੱਚ, ਪਛਾਣ ਦਾ ਸਿਧਾਂਤ, ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣਾਤਮਕ ਨਿਰਣਿਆਂ ਦਾ ਸਿਧਾਂਤ, ਹੋਂਦ ਦਾ ਇੱਕ ਖੇਤਰੀ ਸਿੰਥੈਟਿਕ ਸਿਧਾਂਤ ਵੀ ਹੈ। ਇਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਹੋਣ ਦੀ ਧੁੰਦਲਾਪਨ ਨੂੰ ਦਰਸਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਧੁੰਦਲਾਪਨ ਦਾ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਹੋਣ ਦੇ ਸੰਬੰਧ ਵਿੱਚ ਸਾਡੀ ਸਥਿਤੀ ਨਾਲ ਕੋਈ ਲੈਣਾ-ਦੇਣਾ ਨਹੀਂ ਹੈ; ਅਜਿਹਾ ਨਹੀਂ ਹੈ ਕਿ ਅਸੀਂ ਇਸਨੂੰ ਸਮਝਣ ਅਤੇ ਇਸਨੂੰ ਦੇਖਣ ਲਈ ਮਜਬੂਰ ਹਾਂ ਕਿਉਂਕਿ ਅਸੀਂ "ਬਿਨਾਂ" ਹਾਂ। ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਹੋਣ ਦਾ ਕੋਈ ਅੰਦਰ ਨਹੀਂ ਹੈ ਜੋ ਇੱਕ ਬਾਹਰ ਦੇ ਵਿਰੁੱਧ ਹੈ ਅਤੇ ਜੋ ਇੱਕ ਨਿਰਣੇ, ਇੱਕ ਕਾਨੂੰਨ, ਆਪਣੇ ਆਪ ਦੀ ਇੱਕ ਚੇਤਨਾ ਦੇ ਸਮਾਨ ਹੈ। ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਕੁਝ ਵੀ ਗੁਪਤ ਨਹੀਂ ਹੈ; ਇਹ ਠੋਸ (ਮਾਸਫ) ਹੈ। ਇੱਕ ਅਰਥ ਵਿੱਚ ਅਸੀਂ ਇਸਨੂੰ ਇੱਕ ਸੰਸਲੇਸ਼ਣ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਮਨੋਨੀਤ ਕਰ ਸਕਦੇ ਹਾਂ। ਪਰ ਇਹ ਸਭ ਤੋਂ ਅਟੁੱਟ ਹੈ: ਆਪਣੇ ਆਪ ਨਾਲ ਆਪਣੇ ਆਪ ਦਾ ਸੰਸਲੇਸ਼ਣ।

ਨਤੀਜਾ ਸਪੱਸ਼ਟ ਹੈ ਕਿ ਹੋਂਦ ਆਪਣੇ ਵਜੂਦ ਵਿੱਚ ਅਲੱਗ-ਥਲੱਗ ਹੈ ਅਤੇ ਇਹ ਉਸ ਨਾਲ ਕਿਸੇ ਵੀ ਸਬੰਧ ਵਿੱਚ ਨਹੀਂ ਆਉਂਦਾ ਜੋ ਖੁਦ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਪਰਿਵਰਤਨ, ਬਣਨਾ, ਕੋਈ ਵੀ ਚੀਜ਼ ਜੋ ਸਾਨੂੰ ਇਹ ਕਹਿਣ ਦੀ ਆਗਿਆ ਦਿੰਦੀ ਹੈ ਕਿ ਹੋਂਦ ਅਜੇ ਉਹ ਨਹੀਂ ਹੈ ਜੋ ਇਹ ਹੋਵੇਗਾ ਅਤੇ ਇਹ ਪਹਿਲਾਂ ਹੀ ਉਹ ਹੈ ਜੋ ਇਹ ਨਹੀਂ ਹੈ - ਇਹ ਸਭ ਸਿਧਾਂਤਕ ਤੌਰ 'ਤੇ ਵਰਜਿਤ ਹੈ। ਕਿਉਂਕਿ ਹੋਂਦ ਬਣਨ ਦਾ ਵਜੂਦ ਹੈ ਅਤੇ ਇਸ ਤੱਥ ਦੇ ਕਾਰਨ ਇਹ ਬਣਨ ਤੋਂ ਪਰੇ ਹੈ। ਇਹ ਉਹ ਹੈ ਜੋ ਇਹ ਹੈ। ਇਸਦਾ ਮਤਲਬ ਹੈ ਕਿ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਇਹ ਉਹ ਵੀ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਦਾ ਜੋ ਇਹ ਨਹੀਂ ਹੈ; ਅਸੀਂ ਸੱਚਮੁੱਚ ਦੇਖਿਆ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਕਿਸੇ ਵੀ ਨਕਾਰ ਨੂੰ ਸ਼ਾਮਲ ਨਹੀਂ ਕਰ ਸਕਦਾ। ਇਹ ਪੂਰੀ ਸਕਾਰਾਤਮਕਤਾ ਹੈ। ਇਹ ਕੋਈ ਹੋਰਤਾ ਨਹੀਂ ਜਾਣਦਾ; ਇਹ ਕਦੇ ਵੀ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਦੂਜੇ-ਹੋਂਦ ਤੋਂ ਵੱਖਰੇ ਵਜੋਂ ਪੇਸ਼ ਨਹੀਂ ਕਰਦਾ। ਇਹ ਦੂਜੇ ਨਾਲ ਕਿਸੇ ਵੀ ਸਬੰਧ ਦਾ ਸਮਰਥਨ ਨਹੀਂ ਕਰ ਸਕਦਾ। ਇਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਅਣਮਿੱਥੇ ਸਮੇਂ ਲਈ ਹੈ ਅਤੇ

ਇਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਹੋਂਦ ਵਿੱਚ ਥਕਾ ਦਿੰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਤੋਂ ਅਸੀਂ ਬਾਅਦ ਵਿੱਚ ਦੇਖਾਂਗੇ ਕਿ ਇਹ ਅਸਥਾਈਤਾ ਦੇ ਅਧੀਨ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਇਹ ਹੈ, ਅਤੇ ਜਦੋਂ ਇਹ ਰਸਤਾ ਦਿੰਦਾ ਹੈ, ਤਾਂ ਕੋਈ ਇਹ ਵੀ ਨਹੀਂ ਕਹਿ ਸਕਦਾ ਕਿ ਇਹ ਹੁਣ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਜਾਂ, ਘੱਟੋ ਘੱਟ, ਇੱਕ ਚੇਤਨਾ ਇਸ ਬਾਰੇ ਸੁਚੇਤ ਹੋ ਸਕਦੀ ਹੈ ਕਿ ਹੁਣ ਨਹੀਂ ਹੈ, ਬਿਲਕੁਲ ਕਿਉਂਕਿ ਚੇਤਨਾ ਅਸਥਾਈ ਹੈ। ਪਰ ਖੁਦ ਉੱਥੇ ਇੱਕ ਘਾਟ ਵਜੋਂ ਮੌਜੂਦ ਨਹੀਂ ਹੈ ਜਿੱਥੇ ਇਹ ਸੀ; ਹੋਂਦ ਦੀ ਪੂਰੀ ਸਕਾਰਾਤਮਕਤਾ ਇਸਦੇ ਦੇਣ 'ਤੇ ਦੁਬਾਰਾ ਬਣਦੀ ਹੈ। ਇਹ ਸੀ ਅਤੇ ਵਰਤਮਾਨ ਵਿੱਚ ਹੋਰ ਜੀਵ ਹਨ: ਬੱਸ ਇੰਨਾ ਹੀ।

ਅੰਤ ਵਿੱਚ - ਇਹ ਸਾਡੀ ਤੀਜੀ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਤਾ ਹੋਵੇਗੀ - ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਹੋਣਾ। ਇਸਦਾ ਅਰਥ ਹੈ ਕਿ ਹੋਂਦ ਨੂੰ ਨਾ ਤਾਂ ਸੰਭਵ ਤੋਂ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਨਾ ਹੀ ਜ਼ਰੂਰੀ ਤੱਕ ਘਟਾਇਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਜ਼ਰੂਰਤ ਆਦਰਸ਼ ਪ੍ਰਸਤਾਵਾਂ ਵਿਚਕਾਰ ਸਬੰਧ ਨਾਲ ਸਬੰਧਤ ਹੈ ਪਰ ਹੋਂਦ ਦੇ ਨਾਲ ਨਹੀਂ। ਇੱਕ ਮੌਜੂਦਾ ਵਰਤਾਰਾ ਕਦੇ ਵੀ ਕਿਸੇ ਹੋਰ ਹੋਂਦ ਵਾਲੇ ਤੋਂ ਪ੍ਰਾਪਤ ਨਹੀਂ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ। ਇਹ ਉਹ ਹੈ ਜਿਸਨੂੰ ਅਸੀਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਹੋਣ ਦੀ ਸੰਭਾਵਨਾ ਕਹਾਂਗੇ। ਪਰ ਨਾ ਹੀ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਹੋਣਾ ਇੱਕ ਸੰਭਾਵਨਾ ਤੋਂ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਸੰਭਵ ਆਪਣੇ ਆਪ ਲਈ ਇੱਕ ਬਣਤਰ ਹੈ; ਯਾਨੀ, ਇਹ ਹੋਂਦ ਦੇ ਦੂਜੇ ਖੇਤਰ ਨਾਲ ਸਬੰਧਤ ਹੈ। ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਹੋਣਾ ਕਦੇ ਵੀ ਸੰਭਵ ਜਾਂ ਅਸੰਭਵ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ। ਇਹ ਹੈ। ਇਹ ਉਹ ਹੈ ਜਿਸਨੂੰ ਚੇਤਨਾ ਮਾਨਵ-ਰੂਪੀ ਸ਼ਬਦਾਂ ਵਿੱਚ ਇਹ ਕਹਿ ਕੇ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਦੀ ਹੈ ਕਿ ਹੋਂਦ ਬੇਲੋੜੀ ਹੈ (ਡੀ ਟ੍ਰੈਪ)-ਭਾਵ, ਚੇਤਨਾ ਬਿਲਕੁਲ ਕਿਸੇ ਵੀ ਚੀਜ਼ ਤੋਂ, ਨਾ ਤਾਂ ਕਿਸੇ ਹੋਰ ਹੋਂਦ ਤੋਂ, ਨਾ ਹੀ ਕਿਸੇ ਸੰਭਾਵਨਾ ਤੋਂ, ਨਾ ਹੀ ਕਿਸੇ ਜ਼ਰੂਰੀ ਕਾਨੂੰਨ ਤੋਂ। ਬਿਨਾਂ ਸਿਰਜਿਆ, ਹੋਣ ਦੇ ਕਾਰਨ ਤੋਂ ਬਿਨਾਂ, ਕਿਸੇ ਹੋਰ ਹੋਂਦ ਨਾਲ ਕਿਸੇ ਵੀ ਸਬੰਧ ਤੋਂ ਬਿਨਾਂ, ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਹੋਣਾ ਅਨੰਤਤਾ ਲਈ ਡੀ ਟ੍ਰੈਪ ਹੈ।

ਹੋਂਦ ਹੈ। ਹੋਂਦ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਹੈ। ਹੋਂਦ ਉਹ ਹੈ ਜੋ ਇਹ ਹੈ। ਇਹ ਤਿੰਨ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਤਾਵਾਂ ਹਨ ਜੋ ਹੋਂਦ ਦੇ ਵਰਤਾਰੇ ਦੀ ਸ਼ੁਰੂਆਤੀ ਜਾਂਚ ਸਾਨੂੰ ਵਰਤਾਰੇ ਦੇ ਹੋਣ ਨੂੰ ਨਿਰਧਾਰਤ ਕਰਨ ਦੀ ਆਗਿਆ ਦਿੰਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਸਮੇਂ ਲਈ ਸਾਡੀ ਜਾਂਚ ਨੂੰ ਅੱਗੇ ਵਧਾਉਣਾ ਅਸੰਭਵ ਹੈ। ਇਹ ਅਜੇ ਤੱਕ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਹੋਣ ਦੀ ਜਾਂਚ ਨਹੀਂ ਹੈ - ਜੋ ਕਦੇ ਵੀ ਕੁਝ ਨਹੀਂ ਹੈ ਪਰ ਇਹ ਕੀ ਹੈ - ਜੋ ਸਾਨੂੰ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨਾਲ ਇਸਦੇ ਸਬੰਧਾਂ ਨੂੰ ਸਥਾਪਿਤ ਕਰਨ ਅਤੇ ਵਿਆਖਿਆ ਕਰਨ ਦੀ ਆਗਿਆ ਦੇਵੇਗੀ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਅਸੀਂ "ਦਿੱਖਾਂ" ਛੱਡ ਦਿੱਤੀਆਂ ਹਨ ਅਤੇ ਦੋ ਕਿਸਮਾਂ ਦੇ ਹੋਣ, ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਅਤੇ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਹੋਣ ਨੂੰ ਪ੍ਰਗਤੀਸ਼ੀਲ ਤੌਰ 'ਤੇ ਪੇਸ਼ ਕਰਨ ਲਈ ਪ੍ਰੇਰਿਤ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ, ਜਿਸ ਬਾਰੇ ਸਾਡੇ ਕੋਲ ਅਜੇ ਤੱਕ ਸਿਰਫ ਸਤਹੀ ਅਤੇ ਅਧੂਰੀ ਜਾਣਕਾਰੀ ਹੈ। ਬਹੁਤ ਸਾਰੇ ਸਵਾਲਾਂ ਦੇ ਜਵਾਬ ਨਹੀਂ ਹਨ: ਇਹਨਾਂ ਦੋ ਕਿਸਮਾਂ ਦੇ ਹੋਣ ਦਾ ਅੰਤਮ ਅਰਥ ਕੀ ਹੈ? ਉਹ ਦੋਵੇਂ ਆਮ ਤੌਰ 'ਤੇ ਹੋਣ ਨਾਲ ਸਬੰਧਤ ਕਿਉਂ ਹਨ? ਉਸ ਹੋਂਦ ਦਾ ਕੀ ਅਰਥ ਹੈ ਜਿਸ ਵਿੱਚ ਆਪਣੇ ਅੰਦਰ ਹੋਂਦ ਦੇ ਇਹ ਦੋ ਮੂਲ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਵੱਖ ਕੀਤੇ ਖੇਤਰ ਸ਼ਾਮਲ ਹਨ? ਜੇਕਰ ਆਦਰਸ਼ਵਾਦ ਅਤੇ ਯਥਾਰਥਵਾਦ ਦੋਵੇਂ ਉਹਨਾਂ ਸਬੰਧਾਂ ਦੀ ਵਿਆਖਿਆ ਕਰਨ ਵਿੱਚ ਅਸਫਲ ਰਹਿੰਦੇ ਹਨ ਜੋ ਅਸਲ ਵਿੱਚ ਇਹਨਾਂ ਖੇਤਰਾਂ ਨੂੰ ਜੋੜਦੇ ਹਨ ਜੋ ਸਿਧਾਂਤ ਵਿੱਚ ਸੰਚਾਰ ਤੋਂ ਬਿਨਾਂ ਹਨ, ਤਾਂ ਅਸੀਂ ਇਸ ਸਮੱਸਿਆ ਦਾ ਹੋਰ ਕੀ ਹੱਲ ਲੱਭ ਸਕਦੇ ਹਾਂ? ਅਤੇ ਵਰਤਾਰੇ ਦਾ ਹੋਣਾ ਕਿਵੇਂ ਅੰਤਰ-ਅਵਸਥਾ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ?

ਇਹਨਾਂ ਸਵਾਲਾਂ ਦੇ ਜਵਾਬ ਦੇਣ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕਰਨ ਲਈ ਹੀ ਮੈਂ ਇਹ ਰਚਨਾ ਲਿਖੀ ਹੈ।

1 ਯੂਨਾਨੀ ਤੋਂ। ਲੱਗਦਾ ਹੈ ਕਿ ਸਾਰਤਰ ਨੇ ਸਾਹ ਲੈਣ ਦੀ ਸਖ਼ਤੀ ਨੂੰ ਨਜ਼ਰਅੰਦਾਜ਼ ਕਰ ਦਿੱਤਾ ਹੈ ਅਤੇ "exis" ਲਿਖਦਾ ਹੈ। ਟ੍ਰ.

2 ਸ਼ਾਇਦ ਇੱਕ ਹੋਰ ਸਮਝਣ ਯੋਗ ਵਿਆਖਿਆ ਇਹ ਹੋਵੇਗੀ, "ਮੇਜ਼ ਜਾਂ ਕੁਰਸੀ ਹੋਣ ਦਾ ਕੀ ਅਰਥ ਹੈ ਇਸਦਾ ਸਵਾਲ।" ਟ੍ਰ.

3 ਇਹ ਕਹਿਣ ਦੀ ਲੋੜ ਨਹੀਂ ਕਿ ਮਨੁੱਖੀ ਹਕੀਕਤ ਤੋਂ ਕਿਸੇ ਹੋਰ ਰਵੱਈਏ ਨਾਲ ਪਰਸੀਪੀਅਰ ਨੂੰ ਬਦਲਣ ਦੀ ਕੋਈ ਵੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਵੀ

ਵਿਅਰਥ ਹੋਵੇਗੀ। ਜੇਕਰ ਅਸੀਂ ਇਹ ਮੰਨ ਲਈਏ ਕਿ ਹੋਂਦ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ "ਕਿਰਿਆ" ਵਿੱਚ ਪ੍ਰਗਟ ਹੁੰਦੀ ਹੈ, ਤਾਂ ਫਿਰ ਵੀ ਕਿਰਿਆ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਕਿਰਿਆ ਦੇ ਹੋਣ ਦੀ ਗਰੰਟੀ ਦੇਣਾ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੋਵੇਗਾ।

4 ਕਿਉਂਕਿ ਅੰਗਰੇਜ਼ੀ ਵਾਕ-ਰਚਨਾ ਵਿੱਚ "of" ਦੀ ਲੋੜ ਨਹੀਂ ਹੈ, ਇਸ ਲਈ ਮੈਂ ਹੁਣ ਤੋਂ ਸੁਤੰਤਰ ਤੌਰ 'ਤੇ ਅੰਤਹਕਰਣ (de) soi ਦਾ ਅਨੁਵਾਦ "ਸਵੈ-ਚੇਤਨਾ" ਵਜੋਂ ਕਰਾਂਗਾ। ਟ੍ਰ.

5 ਇਸਦਾ ਮਤਲਬ ਇਹ ਨਹੀਂ ਹੈ ਕਿ ਚੇਤਨਾ ਆਪਣੇ ਵਜੂਦ ਦੀ ਨੀਂਹ ਹੈ। ਇਸ ਦੇ ਉਲਟ, ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਅਸੀਂ ਬਾਅਦ ਵਿੱਚ ਦੇਖਾਂਗੇ, ਚੇਤਨਾ ਦੇ ਵਜੂਦ ਦੀ ਇੱਕ ਪੂਰੀ ਸੰਭਾਵਨਾ ਹੈ। ਅਸੀਂ ਸਿਰਫ਼ ਇਹ ਦਿਖਾਉਣਾ ਚਾਹੁੰਦੇ ਹਾਂ ਕਿ (1) ਕੁਝ ਵੀ ਚੇਤਨਾ ਦਾ ਕਾਰਨ ਨਹੀਂ ਹੈ। (2) ਉਹ ਚੇਤਨਾ ਆਪਣੇ ਵਜੂਦ ਦੇ ਆਪਣੇ ਤਰੀਕੇ ਦਾ ਕਾਰਨ ਹੈ।

6 ਇਹੀ ਕਾਰਨ ਹੈ ਕਿ ਪਦਾਰਥ ਦਾ ਕਾਰਟੇਸੀਅਨ ਸਿਧਾਂਤ ਸਪਿਨੋਜ਼ਾ ਦੇ ਕੰਮ ਵਿੱਚ ਆਪਣਾ ਤਰਕਪੂਰਨ ਸਿਖਰ ਪਾਉਂਦਾ ਹੈ।

7 ਭਾਵ, ਇਸ ਤਰੀਕੇ ਨਾਲ ਕਿ ਪ੍ਰਭਾਵ ਵਸਤੂ ਦੇ ਗੁਣਾਂ ਵਿੱਚ ਵਸਤੂਬੱਧ ਹੋ ਜਾਣ। ਟ੍ਰ.

ਭਾਗ ਪਹਿਲਾ
ਕੁਝ ਵੀ ਨਾ ਹੋਣ ਦੀ ਸਮੱਸਿਆ

ਪਹਿਲਾ ਅਧਿਆਇ

ਨਕਾਰਾਤਮਕਤਾ ਦਾ ਮੂਲ

I. ਸਵਾਲ

ਸਾਡੀ ਜਾਂਚ ਨੇ ਸਾਨੂੰ ਹੋਂਦ ਦੇ ਦਿਲ ਵੱਲ ਲੈ ਜਾਇਆ ਹੈ। ਪਰ ਅਸੀਂ ਇੱਕ ਰੁਕਾਵਟ ਵਿੱਚ ਆ ਗਏ ਹਾਂ ਕਿਉਂਕਿ ਅਸੀਂ ਹੋਂਦ ਦੇ ਦੋ ਖੇਤਰਾਂ ਵਿਚਕਾਰ ਸਬੰਧ ਸਥਾਪਤ ਨਹੀਂ ਕਰ ਸਕੇ ਜੋ ਅਸੀਂ ਖੋਜੇ ਹਨ। ਬਿਨਾਂ ਸ਼ੱਕ ਇਹ ਇਸ ਲਈ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਅਸੀਂ ਇੱਕ ਬਦਕਿਸਮਤ ਪਹੁੰਚ ਚੁਣੀ ਹੈ। ਡੇਕਾਰਟਸ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਇੱਕ ਸਮਾਨ ਸਮੱਸਿਆ ਦਾ ਸਾਹਮਣਾ ਕਰਨਾ ਪਿਆ ਜਦੋਂ ਉਸਨੂੰ ਆਤਮਾ ਅਤੇ ਸਰੀਰ ਦੇ ਵਿਚਕਾਰ ਸਬੰਧਾਂ ਨਾਲ ਨਜਿੱਠਣਾ ਪਿਆ। ਉਸਨੇ ਫਿਰ ਉਸ ਪੱਧਰ 'ਤੇ ਹੱਲ ਲੱਭਣ ਦੀ ਯੋਜਨਾ ਬਣਾਈ ਜਿੱਥੇ ਸੋਚਣ ਵਾਲੇ ਪਦਾਰਥ ਅਤੇ ਵਿਸਤ੍ਰਿਤ ਪਦਾਰਥ ਦਾ ਮੇਲ ਅਸਲ ਵਿੱਚ ਪ੍ਰਭਾਵਤ ਹੋਇਆ - ਯਾਨੀ ਕਲਪਨਾ ਵਿੱਚ। ਉਸਦੀ ਸਲਾਹ ਕੀਮਤੀ ਹੈ। ਯਕੀਨਨ, ਸਾਡੀ ਚਿੰਤਾ ਡੇਕਾਰਟਸ ਦੀ ਨਹੀਂ ਹੈ ਅਤੇ ਅਸੀਂ ਕਲਪਨਾ ਦੀ ਕਲਪਨਾ ਨਹੀਂ ਕਰਦੇ ਜਿਵੇਂ ਉਸਨੇ ਕੀਤੀ ਸੀ। ਪਰ ਅਸੀਂ ਜੋ ਯਾਦ ਦਿਵਾ ਸਕਦੇ ਹਾਂ ਉਹ ਹੈ ਕਿ ਬਾਅਦ ਵਿੱਚ ਦੁਬਾਰਾ ਇਕੱਠੇ ਜੋੜਨ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕਰਨ ਲਈ ਪਹਿਲਾਂ ਕਿਸੇ ਸਬੰਧ ਦੇ ਦੋ ਸ਼ਬਦਾਂ ਨੂੰ ਵੱਖ ਕਰਨਾ ਲਾਭਦਾਇਕ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਸਬੰਧ ਇੱਕ ਸੰਸਲੇਸ਼ਣ ਹੈ। ਨਤੀਜੇ ਵਜੋਂ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਦੇ ਨਤੀਜਿਆਂ ਨੂੰ ਇਸ ਸੰਸਲੇਸ਼ਣ ਦੇ ਪਲਾਂ ਦੁਆਰਾ ਦੁਬਾਰਾ ਕਵਰ ਨਹੀਂ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ।

ਐਮ. ਲਾਪੋਰਟੇ ਕਹਿੰਦੇ ਹਨ ਕਿ ਇੱਕ ਐਬਸਟਰੈਕਸ਼ਨ ਉਦੋਂ ਬਣਾਇਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਜਦੋਂ ਕਿਸੇ ਚੀਜ਼ ਨੂੰ ਅਲੱਗ-ਥਲੱਗ ਅਵਸਥਾ ਵਿੱਚ ਸਮਝਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਜੋ ਇਕੱਲਤਾ ਵਿੱਚ ਮੌਜੂਦ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਦੀ। ਇਸਦੇ ਉਲਟ ਕੰਕਰੀਟ ਇੱਕ ਸੰਪੂਰਨਤਾ ਹੈ ਜੋ ਇਕੱਲੇ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਮੌਜੂਦ ਹੋ ਸਕਦੀ ਹੈ। ਹਸਰਲ ਦਾ ਵੀ ਇਹੀ ਵਿਚਾਰ ਹੈ; ਉਸਦੇ ਲਈ ਲਾਲ ਇੱਕ ਐਬਸਟਰੈਕਸ਼ਨ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਰੰਗ ਬਿਨਾਂ ਰੂਪ ਦੇ ਮੌਜੂਦ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਦਾ। ਦੂਜੇ ਪਾਸੇ, ਇੱਕ ਸਥਾਨਿਕ-ਅਸਥਾਈ ਚੀਜ਼, ਇਸਦੇ ਸਾਰੇ ਨਿਰਧਾਰਨਾਂ ਦੇ ਨਾਲ, ਕੰਕਰੀਟ ਦੀ ਇੱਕ ਉਦਾਹਰਣ ਹੈ। ਇਸ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਤੋਂ, ਚੇਤਨਾ ਇੱਕ ਐਬਸਟਰੈਕਸ਼ਨ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਓਨਟੋਲੋਜੀਕਲ ਸਰੋਤ ਨੂੰ ਛੁਪਾਉਂਦੀ ਹੈ, ਅਤੇ ਇਸਦੇ ਉਲਟ ਵਰਤਾਰਾ ਵੀ ਇੱਕ ਐਬਸਟਰੈਕਸ਼ਨ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਇਸਨੂੰ ਚੇਤਨਾ ਵਿੱਚ "ਪ੍ਰਗਟ" ਹੋਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ। ਕੰਕਰੀਟ ਸਿਰਫ ਸਿੰਥੈਟਿਕ ਸੰਪੂਰਨਤਾ ਹੋ ਸਕਦੀ ਹੈ ਜਿਸਦੀ ਚੇਤਨਾ, ਵਰਤਾਰੇ ਵਾਂਗ, ਸਿਰਫ ਪਲਾਂ ਦਾ ਗਠਨ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਕੰਕਰੀਟ ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਸੰਸਾਰ ਨਾਲ ਉਸ ਖਾਸ ਮਿਲਾਪ ਵਿੱਚ ਸੰਸਾਰ ਦੇ ਅੰਦਰ ਮਨੁੱਖ ਹੈ ਜਿਸਨੂੰ ਹਾਈਡੇਗਰ, ਉਦਾਹਰਣ ਵਜੋਂ, "ਸੰਸਾਰ ਵਿੱਚ ਹੋਣਾ" ਕਹਿੰਦਾ ਹੈ। ਅਸੀਂ ਜਾਣਬੁੱਝ ਕੇ ਸਾਰ ਨਾਲ ਸ਼ੁਰੂਆਤ ਕਰਦੇ ਹਾਂ ਜੇਕਰ ਅਸੀਂ "ਅਨੁਭਵ" 'ਤੇ ਸਵਾਲ ਉਠਾਉਂਦੇ ਹਾਂ ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਕਾਂਟ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਇਸਦੀ ਸੰਭਾਵਨਾ ਦੀਆਂ ਸਥਿਤੀਆਂ ਦੀ ਜਾਂਚ ਕਰਦੇ ਹਾਂ - ਜਾਂ ਜੇ ਅਸੀਂ ਹਸਰਲ ਵਾਂਗ ਇੱਕ ਵਰਤਾਰਾਤਮਕ ਕਟੌਤੀ ਨੂੰ ਪ੍ਰਭਾਵਤ ਕਰਦੇ ਹਾਂ, ਜੋ ਸੰਸਾਰ ਨੂੰ ਚੇਤਨਾ ਦੇ ਨੋਮਾ-ਸਬੰਧਤ ਦੀ ਸਥਿਤੀ ਵਿੱਚ ਘਟਾ ਦੇਵੇਗਾ। ਪਰ ਅਸੀਂ ਉਹਨਾਂ ਤੱਤਾਂ ਦੇ ਸੰਯੋਜਨ ਜਾਂ ਸੰਗਠਨ ਦੁਆਰਾ ਕੰਕਰੀਟ ਨੂੰ ਬਹਾਲ ਕਰਨ ਵਿੱਚ ਸਫਲ ਨਹੀਂ ਹੋਵਾਂਗੇ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਅਸੀਂ ਇਸ ਤੋਂ ਅਮੂਰਤ ਕੀਤਾ ਹੈ ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਸਪਿਨੋਜ਼ਾ ਇਸਦੇ ਢੰਗਾਂ ਦੇ ਅਨੰਤ ਸੰਯੋਜਨ ਦੁਆਰਾ ਪਦਾਰਥ ਤੱਕ ਪਹੁੰਚ ਸਕਦਾ ਹੈ।

ਹੋਂਦ ਦੇ ਖੇਤਰਾਂ ਦਾ ਸਬੰਧ ਇੱਕ ਮੂਲ ਉਭਾਰ ਹੈ ਅਤੇ ਇਹਨਾਂ ਜੀਵਾਂ ਦੀ ਬਣਤਰ ਦਾ ਹੀ ਇੱਕ ਹਿੱਸਾ ਹੈ। ਪਰ ਅਸੀਂ ਇਸਨੂੰ ਆਪਣੇ ਪਹਿਲੇ ਨਿਰੀਖਣਾਂ ਵਿੱਚ ਖੋਜਿਆ ਹੈ। ਹੁਣ ਆਪਣੀਆਂ ਅੱਖਾਂ ਖੋਲ੍ਹਣ ਅਤੇ ਇਸ ਸੰਪੂਰਨਤਾ 'ਤੇ ਚਤੁਰਾਈ ਨਾਲ ਸਵਾਲ ਕਰਨ ਲਈ ਕਾਫ਼ੀ ਹੈ ਜੋ ਮਨੁੱਖ-ਸੰਸਾਰ-ਵਿੱਚ-ਹੈ। ਇਸ ਸੰਪੂਰਨਤਾ ਦੇ ਵਰਣਨ ਦੁਆਰਾ ਹੀ ਅਸੀਂ ਇਹਨਾਂ ਦੋ ਸਵਾਲਾਂ ਦੇ ਜਵਾਬ ਦੇਣ ਦੇ ਯੋਗ ਹੋਵਾਂਗੇ: (1) ਉਹ ਸਿੰਥੈਟਿਕ ਸਬੰਧ ਕੀ ਹੈ ਜਿਸਨੂੰ ਅਸੀਂ ਸੰਸਾਰ-ਵਿੱਚ-ਹੋਣਾ ਕਹਿੰਦੇ ਹਾਂ? (2) ਮਨੁੱਖ ਅਤੇ

ਸੰਸਾਰ ਦਾ ਉਹਨਾਂ ਵਿਚਕਾਰ ਸਬੰਧ ਸੰਭਵ ਹੋਣ ਲਈ ਕੀ ਹੋਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ? ਸੱਚ ਵਿੱਚ, ਦੋਵੇਂ ਸਵਾਲ ਆਪਸ ਵਿੱਚ ਨਿਰਭਰ ਹਨ, ਅਤੇ ਅਸੀਂ ਉਹਨਾਂ ਦੇ ਵੱਖਰੇ ਤੌਰ 'ਤੇ ਜਵਾਬ ਦੇਣ ਦੀ ਉਮੀਦ ਨਹੀਂ ਕਰ ਸਕਦੇ। ਪਰ ਹਰ ਕਿਸਮ ਦਾ ਮਨੁੱਖੀ ਆਚਰਣ, ਸੰਸਾਰ ਵਿੱਚ ਮਨੁੱਖ ਦਾ ਆਚਰਣ ਹੋਣ ਕਰਕੇ, ਸਾਡੇ ਲਈ ਇੱਕੋ ਸਮੇਂ ਮਨੁੱਖ, ਸੰਸਾਰ ਅਤੇ ਉਸ ਸਬੰਧ ਨੂੰ ਜਾਰੀ ਕਰ ਸਕਦਾ ਹੈ ਜੋ ਉਹਨਾਂ ਨੂੰ ਜੋੜਦਾ ਹੈ, ਸਿਰਫ਼ ਇਸ ਸ਼ਰਤ 'ਤੇ ਕਿ ਅਸੀਂ ਆਚਰਣ ਦੇ ਇਹਨਾਂ ਰੂਪਾਂ ਨੂੰ ਬਾਹਰਮੁਖੀ ਤੌਰ 'ਤੇ ਸਮਝਣਯੋਗ ਯਥਾਰਥਾਂ ਵਜੋਂ ਕਲਪਨਾ ਕਰੀਏ ਨਾ ਕਿ ਵਿਅਕਤੀਗਤ ਪ੍ਰਭਾਵਾਂ ਵਜੋਂ ਜੋ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਸਿਰਫ਼ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬ ਦੇ ਸਾਹਮਣੇ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਦੇ ਹਨ।

ਅਸੀਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਕਿਸੇ ਇੱਕ ਆਚਰਣ ਦੇ ਨਮੂਨੇ ਦੇ ਅਧਿਐਨ ਤੱਕ ਸੀਮਤ ਨਹੀਂ ਰੱਖਾਂਗੇ। ਅਸੀਂ ਇਸਦੇ ਉਲਟ ਕਈਆਂ ਦਾ ਵਰਣਨ ਕਰਨ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕਰਾਂਗੇ ਅਤੇ ਇੱਕ ਕਿਸਮ ਦੇ ਆਚਰਣ ਤੋਂ ਦੂਜੇ ਤੱਕ ਅੱਗੇ ਵਧਦੇ ਹੋਏ, "ਮਨੁੱਖ-ਸੰਸਾਰ" ਸਬੰਧ ਦੇ ਡੂੰਘੇ ਅਰਥ ਵਿੱਚ ਪ੍ਰਵੇਸ਼ ਕਰਨ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕਰਾਂਗੇ। ਪਰ ਸਭ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਸਾਨੂੰ ਇੱਕ ਅਜਿਹਾ ਪੈਟਰਨ ਚੁਣਨਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ ਜੋ ਸਾਡੀ ਪੁੱਛਗਿੱਛ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਮਾਰਗਦਰਸ਼ਕ ਧਾਗੇ ਵਜੋਂ ਕੰਮ ਕਰ ਸਕੇ।

ਹੁਣ ਇਹੀ ਪੁੱਛਗਿੱਛ ਸਾਨੂੰ ਲੋੜੀਂਦੇ ਆਚਰਣ ਨਾਲ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕਰਦੀ ਹੈ; ਇਹ ਆਦਮੀ ਜੋ ਮੈਂ ਹਾਂ - ਜੇ ਮੈਂ ਉਸਨੂੰ ਇਸ ਸਮੇਂ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਫੜਦਾ ਹਾਂ ਜਿਵੇਂ ਉਹ ਦੁਨੀਆਂ ਵਿੱਚ ਹੈ, ਤਾਂ ਮੈਂ ਸਥਾਪਿਤ ਕਰਦਾ ਹਾਂ ਕਿ ਉਹ ਪੁੱਛਗਿੱਛ ਦੇ ਰਵੱਈਏ ਵਿੱਚ ਹੋਣ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਖੜ੍ਹਾ ਹੈ। ਉਸੇ ਪਲ ਜਦੋਂ ਮੈਂ ਪੁੱਛਦਾ ਹਾਂ, "ਕੀ ਕੋਈ ਅਜਿਹਾ ਆਚਰਣ ਹੈ ਜੋ ਮੈਨੂੰ ਦੁਨੀਆਂ ਨਾਲ ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਸਬੰਧ ਨੂੰ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰ ਸਕਦਾ ਹੈ?" ਮੈਂ ਇੱਕ ਸਵਾਲ ਖੜ੍ਹਾ ਕਰਦਾ ਹਾਂ। ਇਸ ਸਵਾਲ 'ਤੇ ਮੈਂ ਨਿਰਪੱਖਤਾ ਨਾਲ ਵਿਚਾਰ ਕਰ ਸਕਦਾ ਹਾਂ, ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਮਾਇਨੇ ਨਹੀਂ ਰੱਖਦਾ ਕਿ ਸਵਾਲਕਰਤਾ ਮੈਂ ਹਾਂ ਜਾਂ ਪਾਠਕ ਜੋ ਮੇਰਾ ਕੰਮ ਪੜ੍ਹਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਜੋ ਮੇਰੇ ਨਾਲ ਸਵਾਲ ਕਰ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਪਰ ਦੂਜੇ ਪਾਸੇ, ਸਵਾਲ ਸਿਰਫ਼ ਇਸ ਪੰਨੇ 'ਤੇ ਛਾਪੇ ਗਏ ਸ਼ਬਦਾਂ ਦੀ ਬਾਹਰਮੁਖੀ ਸੰਪੂਰਨਤਾ ਨਹੀਂ ਹੈ; ਇਹ ਉਹਨਾਂ ਪ੍ਰਤੀਕਾਂ ਪ੍ਰਤੀ ਉਦਾਸੀਨ ਹੈ ਜੋ ਇਸਨੂੰ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਇੱਕ ਸ਼ਬਦ ਵਿੱਚ, ਇਹ ਅਰਥਾਂ ਨਾਲ ਭਰਿਆ ਇੱਕ ਮਨੁੱਖੀ ਰਵੱਈਆ ਹੈ। ਇਹ ਰਵੱਈਆ ਸਾਨੂੰ ਕੀ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਦਾ ਹੈ?

ਹਰ ਸਵਾਲ ਵਿੱਚ ਅਸੀਂ ਇੱਕ ਅਜਿਹੇ ਜੀਵ ਦੇ ਸਾਹਮਣੇ ਖੜ੍ਹੇ ਹੁੰਦੇ ਹਾਂ ਜਿਸ ਤੋਂ ਅਸੀਂ ਸਵਾਲ ਕਰ ਰਹੇ ਹਾਂ। ਹਰ ਸਵਾਲ ਇੱਕ ਅਜਿਹੇ ਜੀਵ ਨੂੰ ਮੰਨਦਾ ਹੈ ਜੋ ਸਵਾਲ ਕਰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਇੱਕ ਅਜਿਹਾ ਜੀਵ ਜਿਸ ਤੋਂ ਸਵਾਲ ਕੀਤਾ ਜਾ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਇਹ ਮਨੁੱਖ ਦਾ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਹੋਣ ਨਾਲ ਮੂਲ ਸਬੰਧ ਨਹੀਂ ਹੈ, ਸਗੋਂ ਇਹ ਇਸ ਸਬੰਧ ਦੀਆਂ ਸੀਮਾਵਾਂ ਦੇ ਅੰਦਰ ਖੜ੍ਹਾ ਹੈ ਅਤੇ ਇਸਨੂੰ ਘੱਟ ਸਮਝਦਾ ਹੈ। ਦੂਜੇ ਪਾਸੇ, ਇਹ ਜੀਵ ਜਿਸ ਤੋਂ ਅਸੀਂ ਸਵਾਲ ਕਰਦੇ ਹਾਂ, ਅਸੀਂ ਕਿਸੇ ਚੀਜ਼ ਬਾਰੇ ਸਵਾਲ ਕਰਦੇ ਹਾਂ। ਜਿਸ ਬਾਰੇ ਮੈਂ ਸਵਾਲ ਕਰਦਾ ਹਾਂ ਉਹ ਹੋਂਦ ਦੀ ਪਾਰਦਰਸ਼ਤਾ ਵਿੱਚ ਹਿੱਸਾ ਲੈਂਦਾ ਹੈ। ਮੈਂ ਹੋਂਦ ਨੂੰ ਇਸਦੇ ਹੋਣ ਦੇ ਤਰੀਕਿਆਂ ਜਾਂ ਇਸਦੇ ਹੋਣ ਬਾਰੇ ਸਵਾਲ ਕਰਦਾ ਹਾਂ। ਇਸ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਤੋਂ ਸਵਾਲ ਇੱਕ ਕਿਸਮ ਦੀ ਉਮੀਦ ਹੈ; ਮੈਂ ਸਵਾਲ ਕੀਤੇ ਜਾ ਰਹੇ ਵਿਅਕਤੀ ਤੋਂ ਜਵਾਬ ਦੀ ਉਮੀਦ ਕਰਦਾ ਹਾਂ। ਯਾਨੀ, ਹੋਂਦ ਨਾਲ ਇੱਕ ਪੂਰਵ-ਪੁੱਛਗਿੱਛ ਜਾਣ-ਪਛਾਣ ਦੇ ਆਧਾਰ 'ਤੇ, ਮੈਂ ਇਸ ਤੋਂ ਇਸਦੇ ਹੋਣ ਜਾਂ ਇਸਦੇ ਹੋਣ ਦੇ ਤਰੀਕੇ ਦਾ ਪ੍ਰਗਟਾਵਾ ਹੋਣ ਦੀ ਉਮੀਦ ਕਰਦਾ ਹਾਂ। ਜਵਾਬ "ਹਾਂ" ਜਾਂ "ਨਹੀਂ" ਹੋਵੇਗਾ। ਇਹ ਇਹਨਾਂ ਦੋ ਬਰਾਬਰ ਉਦੇਸ਼ਪੂਰਨ ਅਤੇ ਵਿਰੋਧੀ ਸੰਭਾਵਨਾਵਾਂ ਦਾ ਵਜੂਦ ਹੈ ਜੋ ਸਿਧਾਂਤਕ ਤੌਰ 'ਤੇ ਪ੍ਰਸ਼ਨ ਨੂੰ ਪੁਸ਼ਟੀ ਜਾਂ ਨਕਾਰ ਤੋਂ ਵੱਖਰਾ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਕੁਝ ਸਵਾਲ ਹਨ ਜੋ ਸਤ੍ਹਾ 'ਤੇ ਨਕਾਰਾਤਮਕ ਜਵਾਬ ਦੀ ਇਜਾਜ਼ਤ ਨਹੀਂ ਦਿੰਦੇ - ਜਿਵੇਂ ਕਿ, ਉਦਾਹਰਣ ਵਜੋਂ, ਉਹ ਜੋ ਅਸੀਂ ਪਹਿਲਾਂ ਰੱਖਿਆ ਸੀ, "ਇਹ ਰਵੱਈਆ ਸਾਨੂੰ ਕੀ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਦਾ ਹੈ?" ਪਰ ਅਸਲ ਵਿੱਚ ਅਸੀਂ ਦੇਖਦੇ ਹਾਂ ਕਿ ਇਸ ਕਿਸਮ ਦੇ ਸਵਾਲਾਂ ਨਾਲ ਜਵਾਬ ਦੇਣਾ ਹਮੇਸ਼ਾ

ਸੰਭਵ ਹੁੰਦਾ ਹੈ, "ਕੁਝ ਨਹੀਂ" ਜਾਂ "ਕੋਈ ਨਹੀਂ" ਜਾਂ "ਕਦੇ ਨਹੀਂ।" ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਜਦੋਂ ਮੈਂ ਪੁੱਛਦਾ ਹਾਂ, "ਕੀ ਕੋਈ ਅਜਿਹਾ ਆਚਰਣ ਹੈ ਜੋ ਮੈਨੂੰ ਦੁਨੀਆਂ ਨਾਲ ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਸਬੰਧ ਨੂੰ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰ ਸਕਦਾ ਹੈ?" ਮੈਂ ਸਿਧਾਂਤਕ ਤੌਰ 'ਤੇ ਇੱਕ ਨਕਾਰਾਤਮਕ ਜਵਾਬ ਦੀ ਸੰਭਾਵਨਾ ਨੂੰ ਸਵੀਕਾਰ ਕਰਦਾ ਹਾਂ ਜਿਵੇਂ ਕਿ, "ਨਹੀਂ, ਅਜਿਹਾ ਆਚਰਣ ਮੌਜੂਦ ਨਹੀਂ ਹੈ।" ਇਸਦਾ ਮਤਲਬ ਹੈ ਕਿ ਅਸੀਂ ਅਜਿਹੇ ਆਚਰਣ ਦੀ ਅਣਹੋਂਦ ਦੇ ਪਾਰਦਰਸ਼ੀ ਤੱਥ ਦਾ ਸਾਹਮਣਾ ਕਰਨ ਨੂੰ ਸਵੀਕਾਰ ਕਰਦੇ ਹਾਂ।

ਕੋਈ ਸ਼ਾਇਦ ਕਿਸੇ ਗੈਰ-ਹੋਂਦ ਦੀ ਬਾਹਰਮੁਖੀ ਹੋਂਦ ਵਿੱਚ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਨਾ ਕਰਨ ਲਈ ਪਰਤਾਏਗਾ; ਕੋਈ ਕਹੇਗਾ ਕਿ ਇਸ ਮਾਮਲੇ ਵਿੱਚ ਇਹ ਤੱਥ ਸਿਰਫ਼ ਮੈਨੂੰ ਮੇਰੀ ਵਿਅਕਤੀਗਤਤਾ ਵੱਲ ਇਸ਼ਾਰਾ ਕਰਦਾ ਹੈ; ਮੈਂ ਪਾਰਬ੍ਰਹਮ ਜੀਵ ਤੋਂ ਸਿੱਖਾਂਗਾ ਕਿ ਮੰਗਿਆ ਗਿਆ ਆਚਰਣ ਇੱਕ ਸ਼ੁੱਧ ਕਲਪਨਾ ਹੈ। ਪਰ ਸਭ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ, ਇਸ ਆਚਰਣ ਨੂੰ ਸ਼ੁੱਧ ਕਲਪਨਾ ਕਹਿਣਾ ਇੱਥੇ "ਸਿਰਫ਼ ਇੱਕ ਕਲਪਨਾ ਹੋਣ" ਦੇ ਬਰਾਬਰ ਹੈ। ਨਤੀਜੇ ਵਜੋਂ ਨਕਾਰ ਦੀ ਅਸਲੀਅਤ ਨੂੰ ਨਸ਼ਟ ਕਰਨਾ ਜਵਾਬ ਦੀ ਅਸਲੀਅਤ ਨੂੰ ਅਲੋਪ ਕਰ ਦੇਣਾ ਹੈ। ਇਹ ਜਵਾਬ, ਅਸਲ ਵਿੱਚ, ਉਹੀ ਹੋਂਦ ਹੈ ਜੋ ਮੈਨੂੰ ਇਹ ਦਿੰਦਾ ਹੈ; ਯਾਨੀ, ਮੇਰੇ ਲਈ ਨਕਾਰ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਫਿਰ ਪ੍ਰਸ਼ਨਕਰਤਾ ਲਈ ਇੱਕ ਨਕਾਰਾਤਮਕ ਜਵਾਬ ਦੀ ਸਥਾਈ ਉਦੇਸ਼ਪੂਰਨ ਸੰਭਾਵਨਾ ਮੌਜੂਦ ਹੈ। ਇਸ ਸੰਭਾਵਨਾ ਦੇ ਸੰਬੰਧ ਵਿੱਚ ਪ੍ਰਸ਼ਨਕਰਤਾ ਇਸ ਤੱਥ ਦੁਆਰਾ ਕਿ ਉਹ ਪ੍ਰਸ਼ਨ ਕਰ ਰਿਹਾ ਹੈ, ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਅਨਿਸ਼ਚਿਤਤਾ ਦੀ ਸਥਿਤੀ ਵਿੱਚ ਰੱਖਦਾ ਹੈ; ਉਸਨੂੰ ਨਹੀਂ ਪਤਾ ਕਿ ਉੱਤਰ ਹਾਂ-ਪੱਖੀ ਹੋਵੇਗਾ ਜਾਂ ਨਕਾਰਾਤਮਕ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਪ੍ਰਸ਼ਨ ਦੋ ਗੈਰ-ਜੀਵਾਂ ਵਿਚਕਾਰ ਇੱਕ ਪੁਲ ਹੈ: ਮਨੁੱਖ ਵਿੱਚ ਜਾਣਨ ਦਾ ਗੈਰ-ਹੋਂਦ, ਅਲੌਕਿਕ ਜੀਵ ਵਿੱਚ ਹੋਣ ਦੇ ਗੈਰ-ਹੋਂਦ ਦੀ ਸੰਭਾਵਨਾ। ਅੰਤ ਵਿੱਚ ਸਵਾਲ ਇੱਕ ਸੱਚ ਦੀ ਹੋਂਦ ਨੂੰ ਦਰਸਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਉਸੇ ਸਵਾਲ ਦੁਆਰਾ ਸਵਾਲਕਰਤਾ ਇਹ ਪੁਸ਼ਟੀ ਕਰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਉਹ ਇੱਕ ਉਦੇਸ਼ਪੂਰਨ ਜਵਾਬ ਦੀ ਉਮੀਦ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਤਾਂ ਜੋ ਅਸੀਂ ਇਸ ਬਾਰੇ ਕਹਿ ਸਕੀਏ, "ਇਹ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਹੈ ਅਤੇ ਹੋਰ ਨਹੀਂ।" ਇੱਕ ਸ਼ਬਦ ਵਿੱਚ, ਸੱਚ, ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਹੋਂਦ ਤੋਂ ਵੱਖਰਾ ਹੈ, ਇੱਕ ਤੀਜੇ ਗੈਰ-ਹੋਂਦ ਨੂੰ ਪ੍ਰਸ਼ਨ ਨਿਰਧਾਰਤ ਕਰਨ ਵਾਲੇ ਵਜੋਂ ਪੇਸ਼ ਕਰਦਾ ਹੈ - ਸੀਮਾ ਦਾ ਗੈਰ-ਹੋਂਦ। ਇਹ ਤੀਹਰਾ ਗੈਰ-ਹੋਂਦ ਹਰ ਪ੍ਰਸ਼ਨ ਅਤੇ ਖਾਸ ਕਰਕੇ ਅਧਿਆਤਮਿਕ ਪ੍ਰਸ਼ਨ ਨੂੰ ਸਥਿਤੀਆਂ ਵਿੱਚ ਪਾਉਂਦਾ ਹੈ, ਜੋ ਕਿ ਸਾਡਾ ਪ੍ਰਸ਼ਨ ਹੈ।

ਅਸੀਂ ਆਪਣੀ ਹੋਂਦ ਦੀ ਭਾਲ ਵਿੱਚ ਨਿਕਲ ਪਏ, ਅਤੇ ਸਾਨੂੰ ਇਹ ਜਾਪਦਾ ਸੀ ਕਿ ਸਾਡੇ ਸਵਾਲਾਂ ਦੀ ਲੜੀ ਸਾਨੂੰ ਹੋਂਦ ਦੇ ਦਿਲ ਵੱਲ ਲੈ ਗਈ ਹੈ। ਪਰ ਵੇਖੋ, ਜਿਸ ਪਲ ਅਸੀਂ ਸੋਚਿਆ ਸੀ ਕਿ ਅਸੀਂ ਟੀਚੇ 'ਤੇ ਪਹੁੰਚ ਰਹੇ ਹਾਂ, ਸਵਾਲ 'ਤੇ ਇੱਕ ਨਜ਼ਰ ਨੇ ਸਾਨੂੰ ਅਚਾਨਕ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰ ਦਿੱਤਾ ਹੈ ਕਿ ਅਸੀਂ ਕੁਝ ਵੀ ਨਹੀਂ ਨਾਲ ਘਿਰੇ ਹੋਏ ਹਾਂ। ਸਾਡੇ ਬਾਹਰ ਅਤੇ ਅੰਦਰ, ਅਣਹੋਂਦ ਦੀ ਸਥਾਈ ਸੰਭਾਵਨਾ, ਹੋਂਦ ਬਾਰੇ ਸਾਡੇ ਸਵਾਲਾਂ ਨੂੰ ਨਿਰਧਾਰਤ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਇਹ ਗੈਰ-ਹੋਂਦ ਹੈ ਜੋ ਜਵਾਬ ਨੂੰ ਸੀਮਤ ਕਰਨ ਜਾ ਰਹੀ ਹੈ। ਜੋ ਵੀ ਹੋਂਦ ਹੋਵੇਗੀ ਉਹ ਲਾਜ਼ਮੀ ਤੌਰ 'ਤੇ ਉਸ ਦੇ ਆਧਾਰ 'ਤੇ ਪੈਦਾ ਹੋਵੇਗੀ ਜੋ ਇਹ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਜੋ ਵੀ ਹੋਂਦ ਹੈ, ਇਹ ਇਸ ਸੂਤਰੀਕਰਨ ਦੀ ਆਗਿਆ ਦੇਵੇਗਾ: "ਹੋਣਾ ਉਹ ਹੈ ਅਤੇ ਉਸ ਤੋਂ ਬਾਹਰ, ਕੁਝ ਵੀ ਨਹੀਂ।"

ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਵਾਸਤਵਿਕਤਾ ਦਾ ਇੱਕ ਨਵਾਂ ਹਿੱਸਾ ਸਾਡੇ ਸਾਹਮਣੇ ਆਇਆ ਹੈ - ਅਣਹੋਂਦ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਸਾਡੀ ਸਮੱਸਿਆ ਗੁੰਝਲਦਾਰ ਹੋ ਗਈ ਹੈ, ਕਿਉਂਕਿ ਅਸੀਂ ਹੁਣ ਆਪਣੀ ਜਾਂਚ ਨੂੰ ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਹੋਣ ਤੱਕ ਸੀਮਤ ਨਹੀਂ ਰੱਖ ਸਕਦੇ, ਸਗੋਂ ਇਸ ਵਿੱਚ ਅਣਹੋਂਦ ਨਾਲ ਹੋਣ ਦੇ ਸਬੰਧਾਂ ਅਤੇ ਮਨੁੱਖੀ ਅਣਹੋਂਦ ਦੇ ਅਲੌਕਿਕ-ਹੋਂਦ ਨਾਲ ਸਬੰਧਾਂ ਨੂੰ ਵੀ ਸ਼ਾਮਲ ਕਰਨਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ। ਪਰ ਆਓ ਅਸੀਂ ਹੋਰ ਵਿਚਾਰ ਕਰੀਏ।

II. ਨਕਾਰਾਤਮਕਤਾਵਾਂ

ਕੋਈ ਇਤਰਾਜ਼ ਕਰੇਗਾ ਕਿ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਹੋਣਾ ਨਕਾਰਾਤਮਕ ਜਵਾਬ ਨਹੀਂ ਦੇ ਸਕਦਾ। ਕੀ ਅਸੀਂ ਖੁਦ ਇਹ ਨਹੀਂ ਕਿਹਾ ਸੀ ਕਿ ਇਹ ਪੁਸ਼ਟੀ ਤੋਂ ਪਰੇ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਨਕਾਰਾਤਮਕਤਾ ਤੋਂ ਪਰੇ ਹੈ? ਇਸ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ, ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਘਟਾ ਦਿੱਤਾ ਗਿਆ ਆਮ ਅਨੁਭਵ ਸਾਨੂੰ ਕਿਸੇ ਵੀ ਗੈਰ-ਹੋਂਦ ਦਾ ਖੁਲਾਸਾ ਨਹੀਂ ਕਰਦਾ। ਮੈਨੂੰ ਲੱਗਦਾ ਹੈ ਕਿ ਮੇਰੇ ਬਟੂਏ ਵਿੱਚ ਪੰਦਰਾਂ ਸੌ ਫ੍ਰੈਂਕ ਹਨ, ਅਤੇ ਮੈਨੂੰ ਸਿਰਫ਼ ਤੇਰਾਂ ਸੌ ਮਿਲਦੇ ਹਨ; ਇਸਦਾ ਮਤਲਬ ਇਹ ਨਹੀਂ ਹੈ, ਕੋਈ ਸਾਨੂੰ ਦੱਸੇਗਾ, ਉਸ ਅਨੁਭਵ ਨੇ ਮੇਰੇ ਲਈ ਪੰਦਰਾਂ ਸੌ ਫ੍ਰੈਂਕ ਦੀ ਗੈਰ-ਹੋਂਦ ਦੀ ਖੋਜ ਕੀਤੀ ਸੀ ਪਰ ਸਿਰਫ਼ ਇਹ ਕਿ ਮੈਂ ਤੇਰਾਂ ਸੌ ਫ੍ਰੈਂਕ ਦੇ ਨੋਟ ਗਿਣੇ ਹਨ। ਸਹੀ ਨਕਾਰਾਤਮਕਤਾ (ਸਾਨੂੰ ਦੱਸਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ) ਅਸੰਭਵ ਹੈ; ਇਹ ਸਿਰਫ਼ ਨਿਰਣੇ ਦੇ ਇੱਕ ਕਾਰਜ ਦੇ ਪੱਧਰ 'ਤੇ ਪ੍ਰਗਟ ਹੋ ਸਕਦੀ ਹੈ ਜਿਸ ਦੁਆਰਾ ਮੈਨੂੰ ਅਨੁਮਾਨਿਤ ਨਤੀਜੇ ਅਤੇ ਪ੍ਰਾਪਤ ਨਤੀਜੇ ਦੇ ਵਿਚਕਾਰ ਤੁਲਨਾ ਸਥਾਪਤ ਕਰਨੀ ਚਾਹੀਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਨਕਾਰਾਤਮਕਤਾ ਸਿਰਫ਼ ਨਿਰਣੇ ਦੀ ਇੱਕ ਗੁਣ ਹੋਵੇਗੀ ਅਤੇ ਪ੍ਰਸ਼ਨਕਰਤਾ ਦੀ ਉਮੀਦ ਨਿਰਣੇ-ਜਵਾਬ ਦੀ ਉਮੀਦ ਹੋਵੇਗੀ। ਕੁਝ ਵੀ ਨਹੀਂ ਹੋਣ ਦੇ ਸੰਬੰਧ ਵਿੱਚ, ਇਹ ਨਕਾਰਾਤਮਕ ਨਿਰਣਿਆਂ ਤੋਂ ਆਪਣੀ ਉਤਪਤੀ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰੇਗਾ; ਇਹ ਇਹਨਾਂ ਸਾਰੇ ਨਿਰਣਿਆਂ ਦੀ ਪਾਰਦਰਸ਼ੀ ਏਕਤਾ ਨੂੰ ਸਥਾਪਤ ਕਰਨ ਵਾਲੀ ਇੱਕ ਧਾਰਨਾ ਹੋਵੇਗੀ, "X ਨਹੀਂ ਹੈ" ਕਿਸਮ ਦਾ ਇੱਕ ਪ੍ਰਸਤਾਵਿਤ ਕਾਰਜ।

ਅਸੀਂ ਦੇਖਦੇ ਹਾਂ ਕਿ ਇਹ ਸਿਧਾਂਤ ਕਿੱਥੇ ਲੈ ਜਾ ਰਿਹਾ ਹੈ; ਇਸਦੇ ਸਮਰਥਕ ਸਾਨੂੰ ਇਹ ਸਿੱਟਾ ਕੱਢਣਗੇ ਕਿ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਹੋਣਾ ਪੂਰੀ ਸਕਾਰਾਤਮਕਤਾ ਹੈ ਅਤੇ ਇਸ ਵਿੱਚ ਕੋਈ ਵੀ ਨਕਾਰਾਤਮਕਤਾ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਦੂਜੇ ਪਾਸੇ, ਇਹ ਨਕਾਰਾਤਮਕ ਨਿਰਣਾ, ਇੱਕ ਵਿਅਕਤੀਗਤ ਕਿਰਿਆ ਹੋਣ ਦੇ ਕਾਰਨ, ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਸਕਾਰਾਤਮਕ ਨਿਰਣੇ ਨਾਲ ਪਛਾਣਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਉਹ ਇਹ ਨਹੀਂ ਦੇਖ ਸਕਦੇ ਕਿ, ਉਦਾਹਰਣ ਵਜੋਂ, ਕਾਂਤ ਨੇ ਆਪਣੀ ਅੰਦਰੂਨੀ ਬਣਤਰ ਵਿੱਚ ਨਿਰਣੇ ਦੇ ਨਕਾਰਾਤਮਕ ਕਿਰਿਆ ਨੂੰ ਸਕਾਰਾਤਮਕ ਕਿਰਿਆ ਤੋਂ ਵੱਖਰਾ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਹਰੇਕ ਮਾਮਲੇ ਵਿੱਚ ਸੰਕਲਪਾਂ ਦਾ ਸੰਸਲੇਸ਼ਣ ਕਾਰਜਸ਼ੀਲ ਹੈ; ਉਹ ਸੰਸਲੇਸ਼ਣ, ਜੋ ਕਿ ਮਾਨਸਿਕ ਜੀਵਨ ਦੀ ਇੱਕ ਠੋਸ ਅਤੇ ਪੂਰੀ ਘਟਨਾ ਹੈ, ਇੱਥੇ ਸਿਰਫ਼ ਕੋਪੁਲਾ "ਹੈ" ਦੇ ਤਰੀਕੇ ਨਾਲ ਕਾਰਜਸ਼ੀਲ ਹੈ ਅਤੇ ਉੱਥੇ ਕੋਪੁਲਾ ਦੇ ਤਰੀਕੇ ਨਾਲ "ਨਹੀਂ ਹੈ।" ਇਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ (ਅਲੱਗ) ਨੂੰ ਛਾਂਟਣ ਦਾ ਦਸਤੀ ਸੰਚਾਲਨ ਅਤੇ ਇਕੱਠੇ ਕਰਨ (ਯੂਨੀਅਨ) ਦਾ ਦਸਤੀ ਸੰਚਾਲਨ ਦੋ ਬਾਹਰਮੁਖੀ ਆਚਰਣ ਹਨ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਵਿੱਚ ਤੱਥ ਦੀ ਇੱਕੋ ਜਿਹੀ ਅਸਲੀਅਤ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ, "ਹੋਂਦ ਵਿੱਚ" ਹੋਣ ਤੋਂ ਬਿਨਾਂ, ਨਕਾਰਾਤਮਕਤਾ ਨਿਰਣੇ ਦੇ ਕਾਰਜ ਦੇ "ਅੰਤ ਵਿੱਚ" ਹੋਵੇਗੀ। ਇਹ ਇੱਕ ਅਸਥਿਰ ਵਾਂਗ ਹੈ ਜੋ ਦੋ ਪੂਰੀਆਂ ਹਕੀਕਤਾਂ ਦੁਆਰਾ ਘਿਰਿਆ ਹੋਇਆ ਹੈ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਵਿੱਚੋਂ ਕੋਈ ਵੀ ਇਸਦਾ ਦਾਅਵਾ ਨਹੀਂ ਕਰਦਾ ਹੈ; ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਹੋਣਾ, ਜੇਕਰ ਨਕਾਰਾਤਮਕਤਾ ਬਾਰੇ ਸਵਾਲ ਕੀਤਾ ਜਾਵੇ, ਤਾਂ ਇਹ ਨਿਰਣੇ ਨੂੰ ਦਰਸਾਉਂਦਾ ਹੈ, ਕਿਉਂਕਿ ਹੋਂਦ ਸਿਰਫ਼ ਉਹੀ ਹੈ ਜੋ ਇਹ ਹੈ - ਅਤੇ ਨਿਰਣਾ, ਇੱਕ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਮਾਨਸਿਕ ਸਕਾਰਾਤਮਕਤਾ, ਹੋਂਦ ਨੂੰ ਦਰਸਾਉਂਦਾ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਨਿਰਣਾ ਇੱਕ ਨਕਾਰਾਤਮਕਤਾ ਨੂੰ ਤਿਆਰ ਕਰਦਾ ਹੈ ਜੋ ਹੋਂਦ ਨਾਲ ਸਬੰਧਤ ਹੈ ਅਤੇ ਜੋ ਨਤੀਜੇ ਵਜੋਂ ਪਾਰਦਰਸ਼ੀ ਹੈ। ਨਕਾਰਾਤਮਕਤਾ, ਠੋਸ ਮਾਨਸਿਕ ਕਾਰਜਾਂ ਦਾ ਨਤੀਜਾ, ਇਹਨਾਂ ਕਾਰਜਾਂ ਦੁਆਰਾ ਹੋਂਦ ਵਿੱਚ ਸਮਰਥਤ ਹੈ ਅਤੇ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਮੌਜੂਦ ਹੋਣ ਦੇ ਅਯੋਗ ਹੈ; ਇਸਦਾ ਇੱਕ ਨੋਮਾ-ਸਬੰਧਤ ਹੋਣ ਦਾ ਵਜੂਦ ਹੈ; ਇਸਦਾ ਤੱਤ ਇਸਦੇ ਪਰਿਪੇਖ ਵਿੱਚ ਬਿਲਕੁਲ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ। ਕੁਝ ਵੀ ਨਹੀਂ, ਨਕਾਰਾਤਮਕ ਨਿਰਣਿਆਂ ਦੀ ਸੰਕਲਪਿਕ ਏਕਤਾ, ਅਸਲੀਅਤ ਦਾ ਥੋੜ੍ਹਾ ਜਿਹਾ ਨਿਸ਼ਾਨ ਨਹੀਂ ਰੱਖ ਸਕਦੀ, ਸਿਵਾਏ ਉਸ ਦੇ ਜੋ ਸਟੋਇਕ ਆਪਣੇ "ਲੈਕਟਨ" 'ਤੇ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕਰਦੇ ਹਨ।[1] ਕੀ ਅਸੀਂ ਇਸ ਸੰਕਲਪ ਨੂੰ ਸਵੀਕਾਰ ਕਰ ਸਕਦੇ ਹਾਂ?

ਇਸ ਸਵਾਲ ਨੂੰ ਇਹਨਾਂ ਸ਼ਬਦਾਂ ਵਿੱਚ ਕਿਹਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ: ਕੀ ਨਿਖੇਧੀ ਨਿਆਂਇਕ ਪ੍ਰਸਤਾਵ ਦੀ ਬਣਤਰ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਹੈ ਜੋ ਕਿ ਕੁਝ ਵੀ ਨਹੀਂ ਹੈ? ਜਾਂ ਇਸਦੇ ਉਲਟ, ਕੀ ਨਿਖੇਧੀ ਦੀ ਅਸਲ ਬਣਤਰ,

ਮੂਲ ਅਤੇ ਨੀਂਹ ਹੈ? ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਹੋਂਦ ਦੀ ਸਮੱਸਿਆ ਨੇ ਸਾਨੂੰ ਪਹਿਲਾਂ ਮਨੁੱਖੀ ਰਵੱਈਏ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਪ੍ਰਸ਼ਨ ਦੇ ਵੱਲ ਭੇਜਿਆ ਹੈ, ਅਤੇ ਹੁਣ ਪ੍ਰਸ਼ਨ ਦੀ ਸਮੱਸਿਆ ਸਾਨੂੰ ਨਿਖੇਧੀ ਦੇ ਹੋਂਦ ਦੇ ਵੱਲ ਭੇਜਦੀ ਹੈ।

ਇਹ ਸਪੱਸ਼ਟ ਹੈ ਕਿ ਗੈਰ-ਜੀਵ ਹਮੇਸ਼ਾ ਮਨੁੱਖੀ ਉਮੀਦ ਦੀਆਂ ਸੀਮਾਵਾਂ ਦੇ ਅੰਦਰ ਪ੍ਰਗਟ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਇਸ ਲਈ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਮੈਂ ਪੰਦਰਾਂ ਸੌ ਫ੍ਰੈਂਕ ਲੱਭਣ ਦੀ ਉਮੀਦ ਕਰਦਾ ਹਾਂ ਪਰ ਮੈਨੂੰ ਸਿਰਫ ਤੇਰਾਂ ਸੌ ਮਿਲਦੇ ਹਨ। ਇਹ ਇਸ ਲਈ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਇੱਕ ਭੌਤਿਕ ਵਿਗਿਆਨੀ ਆਪਣੀ ਪਰਿਕਲਪਨਾ ਦੀ ਇੱਕ ਖਾਸ ਪੁਸ਼ਟੀ ਦੀ ਉਮੀਦ ਕਰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਕੁਦਰਤ ਉਸਨੂੰ ਨਹੀਂ ਦੱਸ ਸਕਦੀ। ਇਹ ਇਨਕਾਰ ਕਰਨਾ ਵਿਅਰਥ ਹੋਵੇਗਾ ਕਿ ਨਕਾਰਾਤਮਕਤਾ ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਸੰਸਾਰ ਨਾਲ ਸਬੰਧ ਦੇ ਮੂਲ ਆਧਾਰ 'ਤੇ ਪ੍ਰਗਟ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਸੰਸਾਰ ਆਪਣੇ ਗੈਰ-ਜੀਵੀਆਂ ਨੂੰ ਉਸ ਵਿਅਕਤੀ ਨੂੰ ਪ੍ਰਗਟ ਨਹੀਂ ਕਰਦਾ ਜਿਸਨੇ ਪਹਿਲਾਂ ਉਹਨਾਂ ਨੂੰ ਸੰਭਾਵਨਾਵਾਂ ਵਜੋਂ ਪੇਸ਼ ਨਹੀਂ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਪਰ ਕੀ ਇਹ ਕਹਿਣਾ ਹੈ ਕਿ ਇਹਨਾਂ ਗੈਰ-ਜੀਵੀਆਂ ਨੂੰ ਸ਼ੁੱਧ ਵਿਅਕਤੀਗਤਤਾ ਵਿੱਚ ਘਟਾ ਦਿੱਤਾ ਜਾਣਾ ਹੈ? ਕੀ ਇਸਦਾ ਮਤਲਬ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਸਾਨੂੰ ਉਹਨਾਂ ਨੂੰ ਹਸਰਲ ਦੇ ਨੋਏਮਾ ਦੇ ਸਟੋਇਕ "ਲੈਕਟਨ" ਦੀ ਮਹੱਤਤਾ ਅਤੇ ਹੋਂਦ ਦੀ ਕਿਸਮ ਦੇਣੀ ਚਾਹੀਦੀ ਹੈ? ਅਸੀਂ ਨਹੀਂ ਸੋਚਦੇ।

ਪਹਿਲਾਂ ਇਹ ਸੱਚ ਨਹੀਂ ਹੈ ਕਿ ਨਕਾਰਾਤਮਕਤਾ ਸਿਰਫ਼ ਨਿਰਣੇ ਦਾ ਇੱਕ ਗੁਣ ਹੈ। ਸਵਾਲ ਇੱਕ ਪੁੱਛਗਿੱਛ ਵਾਲੇ ਨਿਰਣੇ ਦੁਆਰਾ ਤਿਆਰ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਪਰ ਇਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਨਿਰਣਾ ਨਹੀਂ ਹੈ; ਇਹ ਇੱਕ ਪੂਰਵ-ਨਿਰਣਾਇਕ ਰਵੱਈਆ ਹੈ। ਮੈਂ ਇੱਕ ਨਜ਼ਰ ਦੁਆਰਾ, ਇੱਕ ਇਸ਼ਾਰੇ ਦੁਆਰਾ ਸਵਾਲ ਕਰ ਸਕਦਾ ਹਾਂ। ਇੱਕ ਸਵਾਲ ਪੁੱਛਣ ਵਿੱਚ ਮੈਂ ਇੱਕ ਖਾਸ ਤਰੀਕੇ ਨਾਲ ਹੋਂਦ ਦਾ ਸਾਹਮਣਾ ਕਰਦਾ ਹਾਂ ਅਤੇ ਹੋਂਦ ਨਾਲ ਇਹ ਸਬੰਧ ਹੋਂਦ ਦਾ ਸਬੰਧ ਹੈ; ਨਿਰਣਾ ਇਸਦਾ ਸਿਰਫ਼ ਇੱਕ ਵਿਕਲਪਿਕ ਪ੍ਰਗਟਾਵਾ ਹੈ। ਇਸਦੇ ਨਾਲ ਹੀ ਇਹ ਜ਼ਰੂਰੀ ਨਹੀਂ ਕਿ ਇੱਕ ਵਿਅਕਤੀ ਹੋਵੇ ਜਿਸ ਬਾਰੇ ਪ੍ਰਸ਼ਨਕਰਤਾ ਹੋਂਦ ਬਾਰੇ ਸਵਾਲ ਕਰਦਾ ਹੈ; ਪ੍ਰਸ਼ਨ ਦੀ ਇਹ ਧਾਰਨਾ ਇਸਨੂੰ ਇੱਕ ਅੰਤਰ-ਵਿਅਕਤੀਗਤ ਵਰਤਾਰਾ ਬਣਾ ਕੇ, ਇਸਨੂੰ ਉਸ ਹੋਂਦ ਤੋਂ ਵੱਖ ਕਰ ਦਿੰਦੀ ਹੈ ਜਿਸ ਨਾਲ ਇਹ ਜੁੜਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਇਸਨੂੰ ਸੰਵਾਦ ਦੀ ਸ਼ੁੱਧ ਰੂਪ-ਰੇਖਾ ਵਜੋਂ ਹਵਾ ਵਿੱਚ ਛੱਡ ਦਿੰਦਾ ਹੈ। ਇਸਦੇ ਉਲਟ, ਸਾਨੂੰ ਸੰਵਾਦ ਵਿੱਚ ਪ੍ਰਸ਼ਨ ਨੂੰ "ਪ੍ਰਸ਼ਨ" ਜੀਨਸ ਦੀ ਇੱਕ ਖਾਸ ਪ੍ਰਜਾਤੀ ਸਮਝਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ; ਪ੍ਰਸ਼ਨ ਵਿੱਚ ਹੋਂਦ ਜ਼ਰੂਰੀ ਤੌਰ 'ਤੇ ਇੱਕ ਸੋਚਣ ਵਾਲਾ ਜੀਵ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਜੇਕਰ ਮੇਰੀ ਕਾਰ ਟੁੱਟ ਜਾਂਦੀ ਹੈ, ਤਾਂ ਇਹ ਕਾਰਬੋਰੇਟਰ, ਸਪਾਰਕ ਪਲੱਗ, ਆਦਿ ਹਨ, ਜਿਨ੍ਹਾਂ 'ਤੇ ਮੈਂ ਸਵਾਲ ਕਰਦਾ ਹਾਂ। ਜੇਕਰ ਮੇਰੀ ਘੜੀ ਰੁਕ ਜਾਂਦੀ ਹੈ, ਤਾਂ ਮੈਂ ਘੜੀ ਬਣਾਉਣ ਵਾਲੇ ਤੋਂ ਰੁਕਣ ਦੇ ਕਾਰਨ ਬਾਰੇ ਸਵਾਲ ਕਰ ਸਕਦਾ ਹਾਂ, ਪਰ ਇਹ ਘੜੀ ਦੇ ਵੱਖ-ਵੱਖ ਢੰਗਾਂ ਬਾਰੇ ਹੈ ਜੋ ਘੜੀ ਬਣਾਉਣ ਵਾਲਾ ਬਦਲੇ ਵਿੱਚ ਸਵਾਲ ਕਰੇਗਾ। ਮੈਂ ਕਾਰਬੋਰੇਟਰ ਤੋਂ ਕੀ ਉਮੀਦ ਕਰਦਾ ਹਾਂ, ਘੜੀ ਬਣਾਉਣ ਵਾਲਾ ਘੜੀ ਦੇ ਕੰਮਾਂ ਤੋਂ ਕੀ ਉਮੀਦ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਇਹ ਨਿਰਣਾ ਨਹੀਂ ਹੈ; ਇਹ ਹੋਂਦ ਦਾ ਖੁਲਾਸਾ ਹੈ ਜਿਸ ਦੇ ਆਧਾਰ 'ਤੇ ਅਸੀਂ ਨਿਰਣਾ ਕਰ ਸਕਦੇ ਹਾਂ। ਅਤੇ ਜੇਕਰ ਮੈਂ ਹੋਂਦ ਦੇ ਖੁਲਾਸੇ ਦੀ ਉਮੀਦ ਕਰਦਾ ਹਾਂ, ਤਾਂ ਮੈਂ ਉਸੇ ਸਮੇਂ ਇੱਕ ਗੈਰ-ਹੋਂਦ ਦੇ ਖੁਲਾਸੇ ਦੀ ਸੰਭਾਵਨਾ ਲਈ ਤਿਆਰ ਹਾਂ। ਜੇਕਰ ਮੈਂ ਕਾਰਬੋਰੇਟਰ 'ਤੇ ਸਵਾਲ ਕਰਦਾ ਹਾਂ, ਤਾਂ ਇਹ ਇਸ ਲਈ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਮੈਂ ਇਹ ਸੰਭਵ ਸਮਝਦਾ ਹਾਂ ਕਿ ਕਾਰਬੋਰੇਟਰ ਵਿੱਚ "ਉੱਥੇ ਕੁਝ ਵੀ ਨਹੀਂ ਹੈ"। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਮੇਰਾ ਸਵਾਲ ਆਪਣੀ ਪ੍ਰਕਿਰਤੀ ਦੁਆਰਾ ਗੈਰ-ਹੋਂਦ ਦੀ ਇੱਕ ਖਾਸ ਪੂਰਵ-ਨਿਰਣਾਇਕ ਸਮਝ ਨੂੰ ਘੇਰ ਲੈਂਦਾ ਹੈ; ਇਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਗੈਰ-ਹੋਂਦ ਨਾਲ ਹੋਣ ਦਾ ਸਬੰਧ ਹੈ, ਮੂਲ ਪਾਰਦਰਸ਼ਤਾ ਦੇ ਆਧਾਰ 'ਤੇ; ਯਾਨੀ ਕਿ, ਹੋਂਦ ਨਾਲ ਹੋਣ ਦੇ ਸਬੰਧ ਵਿੱਚ।

ਇਸ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਜੇਕਰ ਸਵਾਲ ਦੀ ਸਹੀ ਪ੍ਰਕਿਰਤੀ ਇਸ ਤੱਥ ਦੁਆਰਾ ਧੁੰਦਲੀ ਹੋ ਜਾਂਦੀ ਹੈ ਕਿ ਇੱਕ ਆਦਮੀ ਦੁਆਰਾ ਦੂਜੇ ਆਦਮੀਆਂ ਨੂੰ ਅਕਸਰ ਸਵਾਲ ਪੁੱਛੇ ਜਾਂਦੇ ਹਨ, ਤਾਂ ਇੱਥੇ ਇਹ ਦੱਸਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ ਕਿ ਬਹੁਤ ਸਾਰੇ ਗੈਰ-ਨਿਆਂਇਕ ਆਚਰਣ ਹਨ ਜੋ ਗੈਰ-ਹੋਂਦ ਦੀ ਇਸ ਤੁਰੰਤ ਸਮਝ ਨੂੰ ਹੋਂਦ ਦੇ

ਆਧਾਰ 'ਤੇ ਪੇਸ਼ ਕਰਦੇ ਹਨ - ਇਸਦੀ ਅਸਲ ਸ਼ੁੱਧਤਾ ਵਿੱਚ। ਜੇਕਰ, ਉਦਾਹਰਣ ਵਜੋਂ, ਅਸੀਂ ਵਿਨਾਸ਼ 'ਤੇ ਵਿਚਾਰ ਕਰਦੇ ਹਾਂ, ਤਾਂ ਸਾਨੂੰ ਇਹ ਪਛਾਣਨਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਇੱਕ ਅਜਿਹੀ ਗਤੀਵਿਧੀ ਹੈ ਜੋ ਬਿਨਾਂ ਸ਼ੱਕ ਨਿਰਣੇ ਨੂੰ ਇੱਕ ਸਾਧਨ ਵਜੋਂ ਵਰਤ ਸਕਦੀ ਹੈ ਪਰ ਜਿਸਨੂੰ ਵਿਲੱਖਣ ਜਾਂ ਇੱਥੋਂ ਤੱਕ ਕਿ ਮੁੱਖ ਤੌਰ 'ਤੇ ਨਿਆਂਇਕ ਵਜੋਂ ਪਰਿਭਾਸ਼ਿਤ ਨਹੀਂ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ। "ਵਿਨਾਸ਼" "ਪ੍ਰਸ਼ਨ" ਦੇ ਸਮਾਨ ਢਾਂਚੇ ਨੂੰ ਪੇਸ਼ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਇੱਕ ਅਰਥ ਵਿੱਚ, ਨਿਸ਼ਚਤ ਤੌਰ 'ਤੇ, ਮਨੁੱਖ ਹੀ ਇੱਕੋ ਇੱਕ ਜੀਵ ਹੈ ਜਿਸ ਦੁਆਰਾ ਵਿਨਾਸ਼ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਇੱਕ ਭੂ-ਵਿਗਿਆਨਕ ਪ੍ਰਯੋਜਨ, ਇੱਕ ਤੂਫ਼ਾਨ ਤਬਾਹ ਨਹੀਂ ਕਰਦਾ - ਜਾਂ ਘੱਟੋ ਘੱਟ ਉਹ ਸਿੱਧੇ ਤੌਰ 'ਤੇ ਤਬਾਹ ਨਹੀਂ ਕਰਦੇ; ਉਹ ਸਿਰਫ਼ ਜੀਵਾਂ ਦੇ ਸਮੂਹ ਦੀ ਵੰਡ ਨੂੰ ਸੋਧਦੇ ਹਨ। ਤੂਫ਼ਾਨ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਪਹਿਲਾਂ ਨਾਲੋਂ ਘੱਟ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਕੁਝ ਹੋਰ ਹੈ। ਇਹ ਪ੍ਰਗਟਾਵਾ ਵੀ ਗਲਤ ਹੈ, ਕਿਉਂਕਿ ਹੋਰਤਾ ਨੂੰ ਦਰਸਾਉਣ ਲਈ ਇੱਕ ਗਵਾਹ ਹੋਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ ਜੋ ਕਿਸੇ ਤਰੀਕੇ ਨਾਲ ਭੂਤਕਾਲ ਨੂੰ ਬਰਕਰਾਰ ਰੱਖ ਸਕੇ ਅਤੇ ਇਸਦੀ ਤੁਲਨਾ ਵਰਤਮਾਨ ਨਾਲ ਨਾ ਹੋਣ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਕਰ ਸਕੇ। ਇਸ ਗਵਾਹ ਦੀ ਅਣਹੋਂਦ ਵਿੱਚ, ਤੂਫ਼ਾਨ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਵੀ ਹੋਂਦ ਹੈ ਅਤੇ ਬਾਅਦ ਵਿੱਚ ਵੀ - ਬੱਸ ਇੰਨਾ ਹੀ। ਜੇਕਰ ਇੱਕ ਚੱਕਰਵਾਤ ਕੁਝ ਜੀਵਾਂ ਦੀ ਮੌਤ ਲਿਆ ਸਕਦਾ ਹੈ, ਤਾਂ ਇਹ ਮੌਤ ਸਿਰਫ਼ ਉਦੋਂ ਹੀ ਵਿਨਾਸ਼ ਹੋਵੇਗੀ ਜੇਕਰ ਇਸਨੂੰ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਅਨੁਭਵ ਕੀਤਾ ਜਾਵੇ। ਵਿਨਾਸ਼ ਦੇ ਹੋਂਦ ਵਿੱਚ ਆਉਣ ਲਈ, ਪਹਿਲਾਂ ਮਨੁੱਖ ਦਾ ਹੋਂਦ ਨਾਲ ਇੱਕ ਸਬੰਧ ਹੋਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ - ਭਾਵ, ਇੱਕ ਪਾਰਦਰਸ਼ਤਾ; ਅਤੇ ਇਸ ਸਬੰਧ ਦੀਆਂ ਸੀਮਾਵਾਂ ਦੇ ਅੰਦਰ, ਇਹ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੈ ਕਿ ਮਨੁੱਖ ਇੱਕ ਹੋਂਦ ਨੂੰ ਨਾਸ਼ਵਾਨ ਸਮਝੇ। ਇਹ ਇੱਕ ਹੋਂਦ ਦੁਆਰਾ ਹੋਂਦ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਸੀਮਤ ਕੱਟਣ ਨੂੰ ਮੰਨਦਾ ਹੈ, ਜੋ ਕਿ, ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਅਸੀਂ ਸੱਚਾਈ ਦੇ ਸੰਬੰਧ ਵਿੱਚ ਦੇਖਿਆ ਹੈ, ਪਹਿਲਾਂ ਹੀ ਵਿਨਾਸ਼ ਦੀ ਇੱਕ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ ਹੈ। ਵਿਚਾਰ ਅਧੀਨ ਹੋਂਦ ਉਹ ਹੈ ਅਤੇ ਉਸ ਤੋਂ ਬਾਹਰ ਕੁਝ ਵੀ ਨਹੀਂ। ਜਿਸ ਬੰਦੂਕਧਾਰੀ ਨੂੰ ਇੱਕ ਉਦੇਸ਼ ਦਿੱਤਾ ਗਿਆ ਹੈ ਉਹ ਧਿਆਨ ਨਾਲ ਆਪਣੀ ਬੰਦੂਕ ਨੂੰ ਬਾਕੀ ਸਾਰਿਆਂ ਨੂੰ ਛੱਡ ਕੇ ਇੱਕ ਖਾਸ ਦਿਸ਼ਾ ਵਿੱਚ ਦਰਸਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਪਰ ਇਹ ਵੀ ਉਦੋਂ ਤੱਕ ਕੁਝ ਵੀ ਨਹੀਂ ਹੋਵੇਗਾ ਜਦੋਂ ਤੱਕ ਕਿ ਬੰਦੂਕਧਾਰੀ ਦੇ ਉਦੇਸ਼ ਦਾ ਹੋਣਾ ਨਾਜ਼ੁਕ ਵਜੋਂ ਪ੍ਰਗਟ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ। ਅਤੇ ਨਾਜ਼ੁਕਤਾ ਕੀ ਹੈ ਜੇਕਰ ਨਿਰਧਾਰਤ ਹਾਲਤਾਂ ਵਿੱਚ ਕਿਸੇ ਦਿੱਤੇ ਗਏ ਜੀਵ ਲਈ ਗੈਰ-ਹੋਂਦ ਦੀ ਇੱਕ ਨਿਸ਼ਚਿਤ ਸੰਭਾਵਨਾ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਇੱਕ ਜੀਵ ਨਾਜ਼ੁਕ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਜੇਕਰ ਇਹ ਆਪਣੇ ਹੋਣ ਵਿੱਚ ਗੈਰ-ਹੋਂਦ ਦੀ ਇੱਕ ਨਿਸ਼ਚਿਤ ਸੰਭਾਵਨਾ ਰੱਖਦਾ ਹੈ। ਪਰ ਇੱਕ ਵਾਰ ਫਿਰ ਮਨੁੱਖ ਰਾਹੀਂ ਹੀ ਕਮਜ਼ੋਰੀ ਹੋਂਦ ਵਿੱਚ ਆਉਂਦੀ ਹੈ, ਕਿਉਂਕਿ ਵਿਅਕਤੀਗਤ ਸੀਮਾ ਜਿਸਦਾ ਅਸੀਂ ਪਹਿਲਾਂ ਜ਼ਿਕਰ ਕੀਤਾ ਹੈ, ਕਮਜ਼ੋਰੀ ਦੀ ਸਥਿਤੀ ਹੈ; ਇੱਕ ਹੋਂਦ ਨਾਜ਼ੁਕ ਹੈ ਅਤੇ ਸਾਰਾ ਹੋਂਦ ਨਹੀਂ, ਕਿਉਂਕਿ ਬਾਅਦ ਵਾਲਾ ਹਰ ਸੰਭਵ ਵਿਨਾਸ਼ ਤੋਂ ਪਰੇ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਵਿਅਕਤੀਗਤ ਸੀਮਾ ਦਾ ਸਬੰਧ ਜਿਸ ਵਿੱਚ ਮਨੁੱਖ ਇੱਕ ਹੋਂਦ ਨਾਲ ਆਪਣੇ ਸਬੰਧ ਦੇ ਮੂਲ ਆਧਾਰ 'ਤੇ ਪ੍ਰਵੇਸ਼ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਕਮਜ਼ੋਰੀ ਨੂੰ ਇਸ ਹੋਂਦ ਵਿੱਚ ਗੈਰ-ਹੋਂਦ ਦੀ ਸਥਾਈ ਸੰਭਾਵਨਾ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਪ੍ਰਵੇਸ਼ ਕਰਨ ਦਾ ਕਾਰਨ ਬਣਦਾ ਹੈ। ਪਰ ਇਹ ਸਭ ਕੁਝ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਵਿਨਾਸ਼ਕਾਰੀਤਾ ਦੇ ਹੋਂਦ ਵਿੱਚ ਆਉਣ ਲਈ, ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਗੈਰ-ਹੋਂਦ ਦੀ ਇਸ ਸੰਭਾਵਨਾ ਦੇ ਸਾਹਮਣੇ ਨਿਰਧਾਰਤ ਕਰਨਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ, ਜਾਂ ਤਾਂ ਸਕਾਰਾਤਮਕ ਜਾਂ ਨਕਾਰਾਤਮਕ ਤੌਰ 'ਤੇ; ਉਸਨੂੰ ਜਾਂ ਤਾਂ ਇਸਨੂੰ ਸਾਕਾਰ ਕਰਨ ਲਈ ਜ਼ਰੂਰੀ ਉਪਾਅ ਕਰਨੇ ਚਾਹੀਦੇ ਹਨ (ਵਿਨਾਸ਼ ਸਹੀ) ਜਾਂ, ਗੈਰ-ਹੋਂਦ ਦੇ ਨਕਾਰ ਦੁਆਰਾ, ਇਸਨੂੰ ਹਮੇਸ਼ਾ ਇੱਕ ਸਧਾਰਨ ਸੰਭਾਵਨਾ ਦੇ ਪੱਧਰ 'ਤੇ ਬਣਾਈ ਰੱਖਣ ਲਈ (ਰੋਕਥਾਮ ਉਪਾਵਾਂ ਦੁਆਰਾ)। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਇਹ ਮਨੁੱਖ ਹੈ ਜੋ ਸ਼ਹਿਰਾਂ ਨੂੰ ਵਿਨਾਸ਼ਕਾਰੀ ਬਣਾਉਂਦਾ ਹੈ, ਬਿਲਕੁਲ ਇਸ ਲਈ ਕਿਉਂਕਿ ਉਹ ਉਹਨਾਂ ਨੂੰ ਨਾਜ਼ੁਕ ਅਤੇ ਕੀਮਤੀ ਮੰਨਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਕਿਉਂਕਿ ਉਹ ਉਹਨਾਂ ਦੇ ਸੰਬੰਧ ਵਿੱਚ ਸੁਰੱਖਿਆ ਉਪਾਵਾਂ ਦੀ ਇੱਕ ਪ੍ਰਣਾਲੀ ਅਪਣਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਉਪਾਵਾਂ ਦੇ ਇਸ ਸਮੂਹ ਦੇ ਕਾਰਨ ਹੈ ਕਿ ਭੂਚਾਲ ਜਾਂ ਜਵਾਲਾਮੁਖੀ ਫਟਣਾ ਇਹਨਾਂ ਸ਼ਹਿਰਾਂ ਜਾਂ ਇਹਨਾਂ ਮਨੁੱਖੀ ਉਸਾਰੀਆਂ ਨੂੰ ਤਬਾਹ ਕਰ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਯੁੱਧ ਦਾ ਮੂਲ ਅਰਥ ਅਤੇ

ਉਦੇਸ਼ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਸਭ ਤੋਂ ਛੋਟੀ ਇਮਾਰਤ ਵਿੱਚ ਹੀ ਸਮਾਇਆ ਹੋਇਆ ਹੈ। ਫਿਰ ਇਹ ਮੰਨਣਾ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੈ ਕਿ ਤਬਾਹੀ ਇੱਕ ਮੂਲ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਮਨੁੱਖੀ ਚੀਜ਼ ਹੈ ਅਤੇ ਇਹ ਮਨੁੱਖ ਹੀ ਹੈ ਜੋ ਆਪਣੇ ਸ਼ਹਿਰਾਂ ਨੂੰ ਭੂਚਾਲਾਂ ਦੀ ਏਜੰਸੀ ਰਾਹੀਂ ਜਾਂ ਸਿੱਧੇ ਤੌਰ 'ਤੇ ਤਬਾਹ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਜੋ ਆਪਣੇ ਜਹਾਜ਼ਾਂ ਨੂੰ ਚੱਕਰਵਾਤਾਂ ਦੀ ਏਜੰਸੀ ਰਾਹੀਂ ਜਾਂ ਸਿੱਧੇ ਤੌਰ 'ਤੇ ਤਬਾਹ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਪਰ ਇਸਦੇ ਨਾਲ ਹੀ ਇਹ ਸਵੀਕਾਰ ਕਰਨਾ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੈ ਕਿ ਤਬਾਹੀ ਦਾ ਅਰਥ ਹੈ ਕਿ ਕੁਝ ਵੀ ਨਹੀਂ ਹੋਣ ਦੀ ਇੱਕ ਪੂਰਵ-ਨਿਰਣਾਇਕ ਸਮਝ ਅਤੇ ਕੁਝ ਵੀ ਨਹੀਂ ਹੋਣ ਦੇ ਸਾਹਮਣੇ ਇੱਕ ਆਚਰਣ। ਇਸ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ, ਤਬਾਹੀ ਭਾਵੇਂ ਮਨੁੱਖ ਦੁਆਰਾ ਹੋਂਦ ਵਿੱਚ ਆ ਰਹੀ ਹੈ, ਇੱਕ ਬਾਹਰਮੁਖੀ ਤੱਥ ਹੈ, ਇੱਕ ਵਿਚਾਰ ਨਹੀਂ। ਇਸ ਫੁੱਲਦਾਨ ਦੇ ਵਜੂਦ 'ਤੇ ਹੀ ਕਮਜ਼ੋਰੀ ਨੂੰ ਪ੍ਰਭਾਵਿਤ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ, ਅਤੇ ਇਸਦਾ ਵਿਨਾਸ਼ ਇੱਕ ਅਟੱਲ ਸੰਪੂਰਨ ਘਟਨਾ ਹੋਵੇਗੀ ਜਿਸਦੀ ਮੈਂ ਸਿਰਫ ਪੁਸ਼ਟੀ ਕਰ ਸਕਦਾ ਹਾਂ। ਹੋਂਦ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਗੈਰ-ਹੋਂਦ ਦੀ ਇੱਕ ਪਰਿਵਰਤਨਸ਼ੀਲਤਾ ਹੈ। "ਵਿਨਾਸ਼" ਦੀ ਜਾਂਚ ਸਾਨੂੰ ਫਿਰ "ਪ੍ਰਸ਼ਨ" ਦੀ ਜਾਂਚ ਦੇ ਸਮਾਨ ਨਤੀਜਿਆਂ ਵੱਲ ਲੈ ਜਾਂਦੀ ਹੈ।

ਪਰ ਜੇਕਰ ਅਸੀਂ ਨਿਸ਼ਚਤਤਾ ਨਾਲ ਫੈਸਲਾ ਕਰਨਾ ਚਾਹੁੰਦੇ ਹਾਂ, ਤਾਂ ਸਾਨੂੰ ਸਿਰਫ਼ ਇੱਕ ਨਕਾਰਾਤਮਕ ਨਿਰਣੇ ਦੀ ਇੱਕ ਉਦਾਹਰਣ 'ਤੇ ਵਿਚਾਰ ਕਰਨ ਦੀ ਲੋੜ ਹੈ ਅਤੇ ਆਪਣੇ ਆਪ ਤੋਂ ਪੁੱਛਣ ਦੀ ਲੋੜ ਹੈ ਕਿ ਕੀ ਇਹ ਗੈਰ-ਹੋਂਦ ਨੂੰ ਹੋਂਦ ਦੇ ਦਿਲ ਵਿੱਚ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਦਾ ਹੈ ਜਾਂ ਸਿਰਫ਼ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਇੱਕ ਪੂਰਵ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ ਨਿਰਧਾਰਤ ਕਰਨ ਤੱਕ ਸੀਮਤ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਮੇਰੀ ਪੀਅਰੇ ਨਾਲ ਚਾਰ ਵਜੇ ਮੁਲਾਕਾਤ ਹੈ। ਮੈਂ ਕੈਫੇ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਚੌਥਾਈ ਘੰਟਾ ਦੇਰ ਨਾਲ ਪਹੁੰਚਦਾ ਹਾਂ। ਪੀਅਰੇ ਹਮੇਸ਼ਾ ਸਮੇਂ ਦਾ ਪਾਬੰਦ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਕੀ ਉਹ ਮੇਰਾ ਇੰਤਜ਼ਾਰ ਕਰੇਗਾ? ਮੈਂ ਕਮਰੇ, ਗਾਹਕਾਂ ਨੂੰ ਵੇਖਦਾ ਹਾਂ, ਅਤੇ ਮੈਂ ਕਹਿੰਦਾ ਹਾਂ, "ਉਹ ਇੱਥੇ ਨਹੀਂ ਹੈ।" ਕੀ ਪੀਅਰੇ ਦੀ ਗੈਰਹਾਜ਼ਰੀ ਦਾ ਕੋਈ ਅਨੁਭਵ ਹੈ, ਜਾਂ ਕੀ ਨਕਾਰਾਤਮਕਤਾ ਸੱਚਮੁੱਚ ਸਿਰਫ਼ ਨਿਰਣੇ ਨਾਲ ਹੀ ਪ੍ਰਵੇਸ਼ ਕਰਦੀ ਹੈ? ਪਹਿਲੀ ਨਜ਼ਰ 'ਤੇ ਇੱਥੇ ਅੰਤਰਜਾਮੀ ਬਾਰੇ ਗੱਲ ਕਰਨਾ ਬੇਤੁਕਾ ਜਾਪਦਾ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਸਹੀ ਹੋਣ ਲਈ ਕੁਝ ਵੀ ਨਹੀਂ ਦਾ ਅੰਤਰਜਾਮੀ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਦਾ ਅਤੇ ਕਿਉਂਕਿ ਪੀਅਰੇ ਦੀ ਗੈਰਹਾਜ਼ਰੀ ਇਹ ਕੁਝ ਵੀ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਹਾਲਾਂਕਿ, ਪ੍ਰਸਿੱਧ ਚੇਤਨਾ ਇਸ ਅੰਤਰਜਾਮੀ ਦੀ ਗਵਾਹੀ ਦਿੰਦੀ ਹੈ। ਕੀ ਅਸੀਂ ਇਹ ਨਹੀਂ ਕਹਿੰਦੇ, ਉਦਾਹਰਣ ਵਜੋਂ, "ਮੈਂ ਅਚਾਨਕ ਦੇਖਿਆ ਕਿ ਉਹ ਉੱਥੇ ਨਹੀਂ ਸੀ।" ਕੀ ਇਹ ਸਿਰਫ਼ ਨਕਾਰਾਤਮਕਤਾ ਨੂੰ ਗਲਤ ਢੰਗ ਨਾਲ ਬਦਲਣ ਦਾ ਮਾਮਲਾ ਹੈ? ਆਓ ਆਪਾਂ ਥੋੜ੍ਹਾ ਹੋਰ ਨੇੜਿਓਂ ਦੇਖੀਏ।

ਇਹ ਪੱਕਾ ਹੈ ਕਿ ਕੈਫੇ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਆਪਣੇ ਸਰਪ੍ਰਸਤਾਂ, ਇਸਦੇ ਮੇਜ਼ਾਂ, ਇਸਦੇ ਬੂਥਾਂ, ਇਸਦੇ ਸ਼ੀਸ਼ੇ, ਇਸਦਾ ਰੌਸ਼ਨੀ, ਇਸਦਾ ਧੂੰਆਂ ਭਰਿਆ ਮਾਹੌਲ, ਅਤੇ ਆਵਾਜ਼ਾਂ, ਧੜਕਦੇ ਤਸ਼ਤਰੀਆਂ ਅਤੇ ਕਦਮਾਂ ਦੀਆਂ ਆਵਾਜ਼ਾਂ ਦੇ ਨਾਲ ਜੋ ਇਸਨੂੰ ਭਰਦੇ ਹਨ - ਕੈਫੇ ਹੋਂਦ ਦੀ ਇੱਕ ਸੰਪੂਰਨਤਾ ਹੈ। ਅਤੇ ਵੇਰਵੇ ਦੇ ਸਾਰੇ ਅਨੁਭਵ ਜੋ ਮੈਂ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰ ਸਕਦਾ ਹਾਂ ਇਹਨਾਂ ਸੁਗੰਧੀਆਂ, ਇਹਨਾਂ ਆਵਾਜ਼ਾਂ, ਇਹਨਾਂ ਰੰਗਾਂ, ਸਾਰੇ ਵਰਤਾਰਿਆਂ ਦੁਆਰਾ ਭਰੇ ਹੋਏ ਹਨ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਪਰਿਵਰਤਨਸ਼ੀਲ ਹੋਂਦ ਹੈ। ਇਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਪੀਅਰੇ ਦੀ ਇੱਕ ਅਜਿਹੀ ਜਗ੍ਹਾ ਵਿੱਚ ਅਸਲ ਮੌਜੂਦਗੀ ਜਿਸਨੂੰ ਮੈਂ ਨਹੀਂ ਜਾਣਦਾ ਉਹ ਵੀ ਹੋਂਦ ਦੀ ਇੱਕ ਭਰਪੂਰਤਾ ਹੈ। ਸਾਨੂੰ ਹਰ ਜਗ੍ਹਾ ਸੰਪੂਰਨਤਾ ਮਿਲੀ ਜਾਪਦੀ ਹੈ। ਪਰ ਸਾਨੂੰ ਇਹ ਦੇਖਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ ਕਿ ਧਾਰਨਾ ਵਿੱਚ ਹਮੇਸ਼ਾ ਇੱਕ ਜ਼ਮੀਨ 'ਤੇ ਇੱਕ ਚਿੱਤਰ ਦੀ ਉਸਾਰੀ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਕੋਈ ਵੀ ਵਸਤੂ, ਵਸਤੂਆਂ ਦਾ ਕੋਈ ਸਮੂਹ ਖਾਸ ਤੌਰ 'ਤੇ ਜ਼ਮੀਨ ਜਾਂ ਚਿੱਤਰ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਸੰਗਠਿਤ ਕਰਨ ਲਈ ਤਿਆਰ ਨਹੀਂ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ; ਸਭ ਮੇਰੇ ਧਿਆਨ ਦੀ ਦਿਸ਼ਾ 'ਤੇ ਨਿਰਭਰ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਜਦੋਂ ਮੈਂ ਪੀਅਰੇ ਦੀ ਭਾਲ ਕਰਨ ਲਈ ਇਸ ਕੈਫੇ ਵਿੱਚ ਦਾਖਲ ਹੁੰਦਾ ਹਾਂ, ਤਾਂ ਕੈਫੇ ਵਿੱਚ ਸਾਰੀਆਂ ਵਸਤੂਆਂ ਦਾ ਇੱਕ ਸਿੰਥੈਟਿਕ ਸੰਗਠਨ ਬਣਦਾ ਹੈ, ਜਿਸ ਦੇ ਅਧਾਰ 'ਤੇ ਪੀਅਰੇ ਨੂੰ ਪ੍ਰਗਟ ਹੋਣ ਵਾਲਾ ਦੱਸਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਜ਼ਮੀਨ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਕੈਫੇ ਦਾ ਇਹ ਸੰਗਠਨ ਇੱਕ ਅਸਲੀ ਵਿਨਾਸ਼ ਹੈ। ਸੈਟਿੰਗ ਦਾ ਹਰ ਤੱਤ, ਇੱਕ ਵਿਅਕਤੀ, ਇੱਕ ਮੇਜ਼,

ਇੱਕ ਕੁਰਸੀ, ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਅਲੱਗ ਕਰਨ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਦੂਜੀਆਂ ਵਸਤੂਆਂ ਦੀ ਸਮੁੱਚੀਤਾ ਦੁਆਰਾ ਬਣਾਈ ਗਈ ਜ਼ਮੀਨ 'ਤੇ ਚੁੱਕਣ ਲਈ, ਸਿਰਫ ਇੱਕ ਵਾਰ ਫਿਰ ਇਸ ਜ਼ਮੀਨ ਦੇ ਅਭੇਦੀਕਰਨ ਵਿੱਚ ਡਿੱਗਣ ਲਈ; ਇਹ ਜ਼ਮੀਨ ਵਿੱਚ ਪਿਘਲ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਕਿਉਂਕਿ ਜ਼ਮੀਨ ਉਹ ਹੈ ਜੋ ਸਿਰਫ ਇਸ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਦਿਖਾਈ ਦਿੰਦੀ ਹੈ, ਜੋ ਕਿ ਇੱਕ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਗਾਸ਼ੀਏ 'ਤੇ ਧਿਆਨ ਦੇਣ ਦਾ ਵਿਸ਼ਾ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ, ਸਾਰੀਆਂ ਮੂਰਤੀਆਂ ਦਾ ਮੂਲ ਵਿਨਾਸ਼ ਜੋ ਇੱਕ ਜ਼ਮੀਨ ਦੀ ਪੂਰੀ ਨਿਰਪੱਖਤਾ ਵਿੱਚ ਦਿਖਾਈ ਦਿੰਦੇ ਹਨ ਅਤੇ ਨਿਗਲ ਜਾਂਦੇ ਹਨ, ਸਿਧਾਂਤਕ ਚਿੱਤਰ ਦੇ ਪ੍ਰਗਟਾਵੇ ਲਈ ਜ਼ਰੂਰੀ ਸ਼ਰਤ ਹੈ, ਜੋ ਕਿ ਇੱਥੇ ਪੀਅਰੇ ਦਾ ਵਿਅਕਤੀ ਹੈ। ਇਹ ਵਿਨਾਸ਼ ਮੇਰੇ ਅੰਤਰ-ਅੰਤ ਨੂੰ ਦਿੱਤਾ ਗਿਆ ਹੈ; ਮੈਂ ਉਨ੍ਹਾਂ ਸਾਰੀਆਂ ਵਸਤੂਆਂ ਦੇ ਲਗਾਤਾਰ ਅਲੋਪ ਹੋਣ ਦਾ ਗਵਾਹ ਹਾਂ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਮੈਂ ਦੇਖਦਾ ਹਾਂ - ਖਾਸ ਕਰਕੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਚਿਹਰਿਆਂ ਦੇ, ਜੋ ਮੈਨੂੰ ਇੱਕ ਪਲ ਲਈ ਰੋਕਦੇ ਹਨ (ਕੀ ਇਹ ਪੀਅਰੇ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ?) ਅਤੇ ਜੋ ਜਲਦੀ ਹੀ ਬਿਲਕੁਲ ਸੜ ਜਾਂਦੇ ਹਨ ਕਿਉਂਕਿ ਉਹ ਪੀਅਰੇ ਦਾ ਚਿਹਰਾ "ਨਹੀਂ" ਹਨ। ਫਿਰ ਵੀ ਜੇਕਰ ਮੈਨੂੰ ਅੰਤ ਵਿੱਚ ਪੀਅਰੇ ਨੂੰ ਖੋਜ ਲੈਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ, ਤਾਂ ਮੇਰੀ ਅੰਤਰ-ਅੰਤ ਇੱਕ ਠੋਸ ਤੱਤ ਨਾਲ ਭਰ ਜਾਵੇਗੀ, ਮੈਨੂੰ ਅਚਾਨਕ ਉਸਦੇ ਚਿਹਰੇ ਦੁਆਰਾ ਗ੍ਰਿਫ਼ਤਾਰ ਕਰ ਲਿਆ ਜਾਵੇਗਾ ਅਤੇ ਪੂਰਾ ਕੈਫੇ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਉਸਦੇ ਆਲੇ ਦੁਆਲੇ ਇੱਕ ਵੱਖਰੀ ਮੌਜੂਦਗੀ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਸੰਗਠਿਤ ਕਰ ਲਵੇਗਾ।

ਪਰ ਹੁਣ ਪੀਅਰ ਇੱਥੇ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਇਸਦਾ ਮਤਲਬ ਇਹ ਨਹੀਂ ਹੈ ਕਿ ਮੈਨੂੰ ਉਸਦੀ ਗੈਰਹਾਜ਼ਰੀ ਸਥਾਪਨਾ ਦੇ ਕਿਸੇ ਖਾਸ ਸਥਾਨ 'ਤੇ ਮਿਲਦੀ ਹੈ। ਦਰਅਸਲ ਪੀਅਰ ਪੂਰੇ ਕੈਫੇ ਤੋਂ ਗੈਰਹਾਜ਼ਰ ਹੈ; ਉਸਦੀ ਗੈਰਹਾਜ਼ਰੀ ਕੈਫੇ ਨੂੰ ਇਸਦੇ ਅਲੋਪ ਹੋਣ ਵਿੱਚ ਸਥਿਰ ਕਰਦੀ ਹੈ; ਕੈਫੇ ਜ਼ਮੀਨੀ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ; ਇਹ ਮੇਰੇ ਸਿਰਫ ਗਾਸ਼ੀਏ ਦੇ ਧਿਆਨ ਲਈ ਇੱਕ ਅਭੇਦ ਸੰਪੂਰਨਤਾ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਪੇਸ਼ ਕਰਨ ਵਿੱਚ ਕਾਇਮ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ; ਇਹ ਪਿਛੋਕੜ ਵਿੱਚ ਖਿਸਕ ਜਾਂਦਾ ਹੈ; ਇਹ ਆਪਣੇ ਵਿਨਾਸ਼ ਦਾ ਪਿੱਛਾ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਸਿਰਫ ਇਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਇੱਕ ਨਿਸ਼ਚਤ ਸ਼ਖਸੀਅਤ ਲਈ ਜ਼ਮੀਨ ਬਣਾਉਂਦਾ ਹੈ; ਇਹ ਚਿੱਤਰ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਸਾਹਮਣੇ ਹਰ ਜਗ੍ਹਾ ਲੈ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਚਿੱਤਰ ਨੂੰ ਮੇਰੇ ਲਈ ਹਰ ਜਗ੍ਹਾ ਪੇਸ਼ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਚਿੱਤਰ ਜੋ ਮੇਰੀ ਦਿੱਖ ਅਤੇ ਕੈਫੇ ਦੀਆਂ ਠੋਸ, ਅਸਲ ਵਸਤੂਆਂ ਦੇ ਵਿਚਕਾਰ ਨਿਰੰਤਰ ਖਿਸਕਦਾ ਹੈ, ਬਿਲਕੁਲ ਇੱਕ ਸਦੀਵੀ ਅਲੋਪਤਾ ਹੈ; ਇਹ ਪੀਅਰ ਕੈਫੇ ਦੇ ਵਿਨਾਸ਼ ਦੀ ਜ਼ਮੀਨ 'ਤੇ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਕੁਝ ਵੀ ਨਹੀਂ ਵਜੋਂ ਉਭਾਰ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਤਾਂ ਜੋ ਜੋ ਅਨੁਭਵ ਨੂੰ ਪੇਸ਼ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਉਹ ਕੁਝ ਵੀ ਨਹੀਂ ਹੈ; ਇਹ ਜ਼ਮੀਨ ਦੀ ਕੁਝ ਵੀ ਨਹੀਂ ਹੈ, ਜਿਸਦਾ ਵਿਨਾਸ਼ ਚਿੱਤਰ ਦੀ ਦਿੱਖ ਨੂੰ ਬੁਲਾਉਂਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਮੰਗ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਅਤੇ ਇਹ ਚਿੱਤਰ ਹੈ - ਕੁਝ ਵੀ ਨਹੀਂ ਜੋ ਜ਼ਮੀਨ ਦੀ ਸਤ੍ਹਾ 'ਤੇ ਕੁਝ ਵੀ ਨਹੀਂ ਵਜੋਂ ਖਿਸਕਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਨਿਰਣੇ ਲਈ ਨੀਂਹ ਵਜੋਂ ਕੰਮ ਕਰਦਾ ਹੈ - "ਪੀਅਰ ਇੱਥੇ ਨਹੀਂ ਹੈ।" ਇਹ ਅਸਲ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਦੋਹਰੇ ਵਿਨਾਸ਼ ਦਾ ਸਹਿਜ ਸ਼ੱਕ ਹੈ। ਯਕੀਨਨ, ਪੀਅਰੇ ਦੀ ਗੈਰਹਾਜ਼ਰੀ ਮੇਰੇ ਅਤੇ ਇਸ ਕੈਫੇ ਵਿਚਕਾਰ ਇੱਕ ਮੂਲ ਸਬੰਧ ਮੰਨਦੀ ਹੈ; ਅਜਿਹੇ ਲੋਕਾਂ ਦੀ ਇੱਕ ਅਨੰਤਤਾ ਹੈ ਜੋ ਇਸ ਕੈਫੇ ਨਾਲ ਕੋਈ ਸਬੰਧ ਨਹੀਂ ਰੱਖਦੇ ਕਿਉਂਕਿ ਇੱਕ ਅਸਲ ਉਮੀਦ ਦੀ ਘਾਟ ਹੈ ਜੋ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਗੈਰਹਾਜ਼ਰੀ ਨੂੰ ਸਥਾਪਿਤ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਪਰ, ਸਹੀ ਕਹਿਣ ਲਈ, ਮੈਂ ਖੁਦ ਪੀਅਰੇ ਨੂੰ ਦੇਖਣ ਦੀ ਉਮੀਦ ਕੀਤੀ ਸੀ, ਅਤੇ ਮੇਰੀ ਉਮੀਦ ਨੇ ਪੀਅਰੇ ਦੀ ਗੈਰਹਾਜ਼ਰੀ ਨੂੰ ਇਸ ਕੈਫੇ ਨਾਲ ਸਬੰਧਤ ਇੱਕ ਅਸਲ ਘਟਨਾ ਵਜੋਂ ਵਾਪਰਨ ਦਾ ਕਾਰਨ ਬਣਾਇਆ ਹੈ। ਇਹ ਵਰਤਮਾਨ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਬਾਹਰਮੁਖੀ ਤੱਥ ਹੈ ਕਿ ਮੈਂ ਇਸ ਗੈਰਹਾਜ਼ਰੀ ਨੂੰ ਖੋਜਿਆ ਹੈ, ਅਤੇ ਇਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਪੀਅਰੇ ਅਤੇ ਉਸ ਸੈਟਿੰਗ ਦੇ ਵਿਚਕਾਰ ਇੱਕ ਸਿੰਥੈਟਿਕ ਸਬੰਧ ਵਜੋਂ ਪੇਸ਼ ਕਰਦਾ ਹੈ ਜਿਸ ਵਿੱਚ ਮੈਂ ਉਸਨੂੰ ਲੱਭ ਰਿਹਾ ਹਾਂ। ਪੀਅਰੇ ਦੀ ਗੈਰਹਾਜ਼ਰੀ ਇਸ ਕੈਫੇ ਨੂੰ ਸਤਾਉਂਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਇਸਦੇ ਸਵੈ-ਵਿਨਾਸ਼ਕਾਰੀ ਸੰਗਠਨ ਦੀ ਸਥਿਤੀ ਹੈ। ਇਸਦੇ ਉਲਟ, ਨਿਰਣੇ ਜੋ ਮੈਂ ਬਾਅਦ ਵਿੱਚ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਮਨੋਰੰਜਨ ਕਰਨ ਲਈ ਕਰ ਸਕਦਾ ਹਾਂ, ਜਿਵੇਂ ਕਿ, "ਵੈਲਿੰਗਟਨ ਇਸ ਕੈਫੇ ਵਿੱਚ ਨਹੀਂ ਹੈ, ਪਾਲ

ਵੈਲੇਰੀ ਹੁਣ ਇੱਥੇ ਨਹੀਂ ਹੈ, ਆਦਿ।"—ਇਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਇੱਕ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਅਮੂਰਤ ਅਰਥ ਹੈ; ਉਹ ਅਸਲ ਜਾਂ ਪ੍ਰਭਾਵਸ਼ਾਲੀ ਨੀਂਹ ਤੋਂ ਬਿਨਾਂ ਨਕਾਰਾਤਮਕਤਾ ਦੇ ਸਿਧਾਂਤ ਦੇ ਸ਼ੁੱਧ ਉਪਯੋਗ ਹਨ, ਅਤੇ ਉਹ ਕੈਫੇ ਅਤੇ ਵੈਲਿੰਗਟਨ ਜਾਂ ਵੈਲੇਰੀ ਵਿਚਕਾਰ ਇੱਕ ਅਸਲ ਸਬੰਧ ਸਥਾਪਤ ਕਰਨ ਵਿੱਚ ਕਦੇ ਵੀ ਸਫਲ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦੇ। ਇੱਥੇ ਸਬੰਧ "ਨਹੀਂ ਹੈ" ਸਿਰਫ਼ ਸੋਚਿਆ ਗਿਆ ਹੈ। ਇਹ ਉਦਾਹਰਣ ਇਹ ਦਰਸਾਉਣ ਲਈ ਕਾਫ਼ੀ ਹੈ ਕਿ ਅਣਹੋਂਦ ਕਿਸੇ ਨਕਾਰਾਤਮਕ ਨਿਰਣੇ ਦੁਆਰਾ ਚੀਜ਼ਾਂ 'ਤੇ ਨਹੀਂ ਆਉਂਦੀ; ਇਹ ਨਕਾਰਾਤਮਕ ਨਿਰਣਾ ਹੈ, ਇਸਦੇ ਉਲਟ, ਜੋ ਅਣਹੋਂਦ ਦੁਆਰਾ ਸ਼ਰਤਬੱਧ ਅਤੇ ਸਮਰਥਿਤ ਹੈ।

ਇਹ ਕਿਵੇਂ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ? ਅਸੀਂ ਨਿਰਣੇ ਦੇ ਨਕਾਰਾਤਮਕ ਰੂਪ ਦੀ ਕਲਪਨਾ ਵੀ ਕਿਵੇਂ ਕਰ ਸਕਦੇ ਹਾਂ ਜੇਕਰ ਸਭ ਕੁਝ ਹੋਂਦ ਅਤੇ ਸਕਾਰਾਤਮਕਤਾ ਦੀ ਭਰਪੂਰਤਾ ਹੈ? ਅਸੀਂ ਇੱਕ ਪਲ ਲਈ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਕੀਤਾ ਕਿ ਨਕਾਰਾਤਮਕਤਾ ਅਨੁਮਾਨਿਤ ਨਤੀਜੇ ਅਤੇ ਪ੍ਰਾਪਤ ਨਤੀਜੇ ਦੇ ਵਿਚਕਾਰ ਸਥਾਪਿਤ ਤੁਲਨਾ ਤੋਂ ਪੈਦਾ ਹੋ ਸਕਦੀ ਹੈ। ਪਰ ਆਓ ਅਸੀਂ ਉਸ ਤੁਲਨਾ ਨੂੰ ਵੇਖੀਏ। ਇੱਥੇ ਇੱਕ ਅਸਲੀ ਨਿਰਣਾ ਹੈ, ਇੱਕ ਠੋਸ, ਸਕਾਰਾਤਮਕ ਮਾਨਸਿਕ ਕਿਰਿਆ ਜੋ ਇੱਕ ਤੱਥ ਨੂੰ ਸਥਾਪਿਤ ਕਰਦੀ ਹੈ: "ਮੇਰੇ ਬਟੂਏ ਵਿੱਚ 1300 ਫ੍ਰੈਂਕ ਹਨ।" ਫਿਰ ਇੱਕ ਹੋਰ ਹੈ ਜੋ ਕੁਝ ਹੋਰ ਹੈ, ਹੁਣ ਇਹ ਨਹੀਂ ਬਲਕਿ ਤੱਥ ਦੀ ਸਥਾਪਨਾ ਅਤੇ ਇੱਕ ਪੁਸ਼ਟੀ ਹੈ: "ਮੈਨੂੰ 1500 ਫ੍ਰੈਂਕ ਮਿਲਣ ਦੀ ਉਮੀਦ ਸੀ।" ਉੱਥੇ ਸਾਡੇ ਕੋਲ ਅਸਲ ਅਤੇ ਉਦੇਸ਼ਪੂਰਨ ਤੱਥ, ਮਾਨਸਿਕ ਅਤੇ ਸਕਾਰਾਤਮਕ ਘਟਨਾਵਾਂ, ਸਕਾਰਾਤਮਕ ਨਿਰਣੇ ਹਨ। ਅਸੀਂ ਨਕਾਰਾਤਮਕਤਾ ਨੂੰ ਕਿੱਥੇ ਰੱਖਣਾ ਹੈ? ਕੀ ਸਾਨੂੰ ਇਹ ਮੰਨਣਾ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਇੱਕ ਸ਼੍ਰੇਣੀ ਦਾ ਇੱਕ ਸ਼ੁੱਧ ਅਤੇ ਸਰਲ ਉਪਯੋਗ ਹੈ? ਅਤੇ ਕੀ ਅਸੀਂ ਇਹ ਮੰਨਣਾ ਚਾਹੁੰਦੇ ਹਾਂ ਕਿ ਮਨ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ "ਨਕਾਰਾਤਮਕਤਾ" ਨੂੰ ਛਾਂਟਣ ਅਤੇ ਵੱਖ ਕਰਨ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਰੱਖਦਾ ਹੈ? ਪਰ ਇਸ ਸਥਿਤੀ ਵਿੱਚ ਅਸੀਂ ਨਕਾਰਾਤਮਕਤਾ ਦੇ ਮਾਮੂਲੀ ਜਿਹੇ ਸ਼ੱਕ ਨੂੰ ਵੀ ਨਕਾਰਾਤਮਕਤਾ ਤੋਂ ਦੂਰ ਕਰਦੇ ਹਾਂ। ਜੇ ਅਸੀਂ ਇਹ ਸਵੀਕਾਰ ਕਰਦੇ ਹਾਂ ਕਿ "ਨਹੀਂ" ਦੀ ਸ਼੍ਰੇਣੀ ਜੋ ਅਸਲ ਵਿੱਚ ਮਨ ਵਿੱਚ ਮੌਜੂਦ ਹੈ ਅਤੇ ਸਾਡੇ ਗਿਆਨ ਨੂੰ ਜੋੜਨ ਅਤੇ ਵਿਵਸਥਿਤ ਕਰਨ ਲਈ ਇੱਕ ਸਕਾਰਾਤਮਕ ਅਤੇ ਠੋਸ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ ਹੈ, ਜੇ ਅਸੀਂ ਪਹਿਲਾਂ ਇਹ ਸਵੀਕਾਰ ਕਰਦੇ ਹਾਂ ਕਿ ਇਹ ਸਾਡੇ ਵਿੱਚ ਕੁਝ ਸਕਾਰਾਤਮਕ ਫੈਸਲਿਆਂ ਦੀ ਮੌਜੂਦਗੀ ਦੁਆਰਾ ਅਚਾਨਕ ਜਾਰੀ ਕੀਤੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਫਿਰ ਇਹ ਅਚਾਨਕ ਆਉਂਦੀ ਹੈ ਕਿ ਇਹਨਾਂ ਫੈਸਲਿਆਂ ਦੇ ਨਤੀਜੇ ਵਜੋਂ ਕੁਝ ਵਿਚਾਰਾਂ ਨੂੰ ਆਪਣੀ ਮੋਹਰ ਨਾਲ ਚਿੰਨ੍ਹਿਤ ਕਰਦੀ ਹੈ - ਇਹਨਾਂ ਵਿਚਾਰਾਂ ਦੁਆਰਾ ਅਸੀਂ ਸਾਰੇ ਨਕਾਰਾਤਮਕ ਕਾਰਜਾਂ ਦੇ ਨਕਾਰਾਤਮਕਤਾ ਨੂੰ ਧਿਆਨ ਨਾਲ ਹਟਾ ਦਿੱਤਾ ਹੋਵੇਗਾ। ਕਿਉਂਕਿ ਨਕਾਰਾਤਮਕਤਾ ਹੋਂਦ ਤੋਂ ਇਨਕਾਰ ਹੈ। ਇਸਦੇ ਜ਼ਰੀਏ ਇੱਕ ਜੀਵ (ਜਾਂ ਹੋਂਦ ਦਾ ਇੱਕ ਤਰੀਕਾ) ਨੂੰ ਸਥਿਤੀ ਦਿੱਤੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ, ਫਿਰ ਕੁਝ ਵੀ ਨਹੀਂ ਵਿੱਚ ਵਾਪਸ ਸੁੱਟ ਦਿੱਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਜੇ ਨਕਾਰਾਤਮਕਤਾ ਇੱਕ ਸ਼੍ਰੇਣੀ ਹੈ, ਜੇ ਇਹ ਸਿਰਫ ਇੱਕ ਕਿਸਮ ਦਾ ਪਲੱਗ ਹੈ ਜੋ ਕੁਝ ਫੈਸਲਿਆਂ 'ਤੇ ਉਦਾਸੀਨਤਾ ਨਾਲ ਸੈੱਟ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ, ਤਾਂ ਅਸੀਂ ਇਸ ਤੱਥ ਦੀ ਵਿਆਖਿਆ ਕਿਵੇਂ ਕਰਾਂਗੇ ਕਿ ਇਹ ਇੱਕ ਜੀਵ ਨੂੰ ਖਤਮ ਕਰ ਸਕਦਾ ਹੈ, ਇਸਨੂੰ ਅਚਾਨਕ ਪੈਦਾ ਕਰ ਸਕਦਾ ਹੈ, ਅਤੇ ਫਿਰ ਇਸਨੂੰ ਗੈਰ-ਹੋਂਦ ਵਿੱਚ ਵਾਪਸ ਸੁੱਟਣ ਲਈ ਨਿਯੁਕਤ ਕਰ ਸਕਦਾ ਹੈ? ਜੇਕਰ ਪੁਰਾਣੇ ਨਿਰਣੇ ਤੱਥ ਸਥਾਪਤ ਕਰਦੇ ਹਨ, ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਅਸੀਂ ਉਦਾਹਰਣਾਂ ਲਈ ਲਿਆ ਹੈ, ਨਕਾਰਾਤਮਕਤਾ ਇੱਕ ਮੁਫ਼ਤ ਖੋਜ ਵਾਂਗ ਹੋਣੀ ਚਾਹੀਦੀ ਹੈ, ਇਸਨੂੰ ਸਾਨੂੰ ਸਕਾਰਾਤਮਕਤਾ ਦੀ ਇਸ ਕੰਧ ਤੋਂ ਦੂਰ ਕਰਨਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ ਜੋ ਸਾਨੂੰ ਘੇਰਦੀ ਹੈ। ਨਕਾਰਾਤਮਕਤਾ ਨਿਰੰਤਰਤਾ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਅਚਾਨਕ ਟੁੱਟਣਾ ਹੈ ਜੋ ਕਿਸੇ ਵੀ ਹਾਲਤ ਵਿੱਚ ਪਹਿਲਾਂ ਦੀਆਂ ਪੁਸ਼ਟੀਆਂ ਦੇ ਨਤੀਜੇ ਵਜੋਂ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਦਾ; ਇਹ ਇੱਕ ਮੌਲਿਕ ਅਤੇ ਅਟੱਲ ਘਟਨਾ ਹੈ। ਇੱਥੇ ਅਸੀਂ ਚੇਤਨਾ ਦੇ ਖੇਤਰ ਵਿੱਚ ਹਾਂ। ਇਸ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ, ਚੇਤਨਾ ਨਕਾਰਾਤਮਕਤਾ ਦੀ ਚੇਤਨਾ ਦੇ ਰੂਪ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਇੱਕ ਨਕਾਰਾਤਮਕਤਾ ਪੈਦਾ ਨਹੀਂ ਕਰ ਸਕਦੀ। ਕੋਈ ਵੀ ਸ਼੍ਰੇਣੀ ਚੇਤਨਾ ਵਿੱਚ "ਵਾਸ" ਨਹੀਂ ਕਰ ਸਕਦੀ ਅਤੇ ਉੱਥੇ ਕਿਸੇ ਚੀਜ਼ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਨਹੀਂ ਰਹਿ ਸਕਦੀ। ਨਾ, ਇੱਕ ਅਚਾਨਕ ਅਨੁਭਵੀ ਖੋਜ

ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ, ਚੇਤਨਾ (ਹੋਣ ਦੀ), ਨਾ ਹੋਣ ਦੀ ਚੇਤਨਾ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਪ੍ਰਗਟ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਇੱਕ ਸ਼ਬਦ ਵਿੱਚ, ਜੇਕਰ ਹੋਂਦ ਹਰ ਜਗ੍ਹਾ ਹੈ, ਤਾਂ ਇਹ ਸਿਰਫ ਕੁਝ ਵੀ ਨਹੀਂ ਹੈ ਜੋ, ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਬਰਗਸਨ ਕਹਿੰਦਾ ਹੈ, ਅਕਲਪਿਤ ਹੈ; ਕਿਉਂਕਿ ਨਕਾਰਾਤਮਕਤਾ ਕਦੇ ਵੀ ਹੋਂਦ ਤੋਂ ਪ੍ਰਾਪਤ ਨਹੀਂ ਹੋਵੇਗੀ। ਸਾਡੇ "ਨਾ" ਕਹਿਣ ਲਈ ਜ਼ਰੂਰੀ ਸ਼ਰਤ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਗੈਰ-ਹੋਂਦ ਸਾਡੇ ਵਿੱਚ ਅਤੇ ਸਾਡੇ ਬਾਹਰ ਇੱਕ ਸਥਾਈ ਮੌਜੂਦਗੀ ਹੋਵੇ, ਕਿ ਕੁਝ ਵੀ ਨਹੀਂ ਹੋਂਦ ਨੂੰ ਘੇਰਦਾ ਹੈ।

ਪਰ 'ਕੁਝ ਵੀ ਨਹੀਂ' ਕਿੱਥੋਂ ਆਉਂਦੀ ਹੈ? ਜੇਕਰ ਇਹ ਪ੍ਰਸ਼ਨਵਾਦੀ ਰਵੱਈਏ ਦੀ ਮੂਲ ਸਥਿਤੀ ਹੈ ਅਤੇ ਆਮ ਤੌਰ 'ਤੇ ਸਾਰੀਆਂ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ ਜਾਂ ਵਿਗਿਆਨਕ ਪੁੱਛਗਿੱਛਾਂ ਦੀ, ਤਾਂ ਮਨੁੱਖ ਦਾ 'ਕੁਝ ਵੀ ਨਹੀਂ' ਨਾਲ ਮੂਲ ਸਬੰਧ ਕੀ ਹੈ? ਮੂਲ 'ਕੁਝ ਵੀ ਨਹੀਂ' ਆਚਰਣ ਕੀ ਹੈ?

III. ਕੁਝ ਵੀ ਨਾ ਹੋਣ ਦਾ ਦਵੰਦਵਾਦੀ ਸੰਕਲਪ

ਇਸ ਅਣਹੋਂਦ ਦੇ ਅਰਥ ਨੂੰ ਦੂਰ ਕਰਨ ਦੀ ਉਮੀਦ ਕਰਨਾ ਅਜੇ ਬਹੁਤ ਜਲਦੀ ਹੈ, ਜਿਸਦੇ ਵਿਰੁੱਧ ਸਵਾਲ ਨੇ ਅਚਾਨਕ ਸਾਨੂੰ ਸੁੱਟ ਦਿੱਤਾ ਹੈ। ਪਰ ਕਈ ਸਿੱਟੇ ਹਨ ਜੋ ਅਸੀਂ ਹੁਣ ਵੀ ਤਿਆਰ ਕਰ ਸਕਦੇ ਹਾਂ। ਖਾਸ ਤੌਰ 'ਤੇ ਹੋਂਦ ਅਤੇ ਉਸ ਅਣਹੋਂਦ ਵਿਚਕਾਰ ਸਬੰਧਾਂ ਨੂੰ ਨਿਰਧਾਰਤ ਕਰਨਾ ਲਾਭਦਾਇਕ ਹੋਵੇਗਾ ਜੋ ਇਸਨੂੰ ਪਰੇਸ਼ਾਨ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਅਸੀਂ ਮਨੁੱਖ ਦੁਆਰਾ ਹੋਂਦ ਦੇ ਸਾਹਮਣੇ ਅਪਣਾਏ ਜਾਣ ਵਾਲੇ ਵਿਵਹਾਰ ਦੀਆਂ ਕਿਸਮਾਂ ਅਤੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਵਿਚਕਾਰ ਇੱਕ ਖਾਸ ਸਮਾਨਤਾ ਸਥਾਪਤ ਕੀਤੀ ਹੈ ਜੋ ਉਹ ਕੁਝ ਵੀ ਨਹੀਂ ਹੋਣ ਦੇ ਸਾਹਮਣੇ ਰੱਖਦਾ ਹੈ, ਅਤੇ ਅਸੀਂ ਤੁਰੰਤ ਹੋਂਦ ਅਤੇ ਅਣਹੋਂਦ ਨੂੰ ਅਸਲ ਦੇ ਦੋ ਪੂਰਕ ਹਿੱਸਿਆਂ ਵਜੋਂ ਵਿਚਾਰਨ ਲਈ ਪਰਤਾਏ ਜਾਂਦੇ ਹਾਂ - ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਹਨੇਰਾ ਅਤੇ ਰੌਸ਼ਨੀ। ਸੰਖੇਪ ਵਿੱਚ ਅਸੀਂ ਫਿਰ ਦੋ ਸਖ਼ਤ ਸਮਕਾਲੀ ਧਾਰਨਾਵਾਂ ਨਾਲ ਨਜਿੱਠ ਰਹੇ ਹੋਵਾਂਗੇ ਜੋ ਕਿਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਹੋਂਦ ਦੇ ਉਤਪਾਦਨ ਵਿੱਚ ਇਕਜੁੱਟ ਹੋ ਜਾਣਗੇ ਅਤੇ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਅਲੱਗ-ਥਲੱਗ ਵਿੱਚ ਵਿਚਾਰਨਾ ਬੇਕਾਰ ਹੋਵੇਗਾ। ਸ਼ੁੱਧ ਹੋਂਦ ਅਤੇ ਸ਼ੁੱਧ ਅਣਹੋਂਦ ਦੋ ਅਮੂਰਤ ਹੋਣਗੇ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਸਿਰਫ ਠੋਸ ਹਕੀਕਤਾਂ ਦੇ ਅਧਾਰ 'ਤੇ ਹੀ ਦੁਬਾਰਾ ਜੋੜਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ।

ਇਹ ਯਕੀਨੀ ਤੌਰ 'ਤੇ ਹੀਗਲ ਦਾ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਹੈ। ਇਹ ਤਰਕ ਵਿੱਚ ਹੀ ਹੈ ਕਿ ਉਹ ਹੋਂਦ ਅਤੇ ਅਣਹੋਂਦ ਦੇ ਸਬੰਧਾਂ ਦਾ ਅਧਿਐਨ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਅਤੇ ਉਹ ਤਰਕ ਨੂੰ "ਵਿਚਾਰਾਂ ਦੇ ਸ਼ੁੱਧ ਨਿਰਧਾਰਨਾਂ ਦੀ ਪ੍ਰਣਾਲੀ" ਕਹਿੰਦਾ ਹੈ। ਉਹ ਇਹ ਕਹਿ ਕੇ ਹੋਰ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਪਰਿਭਾਸ਼ਿਤ ਕਰਦਾ ਹੈ, "ਵਿਚਾਰ ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਉਹਨਾਂ ਨੂੰ ਆਮ ਤੌਰ 'ਤੇ ਦਰਸਾਇਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਸ਼ੁੱਧ ਵਿਚਾਰ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦੇ, ਕਿਉਂਕਿ ਇੱਕ ਜੀਵ ਦੁਆਰਾ ਜਿਸਦਾ ਵਿਚਾਰ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਅਸੀਂ ਇੱਕ ਅਜਿਹੇ ਜੀਵ ਨੂੰ ਸਮਝਦੇ ਹਾਂ ਜਿਸਦੀ ਸਮੱਗਰੀ ਇੱਕ ਅਨੁਭਵੀ ਸਮੱਗਰੀ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਤਰਕ ਵਿੱਚ ਵਿਚਾਰਾਂ ਨੂੰ ਇਸ ਤਰੀਕੇ ਨਾਲ ਫੜਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਕਿ ਉਹਨਾਂ ਕੋਲ ਸ਼ੁੱਧ ਵਿਚਾਰ ਦੀ ਸਮੱਗਰੀ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਕੋਈ ਹੋਰ ਸਮੱਗਰੀ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦੀ, ਜੋ ਸਮੱਗਰੀ ਇਸ ਦੁਆਰਾ ਪੈਦਾ ਹੁੰਦੀ ਹੈ।"[2] ਯਕੀਨਨ, ਇਹ ਨਿਰਧਾਰਨ "ਚੀਜ਼ਾਂ ਵਿੱਚ ਸਭ ਤੋਂ ਡੂੰਘਾ ਕੀ ਹੈ ਪਰ ਉਸੇ ਸਮੇਂ ਜਦੋਂ ਕੋਈ ਉਹਨਾਂ ਨੂੰ "ਆਪਣੇ ਅੰਦਰ ਅਤੇ ਆਪਣੇ ਲਈ" ਸਮਝਦਾ ਹੈ, ਤਾਂ ਉਹ ਉਹਨਾਂ ਨੂੰ ਵਿਚਾਰਾਂ ਤੋਂ ਹੀ ਕੱਢਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਉਹਨਾਂ ਵਿੱਚ ਉਹਨਾਂ ਦੀ ਸੱਚਾਈ ਨੂੰ ਖੋਜਦਾ ਹੈ। ਹਾਲਾਂਕਿ, ਹੇਗੇਲੀਅਨ ਤਰਕ ਦਾ ਯਤਨ "ਧਾਰਨਾਵਾਂ ਦੀ ਅਯੋਗਤਾ (ਜਿਸਨੂੰ ਇਹ) ਇੱਕ-ਇੱਕ ਕਰਕੇ ਮੰਨਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਉਹਨਾਂ ਨੂੰ ਸਮਝਣ ਲਈ, ਹਰੇਕ ਨੂੰ ਇੱਕ ਹੋਰ ਸੰਪੂਰਨ ਧਾਰਨਾ ਤੱਕ ਵਧਾਉਣ ਦੀ ਜ਼ਰੂਰਤ ਨੂੰ ਸਪੱਸ਼ਟ ਕਰਨਾ ਹੈ ਜੋ ਉਹਨਾਂ ਨੂੰ ਏਕੀਕ੍ਰਿਤ ਕਰਦੇ ਹੋਏ ਉਹਨਾਂ ਤੋਂ ਪਰੇ ਹੈ।"[3]

ਹੇਗਲ 'ਤੇ ਉਹੀ ਲਾਗੂ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ ਜੋ ਲੇ ਸੇਨੇ ਨੇ ਹੈਮਲਿਨ ਦੇ ਫ਼ਲਸਫ਼ੇ ਬਾਰੇ ਕਿਹਾ ਸੀ: "ਹਰੇਕ ਹੇਠਲਾ ਸ਼ਬਦ ਉੱਚ ਸ਼ਬਦ 'ਤੇ ਨਿਰਭਰ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਕਿਉਂਕਿ ਕੰਕਰੀਟ 'ਤੇ ਸਾਰ ਜੋ ਇਸਦੇ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਸਾਕਾਰ ਕਰਨ ਲਈ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੈ।" ਹੇਗਲ ਲਈ ਸੱਚਾ ਠੋਸ ਆਪਣੇ ਸਾਰ ਦੇ ਨਾਲ ਹੋਂਦ ਹੈ; ਇਹ ਸਾਰੇ ਅਮੂਰਤ ਪਲਾਂ ਦੇ ਸਿੰਥੈਟਿਕ ਏਕੀਕਰਨ ਦੁਆਰਾ ਪੈਦਾ ਕੀਤੀ ਗਈ ਸੰਪੂਰਨਤਾ ਹੈ ਜੋ ਇਸ ਵਿੱਚ

ਉਹਨਾਂ ਦੇ ਪੂਰਕ ਦੀ ਲੋੜ ਕਰਕੇ ਪਾਰ ਕਰ ਜਾਂਦੇ ਹਨ। ਇਸ ਅਰਥ ਵਿੱਚ ਹੋਂਦ ਅਮੂਰਤਾਂ ਦਾ ਸਭ ਤੋਂ ਸਾਰ ਅਤੇ ਸਭ ਤੋਂ ਗਰੀਬ ਹੋਵੇਗਾ, ਜੇਕਰ ਅਸੀਂ ਇਸਨੂੰ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਵਿਚਾਰੀਏ - ਯਾਨੀ, ਇਸਨੂੰ ਸਾਰ ਵੱਲ ਇਸਦੇ ਪਾਰ ਤੋਂ ਵੱਖ ਕਰਕੇ। ਦਰਅਸਲ "ਹੋਂਦ ਸਾਰ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਵਿਚੋਲਗੀ ਦਾ ਤੁਰੰਤ ਹੈ। ਆਮ ਤੌਰ 'ਤੇ ਚੀਜ਼ਾਂ 'ਹਨ', ਪਰ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਹੋਣਾ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਸਾਰ ਨੂੰ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਨ ਵਿੱਚ ਸ਼ਾਮਲ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਸਾਰ ਵਿੱਚ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਕੋਈ ਇਸਨੂੰ ਇਹ ਕਹਿ ਕੇ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰ ਸਕਦਾ ਹੈ, 'ਹੋਣਾ ਸਾਰ ਨੂੰ ਮੰਨਦਾ ਹੈ।' ਹਾਲਾਂਕਿ ਸਾਰ ਵਿੱਚ ਵਿਚੋਲਗੀ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਹੋਣ ਦੇ ਸੰਬੰਧ ਵਿੱਚ ਪ੍ਰਗਟ ਹੁੰਦਾ ਹੈ, ਸਾਰ ਫਿਰ ਵੀ ਸੱਚਾ ਮੂਲ ਹੈ। ਹੋਣਾ ਆਪਣੀ ਜ਼ਮੀਨ 'ਤੇ ਵਾਪਸ ਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ; ਸਾਰ ਵਿੱਚ ਸਾਰ ਨੂੰ ਪਾਰ ਕਰ ਜਾਂਦਾ ਹੈ।"[4]

ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਸਾਰ ਤੋਂ ਕੱਟਿਆ ਜਾਣਾ ਜੋ ਕਿ ਇਸਦਾ ਆਧਾਰ ਹੈ, "ਸਿਰਫ਼ ਖਾਲੀ ਤਤਕਾਲਤਾ" ਬਣ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਮਨ ਦੀ ਘਟਨਾ ਵਿਗਿਆਨ ਇਸਨੂੰ "ਸੱਚ ਦੇ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਤੋਂ" ਸ਼ੁੱਧ ਹੋਂਦ ਨੂੰ ਤੁਰੰਤ ਵਜੋਂ ਪੇਸ਼ ਕਰਕੇ ਪਰਿਭਾਸ਼ਿਤ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਜੇਕਰ ਤਰਕ ਦੀ ਸ਼ੁਰੂਆਤ ਤੁਰੰਤ ਹੋਣੀ ਹੈ, ਤਾਂ ਅਸੀਂ ਹੋਂਦ ਵਿੱਚ ਸ਼ੁਰੂਆਤ ਪਾਵਾਂਗੇ, ਜੋ ਕਿ "ਅਨਿਸ਼ਚਿਤਤਾ ਹੈ ਜੋ ਸਾਰੇ ਦ੍ਰਿੜਤਾ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਹੈ, ਅਨਿਸ਼ਚਿਤ ਨੂੰ ਰਵਾਨਗੀ ਦੇ ਪੂਰਨ ਬਿੰਦੂ ਵਜੋਂ।"

ਪਰ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਅਨਿਸ਼ਚਿਤ ਹੋਣਾ ਤੁਰੰਤ ਆਪਣੇ ਉਲਟ "ਵਿੱਚ ਜਾਂਦਾ ਹੈ"। ਹੇਗਲ ਤਰਕ (ਐਨਸਾਈਕਲੋਪੀਡੀਆ ਦੇ) ਵਿੱਚ ਲਿਖਦਾ ਹੈ, "ਇਹ ਸ਼ੁੱਧ ਹੋਂਦ" "ਸ਼ੁੱਧ ਅਮੂਰਤਤਾ ਹੈ ਅਤੇ ਨਤੀਜੇ ਵਜੋਂ ਸੰਪੂਰਨ ਨਕਾਰਾਤਮਕਤਾ ਹੈ, ਜਿਸਨੂੰ ਇਸਦੇ ਤੁਰੰਤ ਪਲ ਵਿੱਚ ਲਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ।" ਕੀ ਕੁਝ ਵੀ ਨਹੀਂ ਹੋਣਾ ਅਸਲ ਵਿੱਚ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨਾਲ ਸਧਾਰਨ ਪਛਾਣ, ਪੂਰੀ ਖਾਲੀਪਣ, ਨਿਰਧਾਰਨਾਂ ਅਤੇ ਸਮੱਗਰੀ ਦੀ ਅਣਹੋਂਦ ਨਹੀਂ ਹੈ? ਸ਼ੁੱਧ ਹੋਂਦ ਅਤੇ ਸ਼ੁੱਧ ਕੁਝ ਵੀ ਨਹੀਂ ਤਾਂ ਇੱਕੋ ਚੀਜ਼ ਹੈ। ਜਾਂ ਇਸ ਦੀ ਬਜਾਏ ਇਹ ਕਹਿਣਾ ਸੱਚ ਹੈ ਕਿ ਉਹ ਵੱਖਰੇ ਹਨ; ਪਰ "ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਇੱਥੇ ਅੰਤਰ ਅਜੇ ਇੱਕ ਨਿਰਧਾਰਤ ਅੰਤਰ ਨਹੀਂ ਹੈ - ਕਿਉਂਕਿ ਹੋਂਦ ਅਤੇ ਗੈਰ-ਹੋਂਦ ਤੁਰੰਤ ਪਲ ਦਾ ਗਠਨ ਕਰਦੇ ਹਨ ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਇਹ ਉਹਨਾਂ ਵਿੱਚ ਹੈ - ਇਸ ਅੰਤਰ ਨੂੰ ਨਾਮ ਨਹੀਂ ਦਿੱਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ; ਇਹ ਸਿਰਫ ਇੱਕ ਸ਼ੁੱਧ ਰਾਏ ਹੈ।"[5] ਇਸਦਾ ਠੋਸ ਅਰਥ ਹੈ ਕਿ "ਸਵਰਗ ਵਿੱਚ ਜਾਂ ਧਰਤੀ 'ਤੇ ਕੁਝ ਵੀ ਅਜਿਹਾ ਨਹੀਂ ਹੈ ਜੋ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਹੋਂਦ ਅਤੇ ਕੁਝ ਵੀ ਨਹੀਂ ਰੱਖਦਾ।"[6]

ਸਾਡੇ ਲਈ ਅਜੇ ਵੀ ਹੇਗਲੀਅਨ ਸੰਕਲਪ ਬਾਰੇ ਚਰਚਾ ਕਰਨਾ ਬਹੁਤ ਜਲਦੀ ਹੈ; ਸਾਨੂੰ ਇਸ ਬਾਰੇ ਇੱਕ ਸਥਿਤੀ ਲੈਣ ਲਈ ਆਪਣੇ ਅਧਿਐਨ ਦੇ ਸਾਰੇ ਨਤੀਜਿਆਂ ਦੀ ਲੋੜ ਹੈ। ਇੱਥੇ ਸਿਰਫ਼ ਇਹ ਦੇਖਣਾ ਉਚਿਤ ਹੈ ਕਿ ਹੋਂਦ ਨੂੰ ਹੇਗਲ ਦੁਆਰਾ ਹੋਂਦ ਦੇ ਅਰਥ ਵਿੱਚ ਘਟਾ ਦਿੱਤਾ ਗਿਆ ਹੈ। ਹੋਂਦ ਸਾਰ ਦੁਆਰਾ ਘੇਰੀ ਹੋਈ ਹੈ, ਜੋ ਕਿ ਇਸਦੀ ਨੀਂਹ ਅਤੇ ਮੂਲ ਹੈ। ਹੀਗਲ ਦਾ ਪੂਰਾ ਸਿਧਾਂਤ ਇਸ ਵਿਚਾਰ 'ਤੇ ਅਧਾਰਤ ਹੈ ਕਿ ਤਰਕ ਦੇ ਸ਼ੁਰੂ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੈ ਤਾਂ ਜੋ ਵਿਚੋਲੇ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਤੁਰੰਤ ਨੂੰ ਮੁੜ ਖੋਜਿਆ ਜਾ ਸਕੇ, ਸੰਖੇਪ ਨੂੰ ਉਸ ਠੋਸ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਜਿਸ 'ਤੇ ਇਹ ਆਧਾਰਿਤ ਹੈ। ਪਰ ਅਸੀਂ ਪਹਿਲਾਂ ਹੀ ਟਿੱਪਣੀ ਕੀਤੀ ਹੈ ਕਿ ਹੋਂਦ ਦਾ ਵਰਤਾਰੇ ਨਾਲ ਉਹੀ ਸਬੰਧ ਨਹੀਂ ਹੈ ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਅਮੂਰਤ ਕੰਕਰੀਟ ਨਾਲ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਹੋਂਦ ਇੱਕ "ਹੋਰਾਂ ਵਿੱਚੋਂ ਢਾਂਚਾ" ਨਹੀਂ ਹੈ, ਵਸਤੂ ਦਾ ਇੱਕ ਪਲ; ਇਹ ਸਾਰੀਆਂ ਬਣਤਰਾਂ ਅਤੇ ਸਾਰੇ ਪਲਾਂ ਦੀ ਸਥਿਤੀ ਹੈ। ਇਹ ਉਹ ਜ਼ਮੀਨ ਹੈ ਜਿਸ 'ਤੇ ਵਰਤਾਰੇ ਦੀਆਂ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਤਾਵਾਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਨਗੀਆਂ। ਇਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਇਹ ਸਵੀਕਾਰਯੋਗ ਨਹੀਂ ਹੈ ਕਿ ਚੀਜ਼ਾਂ ਦਾ ਹੋਂਦ "ਆਪਣੇ ਸਾਰ ਨੂੰ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਨ ਵਿੱਚ ਸ਼ਾਮਲ ਹੈ।" ਕਿਉਂਕਿ ਫਿਰ ਉਸ ਹੋਂਦ ਦਾ ਇੱਕ ਹੋਣਾ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੋਵੇਗਾ। ਇਸ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ, ਜੇਕਰ ਚੀਜ਼ਾਂ ਦਾ ਵਜੂਦ ਆਪਣੇ ਸਾਰ ਨੂੰ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਨ ਵਿੱਚ "ਸ਼ਾਮਲ" ਹੁੰਦਾ ਹੈ, ਤਾਂ ਇਹ ਦੇਖਣਾ ਮੁਸ਼ਕਲ ਹੋਵੇਗਾ ਕਿ ਹੇਗਲ ਕਿਵੇਂ ਹੋਂਦ ਦੇ ਇੱਕ ਸ਼ੁੱਧ ਪਲ ਨੂੰ ਨਿਰਧਾਰਤ ਕਰ

ਸਕਦਾ ਹੈ ਜਿੱਥੇ ਸਾਨੂੰ ਘੱਟੋ ਘੱਟ ਉਸ ਮੂਲ ਢਾਂਚੇ ਦਾ ਇੱਕ ਨਿਸ਼ਾਨ ਵੀ ਨਹੀਂ ਮਿਲ ਸਕਦਾ। ਇਹ ਸੱਚ ਹੈ ਕਿ ਸਮਝ ਸ਼ੁੱਧ ਵਜੂਦ ਨੂੰ ਨਿਰਧਾਰਤ ਕਰਦੀ ਹੈ, ਇਸਨੂੰ ਇਸਦੇ ਨਿਰਧਾਰਨਾਂ ਵਿੱਚ ਅਲੱਗ ਕਰਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਸਥਿਰ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਪਰ ਜੇਕਰ ਸਾਰ ਵੱਲ ਵਧਣਾ ਹੋਂਦ ਦਾ ਮੂਲ ਚਰਿੱਤਰ ਬਣਦਾ ਹੈ, ਅਤੇ ਜੇਕਰ ਸਮਝ "ਨਿਰਧਾਰਨਾਂ ਵਿੱਚ ਨਿਰਧਾਰਿਤ ਅਤੇ ਦ੍ਰਿੜ" ਰਹਿਣ ਤੱਕ ਸੀਮਿਤ ਹੈ, ਤਾਂ ਅਸੀਂ ਸਹੀ ਢੰਗ ਨਾਲ ਨਹੀਂ ਦੇਖ ਸਕਦੇ ਕਿ ਇਹ ਕਿਵੇਂ "ਪ੍ਰਗਟਾਵੇ ਵਿੱਚ ਸ਼ਾਮਲ" ਹੋਣ ਨੂੰ ਨਿਰਧਾਰਤ ਨਹੀਂ ਕਰਦਾ।

ਹੀਗਲ ਦੇ ਬਚਾਅ ਵਿੱਚ ਇਹ ਕਿਹਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ ਕਿ ਹਰ ਨਿਰਣਾ ਨਿਖੇਧੀ ਹੈ। ਪਰ ਇਸ ਅਰਥ ਵਿੱਚ ਸਮਝ ਇਸ ਗੱਲ ਤੋਂ ਇਨਕਾਰ ਕਰਨ ਤੱਕ ਸੀਮਤ ਹੈ ਕਿ ਇਸਦਾ ਉਦੇਸ਼ ਇਸ ਤੋਂ ਵੱਖਰਾ ਹੈ। ਇਹ ਬਿਨਾਂ ਸ਼ੱਕ ਸਾਰੀ ਦਵੰਦਵਾਦੀ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ ਨੂੰ ਰੋਕਣ ਲਈ ਕਾਫ਼ੀ ਹੈ, ਪਰ ਇਸਦੇ ਅਲੋਪ ਹੋਣ ਨੂੰ ਇਸਦੇ ਪਾਰ ਕਰਨ ਦੇ ਦਹਿਲੀਜ਼ 'ਤੇ ਪ੍ਰਭਾਵਤ ਕਰਨ ਲਈ ਕਾਫ਼ੀ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਜਿੱਥੋਂ ਤੱਕ ਹੋਂਦ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਕਿਸੇ ਹੋਰ ਚੀਜ਼ ਵੱਲ ਪਾਰ ਕਰਦੀ ਹੈ, ਇਹ ਸਮਝ ਦੇ ਨਿਰਧਾਰਨਾਂ ਦੇ ਅਧੀਨ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਪਰ ਜਿੱਥੋਂ ਤੱਕ ਇਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਪਾਰ ਕਰਦੀ ਹੈ - ਭਾਵ, ਜਿੱਥੋਂ ਤੱਕ ਇਹ ਆਪਣੀ ਡੂੰਘਾਈ ਵਿੱਚ ਹੈ, ਇਸਦੇ ਆਪਣੇ ਪਾਰ ਦਾ ਮੂਲ - ਹੋਂਦ ਨੂੰ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦਿਖਾਈ ਦੇਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ ਜਿਵੇਂ ਇਹ ਸਮਝ ਲਈ ਹੈ ਜੋ ਇਸਨੂੰ ਆਪਣੇ ਨਿਰਧਾਰਨਾਂ ਵਿੱਚ ਸਥਿਰ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਇਹ ਪੁਸ਼ਟੀ ਕਰਨ ਲਈ ਕਿ ਹੋਂਦ ਸਿਰਫ਼ ਉਹੀ ਹੈ ਜੋ ਇਹ ਹੈ ਘੱਟੋ ਘੱਟ ਓਨਾ ਚਿਰ ਬਰਕਰਾਰ ਰਹਿਣਾ ਹੋਵੇਗਾ ਜਿੰਨਾ ਚਿਰ ਇਹ ਆਪਣਾ ਪਾਰ ਹੈ। ਅਸੀਂ ਇੱਥੇ "ਸਭ ਤੋਂ ਵੱਧ" ਦੀ ਹੇਗਲੀਅਨ ਧਾਰਨਾ ਦੀ ਅਸਪਸ਼ਟਤਾ ਦੇਖਦੇ ਹਾਂ ਜੋ ਕਈ ਵਾਰ ਵਿਚਾਰੇ ਗਏ ਜੀਵ ਦੀ ਸਭ ਤੋਂ ਡੂੰਘੀ ਡੂੰਘਾਈ ਤੋਂ ਇੱਕ ਉਭਾਰ ਜਾਪਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਕਈ ਵਾਰ ਇੱਕ ਬਾਹਰੀ ਗਤੀ ਜਿਸ ਦੁਆਰਾ ਇਹ ਜੀਵ ਸ਼ਾਮਲ ਹੈ। ਇਹ ਪੁਸ਼ਟੀ ਕਰਨਾ ਕਾਫ਼ੀ ਨਹੀਂ ਹੈ ਕਿ ਸਮਝ ਸਿਰਫ਼ ਉਹੀ ਹੋਣ ਵਿੱਚ ਪਾਉਂਦੀ ਹੈ ਜੋ ਇਹ ਹੈ; ਸਾਨੂੰ ਇਹ ਵੀ ਸਮਝਾਉਣਾ ਪਵੇਗਾ ਕਿ ਹੋਂਦ, ਜੋ ਕਿ ਇਹ ਹੈ, ਸਿਰਫ਼ ਉਹੀ ਕਿਵੇਂ ਹੋ ਸਕਦੀ ਹੈ। ਅਜਿਹੀ ਵਿਆਖਿਆ ਇਸਦੀ ਜਾਇਜ਼ਤਾ ਨੂੰ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਹੋਣ ਦੇ ਵਰਤਾਰੇ ਦੇ ਵਿਚਾਰ ਤੋਂ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰੇਗੀ, ਨਾ ਕਿ ਸਮਝ ਦੀਆਂ ਨਕਾਰਨ ਵਾਲੀਆਂ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆਵਾਂ ਤੋਂ।

ਪਰ ਇੱਥੇ ਜਿਸ ਚੀਜ਼ ਦੀ ਜਾਂਚ ਕਰਨ ਦੀ ਲੋੜ ਹੈ ਉਹ ਹੈ ਖਾਸ ਕਰਕੇ ਹੀਗਲ ਦਾ ਇਹ ਬਿਆਨ ਕਿ ਹੋਂਦ ਅਤੇ ਕੁਝ ਵੀ ਨਹੀਂ, ਦੋ ਵਿਰੋਧੀ ਹਨ, ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚਕਾਰ ਵਿਚਾਰ ਅਧੀਨ ਅਮੂਰਤਤਾ ਦੇ ਪੱਧਰ 'ਤੇ ਅੰਤਰ ਸਿਰਫ਼ ਇੱਕ ਸਧਾਰਨ "ਗਾਏ" ਹੈ।

ਹੀਗਲ ਵਾਂਗ, ਥੀਸਿਸ ਅਤੇ ਐਂਟੀਥੀਸਿਸ ਦੇ ਤੌਰ 'ਤੇ 'ਕੁਝ ਵੀ ਨਹੀਂ' ਹੋਣ ਦਾ ਵਿਰੋਧ ਕਰਨਾ, ਇਹ ਮੰਨਣਾ ਹੈ ਕਿ ਉਹ ਤਰਕਪੂਰਨ ਤੌਰ 'ਤੇ ਸਮਕਾਲੀ ਹਨ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਇੱਕੋ ਸਮੇਂ ਦੋ ਵਿਰੋਧੀ ਇੱਕ ਲਾਜ਼ੀਕਲ ਲੜੀ ਦੇ ਦੋ ਸੀਮਤ ਸ਼ਬਦਾਂ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਪੈਦਾ ਹੁੰਦੇ ਹਨ। ਇੱਥੇ ਸਾਨੂੰ ਧਿਆਨ ਨਾਲ ਧਿਆਨ ਦੇਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ ਕਿ ਵਿਰੋਧੀ ਹੀ ਇਸ ਸਮਕਾਲੀਨਤਾ ਦਾ ਆਨੰਦ ਮਾਣ ਸਕਦੇ ਹਨ ਕਿਉਂਕਿ ਉਹ ਬਰਾਬਰ ਸਕਾਰਾਤਮਕ (ਜਾਂ ਬਰਾਬਰ ਨਕਾਰਾਤਮਕ) ਹਨ। ਪਰ ਗੈਰ-ਹੋਂਦ ਹੋਂਦ ਦੇ ਉਲਟ ਨਹੀਂ ਹੈ; ਇਹ ਇਸਦਾ ਵਿਰੋਧ ਹੈ। ਇਸਦਾ ਅਰਥ ਹੈ ਕਿ ਤਰਕਪੂਰਨ ਤੌਰ 'ਤੇ 'ਕੁਝ ਵੀ ਨਹੀਂ' ਹੋਣਾ ਹੋਂਦ ਦੇ ਬਾਅਦ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਹੋ ਰਿਹਾ ਹੈ, ਪਹਿਲਾਂ ਸਥਿਤੀ ਵਿੱਚ ਰੱਖਿਆ ਗਿਆ ਹੈ, ਫਿਰ ਇਨਕਾਰ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਇਹ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਦਾ ਕਿ ਹੋਂਦ ਅਤੇ ਗੈਰ-ਹੋਂਦ ਇੱਕੋ ਸਮੱਗਰੀ ਵਾਲੇ ਸੰਕਲਪ ਹਨ ਕਿਉਂਕਿ ਇਸਦੇ ਉਲਟ ਗੈਰ-ਹੋਂਦ ਇੱਕ ਅਟੱਲ ਮਾਨਸਿਕ ਕਿਰਿਆ ਮੰਨਦਾ ਹੈ। ਹੋਂਦ ਦਾ ਮੂਲ ਅਭੇਦ ਜੋ ਵੀ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ, ਗੈਰ-ਹੋਂਦ ਉਹੀ ਅਭੇਦਤਾ ਤੋਂ ਇਨਕਾਰ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ। ਇਹ ਹੇਗਲ ਨੂੰ ਹੋਂਦ ਨੂੰ ਕੁਝ ਵੀ ਨਹੀਂ ਵਿੱਚ ਬਦਲਣ ਦੀ ਆਗਿਆ ਦਿੰਦਾ ਹੈ; ਇਹੀ ਹੈ ਜਿਸਨੇ ਭਾਵ ਦੁਆਰਾ ਹੋਂਦ ਦੀ ਆਪਣੀ ਪਰਿਭਾਸ਼ਾ ਵਿੱਚ ਨਕਾਰਾਤਮਕਤਾ ਨੂੰ ਪੇਸ਼ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਇਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਸਪੱਸ਼ਟ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਕੋਈ ਵੀ ਪਰਿਭਾਸ਼ਾ ਨਕਾਰਾਤਮਕ ਹੈ, ਕਿਉਂਕਿ ਹੇਗਲ ਨੇ ਸਾਨੂੰ ਦੱਸਿਆ ਹੈ, ਸਪਿਨੋਜ਼ਾ ਦੇ ਇੱਕ ਬਿਆਨ ਦੀ

ਵਰਤੋਂ ਕਰਦੇ ਹੋਏ, ਕਿ ਸਰਵ-ਨਿਰਧਾਰਨ ਨਕਾਰਾਤਮਕ ਹੈ। ਅਤੇ ਕੀ ਉਹ ਇਹ ਨਹੀਂ ਲਿਖਦਾ, "ਇਸ ਨਾਲ ਕੋਈ ਫ਼ਰਕ ਨਹੀਂ ਪੈਂਦਾ ਕਿ ਦ੍ਰਿੜਤਾ ਜਾਂ ਸਮੱਗਰੀ ਕੀ ਹੈ ਜੋ ਕਿਸੇ ਹੋਰ ਚੀਜ਼ ਤੋਂ ਵੱਖਰਾ ਕਰਦੀ ਹੈ; ਜੋ ਵੀ ਇਸਨੂੰ ਸਮੱਗਰੀ ਦੇਵੇਗਾ ਉਹ ਇਸਨੂੰ ਆਪਣੀ ਸ਼ੁੱਧਤਾ ਵਿੱਚ ਬਣਾਈ ਰੱਖਣ ਤੋਂ ਰੋਕੇਗਾ। ਇਹ ਸ਼ੁੱਧ ਅਨਿਸ਼ਚਿਤਤਾ ਅਤੇ ਖਾਲੀਪਣ ਹੈ। ਇਸ ਵਿੱਚ ਕੁਝ ਵੀ ਨਹੀਂ ਫੜਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ।"

ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਜੋ ਕੋਈ ਵੀ ਬਾਹਰੋਂ ਹੋਂਦ ਵਿੱਚ ਨਿਖੇਧੀ ਨੂੰ ਪੇਸ਼ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਉਹ ਬਾਅਦ ਵਿੱਚ ਇਹ ਖੋਜੇਗਾ ਕਿ ਉਹ ਇਸਨੂੰ ਗੈਰ-ਹੋਂਦ ਵਿੱਚ ਬਦਲਦਾ ਹੈ। ਪਰ ਇੱਥੇ ਸਾਡੇ ਕੋਲ ਸ਼ਬਦਾਂ 'ਤੇ ਇੱਕ ਖੇਡ ਹੈ ਜਿਸ ਵਿੱਚ ਨਿਖੇਧੀ ਦਾ ਵਿਚਾਰ ਸ਼ਾਮਲ ਹੈ। ਕਿਉਂਕਿ ਜੇ ਮੈਂ ਕਿਸੇ ਵੀ ਦ੍ਰਿੜਤਾ ਜਾਂ ਸੰਤੁਸ਼ਟੀ ਹੋਣ ਦੀ ਆਗਿਆ ਦੇਣ ਤੋਂ ਇਨਕਾਰ ਕਰਦਾ ਹਾਂ, ਤਾਂ ਵੀ ਮੈਨੂੰ ਘੱਟੋ ਘੱਟ ਇਹ ਪੁਸ਼ਟੀ ਕਰਨ ਲਈ ਮਜਬੂਰ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ, ਕਿਸੇ ਨੂੰ ਵੀ ਜੋ ਉਹ ਚਾਹੁੰਦਾ ਹੈ ਹੋਣ ਤੋਂ ਇਨਕਾਰ ਕਰਨ ਦਿਓ, ਉਹ ਇਸਨੂੰ ਨਾ ਹੋਣ ਦਾ ਕਾਰਨ ਨਹੀਂ ਬਣਾ ਸਕਦਾ, ਇਸ ਤੱਥ ਦੇ ਕਾਰਨ ਕਿ ਉਹ ਇਸ ਗੱਲ ਤੋਂ ਇਨਕਾਰ ਕਰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਇਹ ਜਾਂ ਉਹ ਹੈ। ਨਕਾਰਾਤਮਕਤਾ ਹੋਂਦ ਦੇ ਨਿਊਕਲੀਅਸ ਨੂੰ ਛੂਹ ਨਹੀਂ ਸਕਦੀ, ਜੋ ਕਿ ਪੂਰਨ ਸੰਪੂਰਨਤਾ ਅਤੇ ਪੂਰੀ ਸਕਾਰਾਤਮਕਤਾ ਹੈ। ਇਸਦੇ ਉਲਟ, ਗੈਰ-ਹੋਂਦ ਇੱਕ ਨਿਖੇਧੀ ਹੈ ਜਿਸਦਾ ਉਦੇਸ਼ ਪੂਰਨ ਘਣਤਾ ਦੇ ਇਸ ਨਿਊਕਲੀਅਸ 'ਤੇ ਹੈ। ਹੋਂਦ ਦੇ ਦਿਲ ਵਿੱਚ ਗੈਰ-ਹੋਂਦ ਤੋਂ ਇਨਕਾਰ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਜਦੋਂ ਹੇਗਲ ਲਿਖਦਾ ਹੈ, "(ਹੋਣਾ ਅਤੇ ਕੁਝ ਵੀ ਨਹੀਂ) ਖਾਲੀ ਅਮੂਰਤ ਹਨ, ਅਤੇ ਇੱਕ ਦੂਜੇ ਵਾਂਗ ਖਾਲੀ ਹੈ,"[7] ਉਹ ਭੁੱਲ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਕਿ ਖਾਲੀਪਣ ਕਿਸੇ ਚੀਜ਼ ਦਾ ਖਾਲੀਪਣ ਹੈ।[8] ਹੋਂਦ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨਾਲ ਪਛਾਣ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਹੋਰ ਸਾਰੇ ਦ੍ਰਿੜਤਾ ਤੋਂ ਖਾਲੀ ਹੈ, ਪਰ ਗੈਰ-ਹੋਂਦ ਹੋਂਦ ਤੋਂ ਖਾਲੀ ਹੈ। ਇੱਕ ਸ਼ਬਦ ਵਿੱਚ, ਸਾਨੂੰ ਇੱਥੇ ਹੀਗਲ ਦੇ ਵਿਰੁੱਧ ਯਾਦ ਰੱਖਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ ਕਿ ਹੋਂਦ ਹੈ ਅਤੇ ਕੁਝ ਵੀ ਨਹੀਂ ਹੈ।

ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਭਾਵੇਂ ਹੋਂਦ ਕਿਸੇ ਵੀ ਵਿਭਿੰਨ ਗੁਣ ਦਾ ਸਮਰਥਨ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਦੀ, ਪਰ ਕੁਝ ਵੀ ਨਹੀਂ ਹੋਣਾ ਤਰਕਪੂਰਨ ਤੌਰ 'ਤੇ ਇਸਦੇ ਬਾਅਦ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਮੰਨਦਾ ਹੈ ਕਿ ਹੋਂਦ ਇਸ ਨੂੰ ਰੱਦ ਕਰਨ ਲਈ ਹੈ, ਕਿਉਂਕਿ 'ਨਹੀਂ' ਦਾ ਅਟੱਲ ਗੁਣ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਹੋਂਦ ਦੇ ਉਸ ਅਭੇਦ ਪੁੰਜ ਵਿੱਚ ਜੋੜਦਾ ਹੈ ਤਾਂ ਜੋ ਇਸਨੂੰ ਛੱਡਿਆ ਜਾ ਸਕੇ। ਇਸਦਾ ਮਤਲਬ ਸਿਰਫ਼ ਇਹ ਨਹੀਂ ਹੈ ਕਿ ਸਾਨੂੰ ਹੋਂਦ ਅਤੇ ਅਣਹੋਂਦ ਨੂੰ ਇੱਕੋ ਪੱਧਰ 'ਤੇ ਰੱਖਣ ਤੋਂ ਇਨਕਾਰ ਕਰਨਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ, ਸਗੋਂ ਇਹ ਵੀ ਧਿਆਨ ਰੱਖਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ ਕਿ ਸਾਨੂੰ ਕਦੇ ਵੀ 'ਨਹੀਂ' ਨੂੰ ਇੱਕ ਮੂਲ ਅਥਾਹ ਖੱਡ ਵਜੋਂ ਪੇਸ਼ ਨਾ ਕਰੀਏ ਜਿਸ ਤੋਂ ਹੋਂਦ ਪੈਦਾ ਹੋਈ। 'ਨਹੀਂ' ਦੀ ਧਾਰਨਾ ਨੂੰ ਇਸਦੇ ਜਾਣੇ-ਪਛਾਣੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਅਸੀਂ ਜੋ ਵਰਤੋਂ ਕਰਦੇ ਹਾਂ ਉਹ ਹਮੇਸ਼ਾ 'ਵਿਅਕਤੀ' ਦੇ ਇੱਕ ਸ਼ੁਰੂਆਤੀ ਨਿਰਧਾਰਨ ਨੂੰ ਮੰਨਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਸਬੰਧ ਵਿੱਚ ਇਹ ਹੈਰਾਨੀਜਨਕ ਹੈ ਕਿ ਭਾਸ਼ਾ ਸਾਨੂੰ ਚੀਜ਼ਾਂ ਦੀ 'ਨਹੀਂ' ਅਤੇ ਮਨੁੱਖਾਂ ਦੀ 'ਨਹੀਂ' ਪ੍ਰਦਾਨ ਕਰਦੀ ਹੈ।[9] ਪਰ ਜ਼ਿਆਦਾਤਰ ਮਾਮਲਿਆਂ ਵਿੱਚ ਇਹ ਨਿਰਧਾਰਨ ਅਜੇ ਵੀ ਵਧੇਰੇ ਸਪੱਸ਼ਟ ਹੈ। ਅਸੀਂ ਕਹਿੰਦੇ ਹਾਂ, ਵਸਤੂਆਂ ਦੇ ਇੱਕ ਖਾਸ ਸੰਗ੍ਰਹਿ ਵੱਲ ਇਸ਼ਾਰਾ ਕਰਦੇ ਹੋਏ, "ਕੁਝ ਵੀ ਨਾ ਛੂਹੋ," ਜਿਸਦਾ ਅਰਥ ਹੈ, ਬਹੁਤ ਹੀ ਸਹੀ, ਉਸ ਸੰਗ੍ਰਹਿ ਦਾ ਕੁਝ ਵੀ ਨਹੀਂ। ਇਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ, ਜੇਕਰ ਅਸੀਂ ਕਿਸੇ ਤੋਂ ਉਸਦੇ ਨਿੱਜੀ ਜਾਂ ਜਨਤਕ ਜੀਵਨ ਵਿੱਚ ਚੰਗੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਨਿਰਧਾਰਤ ਘਟਨਾਵਾਂ ਬਾਰੇ ਸਵਾਲ ਕਰਦੇ ਹਾਂ, ਤਾਂ ਉਹ ਜਵਾਬ ਦੇ ਸਕਦਾ ਹੈ, "ਮੈਨੂੰ ਕੁਝ ਨਹੀਂ ਪਤਾ।" ਅਤੇ ਇਸ ਵਿੱਚ ਉਹਨਾਂ ਤੱਥਾਂ ਦੀ ਸੰਪੂਰਨਤਾ ਸ਼ਾਮਲ ਨਹੀਂ ਹੈ ਜਿਨ੍ਹਾਂ 'ਤੇ ਅਸੀਂ ਉਸ ਤੋਂ ਸਵਾਲ ਕੀਤੇ ਸਨ। ਸੁਕਰਾਤ ਵੀ ਆਪਣੇ ਮਸ਼ਹੂਰ ਕਥਨ, "ਮੈਂ ਜਾਣਦਾ ਹਾਂ ਕਿ ਮੈਂ ਕੁਝ ਵੀ ਨਹੀਂ ਜਾਣਦਾ," ਦੇ ਨਾਲ, ਇਸ ਕੁਝ ਵੀ ਦੁਆਰਾ ਸੱਚ ਮੰਨੇ ਜਾਣ ਦੀ ਸੰਪੂਰਨਤਾ ਨੂੰ ਦਰਸਾਉਂਦਾ ਹੈ।

ਜੇਕਰ ਇਸ ਪਲ ਲਈ ਭੋਲੇਪਣ ਵਾਲੇ ਬ੍ਰਹਿਮੰਡਾਂ ਦੇ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਨੂੰ ਅਪਣਾਉਂਦੇ ਹੋਏ, ਅਸੀਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਤੋਂ ਇਹ ਪੁੱਛਣ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕੀਤੀ ਕਿ ਇੱਕ ਸੰਸਾਰ ਦੇ ਹੋਂਦ ਵਿੱਚ ਆਉਣ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ "ਕੀ ਸੀ", ਅਤੇ ਜੇ ਅਸੀਂ "ਕੁਝ ਨਹੀਂ" ਦਾ ਜਵਾਬ ਦਿੰਦੇ ਹਾਂ, ਤਾਂ ਸਾਨੂੰ ਇਹ ਮੰਨਣ ਲਈ ਮਜਬੂਰ ਹੋਣਾ ਪਵੇਗਾ ਕਿ

ਇਹ "ਪਹਿਲਾਂ" ਇਸ "ਕੁਝ ਨਹੀਂ" ਵਾਂਗ ਅਸਲ ਵਿੱਚ ਪਿਛਾਖੜੀ ਹੈ। ਅੱਜ ਅਸੀਂ ਜੋ ਇਨਕਾਰ ਕਰਦੇ ਹਾਂ, ਅਸੀਂ ਜੋ ਹੋਂਦ ਵਿੱਚ ਸਥਾਪਿਤ ਹਾਂ, ਉਹ ਹੈ ਜੋ ਇਸ ਹੋਂਦ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਸੀ। ਇੱਥੇ ਨਕਾਰਾਤਮਕਤਾ ਇੱਕ ਚੇਤਨਾ ਤੋਂ ਪੈਦਾ ਹੁੰਦੀ ਹੈ ਜੋ ਸ਼ੁਰੂਆਤ ਵੱਲ ਮੋੜ ਦਿੱਤੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਜੇਕਰ ਅਸੀਂ ਇਸ ਮੂਲ ਖਾਲੀਪਣ ਤੋਂ ਇਸ ਸੰਸਾਰ ਅਤੇ ਹਰ ਪੂਰੇ ਦੇ ਖਾਲੀ ਹੋਣ ਦੀ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਤਾ ਨੂੰ ਹਟਾਉਂਦੇ ਹਾਂ ਜੋ ਇੱਕ ਸੰਸਾਰ ਦਾ ਰੂਪ ਲੈਂਦਾ ਹੈ, ਅਤੇ ਨਾਲ ਹੀ ਇਸਦੀ ਪਹਿਲਾਂ ਦੀ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਤਾ, ਜੋ ਇੱਕ ਬਾਅਦ ਨੂੰ ਮੰਨਦੀ ਹੈ, ਤਾਂ ਬਹੁਤ ਹੀ ਨਕਾਰਾਤਮਕਤਾ ਅਲੋਪ ਹੋ ਜਾਂਦੀ ਹੈ, ਇੱਕ ਪੂਰਨ ਅਨਿਸ਼ਚਿਤਤਾ ਨੂੰ ਰਾਹ ਦਿੰਦੀ ਹੈ ਜਿਸਨੂੰ ਕਲਪਨਾ ਕਰਨਾ ਅਸੰਭਵ ਹੋਵੇਗਾ, ਇੱਥੋਂ ਤੱਕ ਕਿ ਅਤੇ ਖਾਸ ਕਰਕੇ ਇੱਕ ਕੁਝ ਵੀ ਨਹੀਂ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਸਪਿਨੋਜ਼ਾ ਦੇ ਕਥਨ ਨੂੰ ਉਲਟਾਉਂਦੇ ਹੋਏ, ਅਸੀਂ ਕਹਿ ਸਕਦੇ ਹਾਂ ਕਿ ਹਰ ਨਕਾਰਾਤਮਕਤਾ ਦ੍ਰਿੜਤਾ ਹੈ। ਇਸਦਾ ਮਤਲਬ ਹੈ ਕਿ ਹੋਂਦ ਕੁਝ ਵੀ ਨਹੀਂ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਹੈ ਅਤੇ ਇਸਦੇ ਲਈ ਆਧਾਰ ਸਥਾਪਿਤ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਦੁਆਰਾ ਸਾਨੂੰ ਨਾ ਸਿਰਫ਼ ਇਹ ਸਮਝਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ ਕਿ ਹੋਂਦ ਦੀ ਕੁਝ ਵੀ ਨਾ ਹੋਣ ਉੱਤੇ ਇੱਕ ਤਰਕਪੂਰਨ ਤਰਜੀਹ ਹੈ, ਸਗੋਂ ਇਹ ਵੀ ਕਿ ਹੋਂਦ ਤੋਂ ਹੀ ਹੈ ਕਿ ਕੁਝ ਵੀ ਨਾ ਹੋਣਾ ਆਪਣੀ ਪ੍ਰਭਾਵਸ਼ੀਲਤਾ ਨੂੰ ਠੋਸ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਸਾਡਾ ਇਹੀ ਮਤਲਬ ਹੈ ਜਦੋਂ ਅਸੀਂ ਕਹਿੰਦੇ ਹਾਂ ਕਿ ਕੁਝ ਵੀ ਨਾ ਹੋਣਾ ਹੋਂਦ ਨੂੰ ਘੇਰਦਾ ਹੈ। ਇਸਦਾ ਮਤਲਬ ਹੈ ਕਿ ਹੋਂਦ ਨੂੰ ਕਲਪਨਾ ਕਰਨ ਲਈ ਕੁਝ ਵੀ ਨਾ ਹੋਣ ਦੀ ਕੋਈ ਲੋੜ ਨਹੀਂ ਹੈ ਅਤੇ ਅਸੀਂ ਕੁਝ ਵੀ ਨਾ ਹੋਣ ਦਾ ਘੱਟੋ-ਘੱਟ ਨਿਸ਼ਾਨ ਪਾਏ ਬਿਨਾਂ ਇਸ ਦੇ ਵਿਚਾਰ ਦੀ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਜਾਂਚ ਕਰ ਸਕਦੇ ਹਾਂ। ਪਰ ਦੂਜੇ ਪਾਸੇ, ਕੁਝ ਵੀ ਨਾ ਹੋਣਾ, ਜੋ ਕਿ ਨਹੀਂ ਹੈ, ਦਾ ਸਿਰਫ਼ ਇੱਕ ਉਧਾਰ ਲਿਆ ਹੋਇਆ ਵਜੂਦ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ, ਅਤੇ ਇਹ ਹੋਂਦ ਤੋਂ ਆਪਣਾ ਵਜੂਦ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਇਸਦੀ ਹੋਂਦ ਦੀ ਕੁਝ ਵੀ ਨਾ ਹੋਣਾ ਸਿਰਫ਼ ਹੋਂਦ ਦੀਆਂ ਸੀਮਾਵਾਂ ਦੇ ਅੰਦਰ ਹੀ ਮਿਲਦਾ ਹੈ, ਅਤੇ ਹੋਂਦ ਦਾ ਪੂਰਾ ਅਲੋਪ ਹੋਣਾ ਗੈਰ-ਹੋਂਦ ਦੇ ਰਾਜ ਦਾ ਆਗਮਨ ਨਹੀਂ ਹੋਵੇਗਾ, ਸਗੋਂ ਇਸਦੇ ਉਲਟ ਕੁਝ ਵੀ ਨਾ ਹੋਣ ਦਾ ਸਹਿਜ ਅਲੋਪ ਹੋਣਾ ਹੋਵੇਗਾ। ਗੈਰ-ਹੋਂਦ ਸਿਰਫ਼ ਹੋਂਦ ਦੀ ਸਤ੍ਹਾ 'ਤੇ ਮੌਜੂਦ ਹੈ।

IV. ਕੁਝ ਵੀ ਨਾ ਹੋਣ ਦਾ ਅਲੌਕਿਕ ਸੰਕਲਪ

ਹੋਂਦ ਅਤੇ ਕੁਝ ਵੀ ਨਾ ਹੋਣ ਨੂੰ ਪੂਰਕ ਵਜੋਂ ਸਮਝਣ ਦਾ ਇੱਕ ਹੋਰ ਸੰਭਵ ਤਰੀਕਾ ਹੈ। ਕੋਈ ਵੀ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਵਾਸਤਵਿਕਤਾ ਦੇ ਦੋ ਬਰਾਬਰ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹਿੱਸਿਆਂ ਵਜੋਂ ਦੇਖ ਸਕਦਾ ਹੈ ਬਿਨਾਂ "ਕੁਝ ਵੀ ਨਾ ਹੋਣ ਵਿੱਚ" ਜਾਣ ਤੋਂ - ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਹੇਗਲ ਕਰਦਾ ਹੈ - ਅਤੇ ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਅਸੀਂ ਕਰਨ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕੀਤੀ ਸੀ, ਕੁਝ ਵੀ ਨਾ ਹੋਣ ਦੀ ਪਿਛਲਾਪਣ 'ਤੇ ਜ਼ੋਰ ਦਿੱਤੇ ਬਿਨਾਂ। ਅਸੀਂ ਇਸਦੇ ਉਲਟ, ਪ੍ਰਤੀਕ੍ਰਿਆ ਦੀਆਂ ਪਰਸਪਰ ਸ਼ਕਤੀਆਂ 'ਤੇ ਜ਼ੋਰ ਦੇ ਸਕਦੇ ਹਾਂ ਜੋ ਹੋਂਦ ਅਤੇ ਗੈਰ-ਹੋਂਦ ਇੱਕ ਦੂਜੇ 'ਤੇ ਅਭਿਆਸ ਕਰਦੇ ਹਨ, ਵਾਸਤਵਿਕ ਕਿਸੇ ਤਰੀਕੇ ਨਾਲ ਇਹਨਾਂ ਵਿਰੋਧੀ ਤਾਕਤਾਂ ਦੇ ਨਤੀਜੇ ਵਜੋਂ ਤਣਾਅ ਹੈ। ਇਹ ਇਸ ਨਵੀਂ ਧਾਰਨਾ ਵੱਲ ਹੈ ਕਿ ਹਾਈਡੇਗਰ ਕੇਂਦਰਿਤ ਹੈ।[10]

ਸਾਨੂੰ ਇਹ ਦੇਖਣ ਲਈ ਦੂਰ ਦੇਖਣ ਦੀ ਲੋੜ ਨਹੀਂ ਹੈ ਕਿ ਹਾਈਡੇਗਰ ਦੇ ਸਿਧਾਂਤ ਨੇ ਹੀਗਲ ਨਾਲੋਂ ਕਿੰਨੀ ਤਰੱਕੀ ਕੀਤੀ ਹੈ। ਪਹਿਲਾਂ, ਹੋਂਦ ਅਤੇ ਅਣਹੋਂਦ ਹੁਣ ਖਾਲੀ ਐਬਸਟਰੈਕਸ਼ਨ ਨਹੀਂ ਹਨ। ਹਾਈਡੇਗਰ ਨੇ ਆਪਣੇ ਸਭ ਤੋਂ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਕੰਮ ਵਿੱਚ ਹੋਂਦ ਬਾਰੇ ਸਵਾਲ ਉਠਾਉਣ ਦੀ ਜਾਇਜ਼ਤਾ ਦਿਖਾਈ ਹੈ; ਬਾਅਦ ਵਾਲੇ ਵਿੱਚ ਹੁਣ ਇੱਕ ਸਕਾਲਸਟਿਕ ਯੂਨੀਵਰਸਲ ਦਾ ਚਰਿੱਤਰ ਨਹੀਂ ਹੈ, ਜਿਸਨੂੰ ਇਸਨੇ ਅਜੇ ਵੀ ਹੇਗਲ ਨਾਲ ਬਰਕਰਾਰ ਰੱਖਿਆ ਹੈ। ਹੋਂਦ ਦਾ ਇੱਕ ਅਰਥ ਹੈ ਜਿਸਨੂੰ ਸਪੱਸ਼ਟ ਕੀਤਾ ਜਾਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ; ਹੋਂਦ ਦੀ ਇੱਕ "ਪੂਰਵ-ਵਿਗਿਆਨਕ ਸਮਝ" ਹੈ ਜੋ "ਮਨੁੱਖੀ ਹਕੀਕਤ" ਨਾਲ ਸਬੰਧਤ ਹਰ ਕਿਸਮ ਦੇ ਆਚਰਣ ਵਿੱਚ ਸ਼ਾਮਲ ਹੈ - ਭਾਵ, ਇਸਦੇ ਹਰੇਕ ਪ੍ਰੋਜੈਕਟ ਵਿੱਚ। ਇਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਮੁਸ਼ਕਲਾਂ ਜੋ ਆਮ ਤੌਰ 'ਤੇ ਜਿਵੇਂ ਹੀ ਇੱਕ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ "ਨਹੀਂ" ਦੀ ਸਮੱਸਿਆ ਨੂੰ ਛੂਹਦਾ ਹੈ, ਪੈਦਾ ਹੁੰਦੀਆਂ ਹਨ, ਬਿਨਾਂ ਨੀਂਹ ਦੇ ਦਿਖਾਈਆਂ ਜਾਂਦੀਆਂ ਹਨ; ਉਹ ਇਸ ਹੱਦ ਤੱਕ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਹਨ ਕਿਉਂਕਿ ਉਹ ਸਮਝ

ਦੇ ਕਾਰਜ ਨੂੰ ਸੀਮਤ ਕਰਦੇ ਹਨ, ਅਤੇ ਉਹ ਸਿਰਫ਼ ਇਹ ਦਰਸਾਉਂਦੇ ਹਨ ਕਿ ਇਹ ਸਮੱਸਿਆ ਸਮਝ ਦੇ ਪ੍ਰਾਂਤ ਦੇ ਅੰਦਰ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਦੂਜੇ ਪਾਸੇ, "ਮਨੁੱਖੀ ਹਕੀਕਤ" ਦੇ ਬਹੁਤ ਸਾਰੇ ਰਵੱਈਏ ਮੌਜੂਦ ਹਨ ਜੋ ਕੁਝ ਵੀ ਨਹੀਂ ਹੋਣ ਦੀ "ਸਮਝ" ਨੂੰ ਦਰਸਾਉਂਦੇ ਹਨ: ਨਫ਼ਰਤ, ਪਾਬੰਦੀਆਂ, ਪਛਤਾਵਾ, ਆਦਿ। "ਦਾਸੀਨ" ਲਈ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਕੁਝ ਵੀ ਨਹੀਂ ਹੋਣ ਦੇ ਨਾਲ "ਆਹਮੋ-ਸਾਹਮਣੇ" ਲੱਭਣ ਅਤੇ ਇਸਨੂੰ ਇੱਕ ਵਰਤਾਰੇ ਵਜੋਂ ਖੋਜਣ ਦੀ ਇੱਕ ਸਥਾਈ ਸੰਭਾਵਨਾ ਵੀ ਹੈ: ਇਹ ਸੰਭਾਵਨਾ ਦੁੱਖ ਹੈ।

ਹਾਈਡੇਗਰ, ਜਦੋਂ ਕਿ ਕੁਝ ਵੀ ਨਹੀਂ ਹੋਣ ਦੀ ਇੱਕ ਠੋਸ ਧਾਰਨਾ ਦੀਆਂ ਸੰਭਾਵਨਾਵਾਂ ਸਥਾਪਤ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਕਦੇ ਵੀ ਉਸ ਗਲਤੀ ਵਿੱਚ ਨਹੀਂ ਪੈਂਦਾ ਜੋ ਹੇਗਲ ਨੇ ਕੀਤੀ ਸੀ; ਉਹ ਕਿਸੇ ਹੋਂਦ ਨੂੰ ਗੈਰ-ਹੋਂਦ ਲਈ ਸੁਰੱਖਿਅਤ ਨਹੀਂ ਰੱਖਦਾ, ਇੱਕ ਅਮੂਰਤ ਹੋਂਦ ਵੀ ਨਹੀਂ। ਕੁਝ ਵੀ ਨਹੀਂ ਹੈ; ਇਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਖਤਮ ਕਰ ਦਿੰਦਾ ਹੈ।11 ਇਹ ਪਾਰਦਰਸ਼ਤਾ ਦੁਆਰਾ ਸਮਰਥਤ ਅਤੇ ਕੰਡੀਸ਼ਨਡ ਹੈ। ਅਸੀਂ ਜਾਣਦੇ ਹਾਂ ਕਿ ਹਾਈਡੇਗਰ ਲਈ ਮਨੁੱਖੀ ਹਕੀਕਤ ਦੇ ਹੋਂਦ ਨੂੰ "ਸੰਸਾਰ ਵਿੱਚ ਹੋਣ" ਵਜੋਂ ਪਰਿਭਾਸ਼ਿਤ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ। ਸੰਸਾਰ ਯੰਤਰ ਯਥਾਰਥਾਂ ਦਾ ਇੱਕ ਸਿੰਥੈਟਿਕ ਕੰਪਲੈਕਸ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਉਹ ਇੱਕ ਦੂਜੇ ਵੱਲ ਲਗਾਤਾਰ ਚੌੜੇ ਚੱਕਰਾਂ ਵਿੱਚ ਇਸ਼ਾਰਾ ਕਰਦੇ ਹਨ, ਅਤੇ ਕਿਉਂਕਿ ਮਨੁੱਖ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਇਸ ਕੰਪਲੈਕਸ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਜਾਣਦਾ ਹੈ ਜੋ ਉਹ ਹੈ। ਇਸਦਾ ਅਰਥ ਹੈ ਕਿ "ਮਨੁੱਖੀ ਹਕੀਕਤ" ਹੋਂਦ ਨਾਲ ਨਿਵੇਸ਼ ਕਰਕੇ ਉੱਗਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਹੋਂਦ ਵਿੱਚ "ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਲੱਭਦੀ ਹੈ" (sich befinden) - ਅਤੇ ਇਹ ਵੀ ਕਿ ਮਨੁੱਖੀ ਹਕੀਕਤ ਹੋਂਦ, ਜੋ ਇਸਦੇ ਆਲੇ ਦੁਆਲੇ ਹੈ, ਨੂੰ ਸੰਸਾਰ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਮਨੁੱਖੀ ਹਕੀਕਤ ਦੇ ਦੁਆਲੇ ਨਿਪਟਾਉਣ ਦਾ ਕਾਰਨ ਬਣਦੀ ਹੈ।

ਪਰ ਮਨੁੱਖੀ ਹਕੀਕਤ ਹੋਂਦ ਨੂੰ ਸਿਰਫ਼ ਹੋਂਦ ਤੋਂ ਪਾਰ ਕਰਕੇ ਹੀ ਸੰਸਾਰ ਵਿੱਚ ਸੰਗਠਿਤ ਸੰਪੂਰਨਤਾ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰ ਸਕਦੀ ਹੈ। ਹਾਈਡੇਗਰ ਲਈ ਸਾਰਾ ਦ੍ਰਿੜ ਇਰਾਦਾ ਪਾਰ ਕਰ ਰਿਹਾ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਇੱਕ ਖਾਸ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਤੋਂ ਲਿਆ ਗਿਆ ਇੱਕ ਵਾਪਸੀ ਮੰਨਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਸੰਸਾਰ ਤੋਂ ਪਰੇ ਲੰਘਣਾ, ਜੋ ਕਿ ਸੰਸਾਰ ਦੇ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਉੱਠਣ ਦੀ ਇੱਕ ਸਥਿਤੀ ਹੈ, ਡੇਸੀਨ ਦੁਆਰਾ ਪ੍ਰਭਾਵਿਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਜੋ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵੱਲ ਪਾਰ ਕਰਨ ਨੂੰ ਨਿਰਦੇਸ਼ਤ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਸਵੈ-ਨਿਰਭਰਤਾ (Selbstheit), ਦਰਅਸਲ, ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਮਨੁੱਖ ਹਮੇਸ਼ਾ ਉਸ ਤੋਂ ਵੱਖ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਜੋ ਉਹ ਹੈ ਉਸ ਹੋਂਦ ਦੀ ਸਾਰੀ ਚੌੜਾਈ ਦੁਆਰਾ ਜੋ ਉਹ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਉਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਦੁਨੀਆ ਦੇ ਦੂਜੇ ਪਾਸੇ ਤੋਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਜਾਣੂ ਕਰਵਾਉਂਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਉਹ ਆਪਣੇ ਅੰਦਰੂਨੀ ਹੋਂਦ ਨੂੰ ਮੁੜ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਨ ਲਈ ਦੂਰੀ ਤੋਂ ਆਪਣੇ ਵੱਲ ਵੇਖਦਾ ਹੈ। ਮਨੁੱਖ "ਦੂਰੀਆਂ ਦਾ ਇੱਕ ਜੀਵ" ਹੈ। ਅੰਦਰ ਵੱਲ ਮੁੜਨ ਦੀ ਗਤੀ ਵਿੱਚ ਜੋ ਸਾਰੇ ਹੋਂਦ ਨੂੰ ਪਾਰ ਕਰਦੀ ਹੈ, ਹੋਂਦ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਸੰਸਾਰ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਉਭਰਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਸੰਗਠਿਤ ਕਰਦੀ ਹੈ ਬਿਨਾਂ ਕਿਸੇ ਸੰਸਾਰ ਉੱਤੇ ਗਤੀ ਦੀ ਤਰਜੀਹ ਦੇ, ਜਾਂ ਗਤੀ ਉੱਤੇ ਸੰਸਾਰ ਦੀ। ਪਰ ਸੰਸਾਰ ਤੋਂ ਪਰੇ ਸਵੈ ਦਾ ਇਹ ਰੂਪ - ਭਾਵ, ਅਸਲ ਦੀ ਸੰਪੂਰਨਤਾ ਤੋਂ ਪਰੇ - ਕੁਝ ਵੀ ਨਹੀਂ ਵਿੱਚ "ਮਨੁੱਖੀ ਹਕੀਕਤ" ਦਾ ਉਭਾਰ ਹੈ। ਇਹ ਸਿਰਫ਼ ਕੁਝ ਵੀ ਨਹੀਂ ਹੈ ਜਿਸ ਵਿੱਚ ਹੋਂਦ ਨੂੰ ਪਾਰ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਦੇ ਨਾਲ ਹੀ ਸੰਸਾਰ ਤੋਂ ਪਰੇ ਦੇ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਤੋਂ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਹੋਂਦ ਸੰਸਾਰ ਵਿੱਚ ਸੰਗਠਿਤ ਹੈ, ਜਿਸਦਾ ਅਰਥ ਹੈ ਕਿ ਇੱਕ ਪਾਸੇ ਮਨੁੱਖੀ ਹਕੀਕਤ ਗੈਰ-ਹੋਂਦ ਵਿੱਚ ਹੋਣ ਦੇ ਉਭਾਰ ਵਜੋਂ ਉੱਭਰਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਦੂਜੇ ਪਾਸੇ ਸੰਸਾਰ ਕੁਝ ਵੀ ਨਹੀਂ ਵਿੱਚ "ਲਟਕਿਆ" ਹੈ। ਪੀੜਾ ਇਸ ਦੋਹਰੀ, ਸਦੀਵੀ ਵਿਨਾਸ਼ ਦੀ ਖੋਜ ਹੈ। ਇਹ ਸੰਸਾਰ ਦੇ ਇਸ ਪਾਰ ਦੇ ਸੰਦਰਭ ਵਿੱਚ ਹੈ ਕਿ ਡੇਸੀਨ ਸੰਸਾਰ ਦੀ ਅਚਨਚੇਤੀ ਨੂੰ ਮਹਿਸੂਸ ਕਰਨ ਦਾ ਪ੍ਰਬੰਧ ਕਰਦਾ ਹੈ; ਯਾਨੀ, ਇਹ ਸਵਾਲ ਉਠਾਉਣਾ, "ਇਹ ਕਿਵੇਂ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਕੁਝ ਵੀ ਨਹੀਂ ਦੀ ਬਜਾਏ ਕੁਝ ਹੈ?" ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਸੰਸਾਰ ਦੀ ਅਚਨਚੇਤੀ ਮਨੁੱਖੀ ਹਕੀਕਤ ਨੂੰ ਉਦੋਂ ਤੱਕ ਦਿਖਾਈ ਦਿੰਦੀ ਹੈ ਜਦੋਂ ਤੱਕ ਮਨੁੱਖੀ ਹਕੀਕਤ ਨੇ ਅਚਨਚੇਤੀ ਨੂੰ ਸਮਝਣ ਲਈ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਕੁਝ ਵੀ ਨਹੀਂ ਵਿੱਚ ਸਥਾਪਿਤ ਕੀਤਾ ਹੈ।

ਇੱਥੇ ਤਾਂ ਹਰ ਪਾਸੇ ਹੋਂਦ ਦੇ ਆਲੇ-ਦੁਆਲੇ ਕੁਝ ਵੀ ਨਹੀਂ ਹੈ ਅਤੇ ਉਸੇ ਸਮੇਂ ਹੋਂਦ ਤੋਂ ਬਾਹਰ ਕੱਢਿਆ ਗਿਆ ਹੈ। ਇੱਥੇ ਕੁਝ ਵੀ ਨਹੀਂ ਹੈ ਜਿਸ ਦੁਆਰਾ ਸੰਸਾਰ ਆਪਣੀ ਰੂਪ-ਰੇਖਾ ਨੂੰ ਸੰਸਾਰ ਵਜੋਂ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਕੀ ਇਹ ਹੱਲ ਸਾਨੂੰ ਸੰਤੁਸ਼ਟ ਕਰ ਸਕਦਾ ਹੈ?

ਯਕੀਨਨ ਇਸ ਗੱਲ ਤੋਂ ਇਨਕਾਰ ਨਹੀਂ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਕਿ ਸੰਸਾਰ ਦੇ ਸੰਸਾਰ ਦਾ ਡਰ, ਇੱਕ ਵਿਨਾਸ਼ ਹੈ। ਜਿਸ ਪਲ ਤੋਂ ਸੰਸਾਰ ਇੱਕ ਸੰਸਾਰ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਪ੍ਰਗਟ ਹੁੰਦਾ ਹੈ, ਇਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਸਿਰਫ਼ ਉਸੇ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਪੇਸ਼ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਡਰ ਦਾ ਜ਼ਰੂਰੀ ਪ੍ਰਤੀਰੂਪ ਅਸਲ ਵਿੱਚ ਕੁਝ ਵੀ ਨਹੀਂ ਵਿੱਚ "ਮਨੁੱਖੀ ਹਕੀਕਤ" ਦਾ ਉਭਾਰ ਹੈ। ਪਰ "ਮਨੁੱਖੀ ਹਕੀਕਤ" ਨੂੰ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਅਣਹੋਂਦ ਵਿੱਚ ਉਭਰਨ ਦੀ ਸ਼ਕਤੀ ਕਿੱਥੋਂ ਮਿਲਦੀ ਹੈ? ਬਿਨਾਂ ਸ਼ੱਕ ਹਾਈਡੇਗਰ ਇਸ ਤੱਥ 'ਤੇ ਜ਼ੋਰ ਦੇਣ ਵਿੱਚ ਸਹੀ ਹੈ ਕਿ ਨਕਾਰਾਤਮਕਤਾ ਆਪਣੀ ਨੀਂਹ ਕੁਝ ਵੀ ਨਹੀਂ ਤੋਂ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਪਰ ਜੇਕਰ ਕੁਝ ਵੀ ਨਹੀਂ ਨਿਖੇਧੀ ਲਈ ਇੱਕ ਆਧਾਰ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਤਾਂ ਇਹ ਇਸ ਲਈ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਕੁਝ ਵੀ ਨਹੀਂ ਆਪਣੇ ਅੰਦਰ ਨਾ ਹੋਣ ਨੂੰ ਆਪਣੀ ਜ਼ਰੂਰੀ ਬਣਤਰ ਵਜੋਂ ਘੇਰ ਲੈਂਦਾ ਹੈ। ਦੂਜੇ ਸ਼ਬਦਾਂ ਵਿੱਚ, ਇਹ ਓਨਾ ਅਭੇਦ ਖਾਲੀਪਨ ਜਾਂ ਇੱਕ ਭੇਸ ਵਾਲੀ ਹੋਰਤਾ ਵਾਂਗ ਨਹੀਂ ਹੈ ਕਿ ਨਾ ਹੋਣ ਨੂੰ ਨਕਾਰਾਤਮਕਤਾ ਲਈ ਆਧਾਰ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਨਾ ਹੋਣ ਨੂੰ ਨਕਾਰਾਤਮਕ ਨਿਰਣੇ ਦੇ ਮੂਲ 'ਤੇ ਖੜ੍ਹਾ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਖੁਦ ਨਕਾਰਾਤਮਕਤਾ ਹੈ। ਇਹ ਨਕਾਰਾਤਮਕਤਾ ਨੂੰ ਇੱਕ ਕਿਰਿਆ ਵਜੋਂ ਲੱਭਦਾ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਹੋਂਦ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਨਕਾਰਾਤਮਕਤਾ ਹੈ। ਨਾ ਹੋਣ ਨੂੰ ਸਿਰਫ਼ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਸੰਸਾਰ ਦੇ ਨਾ ਹੋਣ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਸਪੱਸ਼ਟ ਤੌਰ 'ਤੇ ਨਸ਼ਟ ਕਰਕੇ ਹੀ ਕੁਝ ਵੀ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ; ਯਾਨੀ, ਆਪਣੇ ਵਿਨਾਸ਼ ਵਿੱਚ ਇਸਨੂੰ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਇਸ ਸੰਸਾਰ ਵੱਲ ਸਪੱਸ਼ਟ ਤੌਰ 'ਤੇ ਨਿਰਦੇਸ਼ਿਤ ਕਰਨਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ ਤਾਂ ਜੋ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਸੰਸਾਰ ਦੇ ਇਨਕਾਰ ਵਜੋਂ ਬਣਾਇਆ ਜਾ ਸਕੇ। ਕੁਝ ਵੀ ਨਹੀਂ ਇਸਦੇ ਦਿਲ ਵਿੱਚ ਮੌਜੂਦ ਹੈ। ਪਰ ਉਭਾਰ ਇਸ ਵਿਨਾਸ਼ਕਾਰੀ ਇਨਕਾਰ ਲਈ ਕਿਵੇਂ ਜ਼ਿੰਮੇਵਾਰ ਹੈ? ਪਾਰਦਰਸ਼ਤਾ, ਜੋ ਕਿ "ਪਰ੍ਹੇ ਤੋਂ ਪਰੇ ਸਵੈ ਦਾ ਪ੍ਰੋਜੈਕਟ" ਹੈ, ਕੁਝ ਵੀ ਨਹੀਂ ਸਥਾਪਤ ਕਰਨ ਦੇ ਯੋਗ ਹੋਣ ਤੋਂ ਬਹੁਤ ਦੂਰ ਹੈ; ਇਸਦੇ ਉਲਟ, ਇਹ ਕੁਝ ਵੀ ਨਹੀਂ ਹੈ ਜੋ ਪਾਰਦਰਸ਼ਤਾ ਦੇ ਬਿਲਕੁਲ ਦਿਲ ਵਿੱਚ ਹੈ ਅਤੇ ਜੋ ਇਸਨੂੰ ਸ਼ਰਤਬੱਧ ਕਰਦੀ ਹੈ।

ਹੁਣ ਹਾਈਡੇਗਰ ਦੇ ਫ਼ਲਸਫ਼ੇ ਦੀ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਤਾ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਡੇਸੀਨ ਦਾ ਵਰਣਨ ਸਕਾਰਾਤਮਕ ਸ਼ਬਦਾਂ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਕਰਕੇ ਕੀਤਾ ਜਾਵੇ ਜੋ ਅਪ੍ਰਤੱਖ ਨਕਾਰਾਤਮਕਤਾਵਾਂ ਨੂੰ ਲੁਕਾਉਂਦੇ ਹਨ। ਡੇਸੀਨ "ਆਪਣੇ ਆਪ ਤੋਂ ਬਾਹਰ, ਸੰਸਾਰ ਵਿੱਚ" ਹੈ; ਇਹ "ਦੂਰੀਆਂ ਦਾ ਇੱਕ ਜੀਵ" ਹੈ; ਇਹ ਦੇਖਭਾਲ ਹੈ; ਇਹ "ਆਪਣੀਆਂ ਸੰਭਾਵਨਾਵਾਂ" ਹੈ, ਆਦਿ। ਇਹ ਸਭ ਕਹਿਣ ਦੇ ਬਰਾਬਰ ਹੈ ਕਿ ਡੇਸੀਨ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ "ਨਹੀਂ ਹੈ", ਕਿ ਇਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਦੇ ਤੁਰੰਤ ਨੇੜਤਾ ਵਿੱਚ "ਨਹੀਂ ਹੈ", ਅਤੇ ਇਹ ਸੰਸਾਰ ਨੂੰ "ਪਾਰ" ਕਰਦਾ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਨਾ ਹੋਣ ਅਤੇ ਸੰਸਾਰ ਨਾ ਹੋਣ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਪੇਸ਼ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਅਰਥ ਵਿੱਚ ਹੇਗਲ ਹਾਈਡੇਗਰ ਦੀ ਬਜਾਏ ਸਹੀ ਹੈ ਜਦੋਂ ਉਹ ਕਹਿੰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਮਨ ਨਕਾਰਾਤਮਕ ਹੈ। ਅਸਲ ਵਿੱਚ ਅਸੀਂ ਉਨ੍ਹਾਂ ਵਿੱਚੋਂ ਹਰੇਕ ਨੂੰ ਇੱਕੋ ਸਵਾਲ ਪੁੱਛ ਸਕਦੇ ਹਾਂ, ਥੋੜ੍ਹਾ ਵੱਖਰੇ ਢੰਗ ਨਾਲ। ਸਾਨੂੰ ਹੇਗਲ ਨੂੰ ਕਹਿਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ: "ਮਨ ਨੂੰ ਵਿਚੋਲਗੀ ਅਤੇ ਨਕਾਰਾਤਮਕ ਵਜੋਂ ਪੇਸ਼ ਕਰਨਾ ਕਾਫ਼ੀ ਨਹੀਂ ਹੈ; ਮਨ ਦੇ ਹੋਣ ਦੀ ਬਣਤਰ ਵਜੋਂ ਨਕਾਰਾਤਮਕਤਾ ਦਾ ਪ੍ਰਦਰਸ਼ਨ ਕਰਨਾ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੈ। ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਨਕਾਰਾਤਮਕ ਬਣਾਉਣ ਦੇ ਯੋਗ ਹੋਣ ਲਈ ਮਨ ਕੀ ਹੋਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ?" ਅਤੇ ਅਸੀਂ ਹਾਈਡੇਗਰ ਤੋਂ ਇਹੀ ਸਵਾਲ ਇਨ੍ਹਾਂ ਸ਼ਬਦਾਂ ਵਿੱਚ ਪੁੱਛ ਸਕਦੇ ਹਾਂ: "ਜੇਕਰ ਨਿਖੇਧੀ ਪਾਰਦਰਸ਼ਤਾ ਦੀ ਮੂਲ ਬਣਤਰ ਹੈ, ਤਾਂ 'ਮਨੁੱਖੀ ਹਕੀਕਤ' ਦੀ ਮੂਲ ਬਣਤਰ ਕੀ ਹੋਣੀ ਚਾਹੀਦੀ ਹੈ ਤਾਂ ਜੋ ਇਹ ਸੰਸਾਰ ਨੂੰ ਪਾਰ ਕਰ ਸਕੇ?" ਦੋਵਾਂ ਮਾਮਲਿਆਂ ਵਿੱਚ ਸਾਨੂੰ ਇੱਕ ਨਿਖੇਧੀ ਵਾਲੀ ਗਤੀਵਿਧੀ ਦਿਖਾਈ ਗਈ ਹੈ ਅਤੇ ਇਸ ਗਤੀਵਿਧੀ ਨੂੰ ਇੱਕ ਨਕਾਰਾਤਮਕ ਜੀਵ 'ਤੇ ਅਧਾਰਤ ਕਰਨ ਦੀ ਕੋਈ ਚਿੰਤਾ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਇਸ ਤੋਂ

ਇਲਾਵਾ, ਹਾਈਡੇਗਰ 'ਨਹੀਂ' ਨੂੰ ਪਾਰਦਰਸ਼ਤਾ ਦਾ ਇੱਕ ਕਿਸਮ ਦਾ ਜਾਣਬੁੱਝ ਕੇ ਸਹਿ-ਸਬੰਧ ਬਣਾਉਂਦਾ ਹੈ, ਇਹ ਵੇਖੇ ਬਿਨਾਂ ਕਿ ਉਸਨੇ ਪਹਿਲਾਂ ਹੀ ਇਸਨੂੰ ਇਸਦੀ ਮੂਲ ਬਣਤਰ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਪਾਰਦਰਸ਼ਤਾ ਵਿੱਚ ਪਾ ਦਿੱਤਾ ਹੈ।

ਇਸ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ, ਇਹ ਕਹਿਣ ਦਾ ਕੀ ਫਾਇਦਾ ਹੈ ਕਿ 'ਕੁਝ ਵੀ ਨਹੀਂ' ਨਿਖੇਧੀ ਲਈ ਆਧਾਰ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਜੇਕਰ ਇਹ ਸਿਰਫ਼ ਸਾਨੂੰ ਬਾਅਦ ਵਿੱਚ 'ਕੁਝ ਵੀ ਨਹੀਂ' ਦਾ ਇੱਕ ਸਿਧਾਂਤ ਬਣਾਉਣ ਦੇ ਯੋਗ ਬਣਾਉਣਾ ਹੈ ਜੋ ਪਰਿਭਾਸ਼ਾ ਦੁਆਰਾ 'ਕੁਝ ਵੀ ਨਹੀਂ' ਨੂੰ ਸਾਰੇ ਸੰਯੋਜਕ ਨਿਖੇਧੀ ਤੋਂ ਵੱਖ ਕਰਦਾ ਹੈ? ਜੇਕਰ ਮੈਂ ਦੁਨੀਆ ਤੋਂ ਪਰੇ 'ਕੁਝ ਵੀ ਨਹੀਂ' ਵਿੱਚ ਉਭਰਦਾ ਹਾਂ, ਤਾਂ ਇਹ ਵਾਧੂ-ਸੰਸਾਰਿਕ 'ਕੁਝ ਵੀ ਨਹੀਂ' ਉਨ੍ਹਾਂ 'ਕੁਝ ਵੀ ਨਹੀਂ' ਦੇ ਛੋਟੇ ਪੂਲ ਲਈ ਇੱਕ ਨੀਂਹ ਕਿਵੇਂ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕਰ ਸਕਦਾ ਹੈ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਅਸੀਂ ਹੋਂਦ ਦੀ ਡੂੰਘਾਈ ਵਿੱਚ ਹਰ ਪਲ ਸਾਹਮਣਾ ਕਰਦੇ ਹਾਂ। ਮੈਂ ਕਹਿੰਦਾ ਹਾਂ, "ਪੀਅਰੇ ਉੱਥੇ ਨਹੀਂ ਹੈ," "ਮੇਰੇ ਕੋਲ ਹੋਰ ਪੈਸੇ ਨਹੀਂ ਹਨ," ਆਦਿ। ਕੀ ਇਹਨਾਂ ਰੋਜ਼ਾਨਾ ਫੈਸਲਿਆਂ ਲਈ ਆਧਾਰ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕਰਨ ਲਈ ਦੁਨੀਆ ਨੂੰ 'ਕੁਝ ਵੀ ਨਹੀਂ' ਵੱਲ ਪਾਰ ਕਰਨਾ ਅਤੇ ਬਾਅਦ ਵਿੱਚ 'ਕੁਝ ਵੀ ਨਹੀਂ' ਵੱਲ ਵਾਪਸ ਜਾਣਾ ਸੱਚਮੁੱਚ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੈ? ਅਤੇ ਕਾਰਵਾਈ ਕਿਵੇਂ ਪ੍ਰਭਾਵਿਤ ਹੋ ਸਕਦੀ ਹੈ? ਇਸਨੂੰ ਪੂਰਾ ਕਰਨ ਲਈ ਸਾਨੂੰ ਦੁਨੀਆ ਨੂੰ 'ਕੁਝ ਵੀ ਨਹੀਂ' ਵਿੱਚ ਖਿਸਕਾਉਣ ਦੀ ਲੋੜ ਨਹੀਂ ਹੈ; ਹੋਂਦ ਦੀਆਂ ਸੀਮਾਵਾਂ ਦੇ ਅੰਦਰ ਖੜ੍ਹੇ ਹੋ ਕੇ, ਅਸੀਂ ਸਿਰਫ਼ ਇੱਕ ਵਿਸ਼ੇ ਦੇ ਗੁਣ ਤੋਂ ਇਨਕਾਰ ਕਰਦੇ ਹਾਂ। ਕੀ ਕੋਈ ਇਹ ਕਹੇਗਾ ਕਿ ਹਰੇਕ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਤਾ ਨੂੰ ਰੱਦ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ, ਹਰੇਕ ਇਨਕਾਰ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ, ਇੱਕ ਅਤੇ ਉਸੇ ਵਾਧੂ-ਸੰਸਾਰਿਕ ਕੁਝ ਵੀ ਨਹੀਂ, ਕਿ ਗੈਰ-ਹੋਂਦ ਉਸ ਚੀਜ਼ ਦੀ ਸੰਪੂਰਨਤਾ ਵਾਂਗ ਹੈ ਜੋ ਨਹੀਂ ਹੈ, ਕਿ ਸੰਸਾਰ ਗੈਰ-ਹੋਂਦ ਵਿੱਚ ਲਟਕਿਆ ਹੋਇਆ ਹੈ ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਅਸਲ ਸੰਭਾਵਨਾਵਾਂ ਦੇ ਦਿਲ ਵਿੱਚ ਲਟਕਿਆ ਹੋਇਆ ਹੈ? ਇਸ ਸਥਿਤੀ ਵਿੱਚ ਹਰੇਕ ਨਕਾਰ ਦਾ ਮੂਲ ਲਈ ਇੱਕ ਖਾਸ ਸਰਵਉੱਚ ਹੋਣਾ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੋਵੇਗਾ: ਇੱਕ ਹੋਂਦ ਦਾ ਦੂਜੇ ਵੱਲ ਸਰਵਉੱਚ ਹੋਣਾ। ਪਰ ਇਹ ਸਰਵਉੱਚ ਕੀ ਹੈ, ਜੇ ਸਿਰਫ਼ ਹੇਗਲੀਅਨ ਵਿਚੋਲਗੀ ਨਹੀਂ - ਅਤੇ ਕੀ ਅਸੀਂ ਪਹਿਲਾਂ ਹੀ ਅਤੇ ਵਿਅਰਥ ਹੀ ਹੇਗਲ ਵਿੱਚ ਵਿਚੋਲਗੀ ਦੇ ਨਾਸ਼ ਕਰਨ ਵਾਲੇ ਆਧਾਰ ਦੀ ਭਾਲ ਨਹੀਂ ਕੀਤੀ ਹੈ? ਇਸ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ, ਭਾਵੇਂ ਇਹ ਵਿਆਖਿਆ ਉਹਨਾਂ ਸਧਾਰਨ, ਰੈਡੀਕਲ ਨਕਾਰਾਤਮਕਤਾਵਾਂ ਲਈ ਪ੍ਰਮਾਣਿਤ ਹੈ ਜੋ ਕਿਸੇ ਨਿਸ਼ਚਿਤ ਵਸਤੂ ਨੂੰ ਹੋਂਦ ਦੀ ਡੂੰਘਾਈ ਵਿੱਚ ਕਿਸੇ ਵੀ ਕਿਸਮ ਦੀ ਮੌਜੂਦਗੀ ਤੋਂ ਇਨਕਾਰ ਕਰਦੀਆਂ ਹਨ (ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਸੈਂਟੋਰ ਮੌਜੂਦ ਨਹੀਂ ਹਨ" - "ਉਸਦੇ ਦੇਰ ਹੋਣ ਦਾ ਕੋਈ ਕਾਰਨ ਨਹੀਂ ਹੈ" - "ਪ੍ਰਾਚੀਨ ਯੂਨਾਨੀਆਂ ਨੇ ਬਹੁ-ਵਿਆਹ ਦਾ ਅਭਿਆਸ ਨਹੀਂ ਕੀਤਾ"), ਨਕਾਰਾਤਮਕਤਾਵਾਂ, ਜੋ ਕਿ ਜੇਕਰ ਲੋੜ ਹੋਵੇ, ਅਧੂਰੇ ਪ੍ਰੋਜੈਕਟਾਂ, ਸਾਰੇ ਅਚੂੱਕਵੇਂ ਪ੍ਰਤੀਨਿਧਤਾਵਾਂ, ਸਾਰੇ ਅਲੋਪ ਹੋਏ ਜੀਵਾਂ ਜਾਂ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਵਿਚਾਰ ਸਿਰਫ਼ ਇੱਕ ਕਲਪਨਾ ਹੈ, ਲਈ ਇੱਕ ਕਿਸਮ ਦੀ ਜਿਓਮੈਟ੍ਰਿਕਲ ਜਗ੍ਹਾ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਕੁਝ ਵੀ ਨਹੀਂ ਹੋਣ ਨੂੰ ਬਣਾਉਣ ਵਿੱਚ ਯੋਗਦਾਨ ਪਾ ਸਕਦੀਆਂ ਹਨ - ਫਿਰ ਵੀ ਅਣ-ਹੋਂਦ ਦੀ ਇਹ ਵਿਆਖਿਆ ਹੁਣ ਇੱਕ ਖਾਸ ਕਿਸਮ ਦੀ ਹਕੀਕਤ ਲਈ ਪ੍ਰਮਾਣਿਤ ਨਹੀਂ ਹੋਵੇਗੀ ਜੋ ਸੱਚਾਈ ਵਿੱਚ ਸਭ ਤੋਂ ਵੱਧ ਆਮ ਹੈ: ਅਰਥਾਤ, ਉਹ ਨਕਾਰਾਤਮਕਤਾਵਾਂ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਵਿੱਚ ਆਪਣੇ ਹੋਂਦ ਵਿੱਚ ਅਣ-ਹੋਂਦ ਸ਼ਾਮਲ ਹੈ। ਅਸੀਂ ਕਿਵੇਂ ਮੰਨ ਸਕਦੇ ਹਾਂ ਕਿ ਇਹ ਇੱਕੋ ਸਮੇਂ ਅੰਸ਼ਕ ਤੌਰ 'ਤੇ ਬ੍ਰਹਿਮੰਡ ਦੇ ਅੰਦਰ ਹਨ ਅਤੇ ਅੰਸ਼ਕ ਤੌਰ 'ਤੇ ਬਾਹਰ ਵਾਧੂ-ਸੰਸਾਰਿਕ ਕੁਝ ਵੀ ਨਹੀਂ ਹਨ?

ਉਦਾਹਰਨ ਲਈ ਦੂਰੀ ਦੀ ਧਾਰਨਾ ਨੂੰ ਹੀ ਲਓ, ਜੋ ਕਿਸੇ ਸਥਾਨ ਦੇ ਨਿਰਧਾਰਨ, ਕਿਸੇ ਬਿੰਦੂ ਦੇ ਸਥਾਨੀਕਰਨ ਨੂੰ ਦਰਸਾਉਂਦੀ ਹੈ। ਇਹ ਦੇਖਣਾ ਆਸਾਨ ਹੈ ਕਿ ਇਸ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਨਕਾਰਾਤਮਕ ਪਲ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਜਦੋਂ ਦੋ ਬਿੰਦੂ ਇੱਕ ਖਾਸ ਲੰਬਾਈ ਦੁਆਰਾ ਵੱਖ ਕੀਤੇ ਜਾਂਦੇ ਹਨ ਤਾਂ ਉਹ ਦੂਰ ਹੁੰਦੇ ਹਨ। ਲੰਬਾਈ, ਇੱਕ ਸਿੱਧੀ ਰੇਖਾ ਦੇ ਇੱਕ ਹਿੱਸੇ ਦਾ ਇੱਕ ਸਕਾਰਾਤਮਕ ਗੁਣ, ਇੱਕ ਪੂਰਨ, ਅਭੇਦ ਨੇੜਤਾ ਦੇ ਨਕਾਰ ਦੇ ਕਾਰਨ ਇੱਥੇ ਦਖਲ ਦਿੰਦੀ ਹੈ। ਕੋਈ ਸ਼ਾਇਦ ਦੂਰੀ ਨੂੰ ਸਿਰਫ ਉਸ ਹਿੱਸੇ ਦੀ ਲੰਬਾਈ ਤੱਕ ਘਟਾਉਣ ਦੀ

ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕਰ ਸਕਦਾ ਹੈ ਜਿਸਦੇ ਦੋ ਬਿੰਦੂ, A ਅਤੇ B, ਸੀਮਾਵਾਂ ਹੋਣਗੀਆਂ। ਪਰ ਕੀ ਉਹ ਇਹ ਨਹੀਂ ਦੇਖਦਾ ਕਿ ਉਸਨੇ ਇਸ ਮਾਮਲੇ ਵਿੱਚ ਧਿਆਨ ਦੀ ਦਿਸ਼ਾ ਬਦਲ ਦਿੱਤੀ ਹੈ ਅਤੇ ਉਸਨੇ, ਉਸੇ ਸ਼ਬਦ ਦੇ ਪਰਦੇ ਹੇਠ, ਅਨੁਭਵ ਨੂੰ ਇੱਕ ਹੋਰ ਵਸਤੂ ਦਿੱਤੀ ਹੈ? ਸੰਗਠਿਤ ਕੰਪਲੈਕਸ ਜੋ ਖੰਡ ਦੁਆਰਾ ਇਸਦੇ ਦੋ ਸੀਮਤ ਸ਼ਬਦਾਂ ਨਾਲ ਬਣਾਇਆ ਗਿਆ ਹੈ, ਅਸਲ ਵਿੱਚ ਗਿਆਨ ਨੂੰ ਦੋ ਵੱਖ-ਵੱਖ ਵਸਤੂਆਂ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕਰ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਅਸੀਂ ਅਸਲ ਵਿੱਚ ਖੰਡ ਨੂੰ ਅਨੁਭਵ ਦੀ ਤੁਰੰਤ ਵਸਤੂ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਦੇ ਸਕਦੇ ਹਾਂ, ਜਿਸ ਸਥਿਤੀ ਵਿੱਚ ਇਹ ਖੰਡ ਇੱਕ ਪੂਰਾ, ਠੋਸ ਤਣਾਅ ਦਰਸਾਉਂਦਾ ਹੈ, ਜਿਸਦੀ ਲੰਬਾਈ ਇੱਕ ਸਕਾਰਾਤਮਕ ਗੁਣ ਹੈ ਅਤੇ ਦੋ ਬਿੰਦੂ A ਅਤੇ B ਸਿਰਫ਼ ਪੂਰੇ ਦੇ ਇੱਕ ਪਲ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਦਿਖਾਈ ਦਿੰਦੇ ਹਨ; ਯਾਨੀ, ਕਿਉਂਕਿ ਉਹ ਖੰਡ ਦੁਆਰਾ ਖੁਦ ਆਪਣੀਆਂ ਸੀਮਾਵਾਂ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਸ਼ਾਮਲ ਹਨ। ਫਿਰ ਨਕਾਰਾਤਮਕਤਾ, ਖੰਡ ਅਤੇ ਇਸਦੀ ਲੰਬਾਈ ਤੋਂ ਬਾਹਰ ਕੱਢੀ ਗਈ, ਦੋ ਸੀਮਾਵਾਂ ਵਿੱਚ ਸ਼ਰਨ ਲੈਂਦੀ ਹੈ: ਇਹ ਕਹਿਣਾ ਕਿ ਬਿੰਦੂ B ਖੰਡ ਦੀ ਇੱਕ ਸੀਮਾ ਹੈ, ਇਹ ਕਹਿਣਾ ਹੈ ਕਿ ਖੰਡ ਇਸ ਬਿੰਦੂ ਤੋਂ ਅੱਗੇ ਨਹੀਂ ਵਧਦਾ। ਨਕਾਰਾਤਮਕਤਾ ਇੱਥੇ ਵਸਤੂ ਦੀ ਇੱਕ ਸੈਕੰਡਰੀ ਬਣਤਰ ਹੈ। ਜੇਕਰ, ਦੂਜੇ ਪਾਸੇ, ਅਸੀਂ ਆਪਣਾ ਧਿਆਨ ਦੋ ਬਿੰਦੂਆਂ A ਅਤੇ B ਵੱਲ ਕੇਂਦਰਿਤ ਕਰਦੇ ਹਾਂ, ਤਾਂ ਉਹ ਸਪੇਸ ਦੀ ਜ਼ਮੀਨ 'ਤੇ ਅਨੁਭਵ ਦੀਆਂ ਤੁਰੰਤ ਵਸਤੂਆਂ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਉਭਰਦੇ ਹਨ। ਖੰਡ ਇੱਕ ਪੂਰੀ, ਠੋਸ ਵਸਤੂ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਅਲੋਪ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ; ਇਸਨੂੰ ਖਾਲੀਪਣ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਦੋ ਬਿੰਦੂਆਂ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਸਮਝਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਨਕਾਰਾਤਮਕਤਾ ਜੋ ਉਹਨਾਂ ਨੂੰ ਵੱਖ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਨਕਾਰਾਤਮਕਤਾ ਬਿੰਦੂਆਂ ਦੇ ਅਧੀਨ ਨਹੀਂ ਹੈ, ਜੋ ਦੂਰੀ ਨਾਲ ਖੰਡ ਦੀ ਲੰਬਾਈ ਨੂੰ ਪ੍ਰਭਾਵਿਤ ਕਰਨ ਲਈ ਸੀਮਾਵਾਂ ਨਹੀਂ ਰਹਿ ਜਾਂਦੀਆਂ ਹਨ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਖੰਡ ਅਤੇ ਇਸਦੀਆਂ ਦੋ ਸੀਮਾਵਾਂ ਦੁਆਰਾ ਬਣਾਈ ਗਈ ਕੁੱਲ ਰੂਪ ਇਸਦੇ ਅੰਦਰੂਨੀ ਨਕਾਰਾਤਮਕ ਢਾਂਚੇ ਨਾਲ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਦੋ ਤਰੀਕਿਆਂ ਨਾਲ ਸਮਝਣ ਦੇ ਸਮਰੱਥ ਹੈ। ਇਸ ਦੀ ਬਜਾਏ ਦੋ ਰੂਪ ਹਨ, ਅਤੇ ਇੱਕ ਦੇ ਪ੍ਰਗਟ ਹੋਣ ਦੀ ਸਥਿਤੀ ਦੂਜੇ ਦਾ ਵਿਘਨ ਹੈ, ਬਿਲਕੁਲ ਜਿਵੇਂ ਧਾਰਨਾ ਵਿੱਚ ਅਸੀਂ ਇੱਕ ਖਾਸ ਵਸਤੂ ਨੂੰ ਇੱਕ ਚਿੱਤਰ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਬਣਾਉਂਦੇ ਹਾਂ ਦੂਜੇ ਨੂੰ ਰੱਦ ਕਰਕੇ ਤਾਂ ਜੋ ਇਸਨੂੰ ਇੱਕ ਜ਼ਮੀਨ ਬਣਾਇਆ ਜਾ ਸਕੇ, ਅਤੇ ਇਸਦੇ ਉਲਟ। ਦੋਵਾਂ ਮਾਮਲਿਆਂ ਵਿੱਚ ਸਾਨੂੰ ਇੱਕੋ ਜਿਹੀ ਮਾਤਰਾ ਵਿੱਚ ਨਕਾਰਾਤਮਕਤਾ ਮਿਲਦੀ ਹੈ ਜੋ ਇੱਕ ਸਮੇਂ ਸੀਮਾਵਾਂ ਦੀ ਧਾਰਨਾ ਵਿੱਚ ਜਾਂਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਦੂਜੇ ਸਮੇਂ ਦੂਰੀ ਦੀ ਧਾਰਨਾ ਵਿੱਚ, ਪਰ ਜਿਸਨੂੰ ਹਰੇਕ ਮਾਮਲੇ ਵਿੱਚ ਦਬਾਇਆ ਨਹੀਂ ਜਾ ਸਕਦਾ। ਕੀ ਕੋਈ ਇਤਰਾਜ਼ ਕਰੇਗਾ ਕਿ ਦੂਰੀ ਦਾ ਵਿਚਾਰ ਮਨੋਵਿਗਿਆਨਕ ਹੈ ਅਤੇ ਇਹ ਸਿਰਫ਼ ਉਸ ਵਿਸਥਾਰ ਨੂੰ ਦਰਸਾਉਂਦਾ ਹੈ ਜਿਸਨੂੰ ਬਿੰਦੂ A ਤੋਂ ਬਿੰਦੂ B ਤੱਕ ਜਾਣ ਲਈ ਸਾਫ਼ ਕੀਤਾ ਜਾਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ? ਅਸੀਂ ਜਵਾਬ ਦੇਵਾਂਗੇ ਕਿ ਇਸ ਵਿੱਚ ਉਹੀ ਨਕਾਰਾਤਮਕਤਾ ਸ਼ਾਮਲ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਧਾਰਨਾ ਦੂਰੀ ਦੇ ਪੈਸਿਵ ਵਿਰੋਧ ਨੂੰ ਦਰਸਾਉਂਦੀ ਹੈ। ਅਸੀਂ ਹਾਈਡੇਗਰ ਨਾਲ ਖੁਸ਼ੀ ਨਾਲ ਸਵੀਕਾਰ ਕਰਾਂਗੇ ਕਿ "ਮਨੁੱਖੀ ਹਕੀਕਤ" "ਆਪਣੇ ਆਪ ਤੋਂ ਦੂਰ" ਹੈ; ਯਾਨੀ ਕਿ ਇਹ ਸੰਸਾਰ ਵਿੱਚ ਉਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਉੱਗਦੀ ਹੈ ਜੋ ਦੂਰੀਆਂ ਪੈਦਾ ਕਰਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਉਸੇ ਸਮੇਂ ਉਹਨਾਂ ਨੂੰ ਦੂਰ ਕਰਨ ਦਾ ਕਾਰਨ ਬਣਦੀ ਹੈ (ਐਂਟਰਨੈਂਡ)। ਪਰ ਇਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਤੋਂ ਦੂਰੀ, ਭਾਵੇਂ ਇਹ ਜ਼ਰੂਰੀ ਸ਼ਰਤ ਹੈ ਕਿ ਆਮ ਤੌਰ 'ਤੇ ਦੂਰੀ ਹੋ ਸਕਦੀ ਹੈ, ਦੂਰੀ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਨਕਾਰਾਤਮਕ ਢਾਂਚੇ ਵਜੋਂ ਘੇਰ ਲੈਂਦੀ ਹੈ ਜਿਸਨੂੰ ਪਾਰ ਕਰਨਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ। ਮਾਪ ਦੇ ਸਧਾਰਨ ਨਤੀਜੇ ਤੱਕ ਦੂਰੀ ਨੂੰ ਘਟਾਉਣ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕਰਨਾ ਬੇਕਾਰ ਹੋਵੇਗਾ। ਪਿਛਲੀ ਚਰਚਾ ਦੌਰਾਨ ਜੋ ਸਪੱਸ਼ਟ ਹੋ ਗਿਆ ਹੈ ਉਹ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਦੋ ਬਿੰਦੂਆਂ ਅਤੇ ਉਹਨਾਂ ਦੇ ਵਿਚਕਾਰ ਘਿਰੇ ਹੋਏ ਖੰਡ ਵਿੱਚ ਜਰਮਨਾਂ ਦੁਆਰਾ ਗੇਸਟਾਲਟ ਕਹੇ ਜਾਣ ਵਾਲੇ ਅਟੁੱਟ ਏਕਤਾ ਹੈ। ਨਕਾਰਾਤਮਕਤਾ ਉਹ ਸੀਮੈਂਟ ਹੈ ਜੋ ਇਸ ਏਕਤਾ ਨੂੰ ਸਾਕਾਰ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਇਹ ਤੁਰੰਤ ਸਬੰਧ ਨੂੰ ਪਰਿਭਾਸ਼ਿਤ ਕਰਦਾ ਹੈ ਜੋ ਇਹਨਾਂ ਦੋ ਬਿੰਦੂਆਂ ਨੂੰ ਜੋੜਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਜੋ ਉਹਨਾਂ ਨੂੰ ਅੰਤਰ-ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਨੂੰ ਦੂਰੀ ਦੀ ਅਟੁੱਟ ਏਕਤਾ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਪੇਸ਼ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਨਕਾਰਾਤਮਕਤਾ ਨੂੰ ਸਿਰਫ ਇੱਕ ਲੰਬਾਈ

ਦੇ ਮਾਪ ਤੱਕ ਦੂਰੀ ਘਟਾਉਣ ਦਾ ਦਾਅਵਾ ਕਰਕੇ ਹੀ ਢੱਕਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ, ਕਿਉਂਕਿ ਨਕਾਰਾਤਮਕਤਾ ਉਸ ਮਾਪ ਦਾ ਕਾਰਨ ਹੈ।

ਦੂਰੀ ਦੀ ਜਾਂਚ ਦੁਆਰਾ ਅਸੀਂ ਜੋ ਦਿਖਾਇਆ ਹੈ, ਅਸੀਂ ਗੈਰਹਾਜ਼ਰੀ, ਤਬਦੀਲੀ, ਹੋਰਤਾ, ਘਿਰਣਾ, ਪਛਤਾਵਾ, ਭਟਕਣਾ, ਆਦਿ ਵਰਗੀਆਂ ਹਕੀਕਤਾਂ ਦਾ ਵਰਣਨ ਕਰਕੇ ਵੀ ਉਵੇਂ ਹੀ ਸਾਹਮਣੇ ਲਿਆ ਸਕਦੇ ਸੀ। ਅਣਗਿਣਤ ਹਕੀਕਤਾਂ ਹਨ ਜੋ ਨਾ ਸਿਰਫ਼ ਨਿਰਣੇ ਦੀਆਂ ਵਸਤੂਆਂ ਹਨ, ਸਗੋਂ ਮਨੁੱਖ ਦੁਆਰਾ ਅਨੁਭਵ ਕੀਤੀਆਂ ਜਾਂਦੀਆਂ ਹਨ, ਵਿਰੋਧ ਕੀਤੀਆਂ ਜਾਂਦੀਆਂ ਹਨ, ਡਰੀਆਂ ਜਾਂਦੀਆਂ ਹਨ, ਆਦਿ ਅਤੇ ਜੋ ਆਪਣੇ ਅੰਦਰੂਨੀ ਢਾਂਚੇ ਵਿੱਚ ਨਕਾਰਾਤਮਕਤਾ ਦੁਆਰਾ ਵੱਸੀਆਂ ਹੁੰਦੀਆਂ ਹਨ, ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਉਹਨਾਂ ਦੇ ਵਜੂਦ ਦੀ ਇੱਕ ਜ਼ਰੂਰੀ ਸ਼ਰਤ। ਅਸੀਂ ਉਹਨਾਂ ਨੂੰ ਨਕਾਰਾਤਮਕਤਾ ਕਹਾਂਗੇ।[13] ਕਾਂਤ ਨੇ ਉਹਨਾਂ ਦੀ ਮਹੱਤਤਾ ਦੀ ਝਲਕ ਉਦੋਂ ਵੇਖੀ ਜਦੋਂ ਉਸਨੇ ਨਿਯਮਕ ਸੰਕਲਪਾਂ (ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਆਤਮਾ ਦੀ ਅਮਰਤਾ), ਨਕਾਰਾਤਮਕ ਅਤੇ ਸਕਾਰਾਤਮਕ ਦੇ ਸੰਸਲੇਸ਼ਣ ਦੀਆਂ ਕਿਸਮਾਂ ਬਾਰੇ ਗੱਲ ਕੀਤੀ ਜਿਸ ਵਿੱਚ ਨਕਾਰਾਤਮਕਤਾ ਸਕਾਰਾਤਮਕਤਾ ਦੀ ਸ਼ਰਤ ਹੈ। ਨਕਾਰਾਤਮਕਤਾ ਦਾ ਕਾਰਜ ਵਿਚਾਰੇ ਗਏ ਵਸਤੂ ਦੀ ਪ੍ਰਕਿਰਤੀ ਦੇ ਅਨੁਸਾਰ ਬਦਲਦਾ ਹੈ। ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਸਕਾਰਾਤਮਕ ਹਕੀਕਤਾਂ (ਜੋ ਹਾਲਾਂਕਿ ਨਕਾਰਾਤਮਕਤਾ ਨੂੰ ਉਹਨਾਂ ਦੀਆਂ ਰੂਪਰੇਖਾਵਾਂ ਦੀ ਤਿੱਖਾਪਨ ਦੀ ਸ਼ਰਤ ਵਜੋਂ ਬਰਕਰਾਰ ਰੱਖਦੀਆਂ ਹਨ, ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਉਹ ਜੋ ਉਹਨਾਂ ਨੂੰ ਠੀਕ ਕਰਦੇ ਹਨ) ਅਤੇ ਉਹਨਾਂ ਵਿੱਚ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਵਿੱਚ ਸਕਾਰਾਤਮਕਤਾ ਸਿਰਫ ਇੱਕ ਦਿੱਖ ਹੈ ਜੋ ਕੁਝ ਵੀ ਨਹੀਂ ਹੈ, ਨੂੰ ਛੁਪਾਉਂਦੀ ਹੈ, ਸਾਰੇ ਦਰਜੇ ਸੰਭਵ ਹਨ। ਕਿਸੇ ਵੀ ਹਾਲਤ ਵਿੱਚ ਇਹਨਾਂ ਨਕਾਰਾਤਮਕਤਾਵਾਂ ਨੂੰ ਇੱਕ ਵਾਧੂ-ਸੰਸਾਰਿਕ ਕੁਝ ਵੀ ਨਹੀਂ ਵਿੱਚ ਵਾਪਸ ਸੁੱਟਣਾ ਅਸੰਭਵ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਹੋਂਦ ਵਿੱਚ ਖਿੰਡੇ ਹੋਏ ਹਨ, ਹੋਂਦ ਦੁਆਰਾ ਸਮਰਥਤ ਹਨ, ਅਤੇ ਹਕੀਕਤ ਦੀਆਂ ਸਥਿਤੀਆਂ ਹਨ। ਸੰਸਾਰ ਤੋਂ ਪਰੇ ਕੁਝ ਵੀ ਨਹੀਂ ਪੂਰਨ ਨਕਾਰਾਤਮਕਤਾ ਲਈ ਜ਼ਿੰਮੇਵਾਰ ਹੈ; ਪਰ ਅਸੀਂ ਹੁਣੇ ਹੀ ਅਤਿ-ਸੰਸਾਰਿਕ ਜੀਵਾਂ ਦਾ ਇੱਕ ਝੁੰਡ ਲੱਭਿਆ ਹੈ ਜੋ ਹੋਰ ਜੀਵਾਂ ਵਾਂਗ ਹੀ ਅਸਲੀਅਤ ਅਤੇ ਪ੍ਰਭਾਵਸ਼ੀਲਤਾ ਰੱਖਦੇ ਹਨ, ਪਰ ਜੋ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਗੈਰ-ਹੋਂਦ ਨੂੰ ਘੇਰਦੇ ਹਨ। ਉਹਨਾਂ ਨੂੰ ਇੱਕ ਵਿਆਖਿਆ ਦੀ ਲੋੜ ਹੁੰਦੀ ਹੈ ਜੋ ਅਸਲ ਦੀਆਂ ਸੀਮਾਵਾਂ ਦੇ ਅੰਦਰ ਰਹਿੰਦੀ ਹੈ। ਜੇਕਰ ਕੁਝ ਵੀ ਨਹੀਂ ਹੈ ਤਾਂ ਇਸਨੂੰ ਹੋਂਦ ਦੁਆਰਾ ਸਮਰਥਤ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਤਾਂ ਕੁਝ ਵੀ ਨਹੀਂ ਅਲੋਪ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਅਤੇ ਅਸੀਂ ਹੋਂਦ 'ਤੇ ਵਾਪਸ ਡਿੱਗਦੇ ਹਾਂ। ਕੁਝ ਵੀ ਨਹੀਂ ਨੂੰ ਸਿਰਫ ਹੋਂਦ ਦੀ ਨੀਂਹ 'ਤੇ ਹੀ ਖਤਮ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ; ਜੇਕਰ ਕੁਝ ਵੀ ਨਹੀਂ ਦਿੱਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ, ਤਾਂ ਇਹ ਨਾ ਤਾਂ ਪਹਿਲਾਂ ਹੈ ਨਾ ਹੀ ਹੋਣ ਤੋਂ ਬਾਅਦ, ਨਾ ਹੀ ਹੋਂਦ ਤੋਂ ਬਾਹਰ ਇੱਕ ਆਮ ਤਰੀਕੇ ਨਾਲ। ਕੁਝ ਵੀ ਨਹੀਂ ਹੋਂਦ ਦੇ ਦਿਲ ਵਿੱਚ ਕੁੰਡਿਆ ਹੋਇਆ ਹੈ - ਇੱਕ ਕੀੜੇ ਵਾਂਗ।

V. ਕੁਝ ਵੀ ਨਾ ਹੋਣ ਦਾ ਮੂਲ

ਇਸ ਮੌਕੇ 'ਤੇ ਪਿੱਛੇ ਵੱਲ ਇੱਕ ਨਜ਼ਰ ਮਾਰਨਾ ਅਤੇ ਪਹਿਲਾਂ ਤੋਂ ਹੀ ਕਵਰ ਕੀਤੇ ਗਏ ਰਸਤੇ ਨੂੰ ਮਾਪਣਾ ਠੀਕ ਹੋਵੇਗਾ। ਅਸੀਂ ਪਹਿਲਾਂ ਹੋਂਦ ਦਾ ਸਵਾਲ ਉਠਾਇਆ। ਫਿਰ ਮਨੁੱਖੀ ਆਚਰਣ ਦੀ ਇੱਕ ਕਿਸਮ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਕਲਪਨਾ ਕੀਤੇ ਗਏ ਇਸ ਸਵਾਲ ਦੀ ਜਾਂਚ ਕਰਦੇ ਹੋਏ, ਅਸੀਂ ਇਸ 'ਤੇ ਸਵਾਲ ਉਠਾਇਆ। ਸਾਨੂੰ ਅੱਗੇ ਇਹ ਪਛਾਣਨਾ ਪਿਆ ਕਿ ਕੋਈ ਵੀ ਸਵਾਲ ਨਹੀਂ ਪੁੱਛਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ, ਖਾਸ ਕਰਕੇ ਹੋਂਦ ਦਾ ਨਹੀਂ, ਜੇਕਰ ਨਕਾਰਾਤਮਕਤਾ ਮੌਜੂਦ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦੀ। ਪਰ ਇਸ ਨਕਾਰਾਤਮਕਤਾ ਨੇ ਜਦੋਂ ਹੋਰ ਧਿਆਨ ਨਾਲ ਜਾਂਚ ਕੀਤੀ ਤਾਂ ਸਾਨੂੰ ਇਸਦੇ ਮੂਲ ਅਤੇ ਨੀਂਹ ਵਜੋਂ 'ਨਹੀਂ' ਵੱਲ ਵਾਪਸ ਭੇਜਿਆ। ਸੰਸਾਰ ਵਿੱਚ ਨਹੀਂ ਦੇ ਮੌਜੂਦ ਹੋਣ ਲਈ ਅਤੇ ਇਸ ਲਈ ਕਿ ਅਸੀਂ ਨਤੀਜੇ ਵਜੋਂ 'ਵਸਤੂ' ਬਾਰੇ ਸਵਾਲ ਉਠਾ ਸਕੀਏ, ਇਹ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੈ ਕਿ ਕਿਸੇ ਤਰੀਕੇ ਨਾਲ 'ਨਹੀਂ' ਦਿੱਤਾ ਜਾਵੇ। ਅਸੀਂ ਉਦੋਂ ਸਮਝਿਆ ਕਿ 'ਨਹੀਂ' ਨੂੰ ਨਾ ਤਾਂ ਹੋਂਦ ਤੋਂ ਬਾਹਰ ਕਲਪਨਾ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ, ਨਾ ਹੀ ਇੱਕ ਪੂਰਕ, ਅਮੂਰਤ ਧਾਰਨਾ ਵਜੋਂ, ਅਤੇ ਨਾ ਹੀ ਇੱਕ ਅਨੰਤ ਮਾਹੌਲ ਵਜੋਂ ਜਿੱਥੇ ਹੋਂਦ ਮੁਅੱਤਲ ਹੈ। 'ਨਹੀਂ' ਨੂੰ 'ਵਸਤੂ' ਦੇ ਦਿਲ ਵਿੱਚ ਦਿੱਤਾ ਜਾਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ,

ਤਾਂ ਜੋ ਅਸੀਂ ਉਸ ਖਾਸ ਕਿਸਮ ਦੀਆਂ ਹਕੀਕਤਾਂ ਨੂੰ ਸਮਝ ਸਕੀਏ ਜਿਸਨੂੰ ਅਸੀਂ 'ਨਹੀਂ' ਕਿਹਾ ਹੈ। ਪਰ ਇਹ ਅੰਤਰ-ਸੰਸਾਰਕ 'ਨਹੀਂ' ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ 'ਵਸਤੂ' ਦੁਆਰਾ ਪੈਦਾ ਨਹੀਂ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ; ਪੂਰਨ ਸਕਾਰਾਤਮਕਤਾ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਹੋਣ ਦੀ ਧਾਰਨਾ ਵਿੱਚ ਇਸਦੇ ਢਾਂਚੇ ਵਿੱਚੋਂ ਇੱਕ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਕੁਝ ਵੀ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਅਸੀਂ ਇਹ ਵੀ ਨਹੀਂ ਕਹਿ ਸਕਦੇ ਕਿ ਹੋਂਦ ਇਸਨੂੰ ਬਾਹਰ ਰੱਖਦੀ ਹੈ। ਹੋਂਦ ਦਾ ਇਸ ਨਾਲ ਕੋਈ ਸਬੰਧ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਇਹ ਸਵਾਲ ਜੋ ਹੁਣ ਸਾਡੇ ਸਾਹਮਣੇ ਇੱਕ ਖਾਸ ਜ਼ਰੂਰੀਤਾ ਨਾਲ ਰੱਖਿਆ ਗਿਆ ਹੈ: ਜੇਕਰ ਕੁਝ ਵੀ ਨਹੀਂ ਹੋਣ ਦੀ ਕਲਪਨਾ ਨਾ ਤਾਂ ਹੋਂਦ ਤੋਂ ਬਾਹਰ ਕੀਤੀ ਜਾ ਸਕਦੀ ਹੈ, ਨਾ ਹੀ ਹੋਂਦ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ, ਅਤੇ ਜੇ ਦੂਜੇ ਪਾਸੇ, ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਗੈਰ-ਹੋਂਦ ਹੈ, ਤਾਂ ਇਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਤੋਂ "ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਤਬਾਹ ਕਰਨ" ਲਈ ਜ਼ਰੂਰੀ ਸ਼ਕਤੀ ਪ੍ਰਾਪਤ ਨਹੀਂ ਕਰ ਸਕਦਾ, ਤਾਂ ਕੁਝ ਵੀ ਨਹੀਂ ਕਿੱਥੋਂ ਆਉਂਦਾ ਹੈ?

ਜੇਕਰ ਅਸੀਂ ਇਸ ਸਮੱਸਿਆ ਨੂੰ ਹੋਰ ਅੱਗੇ ਵਧਾਉਣਾ ਚਾਹੁੰਦੇ ਹਾਂ, ਤਾਂ ਸਾਨੂੰ ਪਹਿਲਾਂ ਇਹ ਮੰਨਣਾ ਪਵੇਗਾ ਕਿ ਅਸੀਂ ਕੁਝ ਵੀ ਨਹੀਂ ਹੋਣ ਨੂੰ "ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਖਤਮ ਕਰਨ" ਦੀ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਤਾ ਨਹੀਂ ਦੇ ਸਕਦੇ। ਕਿਉਂਕਿ ਹਾਲਾਂਕਿ "ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਖਤਮ ਕਰਨ" ਸ਼ਬਦ ਨੂੰ ਕੁਝ ਵੀ ਨਹੀਂ ਹੋਣ ਤੋਂ ਹੋਂਦ ਦੇ ਆਖਰੀ ਰੂਪ ਨੂੰ ਹਟਾਉਣ ਦੇ ਤੌਰ 'ਤੇ ਸੋਚਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਸਾਨੂੰ ਇਹ ਮੰਨਣਾ ਪਵੇਗਾ ਕਿ ਸਿਰਫ਼ ਹੋਂਦ ਹੀ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਖਤਮ ਕਰ ਸਕਦੀ ਹੈ; ਇਹ ਭਾਵੇਂ ਕਿਵੇਂ ਵੀ ਹੋਵੇ, ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਖਤਮ ਕਰਨ ਲਈ, ਇਹ ਹੋਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ। ਪਰ ਕੁਝ ਵੀ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਜੇਕਰ ਅਸੀਂ ਇਸ ਬਾਰੇ ਗੱਲ ਕਰ ਸਕਦੇ ਹਾਂ, ਤਾਂ ਇਹ ਸਿਰਫ਼ ਇਸ ਲਈ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਇਸ ਵਿੱਚ ਹੋਂਦ ਦਾ ਰੂਪ ਹੈ, ਇੱਕ ਉਧਾਰ ਲਿਆ ਹੋਇਆ ਹੋਂਦ, ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਅਸੀਂ ਉੱਪਰ ਨੋਟ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਕੁਝ ਵੀ ਨਹੀਂ ਹੈ, ਕੁਝ ਵੀ ਨਹੀਂ ਹੈ "ਬਣਨ ਲਈ ਬਣਾਇਆ ਗਿਆ ਹੈ,"[14] ਕੁਝ ਵੀ ਨਹੀਂ ਹੈ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਖਤਮ ਨਹੀਂ ਕਰਦਾ; ਕੁਝ ਵੀ ਨਹੀਂ ਹੈ "ਨਸ਼ਟ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ।" ਇਸ ਲਈ ਇਹ ਮੰਨਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਕਿ ਇੱਕ ਹੋਂਦ ਹੋਣੀ ਚਾਹੀਦੀ ਹੈ (ਇਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਦੀ) ਜਿਸਦੀ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਤਾ ਕੁਝ ਵੀ ਨਹੀਂ ਹੋਣ ਨੂੰ ਖਤਮ ਕਰਨਾ, ਇਸਨੂੰ ਇਸਦੇ ਹੋਂਦ ਵਿੱਚ ਸਮਰਥਨ ਕਰਨਾ, ਇਸਨੂੰ ਇਸਦੇ ਹੋਂਦ ਵਿੱਚ ਹਮੇਸ਼ਾ ਲਈ ਕਾਇਮ ਰੱਖਣਾ ਹੈ, ਇੱਕ ਅਜਿਹਾ ਹੋਂਦ ਜਿਸ ਦੁਆਰਾ ਕੁਝ ਵੀ ਨਹੀਂ ਚੀਜ਼ਾਂ ਵਿੱਚ ਆਉਂਦਾ ਹੈ। ਪਰ ਇਸ ਹੋਂਦ ਨੂੰ 'ਸ਼ੂੱਯਤਾ' ਨਾਲ ਕਿਵੇਂ ਜੋੜਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ ਤਾਂ ਜੋ ਇਸ ਰਾਹੀਂ ਚੀਜ਼ਾਂ 'ਤੇ 'ਸ਼ੂੱਯਤਾ' ਆਵੇ? ਸਾਨੂੰ ਪਹਿਲਾਂ ਇਹ ਦੇਖਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ ਕਿ ਮੰਨਿਆ ਗਿਆ ਹੋਂਦ 'ਸ਼ੂੱਯਤਾ' ਦੇ ਸੰਬੰਧ ਵਿੱਚ ਪੈਸਿਵ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਦਾ, ਇਸਨੂੰ ਪ੍ਰਾਪਤ ਨਹੀਂ ਕਰ ਸਕਦਾ; 'ਸ਼ੂੱਯਤਾ' ਇਸ ਹੋਂਦ ਵਿੱਚ ਕਿਸੇ ਹੋਰ ਹੋਂਦ ਤੋਂ ਬਿਨਾਂ ਨਹੀਂ ਆ ਸਕਦੀ - ਜੋ ਕਿ ਇੱਕ ਅਨੰਤ ਪ੍ਰਤੀਕ੍ਰਿਆ ਹੋਵੇਗੀ। ਪਰ ਦੂਜੇ ਪਾਸੇ, ਉਹ ਹੋਂਦ ਜਿਸ ਦੁਆਰਾ 'ਸ਼ੂੱਯਤਾ' ਸੰਸਾਰ ਵਿੱਚ ਆਉਂਦੀ ਹੈ, 'ਸ਼ੂੱਯਤਾ' ਪੈਦਾ ਨਹੀਂ ਕਰ ਸਕਦੀ ਜਦੋਂ ਕਿ ਉਹ 'ਸ਼ੂੱਯਤਾ' ਉਸ ਉਤਪਾਦਨ ਪ੍ਰਤੀ ਉਦਾਸੀਨ ਰਹਿੰਦੀ ਹੈ - ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਸਟੋਇਕ ਕਾਰਨ ਜੋ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਬਦਲੇ ਬਿਨਾਂ ਆਪਣਾ ਪ੍ਰਭਾਵ ਪੈਦਾ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਕਲਪਨਾਯੋਗ ਨਹੀਂ ਹੋਵੇਗਾ ਕਿ ਇੱਕ ਹੋਂਦ ਜੋ ਪੂਰੀ ਸਕਾਰਾਤਮਕਤਾ ਵਾਲੀ ਹੈ, ਆਪਣੇ ਆਪ ਤੋਂ ਬਾਹਰ ਇੱਕ 'ਸ਼ੂੱਯਤਾ' ਜਾਂ 'ਸ਼ੂੱਯਤਾ' ਨੂੰ ਬਣਾਈ ਰੱਖਣਾ ਅਤੇ ਬਣਾਉਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ, ਕਿਉਂਕਿ ਹੋਂਦ ਵਿੱਚ ਕੁਝ ਵੀ ਨਹੀਂ ਹੋਵੇਗਾ ਜਿਸ ਦੁਆਰਾ ਹੋਂਦ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ 'ਸ਼ੂੱਯਤਾ' ਵੱਲ ਪਾਰ ਕਰ ਸਕੇ। ਜਿਸ ਹੋਂਦ ਦੁਆਰਾ 'ਸ਼ੂੱਯਤਾ' ਸੰਸਾਰ ਵਿੱਚ ਆਉਂਦੀ ਹੈ, ਉਸਨੂੰ ਆਪਣੇ 'ਸ਼ੂੱਯਤਾ' ਵਿੱਚ 'ਸ਼ੂੱਯਤਾ' ਨੂੰ ਖਤਮ ਕਰਨਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ, ਅਤੇ ਫਿਰ ਵੀ ਇਹ ਅਜੇ ਵੀ ਅਟੱਲਤਾ ਦੇ ਦਿਲ ਵਿੱਚ 'ਸ਼ੂੱਯਤਾ' ਨੂੰ ਇੱਕ 'ਸ਼ੂੱਯਤਾ' ਵਜੋਂ ਸਥਾਪਤ ਕਰਨ ਦਾ ਜੋਖਮ ਲੈਂਦਾ ਹੈ ਜਦੋਂ ਤੱਕ ਕਿ ਇਹ ਆਪਣੇ 'ਸ਼ੂੱਯਤਾ' ਦੇ ਸੰਬੰਧ ਵਿੱਚ ਆਪਣੇ 'ਸ਼ੂੱਯਤਾ' ਨੂੰ ਖਤਮ ਨਹੀਂ ਕਰਦਾ। ਜਿਸ ਹੋਂਦ ਦੁਆਰਾ ਸੰਸਾਰ ਵਿੱਚ ਕੁਝ ਵੀ ਨਹੀਂ ਆਉਂਦਾ, ਉਹ ਇੱਕ ਅਜਿਹਾ ਹੋਂਦ ਹੈ ਜਿਸਦੀ ਹੋਂਦ ਵਿੱਚ, ਇਸਦੇ ਹੋਂਦ ਦੀ ਕੁਝ ਵੀ ਨਹੀਂ ਹੋਣ ਦਾ ਸਵਾਲ ਹੈ। ਜਿਸ ਹੋਂਦ ਦੁਆਰਾ ਕੁਝ ਵੀ ਨਹੀਂ ਆਉਂਦਾ, ਉਹ ਆਪਣੀ ਹੀ ਕੁਝ ਵੀ

ਨਹੀਂ ਹੋਣੀ ਚਾਹੀਦੀ। ਇਸ ਦੁਆਰਾ ਸਾਨੂੰ ਇੱਕ ਨਾਸ਼ ਕਰਨ ਵਾਲੀ ਕਿਰਿਆ ਨੂੰ ਨਹੀਂ ਸਮਝਣਾ ਚਾਹੀਦਾ, ਜਿਸਦੇ ਲਈ ਹੋਂਦ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਨੀਂਹ ਦੀ ਲੋੜ ਹੋਵੇਗੀ, ਸਗੋਂ ਹੋਂਦ ਦੀ ਇੱਕ ਓਨਟੋਲੋਜੀਕਲ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਤਾ ਦੀ ਲੋੜ ਹੋਵੇਗੀ। ਇਹ ਸਿੱਖਣਾ ਬਾਕੀ ਹੈ ਕਿ ਅਸੀਂ ਹੋਂਦ ਦੇ ਕਿਸ ਨਾਜ਼ੁਕ, ਸ਼ਾਨਦਾਰ ਖੇਤਰ ਵਿੱਚ ਉਸ ਹੋਂਦ ਦਾ ਸਾਹਮਣਾ ਕਰਾਂਗੇ ਜੋ ਇਸਦੀ ਆਪਣੀ ਕੁਝ ਵੀ ਨਹੀਂ ਹੈ।

ਸਾਨੂੰ ਆਪਣੀ ਪੁੱਛਗਿੱਛ ਵਿੱਚ ਉਸ ਆਚਰਣ ਦੀ ਵਧੇਰੇ ਸੰਪੂਰਨ ਜਾਂਚ ਦੁਆਰਾ ਮਦਦ ਮਿਲੇਗੀ ਜਿਸਨੇ ਸਾਨੂੰ ਸ਼ੁਰੂਆਤ ਦੇ ਬਿੰਦੂ ਵਜੋਂ ਸੇਵਾ ਦਿੱਤੀ। ਸਾਨੂੰ ਸਵਾਲ 'ਤੇ ਵਾਪਸ ਜਾਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ। ਅਸੀਂ ਦੇਖਿਆ ਹੈ, ਇਹ ਯਾਦ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ, ਕਿ ਹਰ ਸਵਾਲ ਅਸਲ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਨਕਾਰਾਤਮਕ ਜਵਾਬ ਦੀ ਸੰਭਾਵਨਾ ਰੱਖਦਾ ਹੈ। ਇੱਕ ਸਵਾਲ ਵਿੱਚ ਅਸੀਂ ਇੱਕ ਜੀਵ ਨੂੰ ਉਸਦੇ ਹੋਣ ਜਾਂ ਹੋਣ ਦੇ ਤਰੀਕੇ ਬਾਰੇ ਸਵਾਲ ਕਰਦੇ ਹਾਂ। ਹੋਣ ਦਾ ਇਹ ਤਰੀਕਾ ਜਾਂ ਇਹ ਜੀਵ ਪਰਦਾ ਹੈ; ਹਮੇਸ਼ਾ ਇਹ ਸੰਭਾਵਨਾ ਰਹਿੰਦੀ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਇੱਕ 'ਨਹੀਂ' ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਪਰ ਇਸ ਤੱਥ ਤੋਂ ਕਿ ਅਸੀਂ ਮੰਨਦੇ ਹਾਂ ਕਿ ਇੱਕ ਹੋਂਦ ਹਮੇਸ਼ਾ 'ਨਹੀਂ' ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਪ੍ਰਗਟ ਹੋ ਸਕਦੀ ਹੈ, ਹਰ ਸਵਾਲ ਮੰਨਦਾ ਹੈ ਕਿ ਅਸੀਂ ਦਿੱਤੇ ਗਏ ਦੇ ਸੰਬੰਧ ਵਿੱਚ ਇੱਕ 'ਨਹੀਂ' ਵਾਪਸੀ ਦਾ ਅਹਿਸਾਸ ਕਰਦੇ ਹਾਂ, ਜੋ ਕਿ ਇੱਕ ਸਧਾਰਨ ਪੇਸ਼ਕਾਰੀ ਬਣ ਜਾਂਦੀ ਹੈ, ਹੋਂਦ ਅਤੇ 'ਨਹੀਂ' ਦੇ ਵਿਚਕਾਰ ਉਤਰਾਅ-ਚੜ੍ਹਾਅ ਕਰਦੀ ਹੈ।

ਇਸ ਲਈ ਇਹ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੈ ਕਿ ਪ੍ਰਸ਼ਨਕਰਤਾ ਕੋਲ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਕਾਰਣ ਲੜੀ ਤੋਂ ਵੱਖ ਕਰਨ ਦੀ ਸਥਾਈ ਸੰਭਾਵਨਾ ਹੋਵੇ ਜੋ ਹੋਂਦ ਦਾ ਗਠਨ ਕਰਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਜੋ ਸਿਰਫ ਹੋਂਦ ਪੈਦਾ ਕਰ ਸਕਦੀ ਹੈ। ਜੇਕਰ ਅਸੀਂ ਇਹ ਸਵੀਕਾਰ ਕਰਦੇ ਹਾਂ ਕਿ ਪ੍ਰਸ਼ਨ ਪ੍ਰਸ਼ਨਕਰਤਾ ਵਿੱਚ ਸਰਵ ਵਿਆਪਕ ਨਿਰਧਾਰਨਵਾਦ ਦੁਆਰਾ ਨਿਰਧਾਰਤ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਤਾਂ ਪ੍ਰਸ਼ਨ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਸਮਝ ਤੋਂ ਬਾਹਰ ਅਤੇ ਕਲਪਨਾਯੋਗ ਵੀ ਹੋ ਜਾਵੇਗਾ। ਇੱਕ ਅਸਲ ਕਾਰਨ, ਅਸਲ ਵਿੱਚ, ਇੱਕ ਅਸਲ ਪ੍ਰਭਾਵ ਪੈਦਾ ਕਰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਕਾਰਣ ਹੋਂਦ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਕਾਰਨ ਦੁਆਰਾ ਸਕਾਰਾਤਮਕਤਾ ਵਿੱਚ ਰੁੱਝੀ ਹੋਈ ਹੈ; ਜਿਸ ਹੱਦ ਤੱਕ ਇਸਦਾ ਹੋਂਦ ਕਾਰਨ 'ਤੇ ਨਿਰਭਰ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਇਸ ਦੇ ਅੰਦਰ ਕੁਝ ਵੀ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਦਾ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਜਿੱਥੋਂ ਤੱਕ ਪ੍ਰਸ਼ਨਕਰਤਾ ਨੂੰ ਪ੍ਰਸ਼ਨ ਕੀਤੇ ਗਏ ਵਿਅਕਤੀ ਦੇ ਸੰਬੰਧ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਕਿਸਮ ਦੀ ਨਿਹੱਥੇ ਵਾਪਸੀ ਨੂੰ ਪ੍ਰਭਾਵਤ ਕਰਨ ਦੇ ਯੋਗ ਹੋਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ, ਉਹ ਸੰਸਾਰ ਦੇ ਕਾਰਣ ਕ੍ਰਮ ਦੇ ਅਧੀਨ ਨਹੀਂ ਹੈ; ਉਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਹੋਂਦ ਤੋਂ ਵੱਖ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਇਸਦਾ ਅਰਥ ਹੈ ਕਿ ਵਿਨਾਸ਼ ਦੀ ਦੋਹਰੀ ਗਤੀ ਦੁਆਰਾ, ਉਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਦੇ ਸੰਬੰਧ ਵਿੱਚ ਪ੍ਰਸ਼ਨ ਕੀਤੀ ਗਈ ਚੀਜ਼ ਨੂੰ ਇੱਕ ਨਿਰਪੱਖ ਸਥਿਤੀ ਵਿੱਚ, ਹੋਂਦ ਅਤੇ ਅਣਹੋਂਦ ਦੇ ਵਿਚਕਾਰ ਰੱਖ ਕੇ ਨਿਹੱਥੇ ਕਰਦਾ ਹੈ - ਅਤੇ ਇਹ ਕਿ ਉਹ ਪ੍ਰਸ਼ਨ ਕੀਤੀ ਗਈ ਚੀਜ਼ ਦੇ ਸੰਬੰਧ ਵਿੱਚ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਹੋਂਦ ਤੋਂ ਬਾਹਰ ਕੱਢ ਕੇ ਨਿਹੱਥੇ ਕਰਦਾ ਹੈ ਤਾਂ ਜੋ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਇੱਕ ਗੈਰ-ਹੋਂਦ ਦੀ ਸੰਭਾਵਨਾ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਆਪ ਤੋਂ ਬਾਹਰ ਲਿਆ ਸਕੇ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਇੱਕ ਸਵਾਲ ਪੁੱਛਣ ਨਾਲ, ਇੱਕ ਖਾਸ ਨਕਾਰਾਤਮਕ ਤੱਤ ਸੰਸਾਰ ਵਿੱਚ ਪੇਸ਼ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਅਸੀਂ ਦੇਖਦੇ ਹਾਂ ਕਿ ਕੁਝ ਵੀ ਨਹੀਂ ਹੈ ਜੋ ਸੰਸਾਰ ਨੂੰ ਚਮਕਦਾਰ ਬਣਾਉਂਦਾ ਹੈ, ਚੀਜ਼ਾਂ ਉੱਤੇ ਇੱਕ ਚਮਕ ਪਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਪਰ ਉਸੇ ਸਮੇਂ ਇਹ ਸਵਾਲ ਇੱਕ ਪ੍ਰਸ਼ਨਕਰਤਾ ਤੋਂ ਪੈਦਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਜੋ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਇੱਕ ਪ੍ਰਸ਼ਨ ਕਰਨ ਵਾਲੇ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਪ੍ਰੇਰਿਤ ਕਰਨ ਲਈ, ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਹੋਂਦ ਤੋਂ ਵੱਖ ਕਰ ਦਿੰਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਵਿਛੋੜਾ ਫਿਰ ਪਰਿਭਾਸ਼ਾ ਅਨੁਸਾਰ ਇੱਕ ਮਨੁੱਖੀ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ ਹੈ। ਮਨੁੱਖ ਘੱਟੋ ਘੱਟ ਇਸ ਸਥਿਤੀ ਵਿੱਚ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਇੱਕ ਅਜਿਹੇ ਜੀਵ ਵਜੋਂ ਪੇਸ਼ ਕਰਦਾ ਹੈ ਜੋ ਸੰਸਾਰ ਵਿੱਚ ਕੁਝ ਵੀ ਨਹੀਂ ਪੈਦਾ ਕਰਦਾ, ਕਿਉਂਕਿ ਉਹ ਖੁਦ ਇਸ ਉਦੇਸ਼ ਲਈ ਗੈਰ-ਹੋਂਦ ਤੋਂ ਪ੍ਰਭਾਵਿਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ।

ਇਹ ਟਿੱਪਣੀਆਂ ਮਾਰਗਦਰਸ਼ਕ ਧਾਗੇ ਵਜੋਂ ਕੰਮ ਕਰ ਸਕਦੀਆਂ ਹਨ ਜਦੋਂ ਅਸੀਂ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨਕਾਰਾਤਮਕਤਾਵਾਂ ਦੀ ਜਾਂਚ ਕਰਦੇ ਹਾਂ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਬਾਰੇ ਅਸੀਂ ਪਹਿਲਾਂ ਗੱਲ ਕੀਤੀ ਸੀ। ਇਸ ਵਿੱਚ ਕੋਈ

ਸ਼ੱਕ ਨਹੀਂ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਪਾਰਦਰਸ਼ੀ ਹਕੀਕਤਾਂ ਹਨ; ਉਦਾਹਰਣ ਵਜੋਂ, ਦੂਰੀ ਸਾਡੇ ਉੱਤੇ ਇੱਕ ਅਜਿਹੀ ਚੀਜ਼ ਵਜੋਂ ਥੋਪ ਦਿੱਤੀ ਗਈ ਹੈ ਜਿਸਨੂੰ ਸਾਨੂੰ ਧਿਆਨ ਵਿੱਚ ਰੱਖਣਾ ਪੈਂਦਾ ਹੈ, ਜਿਸਨੂੰ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਨਾਲ ਸਾਫ਼ ਕਰਨਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ। ਹਾਲਾਂਕਿ, ਇਹ ਹਕੀਕਤਾਂ ਇੱਕ ਬਹੁਤ ਹੀ ਅਜੀਬ ਪ੍ਰਕਿਰਤੀ ਦੀਆਂ ਹਨ; ਇਹ ਸਾਰੇ ਤੁਰੰਤ ਮਨੁੱਖੀ ਹਕੀਕਤ ਦੇ ਸੰਸਾਰ ਨਾਲ ਇੱਕ ਜ਼ਰੂਰੀ ਸਬੰਧ ਨੂੰ ਦਰਸਾਉਂਦੇ ਹਨ। ਉਹ ਆਪਣੀ ਉਤਪਤੀ ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਇੱਕ ਕਾਰਜ, ਇੱਕ ਉਮੀਦ, ਜਾਂ ਇੱਕ ਪ੍ਰੋਜੈਕਟ ਤੋਂ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਦੇ ਹਨ; ਇਹ ਸਾਰੇ ਹੋਂਦ ਦੇ ਇੱਕ ਪਹਿਲੂ ਨੂੰ ਦਰਸਾਉਂਦੇ ਹਨ ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਇਹ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਦਿਖਾਈ ਦਿੰਦਾ ਹੈ ਜੋ ਸੰਸਾਰ ਵਿੱਚ ਰੁੱਝਿਆ ਹੋਇਆ ਹੈ। ਸੰਸਾਰ ਵਿੱਚ ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਸਬੰਧ, ਜਿਸਨੂੰ ਨਕਾਰਾਤਮਕਤਾਵਾਂ ਦਰਸਾਉਂਦੀਆਂ ਹਨ, ਉਹਨਾਂ ਸਬੰਧਾਂ ਨਾਲ ਕੁਝ ਵੀ ਸਾਂਝਾ ਨਹੀਂ ਹੈ ਜੋ ਅਨੁਭਵੀ ਗਤੀਵਿਧੀ ਦੁਆਰਾ ਸਾਹਮਣੇ ਆਉਂਦੇ ਹਨ। ਅਸੀਂ ਹੁਣ ਸਾਧਨਤਾ ਦੇ ਉਹਨਾਂ ਸਬੰਧਾਂ ਨਾਲ ਨਜਿੱਠ ਨਹੀਂ ਰਹੇ ਹਾਂ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਦੁਆਰਾ, ਹਾਈਡੇਗਰ ਦੇ ਅਨੁਸਾਰ, ਸੰਸਾਰ ਵਿੱਚ ਵਸਤੂਆਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ "ਮਨੁੱਖੀ ਹਕੀਕਤ" ਦੇ ਸਾਹਮਣੇ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਦੀਆਂ ਹਨ। ਹਰ ਨਕਾਰਾਤਮਕਤਾ ਸਾਧਨਤਾ ਦੇ ਇਸ ਸਬੰਧ ਦੀਆਂ ਜ਼ਰੂਰੀ ਸ਼ਰਤਾਂ ਵਿੱਚੋਂ ਇੱਕ ਵਜੋਂ ਪ੍ਰਗਟ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਸਾਡੇ ਆਲੇ-ਦੁਆਲੇ ਹੋਂਦ ਦੀ ਸੰਪੂਰਨਤਾ ਨੂੰ ਯੰਤਰਾਂ ਵਜੋਂ ਕ੍ਰਮਬੱਧ ਕਰਨ ਲਈ, ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਵੱਖ-ਵੱਖ ਕੰਪਲੈਕਸਾਂ ਵਿੱਚ ਵੰਡਣ ਲਈ ਜੋ ਇੱਕ ਦੂਜੇ ਨੂੰ ਦਰਸਾਉਂਦੇ ਹਨ ਅਤੇ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਕੀਤੀ ਜਾ ਸਕਦੀ ਹੈ, ਇਹ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੈ ਕਿ ਨਿਖੇਧੀ ਦੂਜੀਆਂ ਚੀਜ਼ਾਂ ਦੇ ਵਿਚਕਾਰ ਇੱਕ ਚੀਜ਼ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਨਾ ਹੋਵੇ, ਸਗੋਂ ਇੱਕ ਸ਼੍ਰੇਣੀ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਹੋਵੇ ਜੋ ਚੀਜ਼ਾਂ ਵਿੱਚ ਹੋਂਦ ਦੇ ਵਿਸ਼ਾਲ ਸਮੂਹਾਂ ਦੇ ਪ੍ਰਬੰਧ ਅਤੇ ਪੁਨਰਵੰਡਨ ਦੀ ਪ੍ਰਧਾਨਗੀ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਮਨੁੱਖ ਦਾ ਉਸ ਹੋਂਦ ਦੇ ਵਿਚਕਾਰ ਉਭਾਰ ਜੋ ਉਸਨੂੰ "ਨਿਵੇਸ਼" ਕਰਦਾ ਹੈ, ਇੱਕ ਸੰਸਾਰ ਦੀ ਖੋਜ ਦਾ ਕਾਰਨ ਬਣਦਾ ਹੈ। ਪਰ ਇਸ ਉਭਾਰ ਦਾ ਜ਼ਰੂਰੀ ਅਤੇ ਮੁੱਢਲਾ ਪਲ ਨਿਖੇਧੀ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਅਸੀਂ ਇਸ ਅਧਿਐਨ ਦੇ ਪਹਿਲੇ ਟੀਚੇ 'ਤੇ ਪਹੁੰਚ ਗਏ ਹਾਂ। ਮਨੁੱਖ ਉਹ ਹੋਂਦ ਹੈ ਜਿਸ ਰਾਹੀਂ ਸੰਸਾਰ ਵਿੱਚ ਕੁਝ ਵੀ ਨਹੀਂ ਆਉਂਦਾ। ਪਰ ਇਹ ਸਵਾਲ ਤੁਰੰਤ ਇੱਕ ਹੋਰ ਨੂੰ ਭੜਕਾਉਂਦਾ ਹੈ: ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਹੋਂਦ ਵਿੱਚ ਕੀ ਹੋਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ ਤਾਂ ਜੋ ਉਸਦੇ ਰਾਹੀਂ ਕੁਝ ਵੀ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕੇ?

ਹੋਂਦ ਹੀ ਹੋਂਦ ਪੈਦਾ ਕਰ ਸਕਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਜੇਕਰ ਮਨੁੱਖ ਇਸ ਪੀੜ੍ਹੀ ਦੀ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ ਵਿੱਚ ਸ਼ਾਮਲ ਹੈ, ਤਾਂ ਸਿਰਫ਼ ਹੋਂਦ ਹੀ ਉਸ ਵਿੱਚੋਂ ਬਾਹਰ ਆਵੇਗੀ। ਜੇਕਰ ਅਸੀਂ ਇਹ ਮੰਨ ਲਈਏ ਕਿ ਮਨੁੱਖ ਇਸ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ 'ਤੇ ਸਵਾਲ ਉਠਾਉਣ ਦੇ ਯੋਗ ਹੈ - ਭਾਵ, ਇਸਨੂੰ ਪੁੱਛਗਿੱਛ ਦਾ ਵਿਸ਼ਾ ਬਣਾਉਣ ਲਈ - ਤਾਂ ਉਸਨੂੰ ਇਸਨੂੰ ਇੱਕ ਸੰਪੂਰਨਤਾ ਵਜੋਂ ਦੇਖਣ ਲਈ ਰੱਖਣ ਦੇ ਯੋਗ ਹੋਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ। ਉਸਨੂੰ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਹੋਂਦ ਤੋਂ ਬਾਹਰ ਰੱਖਣ ਦੇ ਯੋਗ ਹੋਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਉਸੇ ਹੀ ਸਟਰੋਕ ਨਾਲ਼ ਹੋਂਦ ਦੇ ਹੋਂਦ ਦੀ ਬਣਤਰ ਨੂੰ ਕਮਜ਼ੋਰ ਕਰਨਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ। ਫਿਰ ਵੀ ਇਹ "ਮਨੁੱਖੀ ਹਕੀਕਤ" ਨੂੰ ਅਸਥਾਈ ਤੌਰ 'ਤੇ ਹੋਂਦ ਦੇ ਪੁੰਜ ਨੂੰ ਵੀ ਖਤਮ ਕਰਨ ਦੀ ਆਗਿਆ ਨਹੀਂ ਹੈ ਜੋ ਇਹ ਆਪਣੇ ਸਾਹਮਣੇ ਰੱਖਦਾ ਹੈ। ਹੋਂਦ ਨਾਲ ਮਨੁੱਖ ਦਾ ਸੰਬੰਧ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਉਹ ਇਸਨੂੰ ਸੋਧ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਮਨੁੱਖ ਲਈ ਕਿਸੇ ਖਾਸ ਹੋਂਦ ਨੂੰ ਸਰਕਟ ਤੋਂ ਬਾਹਰ ਰੱਖਣਾ ਉਸ ਹੋਂਦ ਦੇ ਸੰਬੰਧ ਵਿੱਚ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਸਰਕਟ ਤੋਂ ਬਾਹਰ ਰੱਖਣਾ ਹੈ। ਇਸ ਸਥਿਤੀ ਵਿੱਚ ਉਹ ਇਸਦੇ ਅਧੀਨ ਨਹੀਂ ਹੈ; ਉਹ ਪਹੁੰਚ ਤੋਂ ਬਾਹਰ ਹੈ; ਇਹ ਉਸ 'ਤੇ ਕੰਮ ਨਹੀਂ ਕਰ ਸਕਦਾ, ਕਿਉਂਕਿ ਉਹ ਇੱਕ ਅਣਹੋਂਦ ਤੋਂ ਪਰੇ ਰਿਟਾਇਰ ਹੋ ਗਿਆ ਹੈ। ਸਟੋਇਕਸ ਦੀ ਪਾਲਣਾ ਕਰਦੇ ਹੋਏ ਡੇਕਾਰਟਸ ਨੇ ਇਸ ਸੰਭਾਵਨਾ ਨੂੰ ਇੱਕ ਨਾਮ ਦਿੱਤਾ ਹੈ ਜਿਸ ਵਿੱਚ ਮਨੁੱਖੀ ਹਕੀਕਤ ਇੱਕ ਅਣਹੋਂਦ ਨੂੰ ਛੁਪਾਉਂਦੀ ਹੈ ਜੋ ਇਸਨੂੰ ਅਲੱਗ ਕਰਦੀ ਹੈ - ਇਹ ਆਜ਼ਾਦੀ ਹੈ। ਪਰ ਇੱਥੇ ਆਜ਼ਾਦੀ ਸਿਰਫ ਇੱਕ ਨਾਮ ਹੈ। ਜੇ ਅਸੀਂ ਇਸ ਸਵਾਲ ਵਿੱਚ ਹੋਰ ਡੂੰਘਾਈ ਨਾਲ ਜਾਣਾ ਚਾਹੁੰਦੇ ਹਾਂ, ਤਾਂ ਸਾਨੂੰ ਇਸ ਜਵਾਬ ਨਾਲ ਸੰਤੁਸ਼ਟ ਨਹੀਂ ਹੋਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਅਤੇ ਸਾਨੂੰ ਹੁਣ ਪੁੱਛਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ, ਜੇਕਰ ਇਸ ਰਾਹੀਂ ਦੁਨੀਆਂ ਵਿੱਚ ਕੁਝ ਵੀ ਨਹੀਂ ਆਉਂਦਾ ਤਾਂ ਮਨੁੱਖੀ ਆਜ਼ਾਦੀ ਕੀ ਹੈ?

ਆਜ਼ਾਦੀ ਦੀ ਸਮੱਸਿਆ ਨਾਲ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਨਜਿੱਠਣਾ ਅਜੇ ਸੰਭਵ ਨਹੀਂ ਹੈ।15 ਦਰਅਸਲ, ਅਸੀਂ ਹੁਣ ਤੱਕ ਜੋ ਕਦਮ ਪੂਰੇ ਕੀਤੇ ਹਨ, ਉਹ ਸਪੱਸ਼ਟ ਤੌਰ 'ਤੇ ਦਰਸਾਉਂਦੇ ਹਨ ਕਿ ਆਜ਼ਾਦੀ ਮਨੁੱਖੀ ਆਤਮਾ ਦੀ ਇੱਕ ਅਜਿਹੀ ਸ਼ਕਤੀ ਨਹੀਂ ਹੈ ਜਿਸਦੀ ਕਲਪਨਾ ਕੀਤੀ ਜਾ ਸਕੇ ਅਤੇ ਇਕੱਲਤਾ ਵਿੱਚ ਵਰਣਨ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕੇ। ਅਸੀਂ ਜਿਸ ਚੀਜ਼ ਨੂੰ ਪਰਿਭਾਸ਼ਿਤ ਕਰਨ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕਰ ਰਹੇ ਹਾਂ ਉਹ ਹੈ ਮਨੁੱਖ ਦਾ ਹੋਂਦ ਜਿੱਥੇ ਤੱਕ ਉਹ ਕੁਝ ਵੀ ਨਹੀਂ ਹੋਣ ਦੀ ਦਿੱਖ ਨੂੰ ਦਰਸਾਉਂਦਾ ਹੈ, ਅਤੇ ਇਹ ਹੋਂਦ ਸਾਨੂੰ ਆਜ਼ਾਦੀ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਦਿਖਾਈ ਦਿੱਤੀ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਆਜ਼ਾਦੀ, ਜੋ ਕਿ ਕੁਝ ਵੀ ਨਹੀਂ ਹੋਣ ਦੇ ਵਿਨਾਸ਼ ਲਈ ਜ਼ਰੂਰੀ ਸ਼ਰਤ ਹੈ, ਉਹ ਇੱਕ ਜਾਇਦਾਦ ਨਹੀਂ ਹੈ ਜੋ ਦੂਜਿਆਂ ਦੇ ਵਿਚਕਾਰ ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਸਾਰ ਨਾਲ ਸਬੰਧਤ ਹੈ। ਅਸੀਂ ਪਹਿਲਾਂ ਹੀ ਦੇਖਿਆ ਹੈ ਕਿ ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਨਾਲ ਹੋਂਦ ਦਾ ਸਾਰ ਨਾਲ ਸਬੰਧ ਉਸ ਨਾਲ ਤੁਲਨਾਯੋਗ ਨਹੀਂ ਹੈ ਜੋ ਇਹ ਸੰਸਾਰ ਦੀਆਂ ਚੀਜ਼ਾਂ ਲਈ ਹੈ। ਮਨੁੱਖੀ ਆਜ਼ਾਦੀ ਮਨੁੱਖ ਵਿੱਚ ਸਾਰ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਹੈ ਅਤੇ ਇਸਨੂੰ ਸੰਭਵ ਬਣਾਉਂਦੀ ਹੈ; ਮਨੁੱਖ ਦਾ ਸਾਰ ਉਸਦੀ ਆਜ਼ਾਦੀ ਵਿੱਚ ਮੁਅੱਤਲ ਹੈ। ਜਿਸਨੂੰ ਅਸੀਂ ਆਜ਼ਾਦੀ ਕਹਿੰਦੇ ਹਾਂ ਉਸਨੂੰ "ਮਨੁੱਖੀ ਹਕੀਕਤ" ਦੇ ਹੋਣ ਤੋਂ ਵੱਖ ਕਰਨਾ ਅਸੰਭਵ ਹੈ। ਮਨੁੱਖ ਬਾਅਦ ਵਿੱਚ ਆਜ਼ਾਦ ਹੋਣ ਲਈ ਪਹਿਲਾਂ ਮੌਜੂਦ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ; ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਹੋਣ ਅਤੇ ਉਸਦੇ ਆਜ਼ਾਦ ਹੋਣ ਵਿੱਚ ਕੋਈ ਅੰਤਰ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਇਹ ਸਮਾਂ ਕਿਸੇ ਅਜਿਹੇ ਸਵਾਲ 'ਤੇ ਸਿੱਧਾ ਹਮਲਾ ਕਰਨ ਦਾ ਨਹੀਂ ਹੈ ਜਿਸਦਾ ਸੰਪੂਰਨ ਇਲਾਜ ਸਿਰਫ਼ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਸਖ਼ਤ ਵਿਆਖਿਆ ਦੇ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ ਵਿੱਚ ਹੀ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਇੱਥੇ ਅਸੀਂ ਆਜ਼ਾਦੀ ਨਾਲ ਕੁਝ ਵੀ ਨਾ ਹੋਣ ਦੀ ਸਮੱਸਿਆ ਦੇ ਸੰਬੰਧ ਵਿੱਚ ਅਤੇ ਸਿਰਫ਼ ਉਸ ਹੱਦ ਤੱਕ ਨਜਿੱਠ ਰਹੇ ਹਾਂ ਜਿੱਥੇ ਇਹ ਕੁਝ ਵੀ ਨਾ ਹੋਣ ਦੀ ਦਿੱਖ ਨੂੰ ਦਰਸਾਉਂਦੀ ਹੈ।

ਸਭ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਜੋ ਸਪੱਸ਼ਟ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਉਹ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਮਨੁੱਖੀ ਹਕੀਕਤ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਦੁਨੀਆਂ ਤੋਂ ਵੱਖ ਕਰ ਸਕਦੀ ਹੈ - ਸਵਾਲ ਕਰਨ ਵਿੱਚ, ਯੋਜਨਾਬੱਧ ਸ਼ੱਕ ਵਿੱਚ, ਸ਼ੱਕੀ ਸ਼ੱਕ ਵਿੱਚ, ἐποχή, ਆਦਿ ਵਿੱਚ - ਤਾਂ ਹੀ ਜੇਕਰ ਕੁਦਰਤ ਦੁਆਰਾ ਇਸ ਵਿੱਚ ਸਵੈ-ਨਿਰਲੇਪਤਾ ਦੀ ਸੰਭਾਵਨਾ ਹੋਵੇ। ਇਹ ਡੇਸਕਾਰਟਸ ਦੁਆਰਾ ਦੇਖਿਆ ਗਿਆ ਸੀ, ਜੋ ਆਜ਼ਾਦੀ 'ਤੇ ਸ਼ੱਕ ਸਥਾਪਤ ਕਰ ਰਿਹਾ ਹੈ ਜਦੋਂ ਉਹ ਸਾਡੇ ਲਈ ਸਾਡੇ ਫੈਸਲਿਆਂ ਨੂੰ ਮੁਅੱਤਲ ਕਰਨ ਦੀ ਸੰਭਾਵਨਾ ਦਾ ਦਾਅਵਾ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਅਲੇਨ ਦੀ ਸਥਿਤੀ ਵੀ ਇਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਅਰਥ ਵਿੱਚ ਹੀਗਲ ਮਨ ਦੀ ਆਜ਼ਾਦੀ ਨੂੰ ਇਸ ਹੱਦ ਤੱਕ ਦਾਅਵਾ ਕਰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਮਨ ਵਿਚੋਲਗੀ ਹੈ - ਭਾਵ, ਨਕਾਰਾਤਮਕ। ਇਸ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਇਹ ਸਮਕਾਲੀ ਦਰਸ਼ਨ ਦੇ ਰੁਝਾਨਾਂ ਵਿੱਚੋਂ ਇੱਕ ਹੈ ਕਿ ਮਨੁੱਖੀ ਚੇਤਨਾ ਵਿੱਚ ਆਪਣੇ ਆਪ ਤੋਂ ਇੱਕ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੀ ਬਚਤ ਦੇਖਣਾ; ਹਾਈਡੇਗਰ ਦੀ ਪਾਰਦਰਸ਼ਤਾ ਦਾ ਅਰਥ ਇਹ ਹੈ। ਹੁਸਰਲ ਅਤੇ ਬ੍ਰੈਂਟਾਨੋ ਦੀ ਇਰਾਦੇਦਾਰੀ ਵਿੱਚ ਵੀ ਕਾਫ਼ੀ ਹੱਦ ਤੱਕ ਆਪਣੇ ਆਪ ਤੋਂ ਨਿਰਲੇਪਤਾ ਦੀ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਤਾ ਹੈ। ਪਰ ਅਸੀਂ ਅਜੇ ਤੱਕ ਆਜ਼ਾਦੀ ਨੂੰ ਚੇਤਨਾ ਦੀ ਅੰਦਰੂਨੀ ਬਣਤਰ ਵਜੋਂ ਵਿਚਾਰਨ ਦੀ ਸਥਿਤੀ ਵਿੱਚ ਨਹੀਂ ਹਾਂ। ਇਸ ਸਮੇਂ ਸਾਡੇ ਕੋਲ ਉਸ ਉੱਦਮ ਵਿੱਚ ਸਫਲ ਹੋਣ ਲਈ ਸਾਧਨਾਂ ਅਤੇ ਤਕਨੀਕ ਦੋਵਾਂ ਦੀ ਘਾਟ ਹੈ। ਇਸ ਵੇਲੇ ਸਾਨੂੰ ਜੋ ਦਿਲਚਸਪੀ ਹੈ ਉਹ ਇੱਕ ਅਸਥਾਈ ਕਾਰਵਾਈ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਸਵਾਲ ਕਰਨਾ, ਸ਼ੱਕ ਵਾਂਗ, ਇੱਕ ਕਿਸਮ ਦਾ ਵਿਵਹਾਰ ਹੈ; ਇਹ ਮੰਨਦਾ ਹੈ ਕਿ ਮਨੁੱਖ ਪਹਿਲਾਂ ਹੋਂਦ ਦੀ ਡੂੰਘਾਈ ਵਿੱਚ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਫਿਰ ਇੱਕ ਨਿਘਾਰ ਵਾਪਸੀ ਦੁਆਰਾ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਇਸ ਤੋਂ ਵੱਖ ਕਰ ਲੈਂਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਅਸੀਂ ਇੱਕ ਅਸਥਾਈ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ ਦੇ ਦਿਲ ਵਿੱਚ ਸਵੈ ਨਾਲ ਸਬੰਧ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਵਿਨਾਸ਼ ਦੀ ਸਥਿਤੀ ਦੀ ਕਲਪਨਾ ਕਰ ਰਹੇ ਹਾਂ। ਅਸੀਂ ਸਿਰਫ਼ ਇਹ ਦਿਖਾਉਣਾ ਚਾਹੁੰਦੇ ਹਾਂ ਕਿ ਚੇਤਨਾ ਨੂੰ ਇੱਕ ਅਣਮਿੱਥੇ ਸਮੇਂ ਲਈ ਜਾਰੀ ਰਹਿਣ ਵਾਲੇ ਕਾਰਣ ਕ੍ਰਮ ਨਾਲ ਪਛਾਣ ਕੇ, ਕੋਈ ਇਸਨੂੰ ਹੋਂਦ ਦੀ ਇੱਕ ਭਰਪੂਰਤਾ ਵਿੱਚ ਬਦਲ ਦਿੰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਇਸਨੂੰ ਹੋਂਦ ਦੀ ਅਸੀਮ ਸੰਪੂਰਨਤਾ ਵਿੱਚ ਵਾਪਸ ਲਿਆਉਂਦਾ ਹੈ - ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਮਨੋਵਿਗਿਆਨਕ ਨਿਰਣਾਇਕਤਾ ਨੂੰ ਵਿਸ਼ਵਵਿਆਪੀ ਨਿਰਣਾਇਕਤਾ ਤੋਂ ਵੱਖ ਕਰਨ ਅਤੇ ਇਸਨੂੰ ਇੱਕ ਵੱਖਰੀ ਲੜੀ ਵਜੋਂ ਬਣਾਉਣ ਦੇ ਯਤਨਾਂ ਦੀ ਵਿਅਰਥਤਾ ਦੁਆਰਾ ਚੰਗੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦਰਸਾਇਆ ਗਿਆ ਹੈ।

ਕਿਸੇ ਗੈਰਹਾਜ਼ਰ ਵਿਅਕਤੀ ਦਾ ਕਮਰਾ, ਉਹ ਕਿਤਾਬਾਂ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਉਸਨੇ ਪੰਨੇ ਪਲਟੇ, ਉਹ ਵਸਤੂਆਂ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਉਸਨੇ ਛੂਹਿਆ, ਉਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਸਿਰਫ਼ ਕਿਤਾਬਾਂ, ਵਸਤੂਆਂ ਹਨ; ਭਾਵ, ਪੂਰੀਆਂ ਹਕੀਕਤਾਂ। ਉਸ ਨੇ ਜੋ ਨਿਸ਼ਾਨ ਛੱਡੇ ਹਨ, ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਸਿਰਫ਼ ਉਸ ਸਥਿਤੀ ਵਿੱਚ ਹੀ ਉਸਦੇ ਨਿਸ਼ਾਨਾਂ ਵਜੋਂ ਸਮਝਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ ਜਿੱਥੇ ਉਸਨੂੰ ਪਹਿਲਾਂ ਹੀ ਗੈਰਹਾਜ਼ਰ ਦੱਸਿਆ ਗਿਆ ਹੈ। ਪੜ੍ਹੇ-ਲਿਖੇ ਪੰਨਿਆਂ ਵਾਲੀ ਕੁੱਤੇ-ਕੰਨ ਵਾਲੀ ਕਿਤਾਬ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਕਿਤਾਬ ਨਹੀਂ ਹੈ ਜਿਸ ਦੇ ਪੀਅਰੇ ਨੇ ਪੰਨੇ ਪਲਟੇ ਹਨ, ਜਿਸ ਦੇ ਉਹ ਹੁਣ ਪੰਨੇ ਨਹੀਂ ਪਲਟਦੇ। ਜੇ ਅਸੀਂ ਇਸਨੂੰ ਮੇਰੀ ਧਾਰਨਾ ਦੀ ਮੌਜੂਦਾ, ਪਾਰਦਰਸ਼ੀ ਪ੍ਰੇਰਣਾ ਜਾਂ ਇੱਥੋਂ ਤੱਕ ਕਿ ਸਿੰਥੈਟਿਕ ਪ੍ਰਵਾਹ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਮੰਨਦੇ ਹਾਂ, ਜੋ ਮੇਰੇ ਸਮਝਦਾਰ ਪ੍ਰਭਾਵਾਂ ਦੁਆਰਾ ਨਿਯੰਤ੍ਰਿਤ ਹੈ, ਤਾਂ ਇਹ ਸਿਰਫ਼ ਉਲਟੇ ਹੋਏ, ਘਸੇ ਹੋਏ ਪੰਨਿਆਂ ਵਾਲਾ ਇੱਕ ਵਾਲੀਅਮ ਹੈ; ਇਹ ਸਿਰਫ਼ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਜਾਂ ਪੇਸ਼ ਕੀਤੀਆਂ ਵਸਤੂਆਂ, ਦੀਵੇ ਦਾ ਹਵਾਲਾ ਦੇ ਸਕਦਾ ਹੈ ਜੋ ਇਸਨੂੰ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ਮਾਨ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਮੇਜ਼ ਦਾ ਜੋ ਇਸਨੂੰ ਰੱਖਦਾ ਹੈ। ਪਲੈਟੋ ਵਾਂਗ ਫੈਡੋ ਵਿੱਚ ਨੇੜਤਾ ਦੁਆਰਾ ਇੱਕ ਸਬੰਧ ਨੂੰ ਬੁਲਾਉਣ ਦਾ ਕੋਈ ਮਤਲਬ ਨਹੀਂ ਹੋਵੇਗਾ, ਜਿੱਥੇ ਉਹ ਗੈਰਹਾਜ਼ਰ ਵਿਅਕਤੀ ਦੀ ਤਸਵੀਰ ਨੂੰ ਲੀਰ ਜਾਂ ਸਿਥਾਰਾ ਦੀ ਧਾਰਨਾ ਦੇ ਹਾਸ਼ੀਏ 'ਤੇ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਦਾ ਹੈ ਜਿਸਨੂੰ ਉਸਨੇ ਛੂਹਿਆ ਹੈ। ਇਹ ਚਿੱਤਰ, ਜੇ ਅਸੀਂ ਇਸਨੂੰ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਅਤੇ ਕਲਾਸੀਕਲ ਸਿਧਾਂਤਾਂ ਦੀ ਭਾਵਨਾ ਵਿੱਚ ਵਿਚਾਰੀਏ, ਤਾਂ ਇੱਕ ਨਿਸ਼ਚਿਤ ਭਰਪੂਰਤਾ ਹੈ; ਇਹ ਇੱਕ ਠੋਸ ਅਤੇ ਸਕਾਰਾਤਮਕ ਮਾਨਸਿਕ ਤੱਥ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਸਾਨੂੰ ਲਾਜ਼ਮੀ ਤੌਰ 'ਤੇ ਇਸ 'ਤੇ ਇੱਕ ਦੁੱਗਣਾ ਨਕਾਰਾਤਮਕ ਨਿਰਣਾ ਦੇਣਾ ਪਵੇਗਾ:

ਵਿਅਕਤੀਗਤ ਤੌਰ 'ਤੇ, ਇਹ ਦਰਸਾਉਣ ਲਈ ਕਿ ਚਿੱਤਰ ਇੱਕ ਧਾਰਨਾ ਨਹੀਂ ਹੈ; ਨਿਰਪੱਖ ਤੌਰ 'ਤੇ, ਇਸ ਗੱਲ ਤੋਂ ਇਨਕਾਰ ਕਰਨਾ ਕਿ ਪੀਅਰ ਜਿਸਦੀ ਮੈਂ ਚਿੱਤਰ ਬਣਾਉਂਦਾ ਹਾਂ, ਇਸ ਸਮੇਂ ਇੱਥੇ ਹੈ।

ਇਹ ਸੱਚੀ ਤਸਵੀਰ ਦੀਆਂ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਤਾਵਾਂ ਦੀ ਮਸ਼ਹੂਰ ਸਮੱਸਿਆ ਹੈ, ਜਿਸਨੇ ਟੈਨ ਤੋਂ ਲੈ ਕੇ ਸਪੇਅਰ ਤੱਕ ਬਹੁਤ ਸਾਰੇ ਮਨੋਵਿਗਿਆਨੀਆਂ ਨੂੰ ਚਿੰਤਤ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਅਸੀਂ ਦੇਖਦੇ ਹਾਂ ਕਿ ਐਸੋਸੀਏਸ਼ਨ ਸਮੱਸਿਆ ਦਾ ਹੱਲ ਨਹੀਂ ਕਰਦੀ; ਇਹ ਇਸਨੂੰ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬ ਦੇ ਪੱਧਰ 'ਤੇ ਵਾਪਸ ਧੱਕਦੀ ਹੈ। ਪਰ ਹਰ ਤਰੀਕੇ ਨਾਲ ਇਹ ਇੱਕ ਨਕਾਰ ਦੀ ਮੰਗ ਕਰਦੀ ਹੈ; ਯਾਨੀ, ਘੱਟੋ ਘੱਟ, ਵਿਅਕਤੀਗਤ ਵਰਤਾਰੇ ਵਜੋਂ ਫੜੀ ਗਈ ਤਸਵੀਰ ਦੇ ਸੰਬੰਧ ਵਿੱਚ ਚੇਤਨਾ ਦਾ ਇੱਕ ਨਾਸ਼ ਕਰਨ ਵਾਲਾ ਵਾਪਸੀ, ਤਾਂ ਜੋ ਇਸਨੂੰ ਸਿਰਫ਼ ਇੱਕ ਵਿਅਕਤੀਗਤ ਵਰਤਾਰੇ ਵਜੋਂ ਦਰਸਾਇਆ ਜਾ ਸਕੇ।

ਹੁਣ ਮੈਂ ਕਿਤੇ ਹੋਰ ਇਹ ਦਿਖਾਉਣ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕੀਤੀ ਹੈ ਕਿ ਜੇਕਰ ਅਸੀਂ ਪਹਿਲਾਂ ਚਿੱਤਰ ਨੂੰ ਇੱਕ ਪੁਨਰਜਾਗਰਣ ਧਾਰਨਾ ਵਜੋਂ ਪੇਸ਼ ਕਰਦੇ ਹਾਂ, ਤਾਂ ਇਸਨੂੰ ਬਾਅਦ ਵਿੱਚ ਅਸਲ ਧਾਰਨਾਵਾਂ ਤੋਂ ਵੱਖ ਕਰਨਾ ਅਸੰਭਵ ਹੈ। ਚਿੱਤਰ ਨੂੰ ਆਪਣੀ ਬਣਤਰ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਨਿਹੱਤਿਆ ਕਰਨ ਵਾਲਾ ਥੀਸਿਸ ਸ਼ਾਮਲ ਕਰਨਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਇੱਕ ਚਿੱਤਰ ਬਣਾਉਂਦਾ ਹੈ ਜਦੋਂ ਕਿ ਇਸਦੀ ਵਸਤੂ ਨੂੰ ਕਿਤੇ ਹੋਰ ਮੌਜੂਦ ਜਾਂ ਮੌਜੂਦ ਨਹੀਂ ਵਜੋਂ ਪੇਸ਼ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਆਪਣੇ ਅੰਦਰ ਇੱਕ ਦੋਹਰਾ ਨਕਾਰ ਰੱਖਦਾ ਹੈ; ਪਹਿਲਾਂ ਇਹ ਸੰਸਾਰ ਦਾ ਵਿਨਾਸ਼ ਹੈ (ਕਿਉਂਕਿ ਸੰਸਾਰ ਕਲਪਿਤ ਵਸਤੂ ਨੂੰ ਧਾਰਨਾ ਦੀ ਅਸਲ ਵਸਤੂ ਵਜੋਂ ਪੇਸ਼ ਨਹੀਂ ਕਰ ਰਿਹਾ ਹੈ), ਦੂਜਾ ਚਿੱਤਰ ਦੀ ਵਸਤੂ ਦਾ ਵਿਨਾਸ਼ (ਇਸਨੂੰ ਅਸਲ ਨਹੀਂ ਵਜੋਂ ਦਰਸਾਇਆ ਗਿਆ ਹੈ), ਅਤੇ ਅੰਤ ਵਿੱਚ ਉਸੇ ਸਟਰੋਕ ਦੁਆਰਾ ਇਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਦਾ ਵਿਨਾਸ਼ ਹੈ (ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਇੱਕ ਠੋਸ, ਪੂਰੀ ਮਾਨਸਿਕ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ ਨਹੀਂ ਹੈ।) ਇਹ ਸਮਝਾਉਂਦੇ ਹੋਏ ਕਿ ਮੈਂ ਕਮਰੇ ਵਿੱਚ ਪੀਅਰੇ ਦੀ ਗੈਰਹਾਜ਼ਰੀ ਨੂੰ ਕਿਵੇਂ ਸਮਝਦਾ ਹਾਂ, ਹਸਰਲ ਦੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਮਸ਼ਹੂਰ "ਖਾਲੀ ਇਰਾਦਿਆਂ" ਨੂੰ ਬੁਲਾਉਣ ਵਿੱਚ ਬੇਕਾਰ ਹੋਵੇਗਾ, ਜੋ ਕਿ ਬਹੁਤ ਹੱਦ ਤੱਕ ਧਾਰਨਾ ਦਾ ਗਠਨ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਵੱਖ-ਵੱਖ ਅਨੁਭਵੀ ਇਰਾਦਿਆਂ ਵਿੱਚ, ਦਰਅਸਲ, ਪ੍ਰੇਰਣਾ ਦੇ ਸੰਬੰਧ ਹਨ (ਪਰ ਪ੍ਰੇਰਣਾ ਕਾਰਣ ਨਹੀਂ ਹੈ), ਅਤੇ ਇਹਨਾਂ ਇਰਾਦਿਆਂ ਵਿੱਚੋਂ, ਕੁਝ ਭਰੇ ਹੋਏ ਹਨ (ਭਾਵ, ਉਹਨਾਂ ਦੇ ਉਦੇਸ਼ ਨਾਲ ਭਰੇ ਹੋਏ ਹਨ) ਅਤੇ ਕੁਝ ਖਾਲੀ ਹਨ। ਪਰ ਬਿਲਕੁਲ ਇਸ ਲਈ ਕਿਉਂਕਿ ਉਹ ਪਦਾਰਥ ਜੋ ਖਾਲੀ ਇਰਾਦਿਆਂ ਨੂੰ ਭਰਨਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ ਮੌਜੂਦ ਨਹੀਂ ਹੈ, ਇਹ ਉਹ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਦਾ ਜੋ ਉਹਨਾਂ ਨੂੰ ਉਹਨਾਂ ਦੇ ਢਾਂਚੇ ਵਿੱਚ ਪ੍ਰੇਰਿਤ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਅਤੇ ਕਿਉਂਕਿ ਦੂਜੇ ਇਰਾਦੇ ਭਰੇ ਹੋਏ ਹਨ, ਨਾ ਹੀ ਉਹ ਖਾਲੀ ਇਰਾਦਿਆਂ ਨੂੰ ਪ੍ਰੇਰਿਤ ਕਰ ਸਕਦੇ ਹਨ ਕਿਉਂਕਿ ਬਾਅਦ ਵਾਲੇ ਖਾਲੀ ਹਨ। ਇਸ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਇਹ ਇਰਾਦੇ ਮਾਨਸਿਕ ਪ੍ਰਕਿਰਤੀ ਦੇ ਹਨ ਅਤੇ ਉਹਨਾਂ ਨੂੰ ਚੀਜ਼ਾਂ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਕਲਪਨਾ ਕਰਨਾ ਇੱਕ ਗਲਤੀ ਹੋਵੇਗੀ; ਯਾਨੀ, ਪ੍ਰਾਪਤਕਰਤਾਵਾਂ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਜੋ ਪਹਿਲਾਂ ਦਿੱਤੇ ਜਾਣਗੇ, ਜੋ ਹਾਲਾਤਾਂ ਦੇ ਅਨੁਸਾਰ ਖਾਲੀ ਜਾਂ ਭਰੇ ਜਾ ਸਕਦੇ ਹਨ, ਅਤੇ ਜੋ ਕੁਦਰਤ ਦੁਆਰਾ ਖਾਲੀ ਜਾਂ ਭਰੇ ਹੋਣ ਦੀ ਸਥਿਤੀ ਪ੍ਰਤੀ ਉਦਾਸੀਨ ਹੋਣਗੇ। ਅਜਿਹਾ ਲਗਦਾ ਹੈ ਕਿ ਹਸਰਲ ਹਮੇਸ਼ਾ ਭੌਤਿਕਵਾਦੀ ਭਰਮ ਤੋਂ ਨਹੀਂ ਬਚਿਆ ਹੈ। ਖਾਲੀ ਹੋਣ ਲਈ ਇੱਕ ਇਰਾਦਾ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਖਾਲੀ ਅਤੇ ਬਿਲਕੁਲ ਉਸੇ ਪਦਾਰਥ ਤੋਂ ਖਾਲੀ ਹੋਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ ਜਿਸ 'ਤੇ ਇਹ ਨਿਸ਼ਾਨਾ ਰੱਖਦਾ ਹੈ। ਇੱਕ ਖਾਲੀ ਇਰਾਦਾ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਉਸ ਹੱਦ ਤੱਕ ਖਾਲੀ ਬਣਾਉਂਦਾ ਹੈ ਜਿੰਨਾ ਇਹ ਆਪਣੇ ਪਦਾਰਥ ਨੂੰ ਗੈਰ-ਮੌਜੂਦ ਜਾਂ ਗੈਰਹਾਜ਼ਰ ਵਜੋਂ ਪੇਸ਼ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਸੰਖੇਪ ਵਿੱਚ, ਇੱਕ ਖਾਲੀ ਇਰਾਦਾ ਨਕਾਰਾਤਮਕਤਾ ਦੀ ਇੱਕ ਚੇਤਨਾ ਹੈ ਜੋ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਇੱਕ ਅਜਿਹੀ ਵਸਤੂ ਵੱਲ ਵਧਾਉਂਦੀ ਹੈ ਜਿਸਨੂੰ ਇਹ ਗੈਰਹਾਜ਼ਰ ਜਾਂ ਗੈਰ-ਮੌਜੂਦ ਵਜੋਂ ਪੇਸ਼ ਕਰਦੀ ਹੈ।

ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਅਸੀਂ ਇਸਦੀ ਜੋ ਵੀ ਵਿਆਖਿਆ ਦਿੰਦੇ ਹਾਂ, ਪੀਅਰੇ ਦੀ ਗੈਰਹਾਜ਼ਰੀ, ਸਥਾਪਿਤ ਜਾਂ ਸਾਕਾਰ ਹੋਣ ਲਈ, ਇੱਕ ਨਕਾਰਾਤਮਕ ਪਲ ਦੀ ਲੋੜ ਹੁੰਦੀ ਹੈ ਜਿਸ ਦੁਆਰਾ ਚੇਤਨਾ ਸਾਰੇ ਪੂਰਵ

ਨਿਰਧਾਰਨ ਦੀ ਅਣਹੋਂਦ ਵਿੱਚ, ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਨਕਾਰਾਤਮਕਤਾ ਵਜੋਂ ਦਰਸਾਉਂਦੀ ਹੈ। ਜੇਕਰ ਕਮਰੇ ਬਾਰੇ ਮੇਰੀਆਂ ਧਾਰਨਾਵਾਂ ਦੇ ਸੰਦਰਭ ਵਿੱਚ, ਮੈਂ ਉਸ ਸਾਬਕਾ ਨਿਵਾਸੀ ਦੀ ਕਲਪਨਾ ਕਰਦਾ ਹਾਂ ਜੋ ਹੁਣ ਕਮਰੇ ਵਿੱਚ ਨਹੀਂ ਹੈ, ਤਾਂ ਮੈਨੂੰ ਲਾਜ਼ਮੀ ਤੌਰ 'ਤੇ ਵਿਚਾਰ ਦੀ ਇੱਕ ਕਿਰਿਆ ਪੈਦਾ ਕਰਨ ਲਈ ਮਜਬੂਰ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਜਿਸਨੂੰ ਕੋਈ ਵੀ ਪੂਰਵ ਅਵਸਥਾ ਨਿਰਧਾਰਤ ਨਹੀਂ ਕਰ ਸਕਦੀ ਅਤੇ ਨਾ ਹੀ ਪ੍ਰੇਰਿਤ ਕਰ ਸਕਦੀ ਹੈ, ਸੰਖੇਪ ਵਿੱਚ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਹੋਂਦ ਨਾਲ ਇੱਕ ਬ੍ਰੇਕ ਪ੍ਰਭਾਵਤ ਕਰਨ ਲਈ। ਅਤੇ ਜਿੱਥੋਂ ਤੱਕ ਮੈਂ ਨਿਰੰਤਰ ਤੌਰ 'ਤੇ ਹੋਂਦ ਨੂੰ ਅਲੱਗ ਕਰਨ ਅਤੇ ਨਿਰਧਾਰਤ ਕਰਨ ਲਈ ਨੈਗੇਟਿਟੀ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਕਰਦਾ ਹਾਂ - ਭਾਵ, ਉਹਨਾਂ ਨੂੰ ਸੋਚਣ ਲਈ - ਮੇਰੀ "ਚੇਤਨਾ ਦੀਆਂ ਅਵਸਥਾਵਾਂ" ਦਾ ਉਤਰਾਧਿਕਾਰ ਕਾਰਨ ਤੋਂ ਪ੍ਰਭਾਵ ਦਾ ਇੱਕ ਸਥਾਈ ਵੱਖਰਾਪਣ ਹੈ, ਕਿਉਂਕਿ ਹਰ ਨਿਹੱਤਿਆ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ ਨੂੰ ਆਪਣਾ ਸਰੋਤ ਸਿਰਫ ਆਪਣੇ ਆਪ ਤੋਂ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਨਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ। ਕਿਉਂਕਿ ਮੇਰੀ ਮੌਜੂਦਾ ਅਵਸਥਾ ਮੇਰੀ ਪੂਰਵ ਅਵਸਥਾ ਦਾ ਇੱਕ ਲੰਮਾ ਸਮਾਂ ਹੋਵੇਗਾ, ਹਰ ਖੁੱਲਣ ਜਿਸ ਦੁਆਰਾ ਨਿਹੱਥੇਕਰਨ ਖਿਸਕ ਸਕਦਾ ਹੈ, ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਬਲੌਕ ਹੋ ਜਾਵੇਗਾ। ਵਿਨਾਸ਼ ਦੀ ਹਰ ਮਾਨਸਿਕ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ ਦਾ ਅਰਥ ਹੈ ਫਿਰ ਤੁਰੰਤ ਮਾਨਸਿਕ ਭੂਤਕਾਲ ਅਤੇ ਵਰਤਮਾਨ ਵਿਚਕਾਰ ਇੱਕ ਪਾੜਾ। ਇਹ ਪਾੜਾ ਬਿਲਕੁਲ ਕੁਝ ਵੀ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਘੱਟੋ ਘੱਟ, ਕੋਈ ਕਹੇਗਾ, ਨਿਹੱਤਿਆ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆਵਾਂ ਵਿਚਕਾਰ ਲਗਾਤਾਰ ਪ੍ਰਭਾਵ ਦੀ ਸੰਭਾਵਨਾ ਬਣੀ ਰਹਿੰਦੀ ਹੈ। ਪੀਅਰੇ ਦੀ ਗੈਰਹਾਜ਼ਰੀ ਦੀ ਮੇਰੀ ਸਥਾਪਨਾ ਅਜੇ ਵੀ ਉਸਨੂੰ ਨਾ ਦੇਖਣ 'ਤੇ ਮੇਰੇ ਪਛਤਾਵੇ ਲਈ ਨਿਰਣਾਇਕ ਹੋ ਸਕਦੀ ਹੈ; ਤੁਸੀਂ ਵਿਨਾਸ਼ ਦੇ ਨਿਰਧਾਰਨਵਾਦ ਦੀ ਸੰਭਾਵਨਾ ਨੂੰ ਰੱਦ ਨਹੀਂ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਪਰ ਇਸ ਤੱਥ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਕਿ ਲੜੀ ਦਾ ਮੂਲ ਵਿਨਾਸ਼ ਜ਼ਰੂਰੀ ਤੌਰ 'ਤੇ ਪਿਛਲੀਆਂ ਸਕਾਰਾਤਮਕ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆਵਾਂ ਤੋਂ ਵੱਖ ਕੀਤਾ ਜਾਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ, ਵਿਨਾਸ਼ ਦੁਆਰਾ ਵਿਨਾਸ਼ ਦੀ ਪ੍ਰੇਰਣਾ ਦਾ ਕੀ ਅਰਥ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ? ਇੱਕ ਜੀਵ ਸੱਚਮੁੱਚ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਸਦਾ ਲਈ ਵਿਨਾਸ਼ ਕਰ ਸਕਦਾ ਹੈ, ਪਰ ਜਿਸ ਹੱਦ ਤੱਕ ਇਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਵਿਨਾਸ਼ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਇਹ ਕਿਸੇ ਹੋਰ ਵਰਤਾਰੇ ਦਾ ਮੂਲ ਹੋਣ ਤੋਂ ਗੁਰੇਜ਼ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਇੱਥੋਂ ਤੱਕ ਕਿ ਦੂਜੀ ਵਿਨਾਸ਼ ਦਾ ਵੀ।

ਇਹ ਸਮਝਾਉਣਾ ਬਾਕੀ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਵਿਛੋੜਾ ਕੀ ਹੈ, ਚੇਤਨਾ ਦਾ ਇਹ ਵਿਛੋੜਾ ਜੋ ਹਰ ਨਕਾਰ ਨੂੰ ਸਥਿਤੀ ਵਿੱਚ ਲਿਆਉਂਦਾ ਹੈ। ਜੇ ਅਸੀਂ ਪ੍ਰੇਰਣਾ ਵਜੋਂ ਕਲਪਨਾ ਕੀਤੀ ਗਈ ਪੂਰਵ ਚੇਤਨਾ ਨੂੰ ਮੰਨਦੇ ਹਾਂ, ਤਾਂ ਅਸੀਂ ਅਚਾਨਕ ਅਤੇ ਸਪੱਸ਼ਟ ਤੌਰ 'ਤੇ ਦੇਖਦੇ ਹਾਂ ਕਿ ਉਸ ਅਵਸਥਾ ਅਤੇ ਮੌਜੂਦਾ ਅਵਸਥਾ ਦੇ ਵਿਚਕਾਰ ਕੁਝ ਵੀ ਨਹੀਂ ਖਿਸਕਿਆ ਹੈ। ਅਸਥਾਈ ਵਿਕਾਸ ਦੇ ਪ੍ਰਵਾਹ ਦੇ ਅੰਦਰ ਨਿਰੰਤਰਤਾ ਵਿੱਚ ਕੋਈ ਵਿਘਨ ਨਹੀਂ ਪਿਆ ਹੈ, ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਸਾਨੂੰ ਸਮੇਂ ਦੀ ਅਨੰਤ ਵੰਡਯੋਗਤਾ ਅਤੇ ਅਸਥਾਈ ਬਿੰਦੂ ਜਾਂ ਤਤਕਾਲ ਨੂੰ ਵੰਡ ਦੀ ਸੀਮਾ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਅਪ੍ਰਵਾਨਯੋਗ ਸੰਕਲਪ ਵੱਲ ਵਾਪਸ ਜਾਣ ਲਈ ਮਜਬੂਰ ਕਰੇਗਾ। ਨਾ ਹੀ ਕਿਸੇ ਅਪਾਰਦਰਸ਼ੀ ਤੱਤ ਦਾ ਅਚਾਨਕ ਪ੍ਰੇਰਣਾ ਹੋਇਆ ਹੈ ਜੋ ਪਹਿਲਾਂ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਵਾਲੇ ਨੂੰ ਵੱਖ ਕਰਦਾ ਹੈ ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਇੱਕ ਚਾਕੂ ਬਲੇਡ ਫਲ ਦੇ ਟੁਕੜੇ ਨੂੰ ਦੋ ਵਿੱਚ ਕੱਟਦਾ ਹੈ। ਨਾ ਹੀ ਪਹਿਲਾਂ ਦੀ ਚੇਤਨਾ ਦੀ ਪ੍ਰੇਰਣਾ ਸ਼ਕਤੀ ਦਾ ਕਮਜ਼ੋਰ ਹੋਣਾ ਹੈ; ਇਹ ਉਹੀ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ ਜੋ ਇਹ ਹੈ, ਇਹ ਆਪਣੀ ਜ਼ਰੂਰੀਤਾ ਦਾ ਕੁਝ ਵੀ ਨਹੀਂ ਗੁਆਉਂਦਾ। ਜੋ ਪਹਿਲਾਂ ਨੂੰ ਬਾਅਦ ਵਾਲੇ ਤੋਂ ਵੱਖ ਕਰਦਾ ਹੈ ਉਹ ਬਿਲਕੁਲ ਕੁਝ ਵੀ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਇਹ ਕੁਝ ਵੀ ਬਿਲਕੁਲ ਅਪ੍ਰਾਪਤ ਨਹੀਂ ਹੈ, ਸਿਰਫ਼ ਇਸ ਲਈ ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਕੁਝ ਵੀ ਨਹੀਂ ਹੈ; ਕਿਉਂਕਿ ਹਰ ਰੁਕਾਵਟ ਨੂੰ ਸਾਫ਼ ਕਰਨ ਵਿੱਚ ਕੁਝ ਸਕਾਰਾਤਮਕ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਜੋ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਸਾਫ਼ ਹੋਣ ਵਾਲਾ ਦੱਸਦਾ ਹੈ। ਪੂਰਵ ਚੇਤਨਾ ਹਮੇਸ਼ਾ ਉੱਥੇ ਹੁੰਦੀ ਹੈ (ਹਾਲਾਂਕਿ "ਅਤੀਤ" ਦੇ ਸੋਧ ਦੇ ਨਾਲ)। ਇਹ ਨਿਰੰਤਰ ਮੌਜੂਦਾ ਚੇਤਨਾ ਨਾਲ ਵਿਆਖਿਆ ਦਾ ਸਬੰਧ ਬਣਾਈ ਰੱਖਦਾ ਹੈ, ਪਰ ਇਸ ਹੋਂਦਵਾਦੀ ਸਬੰਧ ਦੇ ਆਧਾਰ 'ਤੇ ਇਸਨੂੰ ਖੇਡ ਤੋਂ ਬਾਹਰ, ਸਰਕਟ ਤੋਂ ਬਾਹਰ, ਬਰੈਕਟਾਂ ਦੇ ਵਿਚਕਾਰ ਰੱਖਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ - ਬਿਲਕੁਲ ਉਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਜਿਵੇਂ ਵਰਤਾਰੇ ਦਾ ਅਭਿਆਸ ਕਰਨ ਵਾਲੇ ਵਿਅਕਤੀ ਦੀਆਂ ਨਜ਼ਰਾਂ ਵਿੱਚ,

ਸੰਸਾਰ ਉਸਦੇ ਅੰਦਰ ਅਤੇ ਉਸਦੇ ਬਾਹਰ ਦੋਵੇਂ ਹੈ।

ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਜਿਸ ਹਾਲਤ ਵਿੱਚ ਮਨੁੱਖੀ ਹਕੀਕਤ ਦੁਨੀਆਂ ਦੇ ਸਾਰੇ ਜਾਂ ਹਿੱਸੇ ਨੂੰ ਨਕਾਰ ਸਕਦੀ ਹੈ ਉਹ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਮਨੁੱਖੀ ਹਕੀਕਤ ਆਪਣੇ ਅੰਦਰ ਕੁਝ ਵੀ ਨਹੀਂ ਰੱਖਦੀ ਕਿਉਂਕਿ ਕੁਝ ਵੀ ਨਹੀਂ ਜੋ ਇਸਦੇ ਵਰਤਮਾਨ ਨੂੰ ਇਸਦੇ ਸਾਰੇ ਭੂਤਕਾਲ ਤੋਂ ਵੱਖ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਪਰ ਇਹ ਅਜੇ ਵੀ ਸਭ ਕੁਝ ਨਹੀਂ ਹੈ, ਕਿਉਂਕਿ ਕਲਪਨਾ ਕੀਤੀ ਗਈ ਕਿਸੇ ਵੀ ਚੀਜ਼ ਵਿੱਚ ਅਜੇ ਕੁਝ ਵੀ ਨਹੀਂ ਹੋਣ ਦਾ ਅਹਿਸਾਸ ਨਹੀਂ ਹੋਵੇਗਾ; ਹੋਂਦ ਦਾ ਇੱਕ ਮੁਅੱਤਲ ਜੋ ਕਿ ਅਣਜਾਣ ਰਹੇਗਾ, ਜੋ ਕਿ ਮੁਅੱਤਲ ਹੋਂਦ ਦੀ ਚੇਤਨਾ ਨਹੀਂ ਹੋਵੇਗੀ, ਬਾਹਰੀ ਚੇਤਨਾ ਤੋਂ ਆਵੇਗਾ ਅਤੇ ਇਸ ਪੂਰਨ ਸਪਸ਼ਟਤਾ ਦੇ ਦਿਲ ਵਿੱਚ ਧੁੰਦਲਾਪਨ ਦੁਬਾਰਾ ਪੇਸ਼ ਕਰਕੇ, ਇਸਨੂੰ ਦੋ ਹਿੱਸਿਆਂ ਵਿੱਚ ਕੱਟਣ ਦਾ ਪ੍ਰਭਾਵ ਪਾਵੇਗਾ।17 ਇਸ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਇਹ ਕੁਝ ਵੀ ਨਹੀਂ ਹੋਵੇਗਾ। ਕੁਝ ਵੀ ਨਹੀਂ, ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਅਸੀਂ ਉੱਪਰ ਦੇਖਿਆ ਹੈ, ਨਕਾਰਾਤਮਕਤਾ ਦਾ ਆਧਾਰ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਆਪਣੇ ਅੰਦਰ ਨਕਾਰਾਤਮਕਤਾ ਨੂੰ ਛੁਪਾਉਂਦਾ ਹੈ, ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਨਕਾਰਾਤਮਕਤਾ ਹੈ। ਫਿਰ ਇਹ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੈ ਕਿ ਚੇਤੰਨ ਹੋਂਦ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਅਤੀਤ ਦੇ ਸੰਬੰਧ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਨਕਾਰਾਤਮਕਤਾ ਦੁਆਰਾ ਇਸ ਅਤੀਤ ਤੋਂ ਵੱਖ ਕਰਕੇ ਬਣ ਜਾਵੇ। ਇਸਨੂੰ ਜ਼ਰੂਰੀ ਤੌਰ 'ਤੇ ਹੋਂਦ ਵਿੱਚ ਇਸ ਵਿਛੋੜੇ ਪ੍ਰਤੀ ਸੁਚੇਤ ਹੋਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ, ਪਰ ਇੱਕ ਵਰਤਾਰੇ ਵਜੋਂ ਨਹੀਂ ਜਿਸਦਾ ਇਹ ਅਨੁਭਵ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਸਗੋਂ ਚੇਤਨਾ ਦੀ ਇੱਕ ਬਣਤਰ ਵਜੋਂ ਜੋ ਇਹ ਹੈ। ਆਜ਼ਾਦੀ ਮਨੁੱਖ ਦਾ ਆਪਣੇ ਅਤੀਤ ਨੂੰ ਖੇਡ ਤੋਂ ਬਾਹਰ ਰੱਖਣਾ ਹੈ, ਆਪਣੀ ਅਣਹੋਂਦ ਨੂੰ ਛੁਪਾ ਕੇ। ਆਓ ਇਹ ਸਮਝੀਏ ਕਿ ਆਪਣੀ ਅਣਹੋਂਦ ਹੋਣ ਦੀ ਇਹ ਮੂਲ ਜ਼ਰੂਰਤ ਚੇਤਨਾ ਨਾਲ ਰੁਕ-ਰੁਕ ਕੇ ਅਤੇ ਖਾਸ ਨਕਾਰਾਤਮਕਤਾ ਦੇ ਮੌਕੇ 'ਤੇ ਸਬੰਧਤ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਇਹ ਮਾਨਸਿਕ ਜੀਵਨ ਦੇ ਕਿਸੇ ਖਾਸ ਪਲ 'ਤੇ ਨਹੀਂ ਵਾਪਰਦਾ ਜਦੋਂ ਨਕਾਰਾਤਮਕ ਜਾਂ ਪੁੱਛਗਿੱਛ ਵਾਲੇ ਰਵੱਈਏ ਪ੍ਰਗਟ ਹੁੰਦੇ ਹਨ; ਚੇਤਨਾ ਲਗਾਤਾਰ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਅਤੀਤ ਦੇ ਵਿਨਾਸ਼ ਵਜੋਂ ਅਨੁਭਵ ਕਰਦੀ ਹੈ।

ਪਰ ਕੋਈ ਬਿਨਾਂ ਸ਼ੱਕ ਇਹ ਮੰਨੇਗਾ ਕਿ ਉਹ ਇੱਥੇ ਸਾਡੇ ਵਿਰੁੱਧ ਇੱਕ ਇਤਰਾਜ਼ ਵਰਤ ਸਕਦਾ ਹੈ ਜੋ ਅਸੀਂ ਅਕਸਰ ਆਪਣੇ ਆਪ ਉਠਾਉਂਦੇ ਆਏ ਹਾਂ: ਜੇਕਰ ਨਿਹੱਤਿਆ ਕਰਨ ਵਾਲੀ ਚੇਤਨਾ ਸਿਰਫ਼ ਵਿਨਾਸ਼ ਦੀ ਚੇਤਨਾ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਮੌਜੂਦ ਹੈ, ਤਾਂ ਸਾਨੂੰ ਚੇਤਨਾ ਦੇ ਇੱਕ ਨਿਰੰਤਰ ਢੰਗ, ਵਰਤਮਾਨ ਕੁਆ ਚੇਤਨਾ, ਨੂੰ ਪਰਿਭਾਸ਼ਿਤ ਅਤੇ ਵਰਣਨ ਕਰਨ ਦੇ ਯੋਗ ਹੋਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ, ਜੋ ਕਿ ਵਿਨਾਸ਼ ਦੀ ਚੇਤਨਾ ਹੋਵੇਗੀ। ਕੀ ਇਹ ਚੇਤਨਾ ਮੌਜੂਦ ਹੈ? ਵੇਖੋ ਇੱਥੇ ਇੱਕ ਨਵਾਂ ਸਵਾਲ ਉਠਾਇਆ ਗਿਆ ਹੈ: ਜੇਕਰ ਆਜ਼ਾਦੀ ਚੇਤਨਾ ਦਾ ਵਜੂਦ ਹੈ, ਤਾਂ ਚੇਤਨਾ ਨੂੰ ਆਜ਼ਾਦੀ ਦੀ ਚੇਤਨਾ ਮੌਜੂਦ ਹੋਣੀ ਚਾਹੀਦੀ ਹੈ। ਆਜ਼ਾਦੀ ਦੀ ਇਹ ਚੇਤਨਾ ਕਿਸ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਧਾਰਨ ਕਰਦੀ ਹੈ? ਆਜ਼ਾਦੀ ਵਿੱਚ ਮਨੁੱਖ ਵਿਨਾਸ਼ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਆਪਣਾ ਅਤੀਤ (ਅਤੇ ਉਸਦਾ ਆਪਣਾ ਭਵਿੱਖ ਵੀ) ਹੈ। ਜੇਕਰ ਸਾਡੇ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਨੇ ਸਾਨੂੰ ਗੁਮਰਾਹ ਨਹੀਂ ਕੀਤਾ ਹੈ, ਤਾਂ ਮਨੁੱਖ ਲਈ, ਜਿੱਥੋਂ ਤੱਕ ਉਹ ਹੋਣ ਪ੍ਰਤੀ ਸੁਚੇਤ ਹੈ, ਆਪਣੇ ਅਤੀਤ ਅਤੇ ਆਪਣੇ ਭਵਿੱਖ ਦੇ ਉਲਟ ਖੜ੍ਹੇ ਹੋਣ ਦਾ ਇੱਕ ਖਾਸ ਢੰਗ ਮੌਜੂਦ ਹੋਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ, ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਇਹ ਅਤੀਤ ਅਤੇ ਇਹ ਭਵਿੱਖ ਦੋਵੇਂ ਹੋਣ ਅਤੇ ਉਹਨਾਂ ਦੇ ਨਾ ਹੋਣ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ। ਅਸੀਂ ਇਸ ਸਵਾਲ ਦਾ ਤੁਰੰਤ ਜਵਾਬ ਦੇਣ ਦੇ ਯੋਗ ਹੋਵਾਂਗੇ; ਇਹ ਦੁੱਖ ਵਿੱਚ ਹੈ ਕਿ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਆਪਣੀ ਆਜ਼ਾਦੀ ਦੀ ਚੇਤਨਾ ਮਿਲਦੀ ਹੈ, ਜਾਂ ਜੇ ਤੁਸੀਂ ਪਸੰਦ ਕਰਦੇ ਹੋ, ਤਾਂ ਦੁੱਖ ਹੋਣ ਦੀ ਚੇਤਨਾ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਆਜ਼ਾਦੀ ਦੇ ਹੋਣ ਦਾ ਢੰਗ ਹੈ; ਇਹ ਦੁੱਖ ਵਿੱਚ ਹੈ ਕਿ ਆਜ਼ਾਦੀ, ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ, ਸਵਾਲ ਵਿੱਚ ਹੈ।

ਕੀਰਕੇਗਾਰਡ, ਜਿਸਦੀ ਘਾਟ ਹੈ, ਉਸ ਦੇ ਸਾਹਮਣੇ ਪੀੜਾ ਦਾ ਵਰਣਨ ਕਰਦੇ ਹੋਏ, ਇਸਨੂੰ ਆਜ਼ਾਦੀ ਦੇ ਸਾਹਮਣੇ ਪੀੜਾ ਵਜੋਂ ਦਰਸਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਪਰ ਹਾਈਡੇਗਰ, ਜਿਸਨੂੰ ਅਸੀਂ ਜਾਣਦੇ ਹਾਂ ਕਿ ਕਿਰਕੇਗਾਰਡ ਤੋਂ ਬਹੁਤ ਪ੍ਰਭਾਵਿਤ ਹੋਇਆ ਹੈ, 18 ਪੀੜਾ ਨੂੰ ਕੁਝ ਵੀ ਨਾ ਹੋਣ ਦੇ ਡਰ ਵਜੋਂ ਮੰਨਦਾ ਹੈ। ਪੀੜਾ ਦੇ ਇਹ ਦੋ ਵਰਣਨ ਸਾਨੂੰ ਵਿਰੋਧੀ ਨਹੀਂ ਜਾਪਦੇ; ਇਸਦੇ ਉਲਟ, ਇੱਕ ਦੂਜੇ ਨੂੰ ਦਰਸਾਉਂਦਾ ਹੈ।

ਪਹਿਲਾਂ ਸਾਨੂੰ ਇਹ ਸਵੀਕਾਰ ਕਰਨਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ ਕਿ ਕਿਅਰਕੇਗਾਰਡ ਸਹੀ ਹੈ; ਪੀੜਾ ਨੂੰ ਡਰ ਤੋਂ ਵੱਖਰਾ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਡਰ ਦੁਨੀਆ ਵਿੱਚ ਜੀਵਾਂ ਦਾ ਡਰ ਹੈ ਜਦੋਂ ਕਿ ਪੀੜਾ ਆਪਣੇ ਆਪ ਦੇ ਸਾਹਮਣੇ ਪੀੜਾ ਹੈ। ਚੱਕਰ ਆਉਣਾ ਇਸ ਹੱਦ ਤੱਕ ਪੀੜਾ ਹੈ ਕਿ ਮੈਨੂੰ ਖੱਡ ਤੋਂ ਡਿੱਗਣ ਦਾ ਡਰ ਨਹੀਂ, ਸਗੋਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਡਿੱਗਣ ਦਾ ਡਰ ਹੈ। ਇੱਕ ਸਥਿਤੀ ਡਰ ਪੈਦਾ ਕਰਦੀ ਹੈ ਜੇਕਰ ਮੇਰੀ ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਬਾਹਰੋਂ ਬਦਲਣ ਦੀ ਸੰਭਾਵਨਾ ਹੋਵੇ; ਮੇਰਾ ਹੋਣਾ ਇਸ ਹੱਦ ਤੱਕ ਪੀੜਾ ਪੈਦਾ ਕਰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਮੈਨੂੰ ਉਸ ਸਥਿਤੀ ਵਿੱਚ ਆਪਣੇ ਆਪ ਅਤੇ ਆਪਣੀਆਂ ਪ੍ਰਤੀਕ੍ਰਿਆਵਾਂ 'ਤੇ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ। ਹਮਲੇ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਦੀ ਤੋਪਖਾਨੇ ਦੀ ਤਿਆਰੀ ਬੰਬਾਰੀ ਵਿੱਚੋਂ ਲੰਘਣ ਵਾਲੇ ਸਿਪਾਹੀ ਵਿੱਚ ਡਰ ਪੈਦਾ ਕਰ ਸਕਦੀ ਹੈ, ਪਰ ਪੀੜਾ ਉਸ ਵਿੱਚ ਉਦੋਂ ਪੈਦਾ ਹੁੰਦੀ ਹੈ ਜਦੋਂ ਉਹ ਉਸ ਵਿਵਹਾਰ ਦਾ ਅੰਦਾਜ਼ਾ ਲਗਾਉਣ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕਰਦਾ ਹੈ ਜਿਸ ਨਾਲ ਉਹ ਬੰਬਾਰੀ ਦਾ ਸਾਹਮਣਾ ਕਰੇਗਾ, ਜਦੋਂ ਉਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਤੋਂ ਪੁੱਛਦਾ ਹੈ ਕਿ ਕੀ ਉਹ "ਠਹਿਰਨ" ਦੇ ਯੋਗ ਹੋਵੇਗਾ। ਇਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਯੁੱਧ ਦੀ ਸ਼ੁਰੂਆਤ ਵਿੱਚ ਸਰਗਰਮ ਡਿਊਟੀ ਲਈ ਰਿਪੋਰਟ ਕਰਨ ਵਾਲਾ ਭਰਤੀ ਕੁਝ ਮਾਮਲਿਆਂ ਵਿੱਚ ਮੌਤ ਤੋਂ ਡਰ ਸਕਦਾ ਹੈ, ਪਰ ਅਕਸਰ ਉਹ "ਡਰਨ ਤੋਂ ਡਰਦਾ ਹੈ:" ਯਾਨੀ ਕਿ ਉਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਦੇ ਸਾਹਮਣੇ ਪੀੜਾ ਨਾਲ ਭਰਿਆ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਜ਼ਿਆਦਾਤਰ ਸਮਾਂ ਖਤਰਨਾਕ ਜਾਂ ਧਮਕੀ ਭਰੀਆਂ ਸਥਿਤੀਆਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਪਹਿਲੂਆਂ ਵਿੱਚ ਪੇਸ਼ ਕਰਦੀਆਂ ਹਨ; ਉਹਨਾਂ ਨੂੰ ਡਰ ਜਾਂ ਪੀੜਾ ਦੀ ਭਾਵਨਾ ਦੁਆਰਾ ਫੜਿਆ ਜਾਵੇਗਾ, ਇਸ ਅਨੁਸਾਰ ਕਿ ਅਸੀਂ ਸਥਿਤੀ ਨੂੰ ਆਦਮੀ 'ਤੇ ਕਾਰਵਾਈ ਕਰਨ ਵਜੋਂ ਜਾਂ ਆਦਮੀ ਨੂੰ ਸਥਿਤੀ 'ਤੇ ਕਾਰਵਾਈ ਕਰਨ ਵਜੋਂ ਕਲਪਨਾ ਕਰਦੇ ਹਾਂ। ਜਿਸ ਆਦਮੀ ਨੂੰ ਹੁਣੇ ਇੱਕ ਸਖ਼ਤ ਝਟਕਾ ਲੱਗਿਆ ਹੈ - ਉਦਾਹਰਣ ਵਜੋਂ, ਇੱਕ ਹਾਦਸੇ ਵਿੱਚ ਆਪਣੀ ਦੌਲਤ ਦਾ ਇੱਕ ਵੱਡਾ ਹਿੱਸਾ ਗੁਆਉਣਾ - ਉਸਨੂੰ ਗਰੀਬੀ ਦੀ ਧਮਕੀ ਦਾ ਡਰ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਉਹ ਇੱਕ ਪਲ ਬਾਅਦ ਘਬਰਾਹਟ ਨਾਲ ਆਪਣੇ ਹੱਥ ਮਰੋੜਦੇ ਸਮੇਂ ਪੀੜਾ ਦਾ ਅਨੁਭਵ ਕਰੇਗਾ (ਉਸ ਕਾਰਵਾਈ ਪ੍ਰਤੀ ਇੱਕ ਪ੍ਰਤੀਕਾਤਮਕ ਪ੍ਰਤੀਕਿਰਿਆ ਜੋ ਲਗਾਈ ਗਈ ਹੈ ਪਰ ਜੋ ਅਜੇ ਵੀ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਅਨਿਸ਼ਚਿਤ ਰਹਿੰਦੀ ਹੈ), ਉਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਕਹਿੰਦਾ ਹੈ: "ਮੈਂ ਕੀ ਕਰਨ ਜਾ ਰਿਹਾ ਹਾਂ? ਪਰ ਮੈਂ ਕੀ ਕਰਨ ਜਾ ਰਿਹਾ ਹਾਂ?" ਇਸ ਅਰਥ ਵਿੱਚ ਡਰ ਅਤੇ ਪੀੜਾ ਇੱਕ ਦੂਜੇ ਤੋਂ ਵੱਖਰੇ ਹਨ ਕਿਉਂਕਿ ਡਰ ਪਾਰਦਰਸ਼ੀ ਦਾ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ ਸ਼ੱਕ ਹੈ ਅਤੇ ਪੀੜਾ ਆਪਣੇ ਆਪ ਦਾ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ ਸ਼ੱਕ ਹੈ; ਇੱਕ ਦੂਜੇ ਦੇ ਵਿਨਾਸ਼ ਵਿੱਚ ਪੈਦਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਜਿਸ ਮਾਮਲੇ ਵਿੱਚ ਮੈਂ ਹੁਣੇ ਹਵਾਲਾ ਦਿੱਤਾ ਹੈ, ਉਸ ਵਿੱਚ ਆਮ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ ਇੱਕ ਤੋਂ ਦੂਜੇ ਵਿੱਚ ਨਿਰੰਤਰ ਤਬਦੀਲੀ ਹੈ। ਪਰ ਅਜਿਹੀਆਂ ਸਥਿਤੀਆਂ ਵੀ ਹੁੰਦੀਆਂ ਹਨ ਜਿੱਥੇ ਪੀੜਾ ਸ਼ੁੱਧ ਦਿਖਾਈ ਦਿੰਦੀ ਹੈ; ਯਾਨੀ, ਕਦੇ ਵੀ ਡਰ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਜਾਂ ਬਾਅਦ ਵਿੱਚ ਨਹੀਂ। ਉਦਾਹਰਨ ਲਈ, ਜੇ ਮੈਨੂੰ ਇੱਕ ਨਵੇਂ ਸਨਮਾਨ ਨਾਲ ਉੱਚਾ ਚੁੱਕਿਆ ਗਿਆ ਹੈ ਅਤੇ ਇੱਕ ਨਾਜ਼ੁਕ ਅਤੇ ਪ੍ਰਸ਼ੰਸਾਯੋਗ ਮਿਸ਼ਨ ਦੀ ਜ਼ਿੰਮੇਵਾਰੀ ਸੌਂਪੀ ਗਈ ਹੈ, ਤਾਂ ਮੈਂ ਇਹ ਸੋਚ ਕੇ ਦੁਖੀ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹਾਂ ਕਿ ਮੈਂ ਸ਼ਾਇਦ ਇਸਨੂੰ ਪੂਰਾ ਕਰਨ ਦੇ ਯੋਗ ਨਹੀਂ ਹੋਵਾਂਗਾ, ਅਤੇ ਫਿਰ ਵੀ ਮੈਨੂੰ ਆਪਣੀ ਸੰਭਾਵਿਤ ਅਸਫਲਤਾ ਦੇ ਨਤੀਜਿਆਂ ਤੋਂ ਦੁਨੀਆਂ ਵਿੱਚ ਥੋੜ੍ਹਾ ਵੀ ਡਰ ਨਹੀਂ ਹੋਵੇਗਾ।

ਮੈਂ ਹੁਣੇ ਦਿੱਤੀਆਂ ਵੱਖ-ਵੱਖ ਉਦਾਹਰਣਾਂ ਵਿੱਚ ਦੁੱਖ ਦਾ ਕੀ ਅਰਥ ਹੈ? ਆਓ ਆਪਾਂ ਦੁਬਾਰਾ ਚੱਕਰ ਆਉਣ ਦੀ ਉਦਾਹਰਣ ਲੈਂਦੇ ਹਾਂ। ਚੱਕਰ ਆਉਣਾ ਡਰ ਰਾਹੀਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਦਾ ਹੈ; ਮੈਂ ਇੱਕ ਤੰਗ ਰਸਤੇ 'ਤੇ ਹਾਂ - ਬਿਨਾਂ ਗਾਰਡ-ਰੇਲ ਦੇ - ਜੋ ਇੱਕ ਖੱਡ ਦੇ ਨਾਲ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਖੱਡ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਮੇਰੇ ਸਾਹਮਣੇ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਪੇਸ਼ ਕਰਦੀ ਹੈ ਜਿਵੇਂ ਬਚਣਾ ਹੈ; ਇਹ ਮੌਤ ਦੇ ਖ਼ਤਰੇ ਨੂੰ ਦਰਸਾਉਂਦੀ ਹੈ। ਉਸੇ ਸਮੇਂ ਮੈਂ ਕੁਝ ਖਾਸ ਕਾਰਨਾਂ ਦੀ ਕਲਪਨਾ ਕਰਦਾ ਹਾਂ, ਜੋ ਕਿ ਵਿਸ਼ਵਵਿਆਪੀ ਨਿਰਧਾਰਨਵਾਦ ਵਿੱਚ ਉਤਪੰਨ ਹੁੰਦੇ ਹਨ, ਜੋ ਮੌਤ ਦੇ ਉਸ ਖ਼ਤਰੇ ਨੂੰ ਹਕੀਕਤ ਵਿੱਚ ਬਦਲ ਸਕਦੇ ਹਨ; ਮੈਂ ਇੱਕ ਪੱਥਰ 'ਤੇ ਫਿਸਲ ਸਕਦਾ ਹਾਂ ਅਤੇ ਅਥਾਹ ਖੱਡ ਵਿੱਚ ਡਿੱਗ ਸਕਦਾ ਹਾਂ; ਰਸਤੇ ਦੀ ਟੁੱਟਦੀ ਹੋਈ ਧਰਤੀ ਮੇਰੇ ਕਦਮਾਂ

ਹੇਠ ਰਸਤਾ ਦੇ ਸਕਦੀ ਹੈ। ਇਹਨਾਂ ਵੱਖ-ਵੱਖ ਉਮੀਦਾਂ ਦੁਆਰਾ, ਮੈਨੂੰ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਇੱਕ ਚੀਜ਼ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਦਿੱਤਾ ਗਿਆ ਹੈ; ਮੈਂ ਇਹਨਾਂ ਸੰਭਾਵਨਾਵਾਂ ਦੇ ਸੰਬੰਧ ਵਿੱਚ ਪੈਸਿਵ ਹਾਂ; ਉਹ ਬਾਹਰੋਂ ਮੇਰੇ ਕੋਲ ਆਉਂਦੇ ਹਨ; ਜਿੱਥੋਂ ਤੱਕ ਮੈਂ ਦੁਨੀਆ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਵਸਤੂ ਹਾਂ, ਗੁਰੂਤਾਕਰਸ਼ਣ ਦੇ ਅਧੀਨ, ਉਹ ਮੇਰੀਆਂ ਸੰਭਾਵਨਾਵਾਂ ਹਨ। ਇਸ ਸਮੇਂ ਡਰ ਪ੍ਰਗਟ ਹੁੰਦਾ ਹੈ, ਜੋ ਕਿ ਸਥਿਤੀ ਦੇ ਸੰਦਰਭ ਵਿੱਚ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਇੱਕ ਵਿਨਾਸ਼ਕਾਰੀ ਪਾਰਦਰਸ਼ੀ ਵਜੋਂ ਡਰਾਉਣਾ ਹੈ, ਇੱਕ ਵਸਤੂ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਜਿਸ ਵਿੱਚ ਇਸਦੇ ਭਵਿੱਖ ਦੇ ਅਲੋਪ ਹੋਣ ਦਾ ਮੂਲ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਮੇਰੀ ਪ੍ਰਤੀਕਿਰਿਆ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ ਕ੍ਰਮ ਦੀ ਹੋਵੇਗੀ; ਮੈਂ ਰਸਤੇ ਵਿੱਚ ਪੱਥਰਾਂ ਵੱਲ ਧਿਆਨ ਦੇਵਾਂਗਾ; ਮੈਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਰਸਤੇ ਦੇ ਕਿਨਾਰੇ ਤੋਂ ਜਿੰਨਾ ਸੰਭਵ ਹੋ ਸਕੇ ਦੂਰ ਰੱਖਾਂਗਾ। ਮੈਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਆਪਣੀ ਸਾਰੀ ਤਾਕਤ ਨਾਲ ਧਮਕੀ ਭਰੀ ਸਥਿਤੀ ਨੂੰ ਦੂਰ ਧੱਕਣ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਮਹਿਸੂਸ ਕਰਦਾ ਹਾਂ, ਅਤੇ ਮੈਂ ਆਪਣੇ ਸਾਹਮਣੇ ਭਵਿੱਖ ਦੇ ਕੁਝ ਸੰਚਾਲਨ ਪੇਸ਼ ਕਰਦਾ ਹਾਂ ਜੋ ਦੁਨੀਆ ਦੇ ਖਤਰਿਆਂ ਨੂੰ ਮੇਰੇ ਤੋਂ ਦੂਰ ਰੱਖਣ ਲਈ ਨਿਯਤ ਹਨ। ਇਹ ਸੰਚਾਲਨ ਮੇਰੀਆਂ ਸੰਭਾਵਨਾਵਾਂ ਹਨ। ਮੈਂ ਇਸ ਤੱਥ ਤੋਂ ਡਰ ਤੋਂ ਬਚਦਾ ਹਾਂ ਕਿ ਮੈਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਇੱਕ ਅਜਿਹੇ ਪੱਧਰ 'ਤੇ ਰੱਖ ਰਿਹਾ ਹਾਂ ਜਿੱਥੇ ਮੇਰੀਆਂ ਆਪਣੀਆਂ ਸੰਭਾਵਨਾਵਾਂ ਨੂੰ ਪਾਰਦਰਸ਼ੀ ਸੰਭਾਵਨਾਵਾਂ ਲਈ ਬਦਲ ਦਿੱਤਾ ਗਿਆ ਹੈ ਜਿੱਥੇ ਮਨੁੱਖੀ ਕਿਰਿਆ ਦੀ ਕੋਈ ਜਗ੍ਹਾ ਨਹੀਂ ਸੀ।

ਪਰ ਇਹ ਆਚਰਣ, ਬਿਲਕੁਲ ਇਸ ਲਈ ਕਿਉਂਕਿ ਉਹ ਮੇਰੀਆਂ ਸੰਭਾਵਨਾਵਾਂ ਹਨ, ਮੈਨੂੰ ਵਿਦੇਸ਼ੀ ਕਾਰਨਾਂ ਦੁਆਰਾ ਨਿਰਧਾਰਤ ਨਹੀਂ ਜਾਪਦੇ। ਨਾ ਸਿਰਫ ਇਹ ਪੱਕਾ ਨਹੀਂ ਹੈ ਕਿ ਉਹ ਪ੍ਰਭਾਵਸ਼ਾਲੀ ਹੋਣਗੇ; ਖਾਸ ਤੌਰ 'ਤੇ ਇਹ ਪੱਕਾ ਨਹੀਂ ਹੈ ਕਿ ਉਹਨਾਂ ਨੂੰ ਅਪਣਾਇਆ ਜਾਵੇਗਾ, ਕਿਉਂਕਿ ਉਹਨਾਂ ਦਾ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਕਾਫ਼ੀ ਵਜੂਦ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਅਸੀਂ ਬਰਕਲੇ ਦੇ ਪ੍ਰਗਟਾਵੇ ਨੂੰ ਵੱਖਰਾ ਕਰਦੇ ਹੋਏ ਕਹਿ ਸਕਦੇ ਹਾਂ ਕਿ ਉਹਨਾਂ ਦਾ "ਹੋਂਦ ਇੱਕ ਸਥਾਈ-ਹੋਂਦ ਹੈ" ਅਤੇ ਉਹਨਾਂ ਦੀ "ਹੋਣ ਦੀ ਸੰਭਾਵਨਾ ਸਿਰਫ ਇੱਕ ਸਥਾਈ-ਹੋਣੀ ਹੈ।"[19] ਇਸ ਤੱਥ ਦੇ ਕਾਰਨ ਉਹਨਾਂ ਦੀ ਸੰਭਾਵਨਾ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਜ਼ਰੂਰੀ ਸ਼ਰਤ ਵਜੋਂ ਨਕਾਰਾਤਮਕ ਆਚਰਣ ਦੀ ਸੰਭਾਵਨਾ ਹੈ (ਸੜਕ ਵਿੱਚ ਪੱਥਰਾਂ ਵੱਲ ਧਿਆਨ ਨਾ ਦੇਣਾ, ਦੌੜਨਾ, ਕਿਸੇ ਹੋਰ ਚੀਜ਼ ਬਾਰੇ ਸੋਚਣਾ) ਅਤੇ ਉਲਟ ਆਚਰਣ ਦੀ ਸੰਭਾਵਨਾ (ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਖੱਡ ਤੋਂ ਉੱਪਰ ਸੁੱਟਣਾ)। ਜਿਸ ਸੰਭਾਵਨਾ ਨੂੰ ਮੈਂ ਆਪਣੀ ਠੋਸ ਸੰਭਾਵਨਾ ਬਣਾਉਂਦਾ ਹਾਂ ਉਹ ਸਥਿਤੀ ਦੁਆਰਾ ਆਗਿਆ ਦਿੱਤੀ ਗਈ ਤਰਕਸ਼ੀਲ ਸੰਭਾਵਨਾਵਾਂ ਦੀ ਸੰਪੂਰਨਤਾ ਦੇ ਅਧਾਰ ਤੇ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਉਭਾਰ ਕੇ ਹੀ ਮੇਰੀ ਸੰਭਾਵਨਾ ਵਜੋਂ ਪ੍ਰਗਟ ਹੋ ਸਕਦੀ ਹੈ। ਪਰ ਬਦਲੇ ਵਿੱਚ ਇਹਨਾਂ ਰੱਦ ਕੀਤੀਆਂ ਸੰਭਾਵਨਾਵਾਂ ਦਾ ਆਪਣੇ "ਸਥਿਰ-ਹੋਂਦ" ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਕੋਈ ਹੋਰ ਵਜੂਦ ਨਹੀਂ ਹੈ; ਇਹ ਮੈਂ ਹਾਂ ਜੋ ਉਹਨਾਂ ਨੂੰ ਹੋਂਦ ਵਿੱਚ ਰੱਖਦਾ ਹੈ, ਅਤੇ ਇਸਦੇ ਉਲਟ, ਉਹਨਾਂ ਦਾ ਮੌਜੂਦਾ ਗੈਰ-ਹੋਂਦ ਇੱਕ "ਨਹੀਂ-ਨਹੀਂ-ਰੱਖਣਾ ਚਾਹੀਦਾ" ਹੈ। ਕੋਈ ਵੀ ਬਾਹਰੀ ਕਾਰਨ ਉਹਨਾਂ ਨੂੰ ਨਹੀਂ ਹਟਾਏਗਾ। ਮੈਂ ਇਕੱਲਾ ਹੀ ਉਹਨਾਂ ਦੇ ਗੈਰ-ਹੋਂਦ ਦਾ ਸਥਾਈ ਸਰੋਤ ਹਾਂ, ਮੈਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਉਹਨਾਂ ਵਿੱਚ ਸ਼ਾਮਲ ਕਰਦਾ ਹਾਂ; ਆਪਣੀ ਸੰਭਾਵਨਾ ਨੂੰ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਨ ਲਈ, ਮੈਂ ਹੋਰ ਸੰਭਾਵਨਾਵਾਂ ਨੂੰ ਉਹਨਾਂ ਨੂੰ ਖਤਮ ਕਰਨ ਲਈ ਰੱਖਦਾ ਹਾਂ। ਇਹ ਦੁੱਖ ਪੈਦਾ ਨਹੀਂ ਕਰੇਗਾ ਜੇਕਰ ਮੈਂ ਇਹਨਾਂ ਸੰਭਾਵਨਾਵਾਂ ਨਾਲ ਆਪਣੇ ਸਬੰਧਾਂ ਵਿੱਚ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਇਸਦੇ ਪ੍ਰਭਾਵਾਂ ਨੂੰ ਪੈਦਾ ਕਰਨ ਵਾਲੇ ਕਾਰਨ ਵਜੋਂ ਸਮਝ ਸਕਦਾ ਹਾਂ। ਇਸ ਸਥਿਤੀ ਵਿੱਚ ਮੇਰੀ ਸੰਭਾਵਨਾ ਵਜੋਂ ਪਰਿਭਾਸ਼ਿਤ ਪ੍ਰਭਾਵ ਸਖਤੀ ਨਾਲ ਨਿਰਧਾਰਤ ਕੀਤਾ ਜਾਵੇਗਾ। ਪਰ ਫਿਰ ਇਹ ਸੰਭਵ ਹੋਣਾ ਬੰਦ ਹੋ ਜਾਵੇਗਾ; ਇਹ ਸਿਰਫ਼ "ਹੋਣ ਵਾਲਾ" ਬਣ ਜਾਵੇਗਾ। ਜੇਕਰ ਫਿਰ ਮੈਂ ਦੁੱਖ ਅਤੇ ਚੱਕਰ ਤੋਂ ਬਚਣਾ ਚਾਹੁੰਦਾ ਹਾਂ, ਤਾਂ ਇਹ ਕਾਫ਼ੀ ਹੋਵੇਗਾ ਜੇਕਰ ਮੈਂ ਮਨੋਰਥਾਂ (ਸਵੈ-ਰੱਖਿਆ ਦੀ ਪ੍ਰਵਿਰਤੀ, ਪਹਿਲਾਂ ਦਾ ਡਰ, ਆਦਿ) 'ਤੇ ਵਿਚਾਰ ਕਰਾਂ, ਜੋ ਮੈਨੂੰ ਕਲਪਨਾ ਕੀਤੀ ਗਈ ਸਥਿਤੀ ਨੂੰ ਰੱਦ ਕਰਨ ਲਈ ਮਜਬੂਰ ਕਰਦੇ ਹਨ, ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਮੇਰੀ ਪਿਛਲੀ ਗਤੀਵਿਧੀ ਨੂੰ ਉਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਨਿਰਧਾਰਤ ਕਰਨਾ ਜਿਵੇਂ ਇੱਕ ਦਿੱਤੇ ਪੁੰਜ ਦੀ ਇੱਕ ਨਿਰਧਾਰਤ ਬਿੰਦੂ 'ਤੇ

ਮੌਜੂਦਗੀ ਦੂਜੇ ਪੁੰਜ ਦੁਆਰਾ ਅਪਣਾਏ ਗਏ ਕੋਰਸਾਂ ਨੂੰ ਨਿਰਧਾਰਤ ਕਰਦੀ ਹੈ; ਇਹ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੋਵੇਗਾ, ਦੂਜੇ ਸ਼ਬਦਾਂ ਵਿੱਚ, ਕਿ ਮੈਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਸਖ਼ਤ ਮਨੋਵਿਗਿਆਨਕ ਨਿਰਧਾਰਨਵਾਦ ਨੂੰ ਸਮਝਦਾ ਹਾਂ। ਪਰ ਮੈਂ ਇਸ ਲਈ ਦੁਖੀ ਹਾਂ ਕਿਉਂਕਿ ਮੇਰੇ ਵੱਲੋਂ ਕੋਈ ਵੀ ਵਿਵਹਾਰ ਸਿਰਫ ਸੰਭਵ ਹੈ, ਅਤੇ ਇਸਦਾ ਅਰਥ ਹੈ ਕਿ ਉਸ ਸਥਿਤੀ ਨੂੰ ਦੂਰ ਕਰਨ ਲਈ ਉਦੇਸ਼ਾਂ ਦੀ ਇੱਕ ਸਮੁੱਚੀ ਰਚਨਾ ਕਰਦੇ ਹੋਏ, ਮੈਂ ਉਸੇ ਸਮੇਂ ਇਹਨਾਂ ਉਦੇਸ਼ਾਂ ਨੂੰ ਕਾਫ਼ੀ ਪ੍ਰਭਾਵਸ਼ਾਲੀ ਨਹੀਂ ਸਮਝਦਾ ਹਾਂ। ਉਸੇ ਪਲ ਜਦੋਂ ਮੈਂ ਆਪਣੇ ਹੋਣ ਨੂੰ ਖੱਡ ਦੇ ਭਿਆਨਕ ਹੋਣ ਵਜੋਂ ਸਮਝਦਾ ਹਾਂ, ਮੈਂ ਉਸ ਭਿਆਨਕਤਾ ਬਾਰੇ ਸੁਚੇਤ ਹਾਂ ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਮੇਰੇ ਸੰਭਾਵੀ ਵਿਵਹਾਰ ਦੇ ਸੰਬੰਧ ਵਿੱਚ ਨਿਰਣਾਇਕ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਇੱਕ ਅਰਥ ਵਿੱਚ, ਉਹ ਭਿਆਨਕਤਾ ਸਮਝਦਾਰੀ ਵਾਲੇ ਵਿਵਹਾਰ ਦੀ ਮੰਗ ਕਰਦੀ ਹੈ, ਅਤੇ ਇਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਉਸ ਵਿਵਹਾਰ ਦੀ ਇੱਕ ਪੂਰਵ-ਰੂਪਰੇਖਾ ਹੈ: ਇੱਕ ਹੋਰ ਅਰਥ ਵਿੱਚ, ਇਹ ਉਸ ਵਿਵਹਾਰ ਦੇ ਅੰਤਮ ਵਿਕਾਸ ਨੂੰ ਸਿਰਫ ਸੰਭਵ ਤੌਰ 'ਤੇ ਪੇਸ਼ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਬਿਲਕੁਲ ਇਸ ਲਈ ਕਿਉਂਕਿ ਮੈਂ ਇਸਨੂੰ ਇਹਨਾਂ ਅੰਤਮ ਵਿਕਾਸਾਂ ਦੇ ਕਾਰਨ ਵਜੋਂ ਨਹੀਂ ਸਮਝਦਾ, ਸਗੋਂ ਲੋੜ, ਅਪੀਲ, ਆਦਿ ਵਜੋਂ ਸਮਝਦਾ ਹਾਂ।

ਹੁਣ ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਅਸੀਂ ਦੇਖਿਆ ਹੈ, ਹੋਂਦ ਦੀ ਚੇਤਨਾ ਚੇਤਨਾ ਦਾ ਵਜੂਦ ਹੈ। ਇੱਥੇ ਇੱਕ ਚਿੰਤਨ ਦਾ ਕੋਈ ਸਵਾਲ ਨਹੀਂ ਹੈ ਜੋ ਮੈਂ ਘਟਨਾ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਕਰ ਸਕਦਾ ਹਾਂ, ਇੱਕ ਪਹਿਲਾਂ ਤੋਂ ਬਣੀ ਦਹਿਸ਼ਤ ਦਾ; ਇਹ ਡਰਾਉਣੀ ਹੋਂਦ ਹੈ ਜੋ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਉਸ ਆਚਰਣ ਦੇ "ਕਾਰਨ ਨਾ ਹੋਣ" ਵਜੋਂ ਦਿਖਾਈ ਦਿੰਦੀ ਹੈ ਜਿਸਦੀ ਇਸਨੂੰ ਲੋੜ ਹੈ। ਸੰਖੇਪ ਵਿੱਚ, ਡਰ ਤੋਂ ਬਚਣ ਲਈ, ਜੋ ਮੈਨੂੰ ਇੱਕ ਪਾਰਦਰਸ਼ੀ ਭਵਿੱਖ ਨੂੰ ਸਖ਼ਤੀ ਨਾਲ ਨਿਰਧਾਰਤ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਮੈਂ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬ ਵਿੱਚ ਸ਼ਰਨ ਲੈਂਦਾ ਹਾਂ, ਪਰ ਬਾਅਦ ਵਾਲੇ ਕੋਲ ਸਿਰਫ ਇੱਕ ਅਨਿਸ਼ਚਿਤ ਭਵਿੱਖ ਦੀ ਪੇਸ਼ਕਸ਼ ਕਰਨ ਲਈ ਹੈ। ਇਸਦਾ ਅਰਥ ਹੈ ਕਿ ਇੱਕ ਖਾਸ ਆਚਰਣ ਨੂੰ ਇੱਕ ਸੰਭਾਵਨਾ ਵਜੋਂ ਸਥਾਪਤ ਕਰਨ ਵਿੱਚ ਅਤੇ ਬਿਲਕੁਲ ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਮੇਰੀ ਸੰਭਾਵਨਾ ਹੈ, ਮੈਂ ਜਾਣਦਾ ਹਾਂ ਕਿ ਕੁਝ ਵੀ ਮੈਨੂੰ ਉਸ ਆਚਰਣ ਨੂੰ ਅਪਣਾਉਣ ਲਈ ਮਜਬੂਰ ਨਹੀਂ ਕਰ ਸਕਦਾ। ਫਿਰ ਵੀ ਮੈਂ ਸੱਚਮੁੱਚ ਭਵਿੱਖ ਵਿੱਚ ਪਹਿਲਾਂ ਹੀ ਉੱਥੇ ਹਾਂ; ਇਹ ਉਸ ਹੋਂਦ ਦੀ ਖ਼ਾਤਰ ਹੈ ਜਿਸਦੇ ਰਸਤੇ ਦੇ ਮੋੜ 'ਤੇ ਮੈਂ ਉੱਥੇ ਹੋਵਾਂਗਾ ਕਿ ਮੈਂ ਹੁਣ ਆਪਣੀ ਸਾਰੀ ਤਾਕਤ ਲਗਾਉਂਦਾ ਹਾਂ, ਅਤੇ ਇਸ ਅਰਥ ਵਿੱਚ ਮੇਰੇ ਭਵਿੱਖ ਦੇ ਵਜੂਦ ਅਤੇ ਮੇਰੇ ਵਰਤਮਾਨ ਵਜੂਦ ਵਿਚਕਾਰ ਪਹਿਲਾਂ ਹੀ ਇੱਕ ਸਬੰਧ ਹੈ। ਪਰ ਇਸ ਸਬੰਧ ਦੇ ਦਿਲ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਅਣਹੋਂਦ ਫਿਸਲ ਗਈ ਹੈ; ਮੈਂ ਉਹ ਸਵੈ ਨਹੀਂ ਹਾਂ ਜੋ ਮੈਂ ਹੋਵਾਂਗਾ। ਪਹਿਲਾਂ ਮੈਂ ਉਹ ਸਵੈ ਨਹੀਂ ਹਾਂ ਕਿਉਂਕਿ ਸਮਾਂ ਮੈਨੂੰ ਇਸ ਤੋਂ ਵੱਖ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਦੂਜਾ, ਮੈਂ ਉਹ ਸਵੈ ਨਹੀਂ ਹਾਂ ਕਿਉਂਕਿ ਮੈਂ ਜੋ ਹਾਂ ਉਹ ਇਸ ਗੱਲ ਦੀ ਨੀਂਹ ਨਹੀਂ ਹੈ ਕਿ ਮੈਂ ਕੀ ਹੋਵਾਂਗਾ। ਅੰਤ ਵਿੱਚ ਮੈਂ ਉਹ ਸਵੈ ਨਹੀਂ ਹਾਂ ਕਿਉਂਕਿ ਕੋਈ ਵੀ ਅਸਲ ਹੋਂਦ ਇਹ ਨਿਰਧਾਰਤ ਨਹੀਂ ਕਰ ਸਕਦਾ ਕਿ ਮੈਂ ਕੀ ਹੋਣ ਜਾ ਰਿਹਾ ਹਾਂ। ਫਿਰ ਵੀ ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਮੈਂ ਪਹਿਲਾਂ ਹੀ ਹਾਂ ਕਿ ਮੈਂ ਕੀ ਹੋਵਾਂਗਾ (ਨਹੀਂ ਤਾਂ ਮੈਨੂੰ ਕਿਸੇ ਇੱਕ ਤੋਂ ਵੱਧ ਹੋਣ ਵਿੱਚ ਦਿਲਚਸਪੀ ਨਹੀਂ ਹੋਵੇਗੀ), ਮੈਂ ਉਹ ਸਵੈ ਹਾਂ ਜੋ ਮੈਂ ਹੋਵਾਂਗਾ, ਨਾ ਹੋਣ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ। ਇਹ ਮੇਰੀ ਦਹਿਸ਼ਤ ਦੁਆਰਾ ਹੈ ਕਿ ਮੈਨੂੰ ਭਵਿੱਖ ਵੱਲ ਲਿਜਾਇਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਅਤੇ ਦਹਿਸ਼ਤ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਇਸ ਵਿੱਚ ਖਤਮ ਕਰ ਦਿੰਦੀ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਭਵਿੱਖ ਨੂੰ ਸੰਭਵ ਤੌਰ 'ਤੇ ਬਣਾਉਂਦੀ ਹੈ। ਪੀੜਾ ਬਿਲਕੁਲ ਮੇਰੇ ਆਪਣੇ ਭਵਿੱਖ ਹੋਣ ਦੀ ਚੇਤਨਾ ਹੈ, ਨਾ ਹੋਣ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ। ਸਹੀ ਕਹਿਣ ਲਈ, ਇੱਕ ਮਨੋਰਥ ਦੇ ਤੌਰ 'ਤੇ ਦਹਿਸ਼ਤ ਦਾ ਵਿਨਾਸ਼, ਜਿਸਦਾ ਇੱਕ ਰਾਜ ਦੇ ਤੌਰ 'ਤੇ ਦਹਿਸ਼ਤ ਨੂੰ ਮਜ਼ਬੂਤ ਕਰਨ ਦਾ ਪ੍ਰਭਾਵ ਹੁੰਦਾ ਹੈ, ਇਸਦੇ ਸਕਾਰਾਤਮਕ ਪ੍ਰਤੀਰੂਪ ਵਜੋਂ ਮੇਰੀਆਂ ਸੰਭਾਵਿਤ ਸੰਭਾਵਨਾਵਾਂ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਆਚਰਣ ਦੇ ਹੋਰ ਰੂਪਾਂ (ਖਾਸ ਕਰਕੇ ਉਹ ਜਿਸ ਵਿੱਚ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਖੱਡ ਉੱਤੇ ਸੁੱਟਣਾ ਸ਼ਾਮਲ ਹੈ) ਦੀ ਦਿੱਖ ਹੈ। ਜੇਕਰ ਕੁਝ ਵੀ ਮੈਨੂੰ ਆਪਣੀ ਜਾਨ ਬਚਾਉਣ ਲਈ ਮਜਬੂਰ ਨਹੀਂ ਕਰਦਾ, ਤਾਂ ਕੁਝ ਵੀ ਮੈਨੂੰ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਅਥਾਹ ਕੁੰਡ ਵਿੱਚ ਸੁੱਟਣ ਤੋਂ ਨਹੀਂ ਰੋਕਦਾ। ਨਿਰਣਾਇਕ ਆਚਰਣ ਇੱਕ ਅਜਿਹੇ ਸਵੈ ਤੋਂ ਪੈਦਾ ਹੋਵੇਗਾ ਜੋ ਮੈਂ ਅਜੇ ਨਹੀਂ ਹਾਂ। ਇਸ

ਤਰ੍ਹਾਂ, ਮੈਂ ਜੋ ਸਵੈ ਹਾਂ, ਉਹ ਉਸ ਸਵੈ 'ਤੇ ਨਿਰਭਰ ਕਰਦਾ ਹੈ ਜੋ ਮੈਂ ਅਜੇ ਨਹੀਂ ਹਾਂ, ਉਸ ਹੱਦ ਤੱਕ ਕਿ ਉਹ ਸਵੈ ਜੋ ਮੈਂ ਅਜੇ ਨਹੀਂ ਹਾਂ, ਉਸ ਸਵੈ 'ਤੇ ਨਿਰਭਰ ਨਹੀਂ ਕਰਦਾ ਜੋ ਮੈਂ ਹਾਂ। ਚੱਕਰ ਆਉਣਾ ਇਸ ਨਿਰਭਰਤਾ ਦੇ ਡਰ ਵਜੋਂ ਪ੍ਰਗਟ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਮੈਂ ਖੱਡ ਦੇ ਨੇੜੇ ਪਹੁੰਚਦਾ ਹਾਂ, ਅਤੇ ਮੇਰੀ ਜਾਂਚ ਮੇਰੀ ਡੂੰਘਾਈ ਵਿੱਚ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਲੱਭ ਰਹੀ ਹੈ। ਇਸ ਪਲ ਦੇ ਸੰਦਰਭ ਵਿੱਚ, ਮੈਂ ਆਪਣੀਆਂ ਸੰਭਾਵਨਾਵਾਂ ਨਾਲ ਖੇਡਦਾ ਹਾਂ। ਮੇਰੀਆਂ ਅੱਖਾਂ, ਉੱਪਰ ਤੋਂ ਹੇਠਾਂ ਤੱਕ ਅਥਾਹ ਖੱਡ ਉੱਤੇ ਦੌੜਦੀਆਂ ਹਨ, ਸੰਭਾਵਿਤ ਗਿਰਾਵਟ ਦੀ ਨਕਲ ਕਰਦੀਆਂ ਹਨ ਅਤੇ ਇਸਨੂੰ ਪ੍ਰਤੀਕਾਤਮਕ ਤੌਰ 'ਤੇ ਮਹਿਸੂਸ ਕਰਦੀਆਂ ਹਨ; ਉਸੇ ਸਮੇਂ ਖੁਦਕੁਸ਼ੀ, ਇਸ ਤੱਥ ਤੋਂ ਕਿ ਇਹ ਮੇਰੇ ਲਈ ਸੰਭਵ ਸੰਭਾਵਨਾ ਬਣ ਜਾਂਦੀ ਹੈ, ਹੁਣ ਇਸਨੂੰ ਅਪਣਾਉਣ ਦੇ ਸੰਭਾਵਿਤ ਉਦੇਸ਼ਾਂ ਨੂੰ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਦੀ ਹੈ (ਖੁਦਕੁਸ਼ੀ ਪੀੜਾ ਨੂੰ ਖਤਮ ਕਰ ਦੇਵੇਗੀ)। ਖੁਸ਼ਕਿਸਮਤੀ ਨਾਲ ਇਹ ਮਨੋਰਥ ਆਪਣੀ ਵਾਰੀ ਵਿੱਚ, ਇਕੋ ਇੱਕ ਤੱਥ ਤੋਂ ਕਿ ਉਹ ਇੱਕ ਸੰਭਾਵਨਾ ਦੇ ਮਨੋਰਥ ਹਨ, ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਬੇਅਸਰ, ਗੈਰ-ਨਿਰਧਾਰਕ ਵਜੋਂ ਪੇਸ਼ ਕਰਦੇ ਹਨ; ਉਹ ਖੁਦਕੁਸ਼ੀ ਨੂੰ ਹੋਰ ਨਹੀਂ ਪੈਦਾ ਕਰ ਸਕਦੇ ਜਿੰਨਾ ਕਿ ਮੇਰੀ ਡਿੱਗਣ ਦੀ ਭਿਆਨਕਤਾ ਮੈਨੂੰ ਇਸ ਤੋਂ ਬਚਣ ਲਈ ਨਿਰਧਾਰਤ ਕਰ ਸਕਦੀ ਹੈ। ਇਹ ਵਿਰੋਧੀ-ਪੀੜਾ ਹੈ ਜੋ ਆਮ ਤੌਰ 'ਤੇ ਇਸਨੂੰ ਅਨਿਸ਼ਚਿਤਤਾ ਵਿੱਚ ਬਦਲ ਕੇ ਦੁੱਖ ਦਾ ਅੰਤ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਆਪਣੀ ਵਾਰੀ ਵਿੱਚ ਅਨਿਸ਼ਚਿਤਤਾ, ਫੈਸਲੇ ਦੀ ਮੰਗ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਮੈਂ ਅਚਾਨਕ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਖੱਡ ਦੇ ਕਿਨਾਰੇ ਤੋਂ ਕੁਝ ਦੂਰੀ 'ਤੇ ਰੱਖ ਲਿਆ ਅਤੇ ਆਪਣਾ ਰਸਤਾ ਦੁਬਾਰਾ ਸ਼ੁਰੂ ਕਰ ਦਿੱਤਾ।

ਜਿਸ ਉਦਾਹਰਣ ਦਾ ਅਸੀਂ ਹੁਣੇ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਕੀਤਾ ਹੈ, ਉਸ ਨੇ ਸਾਨੂੰ ਦਿਖਾਇਆ ਹੈ ਕਿ ਅਸੀਂ "ਭਵਿੱਖ ਦੇ ਸਾਹਮਣੇ ਦਰਦ" ਕੀ ਕਹਿ ਸਕਦੇ ਹਾਂ। ਇੱਕ ਹੋਰ ਵੀ ਹੈ: ਅਤੀਤ ਦੇ ਸਾਹਮਣੇ ਦਰਦ। ਇਹ ਉਸ ਜੂਏਬਾਜ਼ ਦਾ ਹੈ ਜਿਸਨੇ ਖੁੱਲ੍ਹ ਕੇ ਅਤੇ ਇਮਾਨਦਾਰੀ ਨਾਲ ਫੈਸਲਾ ਕੀਤਾ ਹੈ ਕਿ ਉਹ ਹੁਣ ਹੋਰ ਜੂਆ ਨਾ ਖੇਡੇ ਅਤੇ ਜਦੋਂ ਉਹ ਗੇਮਿੰਗ ਟੇਬਲ ਦੇ ਨੇੜੇ ਆਉਂਦਾ ਹੈ, ਤਾਂ ਅਚਾਨਕ ਉਸਦੇ ਸਾਰੇ ਇਰਾਦੇ ਪਿਘਲ ਜਾਂਦੇ ਹਨ। ਇਸ ਵਰਤਾਰੇ ਨੂੰ ਅਕਸਰ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦਰਸਾਇਆ ਗਿਆ ਹੈ ਜਿਵੇਂ ਗੇਮਿੰਗ ਟੇਬਲ ਦੀ ਨਜ਼ਰ ਸਾਡੇ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਪ੍ਰਵਿਰਤੀ ਨੂੰ ਦੁਬਾਰਾ ਜਗਾਉਂਦੀ ਹੈ ਜੋ ਸਾਡੇ ਪੁਰਾਣੇ ਇਰਾਦੇ ਨਾਲ ਟਕਰਾਅ ਵਿੱਚ ਦਾਖਲ ਹੋਈ ਅਤੇ ਇਸ ਦੇ ਬਾਵਜੂਦ ਸਾਨੂੰ ਖਿੱਚ ਕੇ ਖਤਮ ਹੋ ਗਈ। ਇਸ ਤੱਥ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਕਿ ਅਜਿਹਾ ਵਰਣਨ ਭੌਤਿਕਵਾਦੀ ਸ਼ਬਦਾਂ ਵਿੱਚ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਮਨ ਨੂੰ ਵਿਰੋਧੀ ਤਾਕਤਾਂ ਨਾਲ ਜੋੜਦਾ ਹੈ (ਉਦਾਹਰਣ ਵਜੋਂ, ਨੈਤਿਕਤਾਵਾਦੀਆਂ ਦਾ ਮਸ਼ਹੂਰ "ਜਨੂੰਨਾਂ ਨਾਲ ਤਰਕ ਦਾ ਸੰਘਰਸ਼" ਹੈ), ਇਹ ਤੱਥਾਂ ਦਾ ਲੇਖਾ-ਜੋਖਾ ਨਹੀਂ ਕਰਦਾ। ਅਸਲੀਅਤ ਵਿੱਚ - ਦੋਸਤੋਵਸਕੀ ਦੇ ਪੱਤਰ ਇਸਦੀ ਗਵਾਹੀ ਦਿੰਦੇ ਹਨ - ਸਾਡੇ ਵਿੱਚ ਕੁਝ ਵੀ ਅਜਿਹਾ ਨਹੀਂ ਹੈ ਜੋ ਇੱਕ ਅੰਦਰੂਨੀ ਬਹਿਸ ਵਰਗਾ ਹੋਵੇ ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਸਾਨੂੰ ਫੈਸਲਾ ਲੈਣ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਮਨੋਰਥਾਂ ਅਤੇ ਪ੍ਰੇਰਨਾਵਾਂ ਨੂੰ ਤੋਲਣਾ ਪੈਂਦਾ ਹੈ। "ਹੁਣ ਨਾ ਖੇਡਣ" ਦਾ ਪਹਿਲਾਂ ਵਾਲਾ ਸੰਕਲਪ ਹਮੇਸ਼ਾ ਮੌਜੂਦ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ, ਅਤੇ ਜ਼ਿਆਦਾਤਰ ਮਾਮਲਿਆਂ ਵਿੱਚ ਜੂਏਬਾਜ਼ ਜਦੋਂ ਗੇਮਿੰਗ ਟੇਬਲ ਦੀ ਮੌਜੂਦਗੀ ਵਿੱਚ ਹੁੰਦਾ ਹੈ, ਤਾਂ ਉਹ ਇਸ ਵੱਲ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਮੁੜਦਾ ਹੈ ਜਿਵੇਂ ਇਸ ਤੋਂ ਮਦਦ ਮੰਗ ਰਿਹਾ ਹੋਵੇ; ਕਿਉਂਕਿ ਉਹ ਖੇਡਣਾ ਨਹੀਂ ਚਾਹੁੰਦਾ, ਜਾਂ ਇੱਕ ਦਿਨ ਪਹਿਲਾਂ ਆਪਣਾ ਸੰਕਲਪ ਲੈ ਚੁੱਕਾ ਹੈ, ਉਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਅਜੇ ਵੀ ਹੋਰ ਖੇਡਣ ਦੀ ਇੱਛਾ ਨਾ ਰੱਖਣ ਵਾਲਾ ਸਮਝਦਾ ਹੈ; ਉਹ ਇਸ ਸੰਕਲਪ ਦੀ ਪ੍ਰਭਾਵਸ਼ੀਲਤਾ ਵਿੱਚ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਰੱਖਦਾ ਹੈ। ਪਰ ਫਿਰ ਉਹ ਜੋ ਦੁੱਖ ਵਿੱਚ ਸਮਝਦਾ ਹੈ ਉਹ ਪਿਛਲੇ ਸੰਕਲਪ ਦੀ ਪੂਰੀ ਬੇਅਸਰਤਾ ਹੈ। ਇਹ ਉੱਥੇ ਬਿਨਾਂ ਸ਼ੱਕ ਪਰ ਸਥਿਰ, ਬੇਅਸਰ ਹੈ, ਇਸ ਤੱਥ ਤੋਂ ਪਰੇ ਹੈ ਕਿ ਮੈਂ ਇਸ ਬਾਰੇ ਸੁਚੇਤ ਹਾਂ। ਸੰਕਲਪ ਅਜੇ ਵੀ ਮੈਂ ਹਾਂ ਇਸ ਹੱਦ ਤੱਕ ਕਿ ਮੈਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨਾਲ ਆਪਣੀ ਪਛਾਣ ਨੂੰ ਲਗਾਤਾਰ ਮਹਿਸੂਸ ਕਰਦਾ ਹਾਂ, ਪਰ ਇਹ ਹੁਣ ਮੈਂ ਨਹੀਂ ਰਿਹਾ - ਇਸ ਤੱਥ ਦੇ ਕਾਰਨ ਕਿ ਇਹ ਮੇਰੀ ਚੇਤਨਾ ਲਈ ਇੱਕ ਵਸਤੂ ਬਣ ਗਿਆ ਹੈ। ਮੈਂ ਇਸਦੇ ਅਧੀਨ ਨਹੀਂ ਹਾਂ, ਇਹ ਉਸ ਮਿਸ਼ਨ ਵਿੱਚ ਅਸਫਲ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਜੋ ਮੈਂ ਇਸਨੂੰ ਦਿੱਤਾ ਹੈ। ਸੰਕਲਪ ਅਜੇ ਵੀ ਉੱਥੇ ਹੈ, ਮੈਂ ਇਹ ਨਾ ਹੋਣ

ਦੇ ਮੋਡ ਵਿੱਚ ਹਾਂ। ਇਸ ਪਲ ਜੂਏਬਾਜ਼ ਨੂੰ ਜੋ ਅਹਿਸਾਸ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਉਹ ਫਿਰ ਨਿਰਧਾਰਨਵਾਦ ਵਿੱਚ ਸਥਾਈ ਟੁੱਟਣਾ ਹੈ; ਇਹ ਕੁਝ ਵੀ ਨਹੀਂ ਹੈ ਜੋ ਉਸਨੂੰ ਆਪਣੇ ਆਪ ਤੋਂ ਵੱਖ ਕਰਦਾ ਹੈ; ਮੈਨੂੰ ਹੁਣ ਜੂਆ ਨਾ ਖੇਡਣਾ ਬਹੁਤ ਪਸੰਦ ਹੋਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਸੀ; ਕੱਲ੍ਹ ਮੈਨੂੰ ਸਥਿਤੀ (ਬਰਬਾਦੀ ਦੀ ਧਮਕੀ, ਮੇਰੇ ਰਿਸ਼ਤੇਦਾਰਾਂ ਦੀ ਨਿਰਾਸ਼ਾ) ਦਾ ਇੱਕ ਸਿੰਥੈਟਿਕ ਡਰ ਵੀ ਸੀ ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਮੈਨੂੰ ਖੇਡਣ ਤੋਂ ਵਰਜਦਾ ਸੀ। ਮੈਨੂੰ ਜਾਪਦਾ ਸੀ ਕਿ ਮੈਂ ਜੂਆ ਅਤੇ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿਚਕਾਰ ਇੱਕ ਅਸਲ ਰੁਕਾਵਟ ਸਥਾਪਿਤ ਕਰ ਦਿੱਤੀ ਹੈ, ਅਤੇ ਹੁਣ ਮੈਨੂੰ ਅਚਾਨਕ ਅਹਿਸਾਸ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਸਥਿਤੀ ਬਾਰੇ ਮੇਰੀ ਪੁਰਾਣੀ ਸਮਝ ਇੱਕ ਵਿਚਾਰ ਦੀ ਯਾਦ ਤੋਂ ਵੱਧ ਕੁਝ ਨਹੀਂ ਹੈ, ਇੱਕ ਭਾਵਨਾ ਦੀ ਯਾਦ ਤੋਂ ਵੱਧ। ਇਸ ਨੂੰ ਇੱਕ ਵਾਰ ਫਿਰ ਮੇਰੀ ਮਦਦ ਲਈ ਆਉਣ ਲਈ, ਮੈਨੂੰ ਇਸਨੂੰ ਖਾਲੀ ਅਤੇ ਸੁਤੰਤਰ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਦੁਬਾਰਾ ਬਣਾਉਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ। ਜੂਆ ਨਾ ਖੇਡਣਾ ਮੇਰੀਆਂ ਸੰਭਾਵਨਾਵਾਂ ਵਿੱਚੋਂ ਇੱਕ ਹੈ, ਕਿਉਂਕਿ ਜੂਏ ਦਾ ਤੱਥ ਉਨ੍ਹਾਂ ਵਿੱਚੋਂ ਇੱਕ ਹੈ, ਨਾ ਤਾਂ ਜ਼ਿਆਦਾ ਅਤੇ ਨਾ ਹੀ ਘੱਟ। ਮੈਨੂੰ ਵਿੱਤੀ ਤਬਾਹੀ ਦੇ ਡਰ ਜਾਂ ਆਪਣੇ ਪਰਿਵਾਰ ਨੂੰ ਨਿਰਾਸ਼ ਕਰਨ ਦੇ ਡਰ ਨੂੰ ਦੁਬਾਰਾ ਖੋਜਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ, ਆਦਿ, ਮੈਨੂੰ ਇਸਨੂੰ ਅਨੁਭਵੀ ਡਰ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਦੁਬਾਰਾ ਬਣਾਉਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਮੇਰੇ ਪਿੱਛੇ ਇੱਕ ਹੱਡੀ ਰਹਿਤ ਭੂਤ ਵਾਂਗ ਖੜ੍ਹਾ ਹੈ। ਇਹ ਮੇਰੇ 'ਤੇ ਨਿਰਭਰ ਕਰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਮੈਂ ਇਸਨੂੰ ਮਾਸ ਦੇਵਾਂ। ਮੈਂ ਪਰਤਾਵੇ ਦੇ ਸਾਹਮਣੇ ਇਕੱਲਾ ਅਤੇ ਨੰਗਾ ਹਾਂ ਜਿਵੇਂ ਮੈਂ ਪਿਛਲੇ ਦਿਨ ਸੀ। ਧੀਰਜ ਨਾਲ ਰੁਕਾਵਟਾਂ ਅਤੇ ਕੰਧਾਂ ਬਣਾਉਣ ਤੋਂ ਬਾਅਦ, ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਇੱਕ ਸੰਕਲਪ ਦੇ ਜਾਦੂਈ ਚੱਕਰ ਵਿੱਚ ਘੇਰਨ ਤੋਂ ਬਾਅਦ, ਮੈਂ ਦੁੱਖ ਨਾਲ ਸਮਝਦਾ ਹਾਂ ਕਿ ਕੁਝ ਵੀ ਮੈਨੂੰ ਜੂਆ ਖੇਡਣ ਤੋਂ ਨਹੀਂ ਰੋਕਦਾ। ਦੁੱਖ ਮੈਨੂੰ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਹੋਂਦ ਵਿੱਚ ਆਪਣੀ ਸਥਿਤੀ ਨੂੰ ਹੋਂਦ ਦੀ ਚੇਤਨਾ ਵਜੋਂ ਲੈਣ ਦੇ ਤੱਥ ਦੁਆਰਾ, ਮੈਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਚੰਗੇ ਸੰਕਲਪਾਂ ਦਾ ਅਤੀਤ ਨਹੀਂ ਬਣਾਉਂਦਾ ਜੋ ਮੈਂ ਹਾਂ।

ਇਹ ਇਤਰਾਜ਼ ਕਰਨਾ ਵਿਅਰਥ ਹੋਵੇਗਾ ਕਿ ਇਸ ਪੀੜਾ ਦੀ ਇੱਕੋ ਇੱਕ ਸ਼ਰਤ ਅੰਤਰੀਵ ਮਨੋਵਿਗਿਆਨਕ ਨਿਰਧਾਰਨਵਾਦ ਦੀ ਅਗਿਆਨਤਾ ਹੈ। ਅਜਿਹੇ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਦੇ ਅਨੁਸਾਰ ਮੇਰੀ ਚਿੰਤਾ ਅਸਲ ਅਤੇ ਪ੍ਰਭਾਵਸ਼ਾਲੀ ਪ੍ਰੇਰਕਾਂ ਨੂੰ ਨਾ ਜਾਣਨ ਤੋਂ ਪੈਦਾ ਹੋਵੇਗੀ ਜੋ ਅਚੇਤ ਦੇ ਹਨੇਰੇ ਵਿੱਚ ਮੇਰੀ ਕਿਰਿਆ ਨੂੰ ਨਿਰਧਾਰਤ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਜਵਾਬ ਵਿੱਚ ਅਸੀਂ ਪਹਿਲਾਂ ਇਹ ਦੱਸਾਂਗੇ ਕਿ ਪੀੜਾ ਸਾਨੂੰ ਮਨੁੱਖੀ ਆਜ਼ਾਦੀ ਦੇ ਸਬੂਤ ਵਜੋਂ ਨਹੀਂ ਦਿਖਾਈ ਦਿੱਤੀ ਹੈ; ਬਾਅਦ ਵਾਲਾ ਸਾਨੂੰ ਸਵਾਲ ਲਈ ਜ਼ਰੂਰੀ ਸ਼ਰਤ ਵਜੋਂ ਦਿੱਤਾ ਗਿਆ ਸੀ। ਅਸੀਂ ਸਿਰਫ ਇਹ ਦਿਖਾਉਣਾ ਚਾਹੁੰਦੇ ਸੀ ਕਿ ਆਜ਼ਾਦੀ ਦੀ ਇੱਕ ਖਾਸ ਚੇਤਨਾ ਮੌਜੂਦ ਹੈ, ਅਤੇ ਅਸੀਂ ਇਹ ਦਿਖਾਉਣਾ ਚਾਹੁੰਦੇ ਸੀ ਕਿ ਇਹ ਚੇਤਨਾ ਪੀੜਾ ਹੈ। ਇਸਦਾ ਮਤਲਬ ਹੈ ਕਿ ਅਸੀਂ ਇਸਦੀ ਜ਼ਰੂਰੀ ਬਣਤਰ ਵਿੱਚ ਪੀੜਾ ਨੂੰ ਆਜ਼ਾਦੀ ਦੀ ਚੇਤਨਾ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਸਥਾਪਿਤ ਕਰਨਾ ਚਾਹੁੰਦੇ ਸੀ। ਹੁਣ ਇਸ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਤੋਂ ਇੱਕ ਮਨੋਵਿਗਿਆਨਕ ਨਿਰਧਾਰਨਵਾਦ ਦੀ ਹੋਂਦ ਸਾਡੇ ਵਰਣਨ ਦੇ ਨਤੀਜਿਆਂ ਨੂੰ ਰੱਦ ਨਹੀਂ ਕਰ ਸਕਦੀ। ਜਾਂ ਤਾਂ ਅਸਲ ਵਿੱਚ ਪੀੜਾ ਅਸਲ ਵਿੱਚ ਇਸ ਪੀੜਾ ਦੀ ਇੱਕ ਅਸਾਧਾਰਨ ਅਗਿਆਨਤਾ ਹੈ - ਅਤੇ ਫਿਰ ਪੀੜਾ ਅਸਲ ਵਿੱਚ ਆਜ਼ਾਦੀ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਸਮਝ ਲੈਂਦੀ ਹੈ - ਜਾਂ ਨਹੀਂ ਤਾਂ ਕੋਈ ਦਾਅਵਾ ਕਰ ਸਕਦਾ ਹੈ ਕਿ ਪੀੜਾ ਸਾਡੇ ਕੰਮਾਂ ਦੇ ਅਸਲ ਕਾਰਨਾਂ ਤੋਂ ਅਣਜਾਣ ਹੋਣ ਦੀ ਚੇਤਨਾ ਹੈ। ਬਾਅਦ ਵਾਲੇ ਮਾਮਲੇ ਵਿੱਚ ਪੀੜਾ ਉਸ ਤੋਂ ਆਵੇਗੀ ਜਿਸਦੀ ਸਾਡੇ ਕੋਲ ਇੱਕ ਪੇਸ਼ਕਾਰੀ ਹੈ, ਆਪਣੇ ਅੰਦਰ ਇੱਕ ਭਿਆਨਕ ਇਰਾਦਿਆਂ ਲਈ ਇੱਕ ਪਰਦਾ ਜੋ ਅਚਾਨਕ ਦੋਸ਼ੀ ਕੰਮਾਂ ਨੂੰ ਛੱਡ ਦੇਵੇਗਾ। ਪਰ ਇਸ ਸਥਿਤੀ ਵਿੱਚ ਸਾਨੂੰ ਅਚਾਨਕ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਸੰਸਾਰ ਦੀਆਂ ਚੀਜ਼ਾਂ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਪ੍ਰਗਟ ਹੋਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ; ਸਾਨੂੰ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਆਪਣੀ ਅਲੌਕਿਕ ਸਥਿਤੀ ਬਣਨਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ। ਫਿਰ ਦੁੱਖ ਡਰ ਵਿੱਚ ਅਲੋਪ ਹੋ ਜਾਵੇਗਾ, ਕਿਉਂਕਿ ਡਰ ਅਲੌਕਿਕ ਨੂੰ ਭਿਆਨਕ ਸਮਝਣ ਦਾ ਇੱਕ ਸਿੰਥੈਟਿਕ ਡਰ ਹੈ।

ਇਹ ਆਜ਼ਾਦੀ ਜੋ ਸਾਨੂੰ ਦੁੱਖ ਵਿੱਚ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਦੀ ਹੈ, ਉਸ ਕੁਝ ਵੀ ਦੀ ਹੋਂਦ ਦੁਆਰਾ ਦਰਸਾਈ ਜਾ

ਸਕਦੀ ਹੈ ਜੋ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਮਨੋਰਥਾਂ ਅਤੇ ਕਿਰਿਆ ਦੇ ਵਿਚਕਾਰ ਸੰਕੇਤ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਇਹ ਇਸ ਲਈ ਨਹੀਂ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਮੈਂ ਆਜ਼ਾਦ ਹਾਂ ਕਿ ਮੇਰਾ ਕਾਰਜ ਮਨੋਰਥਾਂ ਦੇ ਨਿਰਧਾਰਨ ਦੇ ਅਧੀਨ ਨਹੀਂ ਹੈ; ਇਸਦੇ ਉਲਟ, ਮਨੋਰਥਾਂ ਦੀ ਬਣਤਰ ਨੂੰ ਬੇਅਸਰ ਸਮਝਣਾ ਮੇਰੀ ਆਜ਼ਾਦੀ ਦੀ ਸ਼ਰਤ ਹੈ। ਜੇ ਕੋਈ ਪੁੱਛਦਾ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਕੀ ਕੁਝ ਵੀ ਹੈ ਜੋ ਆਜ਼ਾਦੀ ਦੀ ਨੀਂਹ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਤਾਂ ਅਸੀਂ ਜਵਾਬ ਦੇਵਾਂਗੇ ਕਿ ਅਸੀਂ ਇਸਦਾ ਵਰਣਨ ਨਹੀਂ ਕਰ ਸਕਦੇ ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਨਹੀਂ ਹੈ, ਪਰ ਅਸੀਂ ਘੱਟੋ ਘੱਟ ਇਸਦੇ ਅਰਥ ਵੱਲ ਇਸ਼ਾਰਾ ਇਹ ਕਹਿ ਕੇ ਕਰ ਸਕਦੇ ਹਾਂ ਕਿ ਇਹ ਕੁਝ ਵੀ ਮਨੁੱਖ ਦੁਆਰਾ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨਾਲ਼ ਆਪਣੇ ਸਬੰਧ ਵਿੱਚ ਨਹੀਂ ਬਣਾਇਆ ਗਿਆ ਹੈ। ਇੱਥੇ ਕੁਝ ਵੀ ਨਹੀਂ ਮਨੋਰਥ ਦੀ ਜ਼ਰੂਰਤ ਨਾਲ਼ ਮੇਲ਼ ਖਾਂਦਾ ਹੈ ਕਿ ਮਨੋਰਥ ਸਿਰਫ ਮਨੋਰਥ ਦੀ ਚੇਤਨਾ ਦੇ ਸਹਿ-ਸੰਬੰਧ ਵਜੋਂ ਮਨੋਰਥ ਵਜੋਂ ਪ੍ਰਗਟ ਹੋਵੇ। ਸੰਖੇਪ ਵਿੱਚ, ਜਿਵੇਂ ਹੀ ਅਸੀਂ ਚੇਤਨਾ ਦੀ ਸਮੱਗਰੀ ਦੀ ਪਰਿਕਲਪਨਾ ਨੂੰ ਛੱਡ ਦਿੰਦੇ ਹਾਂ, ਸਾਨੂੰ ਇਹ ਪਛਾਣਨਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ ਕਿ ਚੇਤਨਾ ਵਿੱਚ ਕਦੇ ਵੀ ਕੋਈ ਮਨੋਰਥ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ; ਮਨੋਰਥ ਸਿਰਫ ਚੇਤਨਾ ਲਈ ਹੁੰਦੇ ਹਨ। ਅਤੇ ਇਸ ਤੱਥ ਦੇ ਕਾਰਨ ਕਿ ਮਨੋਰਥ ਸਿਰਫ ਦਿੱਖ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਪੈਦਾ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ, ਇਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਬੇਅਸਰ ਬਣਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਬੇਸ਼ੱਕ ਇਸ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਅਸਥਾਈ-ਸਥਾਨਿਕ ਚੀਜ਼ ਦੀ ਬਾਹਰੀਤਾ ਨਹੀਂ ਹੈ; ਇਹ ਹਮੇਸ਼ਾ ਵਿਅਕਤੀਗਤਤਾ ਨਾਲ਼ ਸਬੰਧਤ ਹੈ ਅਤੇ ਇਸਨੂੰ ਮੇਰਾ ਮੰਨਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਪਰ ਇਹ ਸੁਭਾਵਿਕ ਤੌਰ 'ਤੇ ਅਟੱਲਤਾ ਵਿੱਚ ਪਾਰਦਰਸ਼ੀ ਹੈ, ਅਤੇ ਚੇਤਨਾ ਇਸਦੇ ਅਧੀਨ ਨਹੀਂ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਚੇਤਨਾ ਇਸਨੂੰ ਪੇਸ਼ ਕਰਦੀ ਹੈ; ਕਿਉਂਕਿ ਚੇਤਨਾ ਦਾ ਹੁਣ ਮਨੋਰਥ ਨੂੰ ਇਸਦੇ ਅਰਥ ਅਤੇ ਇਸਦੀ ਮਹੱਤਤਾ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕਰਨ ਦਾ ਕੰਮ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਕੁਝ ਵੀ ਨਹੀਂ ਜੋ ਮਨੋਰਥ ਨੂੰ ਚੇਤਨਾ ਤੋਂ ਵੱਖ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਅਟੱਲਤਾ ਵਿੱਚ ਪਾਰਦਰਸ਼ੀ ਵਜੋਂ ਦਰਸਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਅਟੱਲਤਾ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਉਭਰ ਕੇ ਹੈ ਕਿ ਚੇਤਨਾ ਉਸ ਕੁਝ ਵੀ ਨਹੀਂ ਨੂੰ ਖਤਮ ਕਰਦੀ ਹੈ ਜੋ ਚੇਤਨਾ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਲਈ ਪਾਰਦਰਸ਼ੀ ਵਜੋਂ ਮੌਜੂਦ ਬਣਾਉਂਦੀ ਹੈ। ਪਰ ਅਸੀਂ ਦੇਖਦੇ ਹਾਂ ਕਿ ਅਣਹੋਂਦ ਜੋ ਕਿ ਸਾਰੇ ਪਾਰਦਰਸ਼ੀ ਨਕਾਰਾਤਮਕਤਾ ਦੀ ਸਥਿਤੀ ਹੈ, ਨੂੰ ਸਿਰਫ ਦੋ ਹੋਰ ਮੂਲ ਵਿਨਾਸ਼ਾਂ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਸਪੱਸ਼ਟ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ: (1) ਚੇਤਨਾ ਇਸਦਾ ਆਪਣਾ ਮਨੋਰਥ ਨਹੀਂ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਸਾਰੀ ਸਮੱਗਰੀ ਤੋਂ ਖਾਲੀ ਹੈ। ਇਹ ਸਾਨੂੰ ਪੂਰਵ-ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ ਕੋਜੀਟੋ ਦੀ ਇੱਕ ਨਿਨਾਸ਼ਕ ਬਣਤਰ ਵੱਲ ਦਰਸਾਉਂਦਾ ਹੈ। (2) ਚੇਤਨਾ ਆਪਣੇ ਅਤੀਤ ਅਤੇ ਆਪਣੇ ਭਵਿੱਖ ਦਾ ਸਾਹਮਣਾ ਇੱਕ ਸਵੈ ਦਾ ਸਾਹਮਣਾ ਕਰਨ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਕਰਦੀ ਹੈ ਜੋ ਇਹ ਨਾ-ਹੋਣ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਹੈ। ਇਹ ਸਾਨੂੰ ਅਸਥਾਈਤਾ ਦੀ ਇੱਕ ਨਿਨਾਸ਼ਕ ਬਣਤਰ ਵੱਲ ਦਰਸਾਉਂਦਾ ਹੈ।

ਸਾਡੇ ਲਈ ਅਜੇ ਤੱਕ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੋ ਕਿਸਮਾਂ ਦੇ ਵਿਨਾਸ਼ ਨੂੰ ਸਪੱਸ਼ਟ ਕਰਨ ਦਾ ਕੋਈ ਸਵਾਲ ਹੀ ਪੈਦਾ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ; ਇਸ ਸਮੇਂ ਸਾਡੇ ਕੋਲ ਲੋੜੀਂਦੀਆਂ ਤਕਨੀਕਾਂ ਨਹੀਂ ਹਨ। ਇੱਥੇ ਇਹ ਦੇਖਣਾ ਕਾਫ਼ੀ ਹੈ ਕਿ ਨਿਖੇਧੀ ਦੀ ਨਿਸ਼ਚਿਤ ਵਿਆਖਿਆ ਸਵੈ-ਚੇਤਨਾ ਅਤੇ ਲੌਕਿਕਤਾ ਦੇ ਵਰਣਨ ਤੋਂ ਬਿਨਾਂ ਨਹੀਂ ਦਿੱਤੀ ਜਾ ਸਕਦੀ।

ਸਾਨੂੰ ਇਸ ਵੇਲੇ ਇਹ ਧਿਆਨ ਵਿੱਚ ਰੱਖਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ ਕਿ ਆਜ਼ਾਦੀ, ਜੋ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਦੁੱਖ ਰਾਹੀਂ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਦੀ ਹੈ, ਸਵੈ ਨੂੰ ਦੁਬਾਰਾ ਬਣਾਉਣ ਲਈ ਇੱਕ ਨਿਰੰਤਰ ਨਵਿਆਉਣ ਵਾਲ਼ੀ ਜ਼ਿੰਮੇਵਾਰੀ ਦੁਆਰਾ ਦਰਸਾਈ ਜਾਂਦੀ ਹੈ ਜੋ ਆਜ਼ਾਦ ਜੀਵ ਨੂੰ ਦਰਸਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਦਰਅਸਲ, ਜਦੋਂ ਅਸੀਂ ਪਹਿਲਾਂ ਦਿਖਾਇਆ ਸੀ ਕਿ ਮੇਰੀਆਂ ਸੰਭਾਵਨਾਵਾਂ ਦੁੱਖ ਨਾਲ਼ ਭਰੀਆਂ ਹੋਈਆਂ ਸਨ ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਵਜੂਦ ਵਿੱਚ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਕਾਇਮ ਰੱਖਣ ਲਈ ਇਕੱਲੇ ਮੇਰੇ 'ਤੇ ਨਿਰਭਰ ਕਰਦਾ ਸੀ, ਤਾਂ ਇਸਦਾ ਮਤਲਬ ਇਹ ਨਹੀਂ ਸੀ ਕਿ ਉਹ ਇੱਕ ਮੇਰੇ ਤੋਂ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੋਏ ਸਨ ਜੋ ਘੱਟੋ ਘੱਟ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਪਹਿਲਾਂ ਦਿੱਤਾ ਜਾਵੇਗਾ ਅਤੇ ਫਿਰ ਇੱਕ ਚੇਤਨਾ ਤੋਂ ਦੂਜੀ ਚੇਤਨਾ ਵਿੱਚ ਅਸਥਾਈ ਪ੍ਰਵਾਹ ਵਿੱਚ ਲੰਘ ਜਾਵੇਗਾ। ਜ਼ੂਏਬਾਜ਼ ਜਿਸਨੂੰ ਇੱਕ ਸਥਿਤੀ ਦੀ ਸਿੰਥੈਟਿਕ ਧਾਰਨਾ ਨੂੰ ਨਵੇਂ ਸਿਰੇ ਤੋਂ ਮਹਿਸੂਸ ਕਰਨਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ ਜੋ

ਉਸਨੂੰ ਖੇਡਣ ਤੋਂ ਵਰਜਦੀ ਹੈ, ਉਸਨੂੰ ਉਸੇ ਸਮੇਂ ਸਵੈ ਨੂੰ ਮੁੜ ਖੋਜਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ ਜੋ ਉਸ ਸਥਿਤੀ ਦੀ ਕਦਰ ਕਰ ਸਕਦਾ ਹੈ, ਜੋ "ਸਥਿਤੀ ਵਿੱਚ ਹੈ।" ਇਹ ਸਵੈ ਆਪਣੀ ਇੱਕ ਪ੍ਰਾਥਮਿਕਤਾ ਅਤੇ ਇਤਿਹਾਸਕ ਸਮੱਗਰੀ ਦੇ ਨਾਲ ਮਨੁੱਖ ਦਾ ਸਾਰ ਹੈ। ਸਵੈ ਦੇ ਸਾਹਮਣੇ ਆਜ਼ਾਦੀ ਦੇ ਪ੍ਰਗਟਾਵੇ ਵਜੋਂ ਪੀੜ ਦਾ ਮਤਲਬ ਹੈ ਕਿ ਮਨੁੱਖ ਹਮੇਸ਼ਾਂ ਆਪਣੇ ਸਾਰ ਤੋਂ ਕੁਝ ਵੀ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ। ਸਾਨੂੰ ਇੱਥੇ ਹੇਗਲ ਦੇ ਕਥਨ ਦਾ ਹਵਾਲਾ ਦੇਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ: "ਵੇਸਨ ਇਸਟ ਗਵੇਸਨ ਇਸਟ ਸੀ।" ਸਾਰ ਉਹ ਹੈ ਜੋ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਸਾਰ ਮਨੁੱਖ ਵਿੱਚ ਉਹ ਸਭ ਕੁਝ ਹੈ ਜਿਸਨੂੰ ਅਸੀਂ ਸ਼ਬਦਾਂ ਦੁਆਰਾ ਦਰਸਾ ਸਕਦੇ ਹਾਂ - ਯਾਨੀ। ਇਸ ਤੱਥ ਦੇ ਕਾਰਨ ਇਹ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਤਾਵਾਂ ਦੀ ਸੰਪੂਰਨਤਾ ਹੈ ਜੋ ਕਿਰਿਆ ਦੀ ਵਿਆਖਿਆ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਪਰ ਕਿਰਿਆ ਹਮੇਸ਼ਾਂ ਉਸ ਸਾਰ ਤੋਂ ਪਰੇ ਹੁੰਦੀ ਹੈ; ਇਹ ਇੱਕ ਮਨੁੱਖੀ ਕਿਰਿਆ ਹੈ ਸਿਰਫ਼ ਉਦੋਂ ਤੱਕ ਜਦੋਂ ਤੱਕ ਇਹ ਹਰ ਵਿਆਖਿਆ ਨੂੰ ਪਾਰ ਕਰ ਜਾਂਦੀ ਹੈ ਜੋ ਅਸੀਂ ਇਸਦੀ ਦੇ ਸਕਦੇ ਹਾਂ, ਬਿਲਕੁਲ ਇਸ ਲਈ ਕਿਉਂਕਿ "ਉਹ ਹੈ" ਫਾਰਮੂਲੇ ਨੂੰ ਮਨੁੱਖ ਲਈ ਲਾਗੂ ਕਰਨ ਨਾਲ ਹੀ ਉਹ ਸਭ ਕੁਝ ਜੋ ਮਨੋਨੀਤ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ, ਹੋ ਚੁੱਕਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਮਨੁੱਖ ਲਗਾਤਾਰ ਆਪਣੇ ਸਾਰ ਦੀ ਇੱਕ ਪੂਰਵ-ਨਿਰਣਾਇਕ ਸਮਝ ਆਪਣੇ ਨਾਲ ਰੱਖਦਾ ਹੈ, ਪਰ ਇਸ ਤੱਥ ਦੇ ਕਾਰਨ ਉਹ ਇਸ ਤੋਂ ਇੱਕ ਅਣਹੋਂਦ ਦੁਆਰਾ ਵੱਖ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਸਾਰ ਉਹ ਸਭ ਕੁਝ ਹੈ ਜੋ ਮਨੁੱਖੀ ਹਕੀਕਤ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਹੋਣ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਸਮਝਦੀ ਹੈ। ਇਹ ਇੱਥੇ ਹੈ ਕਿ ਪੀੜਾ ਆਪਣੇ ਆਪ ਦੇ ਡਰ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਪ੍ਰਗਟ ਹੁੰਦੀ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਜੋ ਹੈ ਉਸ ਤੋਂ ਨਿਰਲੇਪਤਾ ਦੇ ਸਥਾਈ ਮੋਡ ਵਿੱਚ ਮੌਜੂਦ ਹੈ; ਇਸ ਤੋਂ ਵੀ ਵਧੀਆ, ਜਿੱਥੋਂ ਤੱਕ ਇਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਮੌਜੂਦ ਬਣਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਕਿਉਂਕਿ ਅਸੀਂ ਕਦੇ ਵੀ ਇੱਕ ਏਰਲੇਬਨਿਸ ਨੂੰ ਉਸ ਕੁਦਰਤ ਦੇ ਜੀਵਤ ਨਤੀਜੇ ਵਜੋਂ ਨਹੀਂ ਸਮਝ ਸਕਦੇ ਜੋ ਸਾਡੀ ਹੈ। ਸਾਡੀ ਚੇਤਨਾ ਦਾ ਓਵਰਫਲੋ ਹੌਲੀ-ਹੌਲੀ ਉਸ ਕੁਦਰਤ ਦਾ ਗਠਨ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਪਰ ਇਹ ਹਮੇਸ਼ਾ ਸਾਡੇ ਪਿੱਛੇ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਇਹ ਸਾਡੇ ਵਿੱਚ ਸਾਡੀ ਪਿਛਾਖੜੀ ਸਮਝ ਦੇ ਸਥਾਈ ਵਸਤੂ ਵਜੋਂ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਇਸ ਲਈ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਕੁਦਰਤ ਇੱਕ ਮੰਗ ਹੈ, ਬਿਨਾਂ ਕਿਸੇ ਸਹਾਰੇ ਦੇ, ਇਸ ਨੂੰ ਪੀੜ ਵਿੱਚ ਫੜਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ।

ਪੀੜਾ ਵਿੱਚ ਆਜ਼ਾਦੀ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਹੀ ਦੁਖੀ ਹੁੰਦੀ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਕਿਸੇ ਵੀ ਚੀਜ਼ ਦੁਆਰਾ ਭੜਕਾਈ ਅਤੇ ਬੰਨ੍ਹੀ ਹੋਈ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦੀ। ਕੋਈ ਕਹੇਗਾ, ਆਜ਼ਾਦੀ ਨੂੰ ਹੁਣੇ ਹੀ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਇੱਕ ਸਥਾਈ ਬਣਤਰ ਵਜੋਂ ਪਰਿਭਾਸ਼ਿਤ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ; ਜੇਕਰ ਪੀੜਾ ਇਸਨੂੰ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਦੀ ਹੈ, ਤਾਂ ਪੀੜਾ ਮੇਰੀ ਭਾਵਨਾ ਦੀ ਇੱਕ ਸਥਾਈ ਅਵਸਥਾ ਹੋਣੀ ਚਾਹੀਦੀ ਹੈ। ਪਰ, ਇਸਦੇ ਉਲਟ, ਇਹ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਅਸਾਧਾਰਨ ਹੈ। ਅਸੀਂ ਪੀੜਾ ਦੇ ਵਰਤਾਰੇ ਦੀ ਦੁਰਲੱਭਤਾ ਨੂੰ ਕਿਵੇਂ ਸਮਝਾ ਸਕਦੇ ਹਾਂ?

ਸਾਨੂੰ ਸਭ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਇਹ ਨੋਟ ਕਰਨਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ ਕਿ ਸਾਡੀ ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਦੀਆਂ ਸਭ ਤੋਂ ਆਮ ਸਥਿਤੀਆਂ, ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਵਿੱਚ ਅਸੀਂ ਆਪਣੀਆਂ ਸੰਭਾਵਨਾਵਾਂ ਨੂੰ ਸਰਗਰਮੀ ਨਾਲ ਮਹਿਸੂਸ ਕਰਕੇ ਸਮਝਦੇ ਹਾਂ, ਉਹ ਸਾਡੇ ਸਾਹਮਣੇ ਦੁੱਖ ਰਾਹੀਂ ਪ੍ਰਗਟ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦੀਆਂ ਕਿਉਂਕਿ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਬਣਤਰ ਹੀ ਦੁਖੀ ਚਿੰਤਾ ਨੂੰ ਬਾਹਰ ਰੱਖਦੀ ਹੈ। ਅਸਲ ਵਿੱਚ ਦੁੱਖ ਇੱਕ ਸੰਭਾਵਨਾ ਨੂੰ ਮੇਰੀ ਸੰਭਾਵਨਾ ਵਜੋਂ ਮਾਨਤਾ ਦੇਣਾ ਹੈ; ਯਾਨੀ, ਇਹ ਉਦੋਂ ਬਣਦਾ ਹੈ ਜਦੋਂ ਚੇਤਨਾ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਕੁਝ ਵੀ ਨਹੀਂ ਹੋਣ ਕਰਕੇ ਆਪਣੇ ਤੱਤ ਤੋਂ ਕੱਟੀ ਹੋਈ ਜਾਂ ਆਪਣੀ ਆਜ਼ਾਦੀ ਦੁਆਰਾ ਭਵਿੱਖ ਤੋਂ ਵੱਖ ਹੋਈ ਦੇਖਦੀ ਹੈ। ਇਸਦਾ ਮਤਲਬ ਹੈ ਕਿ ਇੱਕ ਨਿਹੱਥੇ ਕਰਨ ਵਾਲਾ ਕੁਝ ਵੀ ਮੇਰੇ ਤੋਂ ਸਾਰੇ ਬਹਾਨੇ ਹਟਾ ਦਿੰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਉਸੇ ਸਮੇਂ ਜਿਸਨੂੰ ਮੈਂ ਆਪਣੇ ਭਵਿੱਖ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਪੇਸ਼ ਕਰਦਾ ਹਾਂ ਉਹ ਹਮੇਸ਼ਾ ਨਿਹੱਥੇ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਸਧਾਰਨ ਸੰਭਾਵਨਾ ਦੇ ਦਰਜੇ ਤੱਕ ਘਟਾ ਦਿੱਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਭਵਿੱਖ ਜੋ ਮੈਂ ਹਾਂ ਉਹ ਮੇਰੀ ਪਹੁੰਚ ਤੋਂ ਬਾਹਰ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ। ਪਰ ਸਾਨੂੰ ਇਹ ਨੋਟ ਕਰਨਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ ਕਿ ਇਹਨਾਂ ਵੱਖ-ਵੱਖ ਸਥਿਤੀਆਂ ਵਿੱਚ ਸਾਨੂੰ ਇੱਕ ਅਸਥਾਈ ਰੂਪ ਨਾਲ ਕੀ ਕਰਨਾ ਪੈਂਦਾ ਹੈ ਜਿੱਥੇ ਮੈਂ ਭਵਿੱਖ ਵਿੱਚ ਆਪਣੇ ਆਪ ਦੀ ਉਡੀਕ ਕਰਦਾ ਹਾਂ, ਜਿੱਥੇ ਮੈਂ "ਉਸ ਘੰਟੇ, ਉਸ ਦਿਨ,

ਜਾਂ ਉਸ ਮਹੀਨੇ ਦੇ ਦੂਜੇ ਪਾਸੇ ਆਪਣੇ ਨਾਲ ਮੁਲਾਕਾਤ ਕਰਦਾ ਹਾਂ।" ਦੁੱਖ ਉਸ ਮੁਲਾਕਾਤ 'ਤੇ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਨਾ ਲੱਭਣ ਦਾ ਡਰ ਹੈ, ਹੁਣ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਉੱਥੇ ਲਿਆਉਣ ਦੀ ਇੱਛਾ ਵੀ ਨਹੀਂ ਰੱਖਦਾ। ਪਰ ਮੈਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਉਨ੍ਹਾਂ ਕੰਮਾਂ ਵਿੱਚ ਵੀ ਰੁੱਝਿਆ ਹੋਇਆ ਪਾ ਸਕਦਾ ਹਾਂ ਜੋ ਮੇਰੀਆਂ ਸੰਭਾਵਨਾਵਾਂ ਨੂੰ ਉਸੇ ਵੇਲੇ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਦੇ ਹਨ ਜਦੋਂ ਉਹ ਸਾਕਾਰ ਹੋ ਜਾਂਦੀਆਂ ਹਨ। ਇਸ ਸਿਗਰਟ ਨੂੰ ਜਗਾਉਂਦੇ ਹੋਏ ਮੈਂ ਆਪਣੀ ਠੋਸ ਸੰਭਾਵਨਾ, ਜਾਂ ਜੇ ਤੁਸੀਂ ਪਸੰਦ ਕਰਦੇ ਹੋ, ਤਾਂ ਸਿਗਰਟ ਪੀਣ ਦੀ ਆਪਣੀ ਇੱਛਾ ਸਿੱਖਦਾ ਹਾਂ। ਇਹ ਕਾਗਜ਼ ਅਤੇ ਇਸ ਕਲਮ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਵੱਲ ਖਿੱਚਣ ਦੀ ਕਿਰਿਆ ਦੁਆਰਾ ਹੈ ਜੋ ਮੈਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਆਪਣੀ ਸਭ ਤੋਂ ਤੁਰੰਤ ਸੰਭਾਵਨਾ ਵਜੋਂ ਇਸ ਕਿਤਾਬ 'ਤੇ ਕੰਮ ਕਰਨ ਦੀ ਕਿਰਿਆ ਦਿੰਦਾ ਹਾਂ; ਉੱਥੇ ਮੈਂ ਰੁੱਝਿਆ ਹੋਇਆ ਹਾਂ, ਅਤੇ ਮੈਂ ਇਸਨੂੰ ਉਸੇ ਪਲ ਖੋਜਦਾ ਹਾਂ ਜਦੋਂ ਮੈਂ ਪਹਿਲਾਂ ਹੀ ਇਸ ਵਿੱਚ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਸੁੱਟ ਰਿਹਾ ਹਾਂ। ਉਸ ਪਲ, ਇਹ ਯਕੀਨੀ ਤੌਰ 'ਤੇ, ਮੇਰੀ ਸੰਭਾਵਨਾ ਬਣੀ ਰਹਿੰਦੀ ਹੈ, ਕਿਉਂਕਿ ਮੈਂ ਹਰ ਪਲ ਆਪਣੇ ਕੰਮ ਤੋਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਦੂਰ ਕਰ ਸਕਦਾ ਹਾਂ, ਨੋਟਬੁੱਕ ਨੂੰ ਦੂਰ ਧੱਕ ਸਕਦਾ ਹਾਂ, ਆਪਣੀ ਫਾਊਂਟੇਨ ਪੈੱਨ 'ਤੇ ਟੋਪੀ ਪਾ ਸਕਦਾ ਹਾਂ। ਪਰ ਕਿਰਿਆ ਨੂੰ ਰੋਕਣ ਦੀ ਇਸ ਸੰਭਾਵਨਾ ਨੂੰ ਦੂਜੇ ਪੱਧਰ 'ਤੇ ਇਸ ਤੱਥ ਦੁਆਰਾ ਰੱਦ ਕਰ ਦਿੱਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਕਿ ਉਹ ਕਿਰਿਆ ਜੋ ਮੇਰੇ ਕੰਮ ਦੁਆਰਾ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਮੇਰੇ ਲਈ ਖੋਜਦੀ ਹੈ, ਇੱਕ ਅਲੌਕਿਕ, ਮੁਕਾਬਲਤਨ ਸੁਤੰਤਰ ਰੂਪ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਕ੍ਰਿਸਟਲਾਈਜ਼ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਕਿਰਿਆ ਵਿੱਚ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਚੇਤਨਾ ਗੈਰ-ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ ਚੇਤਨਾ ਹੈ। ਇਹ ਕਿਸੇ ਚੀਜ਼ ਦੀ ਚੇਤਨਾ ਹੈ, ਅਤੇ ਅਲੌਕਿਕ ਜੋ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਇਸ ਚੇਤਨਾ ਵਿੱਚ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਦਾ ਹੈ ਇੱਕ ਖਾਸ ਪ੍ਰਕਿਰਤੀ ਦਾ ਹੈ; ਇਹ ਸੰਸਾਰ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਜ਼ਰੂਰੀ ਲੋੜ ਦੀ ਬਣਤਰ ਹੈ, ਅਤੇ ਸੰਸਾਰ ਇਸ ਵਿੱਚ ਸਾਜ਼-ਸਾਮਾਨ ਦੇ ਗੁੰਝਲਦਾਰ ਸਬੰਧਾਂ ਨੂੰ ਸਹਿ-ਸੰਬੰਧਿਤ ਤੌਰ 'ਤੇ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਉਹਨਾਂ ਅੱਖਰਾਂ ਨੂੰ ਟਰੇਸ ਕਰਨ ਦੀ ਕਿਰਿਆ ਵਿੱਚ ਜੋ ਮੈਂ ਲਿਖ ਰਿਹਾ ਹਾਂ, ਪੂਰਾ ਵਾਕ, ਜੋ ਅਜੇ ਤੱਕ ਪ੍ਰਾਪਤ ਨਹੀਂ ਹੋਇਆ ਹੈ, ਲਿਖਣ ਲਈ ਇੱਕ ਅਕਿਰਿਆਸ਼ੀਲ ਲੋੜ ਵਜੋਂ ਪ੍ਰਗਟ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਉਹਨਾਂ ਅੱਖਰਾਂ ਦਾ ਅਰਥ ਹੈ ਜੋ ਮੈਂ ਬਣਾਉਂਦਾ ਹਾਂ, ਅਤੇ ਇਸਦੀ ਅਪੀਲ 'ਤੇ ਸਵਾਲ ਨਹੀਂ ਉਠਾਇਆ ਜਾਂਦਾ, ਬਿਲਕੁਲ ਇਸ ਲਈ ਕਿਉਂਕਿ ਮੈਂ ਸ਼ਬਦਾਂ ਨੂੰ ਵਾਕ ਵੱਲ ਵਧੇ ਬਿਨਾਂ ਨਹੀਂ ਲਿਖ ਸਕਦਾ ਅਤੇ ਕਿਉਂਕਿ ਮੈਂ ਇਸਨੂੰ ਉਹਨਾਂ ਸ਼ਬਦਾਂ ਦੇ ਅਰਥ ਲਈ ਜ਼ਰੂਰੀ ਸ਼ਰਤ ਵਜੋਂ ਖੋਜਦਾ ਹਾਂ ਜੋ ਮੈਂ ਲਿਖ ਰਿਹਾ ਹਾਂ। ਉਸੇ ਸਮੇਂ ਐਕਟ ਦੇ ਢਾਂਚੇ ਵਿੱਚ ਯੰਤਰਾਂ ਦਾ ਇੱਕ ਸੰਕੇਤਕ ਸਮੂਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਸੰਗਠਿਤ ਕਰਦਾ ਹੈ (ਕਲਮ-ਸਿਆਹੀ-ਕਾਗਜ਼-ਰੇਖਾਵਾਂ-ਹਾਸ਼ੀਆ, ਆਦਿ), ਇੱਕ ਗੁੰਝਲਦਾਰ ਜਿਸਨੂੰ ਆਪਣੇ ਆਪ ਲਈ ਫੜਿਆ ਨਹੀਂ ਜਾ ਸਕਦਾ ਪਰ ਜੋ ਪਾਰਦਰਸ਼ਤਾ ਦੇ ਦਿਲ ਵਿੱਚ ਉੱਠਦਾ ਹੈ ਜੋ ਮੈਨੂੰ ਇੱਕ ਅਕਿਰਿਆਸ਼ੀਲ ਲੋੜ ਵਜੋਂ ਵਾਕ ਲਿਖਣ ਦਾ ਖੁਲਾਸਾ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਰੋਜ਼ਾਨਾ ਦੇ ਕੰਮਾਂ ਦੀ ਅਰਧ-ਸਾਧਾਰਨਤਾ ਵਿੱਚ, ਮੈਂ ਰੁੱਝਿਆ ਹੋਇਆ ਹਾਂ, ਮੈਂ ਉੱਦਮ ਕੀਤਾ ਹੈ, ਅਤੇ ਮੈਂ ਆਪਣੀਆਂ ਸੰਭਾਵਨਾਵਾਂ ਨੂੰ ਉਹਨਾਂ ਨੂੰ ਸਾਕਾਰ ਕਰਕੇ ਅਤੇ ਉਹਨਾਂ ਨੂੰ ਜ਼ਰੂਰਤਾਂ, ਜ਼ਰੂਰੀ ਚੀਜ਼ਾਂ, ਸਾਧਨਾਂ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਸਾਕਾਰ ਕਰਨ ਦੇ ਕਾਰਜ ਵਿੱਚ ਖੋਜਦਾ ਹਾਂ।

ਬੇਸ਼ੱਕ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੇ ਹਰ ਕੰਮ ਵਿੱਚ, ਇਸ ਕੰਮ ਨੂੰ ਸਵਾਲਾਂ ਵਿੱਚ ਪਾਉਣ ਦੀ ਸੰਭਾਵਨਾ ਰਹਿੰਦੀ ਹੈ - ਜਿੱਥੋਂ ਤੱਕ ਇਹ ਵਧੇਰੇ ਦੂਰ, ਵਧੇਰੇ ਜ਼ਰੂਰੀ ਉਦੇਸ਼ਾਂ ਦਾ ਹਵਾਲਾ ਦਿੰਦਾ ਹੈ - ਇਸਦੇ ਅੰਤਮ ਅਰਥਾਂ ਅਤੇ ਮੇਰੀਆਂ ਜ਼ਰੂਰੀ ਸੰਭਾਵਨਾਵਾਂ ਬਾਰੇ। ਉਦਾਹਰਣ ਵਜੋਂ, ਜੋ ਵਾਕ ਮੈਂ ਲਿਖਦਾ ਹਾਂ ਉਹ ਉਹਨਾਂ ਅੱਖਰਾਂ ਦਾ ਅਰਥ ਹੈ ਜੋ ਮੈਂ ਟਰੇਸ ਕਰਦਾ ਹਾਂ, ਪਰ ਸਾਰਾ ਕੰਮ ਜੋ ਮੈਂ ਪੈਦਾ ਕਰਨਾ ਚਾਹੁੰਦਾ ਹਾਂ ਉਹ ਵਾਕ ਦਾ ਅਰਥ ਹੈ। ਅਤੇ ਇਹ ਕੰਮ ਇੱਕ ਸੰਭਾਵਨਾ ਹੈ ਜਿਸਦੇ ਸੰਬੰਧ ਵਿੱਚ ਮੈਂ ਦੁੱਖ ਮਹਿਸੂਸ ਕਰ ਸਕਦਾ ਹਾਂ; ਇਹ ਸੱਚਮੁੱਚ ਮੇਰੀ ਸੰਭਾਵਨਾ ਹੈ, ਅਤੇ ਮੈਨੂੰ ਨਹੀਂ ਪਤਾ ਕਿ ਮੈਂ ਇਸਨੂੰ ਕੱਲ੍ਹ ਜਾਰੀ ਰੱਖਾਂਗਾ ਜਾਂ ਨਹੀਂ; ਕੱਲ੍ਹ ਇਸਦੇ ਸੰਬੰਧ ਵਿੱਚ ਮੇਰੀ ਆਜ਼ਾਦੀ ਆਪਣੀ ਨਾਸ਼ ਕਰਨ ਵਾਲੀ ਸ਼ਕਤੀ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਕਰ ਸਕਦੀ ਹੈ। ਪਰ

ਉਹ ਦੁੱਖ ਕੰਮ ਦੇ ਡਰ ਨੂੰ ਦਰਸਾਉਂਦਾ ਹੈ ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਮੇਰੀ ਸੰਭਾਵਨਾ। ਮੈਨੂੰ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਇਸਦੇ ਬਿਲਕੁਲ ਉਲਟ ਰੱਖਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਇਸ ਨਾਲ ਆਪਣੇ ਸੰਬੰਧ ਨੂੰ ਮਹਿਸੂਸ ਕਰਨਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ। ਇਸਦਾ ਮਤਲਬ ਹੈ ਕਿ ਮੈਨੂੰ ਇਸਦੇ ਹਵਾਲੇ ਨਾਲ ਸਿਰਫ ਉਦੇਸ਼ਪੂਰਨ ਪ੍ਰਸ਼ਨ ਨਹੀਂ ਉਠਾਉਣੇ ਚਾਹੀਦੇ ਜਿਵੇਂ ਕਿ, "ਕੀ ਇਹ ਕੰਮ ਲਿਖਣਾ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੈ?" ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਪ੍ਰਸ਼ਨ ਮੈਨੂੰ ਸਿਰਫ਼ ਵਿਸ਼ਾਲ ਉਦੇਸ਼ਪੂਰਨ ਅਰਥਾਂ ਵੱਲ ਭੇਜਦੇ ਹਨ, ਜਿਵੇਂ ਕਿ, "ਕੀ ਇਸ ਸਮੇਂ ਇਸਨੂੰ ਲਿਖਣਾ ਢੁਕਵਾਂ ਹੈ? ਕੀ ਇਹ ਸਿਰਫ਼ ਇੱਕ ਹੋਰ ਅਜਿਹੀ ਕਿਤਾਬ ਦੀ ਦੁਹਰਾਓ ਨਹੀਂ ਹੈ? ਕੀ ਇਸਦੀ ਸਮੱਗਰੀ ਕਾਫ਼ੀ ਦਿਲਚਸਪੀ ਵਾਲੀ ਹੈ? ਕੀ ਇਸ ਬਾਰੇ ਕਾਫ਼ੀ ਸੋਚਿਆ ਗਿਆ ਹੈ?" ਆਦਿ—ਉਹ ਸਾਰੇ ਅਰਥ ਜੋ ਪਾਰਦਰਸ਼ੀ ਰਹਿੰਦੇ ਹਨ ਅਤੇ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਸੰਸਾਰ ਵਿੱਚ ਬਹੁਤ ਸਾਰੀਆਂ ਜ਼ਰੂਰਤਾਂ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਦਿੰਦੇ ਹਨ।

ਮੇਰੀ ਆਜ਼ਾਦੀ ਨੂੰ ਉਸ ਕਿਤਾਬ ਦੇ ਸੰਬੰਧ ਵਿੱਚ ਦੁਖੀ ਕਰਨ ਲਈ ਜੋ ਮੈਂ ਲਿਖ ਰਿਹਾ ਹਾਂ, ਇਸ ਕਿਤਾਬ ਨੂੰ ਮੇਰੇ ਨਾਲ ਇਸਦੇ ਸੰਬੰਧ ਵਿੱਚ ਪ੍ਰਗਟ ਹੋਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ। ਇੱਕ ਪਾਸੇ, ਮੈਨੂੰ ਆਪਣੇ ਸਾਰ ਨੂੰ ਉਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਖੋਜਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ ਜਿਵੇਂ ਮੈਂ ਸੀ - ਮੈਂ "ਇਸ ਕਿਤਾਬ ਨੂੰ ਲਿਖਣਾ ਚਾਹੁੰਦਾ ਸੀ," ਮੈਂ ਇਸਨੂੰ ਕਲਪਨਾ ਕੀਤੀ ਹੈ, ਮੈਂ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਕੀਤਾ ਹੈ ਕਿ ਇਸਨੂੰ ਲਿਖਣਾ ਦਿਲਚਸਪ ਹੋਵੇਗਾ, ਅਤੇ ਮੈਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਇਸ ਤਰੀਕੇ ਨਾਲ ਬਣਾਇਆ ਹੈ ਕਿ ਇਸ ਤੱਥ ਨੂੰ ਧਿਆਨ ਵਿੱਚ ਰੱਖੇ ਬਿਨਾਂ ਮੈਨੂੰ ਸਮਝਣਾ ਸੰਭਵ ਨਹੀਂ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਕਿਤਾਬ ਮੇਰੀ ਜ਼ਰੂਰੀ ਸੰਭਾਵਨਾ ਰਹੀ ਹੈ। ਦੂਜੇ ਪਾਸੇ, ਮੈਨੂੰ ਉਸ ਅਣਹੋਂਦ ਦੀ ਖੋਜ ਕਰਨੀ ਚਾਹੀਦੀ ਹੈ ਜੋ ਮੇਰੀ ਆਜ਼ਾਦੀ ਨੂੰ ਇਸ ਸਾਰ ਤੋਂ ਵੱਖ ਕਰਦੀ ਹੈ: ਮੈਂ "ਲਿਖਣਾ ਚਾਹੁੰਦਾ ਸੀ," ਪਰ ਕੁਝ ਵੀ ਨਹੀਂ, ਇੱਥੋਂ ਤੱਕ ਕਿ ਜੋ ਮੈਂ ਸੀ, ਮੈਨੂੰ ਇਸਨੂੰ ਲਿਖਣ ਲਈ ਮਜਬੂਰ ਨਹੀਂ ਕਰ ਸਕਦਾ। ਅੰਤ ਵਿੱਚ, ਮੈਨੂੰ ਉਸ ਅਣਹੋਂਦ ਦੀ ਖੋਜ ਕਰਨੀ ਚਾਹੀਦੀ ਹੈ ਜੋ ਮੈਨੂੰ ਉਸ ਤੋਂ ਵੱਖ ਕਰਦੀ ਹੈ ਜੋ ਮੈਂ ਹੋਵਾਂਗਾ: ਮੈਨੂੰ ਪਤਾ ਲੱਗਦਾ ਹੈ ਕਿ ਕਿਤਾਬ ਨੂੰ ਛੱਡਣ ਦੀ ਸਥਾਈ ਸੰਭਾਵਨਾ ਇਸਨੂੰ ਲਿਖਣ ਦੀ ਸੰਭਾਵਨਾ ਦੀ ਸ਼ਰਤ ਹੈ ਅਤੇ ਮੇਰੀ ਆਜ਼ਾਦੀ ਦਾ ਅਰਥ ਹੈ। ਇਹ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੈ ਕਿ ਕਿਤਾਬ ਦੇ ਸੰਵਿਧਾਨ ਵਿੱਚ ਮੇਰੀ ਸੰਭਾਵਨਾ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ, ਮੈਂ ਆਪਣੀ ਆਜ਼ਾਦੀ ਨੂੰ ਵਰਤਮਾਨ ਅਤੇ ਭਵਿੱਖ ਵਿੱਚ ਜੋ ਮੈਂ ਹਾਂ ਦੇ ਸੰਭਾਵੀ ਵਿਨਾਸ਼ਕਾਰੀ ਵਜੋਂ ਸਮਝਦਾ ਹਾਂ। ਭਾਵ, ਮੈਨੂੰ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬ ਦੇ ਪੱਧਰ 'ਤੇ ਰੱਖਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ। ਜਿੰਨਾ ਚਿਰ ਮੈਂ ਕਿਰਿਆ ਦੇ ਪੱਧਰ 'ਤੇ ਰਹਿੰਦਾ ਹਾਂ, ਲਿਖੀ ਜਾਣ ਵਾਲੀ ਕਿਤਾਬ ਸਿਰਫ਼ ਉਸ ਕਿਰਿਆ ਦਾ ਦੂਰ ਦਾ ਅਤੇ ਪੂਰਵ-ਅਨੁਮਾਨਿਤ ਅਰਥ ਹੈ ਜੋ ਮੇਰੇ ਲਈ ਮੇਰੀਆਂ ਸੰਭਾਵਨਾਵਾਂ ਨੂੰ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਕਿਤਾਬ ਸਿਰਫ਼ ਕਿਰਿਆ ਦਾ ਭਾਵ ਹੈ; ਇਸਨੂੰ ਇੱਕ ਵਸਤੂ ਨਹੀਂ ਬਣਾਇਆ ਗਿਆ ਹੈ ਅਤੇ ਆਪਣੇ ਲਈ ਰੱਖਿਆ ਨਹੀਂ ਗਿਆ ਹੈ; ਇਹ "ਸਵਾਲ ਨਹੀਂ ਉਠਾਉਂਦਾ;" ਇਸਨੂੰ ਨਾ ਤਾਂ ਜ਼ਰੂਰੀ ਅਤੇ ਨਾ ਹੀ ਸੰਭਾਵਿਤ ਮੰਨਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਸਿਰਫ਼ ਸਥਾਈ, ਦੂਰ ਦਾ ਅਰਥ ਹੈ ਜਿਸ ਦੇ ਸੰਦਰਭ ਵਿੱਚ ਮੈਂ ਸਮਝ ਸਕਦਾ ਹਾਂ ਕਿ ਮੈਂ ਵਰਤਮਾਨ ਵਿੱਚ ਕੀ ਲਿਖ ਰਿਹਾ ਹਾਂ, ਅਤੇ ਇਸ ਲਈ, ਇਸਨੂੰ ਹੋਣ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਕਲਪਨਾ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ; ਯਾਨੀ, ਸਿਰਫ਼ ਕਿਤਾਬ ਨੂੰ ਮੌਜੂਦਾ ਆਧਾਰ ਵਜੋਂ ਰੱਖ ਕੇ ਜਿਸ 'ਤੇ ਮੇਰਾ ਮੌਜੂਦਾ, ਮੌਜੂਦਾ ਵਾਕ ਉੱਭਰਦਾ ਹੈ, ਮੈਂ ਆਪਣੇ ਵਾਕ ਨੂੰ ਇੱਕ ਨਿਸ਼ਚਿਤ ਅਰਥ ਦੇ ਸਕਦਾ ਹਾਂ।

ਹੁਣ ਹਰ ਪਲ ਸਾਨੂੰ ਦੁਨੀਆਂ ਵਿੱਚ ਧੱਕਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਉੱਥੇ ਰੁੱਝਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇਸਦਾ ਮਤਲਬ ਹੈ ਕਿ ਅਸੀਂ ਆਪਣੀਆਂ ਸੰਭਾਵਨਾਵਾਂ ਨੂੰ ਪੇਸ਼ ਕਰਨ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਕੰਮ ਕਰਦੇ ਹਾਂ ਅਤੇ ਇਹ ਸੰਭਾਵਨਾਵਾਂ ਜੋ ਸਾਕਾਰ ਹੋਣ ਜਾਂ ਸਾਕਾਰ ਹੋਣ ਦੀ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ ਵਿੱਚ ਪ੍ਰਗਟ ਕੀਤੀਆਂ ਜਾਂਦੀਆਂ ਹਨ, ਉਹਨਾਂ ਅਰਥਾਂ ਦਾ ਹਵਾਲਾ ਦਿੰਦੀਆਂ ਹਨ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਸਵਾਲ ਕਰਨ ਲਈ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਕਾਰਜਾਂ ਦੀ ਲੋੜ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਸਵੇਰੇ ਜੋ ਅਲਾਰਮ ਵੱਜਦਾ ਹੈ ਉਹ ਮੇਰੇ ਕੰਮ 'ਤੇ ਜਾਣ ਦੀ ਸੰਭਾਵਨਾ ਨੂੰ ਦਰਸਾਉਂਦਾ ਹੈ, ਜੋ ਕਿ ਮੇਰੀ ਸੰਭਾਵਨਾ ਹੈ। ਪਰ ਅਲਾਰਮ ਦੇ ਸੰਮਨ ਨੂੰ ਸੰਮਨ ਵਜੋਂ ਸਮਝਣਾ ਉੱਠਣਾ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਉੱਠਣ ਦੀ ਕਿਰਿਆ ਹੀ ਭਰੋਸਾ ਦੇਣ ਵਾਲੀ ਹੈ, ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਇਸ ਸਵਾਲ ਤੋਂ ਬਚ ਜਾਂਦੀ ਹੈ, "ਕੀ ਕੰਮ ਮੇਰੀ ਸੰਭਾਵਨਾ ਹੈ?" ਨਤੀਜੇ

ਵਜੋਂ ਇਹ ਮੈਨੂੰ ਚੁੱਪ ਰਹਿਣ, ਕੰਮ ਕਰਨ ਤੋਂ ਇਨਕਾਰ ਕਰਨ ਦੀ ਸੰਭਾਵਨਾ, ਅਤੇ ਅੰਤ ਵਿੱਚ ਦੁਨੀਆ ਨੂੰ ਇਨਕਾਰ ਕਰਨ ਦੀ ਸੰਭਾਵਨਾ ਅਤੇ ਮੌਤ ਦੀ ਸੰਭਾਵਨਾ ਨੂੰ ਸਮਝਣ ਦੀ ਸਥਿਤੀ ਵਿੱਚ ਨਹੀਂ ਰੱਖਦਾ। ਸੰਖੇਪ ਵਿੱਚ, ਜਿਸ ਹੱਦ ਤੱਕ ਮੈਂ ਘੰਟੀ ਵੱਜਣ ਦੇ ਅਰਥ ਨੂੰ ਸਮਝਦਾ ਹਾਂ, ਮੈਂ ਪਹਿਲਾਂ ਹੀ ਇਸਦੇ ਸੰਮਨ 'ਤੇ ਉੱਠਿਆ ਹੋਇਆ ਹਾਂ; ਇਹ ਚਿੰਤਾ ਮੈਨੂੰ ਦੁਖੀ ਅਨੁਭਵ ਦੇ ਵਿਰੁੱਧ ਗਾਰੰਟੀ ਦਿੰਦੀ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਮੈਂ ਹਾਂ ਜੋ ਅਲਾਰਮ ਘੜੀ ਨੂੰ ਇਸਦੀ ਜ਼ਰੂਰਤ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕਰਦਾ ਹੈ - ਮੈਂ ਅਤੇ ਮੈਂ ਇਕੱਲਾ।

ਇਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ, ਜਿਸਨੂੰ ਅਸੀਂ ਰੋਜ਼ਾਨਾ ਨੈਤਿਕਤਾ ਕਹਿ ਸਕਦੇ ਹਾਂ ਉਹ ਨੈਤਿਕ ਪੀੜਾ ਤੋਂ ਵੱਖਰਾ ਹੈ। ਜਦੋਂ ਮੈਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਕਦਰਾਂ-ਕੀਮਤਾਂ ਨਾਲ ਆਪਣੇ ਮੂਲ ਸਬੰਧ ਵਿੱਚ ਸਮਝਦਾ ਹਾਂ ਤਾਂ ਨੈਤਿਕ ਪੀੜਾ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਅਸਲ ਵਿੱਚ ਕਦਰਾਂ-ਕੀਮਤਾਂ ਉਹ ਮੰਗਾਂ ਹਨ ਜੋ ਇੱਕ ਨੀਂਹ ਦਾ ਦਾਅਵਾ ਕਰਦੀਆਂ ਹਨ। ਪਰ ਇਹ ਨੀਂਹ ਕਿਸੇ ਵੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਹੋਂਦ ਵਿੱਚ ਨਹੀਂ ਆ ਸਕਦੀ, ਕਿਉਂਕਿ ਹਰ ਮੁੱਲ ਜੋ ਆਪਣੀ ਆਦਰਸ਼ ਪ੍ਰਕਿਰਤੀ ਨੂੰ ਇਸਦੇ ਹੋਂਦ 'ਤੇ ਅਧਾਰਤ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਇੱਕ ਮੁੱਲ ਵੀ ਨਹੀਂ ਰਹਿ ਜਾਵੇਗਾ ਅਤੇ ਮੇਰੀ ਇੱਛਾ ਦੀ ਵਿਭਿੰਨਤਾ ਨੂੰ ਮਹਿਸੂਸ ਕਰੇਗਾ। ਮੁੱਲ ਆਪਣੀ ਜ਼ਰੂਰਤ ਤੋਂ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਦਾ ਹੈ ਨਾ ਕਿ ਇਸਦੀ ਜ਼ਰੂਰਤ ਇਸਦੇ ਹੋਂਦ ਤੋਂ। ਇਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਇੱਕ ਚਿੰਤਨਸ਼ੀਲ ਅੰਤਰ-ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਤੱਕ ਨਹੀਂ ਪਹੁੰਚਾਉਂਦਾ ਜੋ ਇਸਨੂੰ ਮੁੱਲ ਵਜੋਂ ਸਮਝੇਗਾ ਅਤੇ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਮੇਰੀ ਆਜ਼ਾਦੀ 'ਤੇ ਇਸ ਦੇ ਅਧਿਕਾਰ ਨੂੰ ਇਸ ਤੋਂ ਹਟਾ ਦੇਵੇਗਾ। ਇਸਦੇ ਉਲਟ, ਇਹ ਸਿਰਫ ਇੱਕ ਸਰਗਰਮ ਆਜ਼ਾਦੀ ਤੱਕ ਪ੍ਰਗਟ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ ਜੋ ਇਸਨੂੰ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਪਛਾਣਨ ਦੇ ਇਕੋ ਇੱਕ ਤੱਥ ਦੁਆਰਾ ਮੁੱਲ ਵਜੋਂ ਮੌਜੂਦ ਬਣਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਹੈ ਕਿ ਮੇਰੀ ਆਜ਼ਾਦੀ ਕਦਰਾਂ-ਕੀਮਤਾਂ ਦੀ ਵਿਲੱਖਣ ਨੀਂਹ ਹੈ ਅਤੇ ਇਹ ਕਿ ਕੁਝ ਵੀ, ਬਿਲਕੁਲ ਕੁਝ ਵੀ ਨਹੀਂ, ਮੈਨੂੰ ਇਸ ਜਾਂ ਉਸ ਖਾਸ ਮੁੱਲ, ਇਸ ਜਾਂ ਉਸ ਖਾਸ ਪੈਮਾਨੇ ਦੇ ਮੁੱਲਾਂ ਨੂੰ ਅਪਣਾਉਣ ਵਿੱਚ ਜਾਇਜ਼ ਠਹਿਰਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਇੱਕ ਜੀਵ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਜਿਸ ਦੁਆਰਾ ਕਦਰਾਂ-ਕੀਮਤਾਂ ਮੌਜੂਦ ਹਨ, ਮੈਂ ਬੇਇਨਸਾਫ਼ੀਯੋਗ ਹਾਂ। ਮੇਰੀ ਆਜ਼ਾਦੀ ਬਿਨਾਂ ਕਿਸੇ ਨੀਂਹ ਦੇ ਮੁੱਲਾਂ ਦੀ ਨੀਂਹ ਹੋਣ 'ਤੇ ਦੁਖੀ ਹੈ। ਇਹ ਇਸ ਲਈ ਵੀ ਦੁਖੀ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਕਦਰਾਂ-ਕੀਮਤਾਂ, ਇਸ ਤੱਥ ਦੇ ਕਾਰਨ ਕਿ ਉਹ ਅਸਲ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਆਜ਼ਾਦੀ ਲਈ ਪ੍ਰਗਟ ਹੁੰਦੀਆਂ ਹਨ, ਉਸੇ ਸਮੇਂ "ਸਵਾਲ ਵਿੱਚ ਪਾਏ" ਬਿਨਾਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਪ੍ਰਗਟ ਨਹੀਂ ਕਰ ਸਕਦੀਆਂ, ਕਿਉਂਕਿ ਕਦਰਾਂ-ਕੀਮਤਾਂ ਦੇ ਪੈਮਾਨੇ ਨੂੰ ਉਲਟਾਉਣ ਦੀ ਸੰਭਾਵਨਾ ਮੇਰੀ ਸੰਭਾਵਨਾ ਦੇ ਪੂਰਕ ਵਜੋਂ ਜਾਪਦੀ ਹੈ। ਇਹ ਕਦਰਾਂ-ਕੀਮਤਾਂ ਦੇ ਸਾਹਮਣੇ ਦੁੱਖ ਹੈ ਜੋ ਕਿ ਕਦਰਾਂ-ਕੀਮਤਾਂ ਦੀ ਆਦਰਸ਼ਤਾ ਦੀ ਮਾਨਤਾ ਹੈ।

ਆਮ ਤੌਰ 'ਤੇ, ਹਾਲਾਂਕਿ, ਕਦਰਾਂ-ਕੀਮਤਾਂ ਦੇ ਸੰਬੰਧ ਵਿੱਚ ਮੇਰਾ ਰਵੱਈਆ ਬਹੁਤ ਹੀ ਭਰੋਸਾ ਦੇਣ ਵਾਲਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਦਰਅਸਲ ਮੈਂ ਕਦਰਾਂ-ਕੀਮਤਾਂ ਦੀ ਦੁਨੀਆ ਵਿੱਚ ਰੁੱਝਿਆ ਹੋਇਆ ਹਾਂ। ਮੇਰੀ ਆਜ਼ਾਦੀ ਦੁਆਰਾ ਕਾਇਮ ਰਹਿਣ ਵਾਲੀਆਂ ਕਦਰਾਂ-ਕੀਮਤਾਂ ਦੀ ਦੁਖੀ ਧਾਰਨਾ ਇੱਕ ਸੈਕੰਡਰੀ ਅਤੇ ਵਿਚੋਲਗੀ ਵਾਲੀ ਘਟਨਾ ਹੈ। ਤੁਰੰਤ ਸੰਸਾਰ ਇਸਦੀ ਜ਼ਰੂਰੀਤਾ ਵਾਲਾ ਹੈ; ਅਤੇ ਇਸ ਸੰਸਾਰ ਵਿੱਚ ਜਿੱਥੇ ਮੈਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਸ਼ਾਮਲ ਕਰਦਾ ਹਾਂ, ਮੇਰੇ ਕੰਮ ਮੁੱਲਾਂ ਨੂੰ ਤਿਤਰਾਂ ਵਾਂਗ ਉਭਾਰਦੇ ਹਨ। ਮੇਰੇ ਗੁੱਸੇ ਨੇ ਮੈਨੂੰ ਨਕਾਰਾਤਮਕ ਮੁੱਲ "ਨੀਚਤਾ" ਦਿੱਤਾ ਹੈ, ਮੇਰੀ ਪ੍ਰਸ਼ੰਸਾ ਨੇ ਸਕਾਰਾਤਮਕ ਮੁੱਲ "ਸ਼ਾਨ" ਦਿੱਤਾ ਹੈ। ਸਭ ਤੋਂ ਵੱਧ, ਬਹੁਤ ਸਾਰੇ ਟੈਬਸ ਪ੍ਰਤੀ ਮੇਰੀ ਆਗਿਆਕਾਰੀ, ਜੋ ਕਿ ਅਸਲ ਹੈ, ਇਹਨਾਂ ਟੈਬਸ ਨੂੰ ਅਸਲ ਵਿੱਚ ਮੌਜੂਦ ਵਜੋਂ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਬੁਰਜੂਆ ਜੋ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ "ਸਤਿਕਾਰਯੋਗ ਨਾਗਰਿਕ" ਕਹਿੰਦੇ ਹਨ, ਨੈਤਿਕ ਕਦਰਾਂ-ਕੀਮਤਾਂ 'ਤੇ ਵਿਚਾਰ ਕਰਨ ਦੇ ਨਤੀਜੇ ਵਜੋਂ ਸਤਿਕਾਰਯੋਗ ਨਹੀਂ ਬਣਦੇ। ਸਗੋਂ ਸੰਸਾਰ ਵਿੱਚ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਉਭਰਨ ਦੇ ਪਲ ਤੋਂ ਹੀ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਵਿਵਹਾਰ ਦੇ ਇੱਕ ਪੈਟਰਨ ਵਿੱਚ ਸੁੱਟ ਦਿੱਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਜਿਸਦਾ ਅਰਥ ਸਤਿਕਾਰਯੋਗਤਾ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਸਤਿਕਾਰ ਇੱਕ ਜੀਵ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਦਾ ਹੈ; ਇਸ 'ਤੇ ਸਵਾਲ ਨਹੀਂ ਉਠਾਇਆ ਜਾਂਦਾ। ਮੁੱਲ ਮੇਰੇ ਮਾਰਗ 'ਤੇ ਹਜ਼ਾਰਾਂ ਛੋਟੀਆਂ ਅਸਲ ਮੰਗਾਂ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ

ਬੀਜੇ ਜਾਂਦੇ ਹਨ, ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਸੰਕੇਤ ਜੋ ਸਾਨੂੰ ਘਾਹ ਤੋਂ ਦੂਰ ਰਹਿਣ ਦਾ ਆਦੇਸ਼ ਦਿੰਦੇ ਹਨ।

ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਜਿਸਨੂੰ ਅਸੀਂ ਤੁਰੰਤ ਸੰਸਾਰ ਕਹਾਂਗੇ, ਜੋ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਸਾਡੀ ਅਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ ਚੇਤਨਾ ਵਿੱਚ ਸੌਂਪਦਾ ਹੈ, ਅਸੀਂ ਪਹਿਲਾਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਉਂਦਮਾਂ ਵਿੱਚ ਸੁੱਟੇ ਜਾਣ ਲਈ ਨਹੀਂ ਦਿਖਾਈ ਦਿੰਦੇ। ਸਾਡਾ ਵਜੂਦ ਤੁਰੰਤ "ਸਥਿਤੀ ਵਿੱਚ" ਹੁੰਦਾ ਹੈ; ਯਾਨੀ, ਇਹ ਉਂਦਮਾਂ ਵਿੱਚ ਪੈਦਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਪਹਿਲਾਂ ਜਾਣਦਾ ਹੈ ਜਿੰਨਾ ਇਹ ਉਹਨਾਂ ਉਂਦਮਾਂ ਵਿੱਚ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਅਸੀਂ ਫਿਰ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਮੰਗਾਂ ਨਾਲ ਭਰੀ ਇੱਕ ਦੁਨੀਆਂ ਵਿੱਚ, ਪ੍ਰੋਜੈਕਟਾਂ ਦੇ ਦਿਲ ਵਿੱਚ "ਅਨੁਭਵ ਦੇ ਦੌਰਾਨ" ਖੋਜਦੇ ਹਾਂ। ਮੈਂ ਲਿਖਦਾ ਹਾਂ। ਮੈਂ ਸਿਗਰਟ ਪੀਣ ਜਾ ਰਿਹਾ ਹਾਂ। ਮੇਰੀ ਅੱਜ ਸ਼ਾਮ ਪੀਅਰੇ ਨਾਲ ਮੁਲਾਕਾਤ ਹੈ। ਮੈਨੂੰ ਸਾਈਮਨ ਨੂੰ ਜਵਾਬ ਦੇਣਾ ਨਹੀਂ ਭੁੱਲਣਾ ਚਾਹੀਦਾ। ਮੈਨੂੰ ਕਲਾਉਡ ਤੋਂ ਹੁਣ ਸੱਚਾਈ ਨੂੰ ਛੁਪਾਉਣ ਦਾ ਅਧਿਕਾਰ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਅਸਲ ਦੀਆਂ ਇਹ ਸਾਰੀਆਂ ਮਾਮੂਲੀ ਪੈਸਿਵ ਉਮੀਦਾਂ, ਇਹ ਸਾਰੀਆਂ ਆਮ, ਰੋਜ਼ਾਨਾ ਕਦਰਾਂ-ਕੀਮਤਾਂ, ਆਪਣੇ ਆਪ ਦੇ ਇੱਕ ਮੂਲ ਪ੍ਰੋਜੈਕਸ਼ਨ ਤੋਂ ਆਪਣੇ ਅਰਥ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਦੀਆਂ ਹਨ ਜੋ ਦੁਨੀਆ ਵਿੱਚ ਮੇਰੀ ਆਪਣੀ ਪਸੰਦ ਵਜੋਂ ਖੜ੍ਹੀ ਹੈ। ਪਰ ਸਹੀ ਕਹਿਣ ਲਈ, ਇੱਕ ਅਸਲੀ ਸੰਭਾਵਨਾ ਵੱਲ ਆਪਣੇ ਆਪ ਦਾ ਇਹ ਪ੍ਰੋਜੈਕਸ਼ਨ, ਜੋ ਮੁੱਲਾਂ, ਅਪੀਲਾਂ, ਉਮੀਦਾਂ ਅਤੇ ਆਮ ਤੌਰ 'ਤੇ ਇੱਕ ਸੰਸਾਰ ਦੀ ਹੋਂਦ ਦਾ ਕਾਰਨ ਬਣਦਾ ਹੈ, ਮੈਨੂੰ ਦੁਨੀਆ ਤੋਂ ਪਰੇ ਸਿਰਫ ਮੇਰੇ ਉਂਦਮਾਂ ਦੇ ਅਰਥ ਅਤੇ ਸੰਖੇਪ, ਤਰਕਪੂਰਨ ਅਰਥ ਵਜੋਂ ਜਾਪਦਾ ਹੈ। ਬਾਕੀ ਦੇ ਲਈ, ਇੱਥੇ ਠੋਸ ਤੌਰ 'ਤੇ ਅਲਾਰਮ ਘੜੀਆਂ, ਸਾਈਨਬੋਰਡ, ਟੈਕਸ ਫਾਰਮ, ਪੁਲਿਸ ਵਾਲੇ, ਦੁੱਖ ਦੇ ਵਿਰੁੱਧ ਬਹੁਤ ਸਾਰੇ ਗਾਰਡ ਰੇਲਿੰਗ ਮੌਜੂਦ ਹਨ। ਪਰ ਜਿਵੇਂ ਹੀ ਉਂਦਮ ਮੇਰੇ ਤੋਂ ਦੂਰੀ 'ਤੇ ਰੱਖਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਜਿਵੇਂ ਹੀ ਮੈਨੂੰ ਆਪਣੇ ਆਪ ਦਾ ਹਵਾਲਾ ਦਿੱਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਮੈਨੂੰ ਭਵਿੱਖ ਵਿੱਚ ਆਪਣੇ ਆਪ ਦੀ ਉਡੀਕ ਕਰਨੀ ਪੈਂਦੀ ਹੈ, ਫਿਰ ਮੈਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਅਚਾਨਕ ਉਸ ਵਿਅਕਤੀ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਖੋਜਦਾ ਹਾਂ ਜੋ ਅਲਾਰਮ ਘੜੀ ਨੂੰ ਇਸਦਾ ਅਰਥ ਦਿੰਦਾ ਹੈ, ਉਹ ਜੋ ਇੱਕ ਸਾਈਨਬੋਰਡ ਦੁਆਰਾ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਫੁੱਲਾਂ ਦੇ ਬਿਸਤਰੇ 'ਤੇ ਜਾਂ ਲਾਅਨ 'ਤੇ ਤੁਰਨ ਤੋਂ ਵਰਜਦਾ ਹੈ, ਉਹ ਜਿਸ ਤੋਂ ਬੌਸ ਦਾ ਹੁਕਮ ਇਸਦੀ ਜ਼ਰੂਰੀਤਾ ਉਧਾਰ ਲੈਂਦਾ ਹੈ, ਉਹ ਜੋ ਕਿਤਾਬ ਦੀ ਦਿਲਚਸਪੀ ਦਾ ਫੈਸਲਾ ਕਰਦਾ ਹੈ ਜੋ ਉਹ ਲਿਖ ਰਿਹਾ ਹੈ, ਉਹ ਜੋ ਅੰਤ ਵਿੱਚ ਮੁੱਲਾਂ ਨੂੰ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀਆਂ ਮੰਗਾਂ ਦੁਆਰਾ ਆਪਣੀ ਕਾਰਵਾਈ ਨਿਰਧਾਰਤ ਕਰਨ ਲਈ ਮੌਜੂਦ ਬਣਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਮੈਂ ਇਕੱਲਾ ਅਤੇ ਦੁਖ ਵਿੱਚ ਉਸ ਵਿਲੱਖਣ ਅਤੇ ਅਸਲੀ ਪ੍ਰੋਜੈਕਟ ਦਾ ਸਾਹਮਣਾ ਕਰਦਾ ਹੋਇਆ ਉਭਰਦਾ ਹਾਂ ਜੋ ਮੇਰੇ ਹੋਂਦ ਦਾ ਗਠਨ ਕਰਦਾ ਹੈ; ਸਾਰੀਆਂ ਰੁਕਾਵਟਾਂ, ਸਾਰੀਆਂ ਗਾਰਡ ਰੇਲਾਂ ਢਹਿ ਜਾਂਦੀਆਂ ਹਨ, ਮੇਰੀ ਆਜ਼ਾਦੀ ਦੀ ਚੇਤਨਾ ਦੁਆਰਾ ਨਸ਼ਟ ਹੋ ਜਾਂਦੀਆਂ ਹਨ। ਮੇਰੇ ਕੋਲ ਇਸ ਤੱਥ ਦੇ ਵਿਰੁੱਧ ਕਿਸੇ ਵੀ ਮੁੱਲ ਦਾ ਸਹਾਰਾ ਨਹੀਂ ਹੈ ਅਤੇ ਨਾ ਹੀ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ ਕਿ ਮੈਂ ਹੋਂਦ ਵਿੱਚ ਮੁੱਲਾਂ ਨੂੰ ਕਾਇਮ ਰੱਖਦਾ ਹਾਂ। ਕੁਝ ਵੀ ਮੈਨੂੰ ਆਪਣੇ ਆਪ ਦੇ ਵਿਰੁੱਧ ਯਕੀਨੀ ਨਹੀਂ ਬਣਾ ਸਕਦਾ, ਇਸ ਅਣਹੋਂਦ ਦੁਆਰਾ ਜੋ ਮੈਂ ਹਾਂ, ਦੁਨੀਆ ਤੋਂ ਅਤੇ ਮੇਰੇ ਤੱਤ ਤੋਂ ਕੱਟਿਆ ਹੋਇਆ ਹੈ। ਮੈਨੂੰ ਦੁਨੀਆਂ ਦੇ ਅਰਥ ਅਤੇ ਆਪਣੇ ਸਾਰ ਨੂੰ ਸਮਝਣਾ ਪਵੇਗਾ; ਮੈਂ ਉਨ੍ਹਾਂ ਬਾਰੇ ਆਪਣਾ ਫੈਸਲਾ ਲੈਂਦਾ ਹਾਂ - ਬਿਨਾਂ ਕਿਸੇ ਜਾਇਜ਼ਤਾ ਅਤੇ ਬਹਾਨੇ ਦੇ।

ਫਿਰ ਪੀੜਾ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਆਜ਼ਾਦੀ ਦਾ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ ਸ਼ੱਕ ਹੈ। ਇਸ ਅਰਥ ਵਿੱਚ ਇਹ ਵਿਚੋਲਗੀ ਹੈ, ਕਿਉਂਕਿ ਭਾਵੇਂ ਇਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਦੀ ਤੁਰੰਤ ਚੇਤਨਾ ਹੈ, ਇਹ ਦੁਨੀਆ ਦੀਆਂ ਅਪੀਲਾਂ ਦੇ ਨਕਾਰ ਤੋਂ ਪੈਦਾ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਸਮੇਂ ਇਹ ਜਾਪਦਾ ਹੈ ਕਿ ਮੈਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਉਸ ਦੁਨੀਆਂ ਤੋਂ ਵੱਖ ਕਰ ਲੈਂਦਾ ਹਾਂ ਜਿੱਥੇ ਮੈਂ ਰੁੱਝਿਆ ਹੋਇਆ ਸੀ - ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਸਮਝਣ ਲਈ ਇੱਕ ਚੇਤਨਾ ਹੈ ਜਿਸ ਵਿੱਚ ਇਸਦੇ ਸਾਰ ਦੀ ਇੱਕ ਪੂਰਵ-ਨਿਰਣਾਇਕ ਸਮਝ ਅਤੇ ਇਸਦੀਆਂ ਸੰਭਾਵਨਾਵਾਂ ਦੀ ਇੱਕ ਪੂਰਵ-ਨਿਰਣਾਇਕ ਭਾਵਨਾ ਹੈ। ਪੀੜਾ ਉਸ ਗੰਭੀਰ ਆਦਮੀ ਦੇ ਮਨ ਦੇ ਵਿਰੁੱਧ ਹੈ ਜੋ ਸੰਸਾਰ ਦੇ ਸੰਦਰਭ ਵਿੱਚ ਕਦਰਾਂ-ਕੀਮਤਾਂ ਨੂੰ ਸਮਝਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਜੋ ਕਦਰਾਂ-ਕੀਮਤਾਂ ਦੇ ਭਰੋਸੇਮੰਦ, ਭੌਤਿਕਵਾਦੀ ਪ੍ਰਮਾਣ ਵਿੱਚ ਰਹਿੰਦਾ

ਹੈ। ਗੰਭੀਰ ਮੂਡ ਵਿੱਚ ਮੈਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਵਸਤੂ ਦੇ ਸੰਦਰਭ ਵਿੱਚ ਪਰਿਭਾਸ਼ਿਤ ਕਰਦਾ ਹਾਂ ਇੱਕ ਤਰਜੀਹ ਨੂੰ ਇੱਕ ਪਾਸੇ ਰੱਖ ਕੇ ਉਹਨਾਂ ਸਾਰੇ ਉੱਦਮਾਂ ਨੂੰ ਅਸੰਭਵ ਸਮਝਦਾ ਹਾਂ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਵਿੱਚ ਮੈਂ ਇਸ ਸਮੇਂ ਰੁੱਝਿਆ ਨਹੀਂ ਹਾਂ; ਉਹ ਅਰਥ ਜੋ ਮੇਰੀ ਆਜ਼ਾਦੀ ਨੇ ਦੁਨੀਆ ਨੂੰ ਦਿੱਤਾ ਹੈ, ਮੈਂ ਦੁਨੀਆ ਤੋਂ ਆਉਣ ਅਤੇ ਆਪਣੀਆਂ ਜ਼ਿੰਮੇਵਾਰੀਆਂ ਨੂੰ ਬਣਾਉਣ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਸਮਝਦਾ ਹਾਂ। ਪੀੜਾ ਵਿੱਚ ਮੈਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਇੱਕ ਵਾਰ ਵਿੱਚ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਆਜ਼ਾਦ ਸਮਝਦਾ ਹਾਂ ਅਤੇ ਦੁਨੀਆ ਦਾ ਅਰਥ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਨ ਦੇ ਯੋਗ ਨਹੀਂ ਸਮਝਦਾ, ਸਿਵਾਏ ਆਪਣੇ ਆਪ ਤੋਂ ਆਉਣ ਦੇ।

ਹਾਲਾਂਕਿ, ਸਾਨੂੰ ਇਹ ਸਿੱਟਾ ਨਹੀਂ ਕੱਢਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਕਿ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ ਪੱਧਰ 'ਤੇ ਲਿਆਂਦਾ ਜਾਣਾ ਅਤੇ ਆਪਣੀਆਂ ਦੂਰ ਜਾਂ ਤੁਰੰਤ ਸੰਭਾਵਨਾਵਾਂ ਦੀ ਕਲਪਨਾ ਕਰਨਾ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਸ਼ੁੱਧ ਪੀੜਾ ਵਿੱਚ ਫੜਨ ਲਈ ਕਾਫ਼ੀ ਹੈ। ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ ਦੇ ਹਰੇਕ ਮੌਕੇ ਵਿੱਚ ਪੀੜਾ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ ਚੇਤਨਾ ਦੀ ਇੱਕ ਬਣਤਰ ਵਜੋਂ ਪੈਦਾ ਹੁੰਦੀ ਹੈ ਜਿੱਥੋਂ ਤੱਕ ਬਾਅਦ ਵਾਲਾ ਚੇਤਨਾ ਨੂੰ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ ਦੀ ਵਸਤੂ ਮੰਨਦਾ ਹੈ; ਪਰ ਮੇਰੇ ਲਈ ਆਪਣੇ ਪੀੜਾ ਦੇ ਸੰਬੰਧ ਵਿੱਚ ਵੱਖ-ਵੱਖ ਕਿਸਮਾਂ ਦੇ ਆਚਰਣ ਨੂੰ ਬਣਾਈ ਰੱਖਣਾ ਅਜੇ ਵੀ ਸੰਭਵ ਹੈ - ਖਾਸ ਕਰਕੇ, ਉਡਾਣ ਦੇ ਨਮੂਨੇ। ਅਸਲ ਵਿੱਚ, ਹਰ ਚੀਜ਼ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਵਾਪਰਦੀ ਹੈ ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਪੀੜਾ ਦੇ ਸੰਬੰਧ ਵਿੱਚ ਸਾਡਾ ਜ਼ਰੂਰੀ ਅਤੇ ਤੁਰੰਤ ਵਿਵਹਾਰ ਉਡਾਣ ਹੈ। ਮਨੋਵਿਗਿਆਨਕ ਨਿਰਧਾਰਨਵਾਦ, ਇੱਕ ਸਿਧਾਂਤਕ ਧਾਰਨਾ ਹੋਣ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ, ਪਹਿਲਾਂ ਬਹਾਨੇ ਦਾ ਰਵੱਈਆ ਹੈ, ਜਾਂ ਜੇ ਤੁਸੀਂ ਪਸੰਦ ਕਰਦੇ ਹੋ, ਤਾਂ ਬਹਾਨੇ ਦੇ ਸਾਰੇ ਰਵੱਈਏ ਦਾ ਅਧਾਰ ਹੈ। ਇਹ ਪੀੜਾ ਦੇ ਸੰਬੰਧ ਵਿੱਚ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ ਆਚਰਣ ਹੈ; ਇਹ ਦਾਅਵਾ ਕਰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਸਾਡੇ ਅੰਦਰ ਵਿਰੋਧੀ ਤਾਕਤਾਂ ਹਨ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਹੋਂਦ ਦੀ ਕਿਸਮ ਚੀਜ਼ਾਂ ਦੇ ਮੁਕਾਬਲੇ ਹੈ। ਇਹ ਉਸ ਖਾਲੀਪਣ ਨੂੰ ਭਰਨ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕਰਦਾ ਹੈ ਜੋ ਸਾਨੂੰ ਘੇਰਦਾ ਹੈ, ਭੂਤਕਾਲ ਅਤੇ ਵਰਤਮਾਨ, ਵਰਤਮਾਨ ਅਤੇ ਭਵਿੱਖ ਦੇ ਵਿਚਕਾਰ ਸਬੰਧਾਂ ਨੂੰ ਦੁਬਾਰਾ ਸਥਾਪਿਤ ਕਰਨ ਲਈ। ਇਹ ਸਾਨੂੰ ਸਾਡੇ ਕੰਮਾਂ ਦਾ ਇੱਕ ਉਤਪਾਦਕ ਸੁਭਾਅ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਅਤੇ ਇਹਨਾਂ ਹੀ ਕਿਰਿਆਵਾਂ ਨੂੰ ਇਹ ਪਾਰਦਰਸ਼ੀ ਬਣਾਉਂਦਾ ਹੈ; ਇਹ ਉਹਨਾਂ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਆਪ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਕਿਸੇ ਹੋਰ ਚੀਜ਼ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਨੀਂਹ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਉਹਨਾਂ ਨੂੰ ਇੱਕ ਜੜਤਾ ਅਤੇ ਬਾਹਰੀਤਾ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕਰਕੇ ਜੋ ਕਿ ਬਹੁਤ ਹੀ ਭਰੋਸੇਮੰਦ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਉਹ ਬਹਾਨਿਆਂ ਦਾ ਇੱਕ ਸਥਾਈ ਖੇਡ ਬਣਾਉਂਦੇ ਹਨ। ਮਨੋਵਿਗਿਆਨਕ ਨਿਰਣਾਇਕਤਾ ਮਨੁੱਖੀ ਹਕੀਕਤ ਦੇ ਉਸ ਪਾਰ ਜਾਣ ਤੋਂ ਇਨਕਾਰ ਕਰਦੀ ਹੈ ਜੋ ਇਸਨੂੰ ਆਪਣੇ ਸਾਰ ਤੋਂ ਪਰੇ ਦੁੱਖ ਵਿੱਚ ਉਭਰਨ ਲਈ ਮਜਬੂਰ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਉਸੇ ਸਮੇਂ ਸਾਨੂੰ ਕਦੇ ਵੀ ਕੁਝ ਵੀ ਨਾ ਹੋਣ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਜੋ ਅਸੀਂ ਹਾਂ, ਨੂੰ ਘਟਾ ਕੇ, ਇਹ ਸਾਡੇ ਵਿੱਚ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਹੋਣ ਦੀ ਪੂਰਨ ਸਕਾਰਾਤਮਕਤਾ ਨੂੰ ਦੁਬਾਰਾ ਪੇਸ਼ ਕਰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਸਾਨੂੰ ਹੋਂਦ ਦੇ ਦਿਲ ਵਿੱਚ ਬਹਾਲ ਕਰਦਾ ਹੈ।

ਪਰ ਇਹ ਨਿਰਣਾਇਕਤਾ, ਪੀੜ ਦੇ ਵਿਰੁੱਧ ਇੱਕ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ ਬਚਾਅ, ਇੱਕ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ ਅੰਤਰਜਾਮੀ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਨਹੀਂ ਦਿੱਤੀ ਗਈ ਹੈ। ਇਹ ਆਜ਼ਾਦੀ ਦੇ ਸਬੂਤ ਦੇ ਵਿਰੁੱਧ ਕੁਝ ਵੀ ਕੰਮ ਨਹੀਂ ਕਰਦਾ; ਇਸ ਲਈ ਇਸਨੂੰ ਇੱਕ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਸ਼ਰਨ ਲੈਣ ਲਈ ਦਿੱਤਾ ਗਿਆ ਹੈ, ਇੱਕ ਆਦਰਸ਼ ਅੰਤ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਜਿਸ ਵੱਲ ਅਸੀਂ ਪੀੜ ਤੋਂ ਬਚਣ ਲਈ ਭੱਜ ਸਕਦੇ ਹਾਂ। ਇਹ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ ਪੱਧਰ 'ਤੇ ਇਸ ਤੱਥ ਦੁਆਰਾ ਸਪੱਸ਼ਟ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਨਿਰਣਾਇਕ ਮਨੋਵਿਗਿਆਨੀ ਆਤਮ-ਨਿਰੀਖਣ ਦੇ ਸ਼ੁੱਧ ਦਿੱਤੇ ਗਏ ਸਿਧਾਂਤਾਂ 'ਤੇ ਆਪਣਾ ਥੀਸਿਸ ਲੱਭਣ ਦਾ ਦਾਅਵਾ ਨਹੀਂ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਉਹ ਇਸਨੂੰ ਇੱਕ ਸੰਤੁਸ਼ਟੀਜਨਕ ਪਰਿਕਲਪਨਾ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਪੇਸ਼ ਕਰਦੇ ਹਨ, ਜਿਸਦਾ ਮੁੱਲ ਇਸ ਤੱਥ ਤੋਂ ਆਉਂਦਾ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਤੱਥਾਂ ਲਈ ਜ਼ਿੰਮੇਵਾਰ ਹੈ - ਜਾਂ ਸਾਰੇ ਮਨੋਵਿਗਿਆਨ ਨੂੰ ਸਥਾਪਤ ਕਰਨ ਲਈ ਇੱਕ ਜ਼ਰੂਰੀ ਸਿਧਾਂਤ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ। ਉਹ ਆਜ਼ਾਦੀ ਦੀ ਇੱਕ ਤੁਰੰਤ ਚੇਤਨਾ ਦੀ ਹੋਂਦ ਨੂੰ ਸਵੀਕਾਰ ਕਰਦੇ ਹਨ, ਜਿਸਨੂੰ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਵਿਰੋਧੀ "ਅੰਦਰੂਨੀ ਭਾਵਨਾ ਦੇ ਅਨੁਭਵ ਦੁਆਰਾ ਸਬੂਤ" ਦੇ ਨਾਮ ਹੇਠ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਵਿਰੁੱਧ ਰੱਖਦੇ

ਹਨ। ਉਹ ਸਿਰਫ਼ ਇਸ ਅੰਦਰੂਨੀ ਪ੍ਰਗਟਾਵੇ ਦੇ ਮੁੱਲ 'ਤੇ ਬਹਿਸ ਨੂੰ ਕੇਂਦਰਿਤ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਉਹ ਅੰਤਰਜਾਮੀ ਜੋ ਸਾਨੂੰ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਸਾਡੇ ਰਾਜਾਂ ਅਤੇ ਸਾਡੇ ਕੰਮਾਂ ਦੇ ਮੂਲ ਕਾਰਨ ਵਜੋਂ ਸਮਝਣ ਦਾ ਕਾਰਨ ਬਣਦੀ ਹੈ, ਕਿਸੇ ਨੇ ਵੀ ਚਰਚਾ ਨਹੀਂ ਕੀਤੀ ਹੈ। ਇਹ ਸਾਡੇ ਵਿੱਚੋਂ ਹਰੇਕ ਦੀ ਪਹੁੰਚ ਵਿੱਚ ਹੈ ਕਿ ਅਸੀਂ ਇਸ ਤੋਂ ਉੱਪਰ ਉੱਠ ਕੇ ਅਤੇ ਇਸ ਗਲਤ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਦੇ ਕਾਰਨ ਇੱਕ ਭਰਮ ਵਜੋਂ ਨਿਰਣਾ ਕਰਕੇ ਦੁੱਖ ਨੂੰ ਦੂਰ ਕਰਨ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕਰੀਏ ਕਿ ਅਸੀਂ ਆਪਣੇ ਕੰਮਾਂ ਦੇ ਅਸਲ ਕਾਰਨ ਹਾਂ। ਫਿਰ ਜੋ ਸਮੱਸਿਆ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਪੇਸ਼ ਕਰਦੀ ਹੈ ਉਹ ਇਸ ਵਿਚੋਲਗੀ ਵਿੱਚ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਦੀ ਡਿਗਰੀ ਦੀ ਹੈ। ਕੀ ਨਿਰਣੇ ਅਧੀਨ ਰੱਖੀ ਗਈ ਪੀੜਾ ਇੱਕ ਨਿਹੱਥੇ ਪੀੜਾ ਹੈ? ਸਪੱਸ਼ਟ ਤੌਰ 'ਤੇ ਨਹੀਂ। ਹਾਲਾਂਕਿ, ਇੱਥੇ ਇੱਕ ਨਵੀਂ ਘਟਨਾ ਪੈਦਾ ਹੁੰਦੀ ਹੈ, ਪੀੜਾ ਦੇ ਸੰਬੰਧ ਵਿੱਚ "ਧਿਆਨ ਭਟਕਾਉਣ" ਦੀ ਇੱਕ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ ਜੋ, ਇੱਕ ਵਾਰ ਫਿਰ, ਆਪਣੇ ਅੰਦਰ ਇੱਕ ਨਾਸ਼ ਕਰਨ ਵਾਲੀ ਸ਼ਕਤੀ ਮੰਨਦੀ ਹੈ।

ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ, ਨਿਰਧਾਰਨਵਾਦ ਭਟਕਣਾ ਸਥਾਪਤ ਕਰਨ ਲਈ ਕਾਫ਼ੀ ਨਹੀਂ ਹੋਵੇਗਾ ਕਿਉਂਕਿ ਨਿਰਧਾਰਨਵਾਦ ਸਿਰਫ ਇੱਕ ਧਾਰਨਾ ਜਾਂ ਇੱਕ ਪਰਿਕਲਪਨਾ ਹੈ। ਨਿਰਲੇਪਤਾ ਦੀ ਇਹ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ ਉਡਾਣ ਦੀ ਇੱਕ ਵਧੇਰੇ ਸੰਪੂਰਨ ਗਤੀਵਿਧੀ ਹੈ ਜੋ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬ ਦੇ ਪੱਧਰ 'ਤੇ ਕੰਮ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਇਹ ਪਹਿਲਾਂ ਮੇਰੇ ਸੰਭਵ ਦੇ ਉਲਟ ਸੰਭਾਵਨਾਵਾਂ ਦੇ ਸੰਬੰਧ ਵਿੱਚ ਭਟਕਣਾ ਦਾ ਇੱਕ ਯਤਨ ਹੈ। ਜਦੋਂ ਮੈਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਇੱਕ ਸੰਭਵ ਦੀ ਸਮਝ ਵਜੋਂ ਆਪਣੇ ਸੰਭਵ ਵਜੋਂ ਬਣਾਉਂਦਾ ਹਾਂ, ਤਾਂ ਮੈਨੂੰ ਆਪਣੇ ਪ੍ਰੋਜੈਕਟ ਦੇ ਅੰਤ ਵਿੱਚ ਇਸਦੀ ਹੋਂਦ ਨੂੰ ਪਛਾਣਨਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਇਸਨੂੰ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਜੋਂ ਸਮਝਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ, ਭਵਿੱਖ ਵਿੱਚ ਉੱਥੇ ਮੇਰੀ ਉਡੀਕ ਕਰ ਰਿਹਾ ਹਾਂ ਅਤੇ ਇੱਕ ਅਣਹੋਂਦ ਦੁਆਰਾ ਮੇਰੇ ਤੋਂ ਵੱਖ ਹੋ ਰਿਹਾ ਹਾਂ। ਇਸ ਅਰਥ ਵਿੱਚ ਮੈਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਆਪਣੀ ਸੰਭਾਵਨਾ ਦੇ ਮੂਲ ਸਰੋਤ ਵਜੋਂ ਸਮਝਦਾ ਹਾਂ, ਅਤੇ ਇਹ ਉਹ ਹੈ ਜਿਸਨੂੰ ਆਮ ਤੌਰ 'ਤੇ ਅਸੀਂ ਆਜ਼ਾਦੀ ਦੀ ਚੇਤਨਾ ਕਹਿੰਦੇ ਹਾਂ। ਇਹ ਚੇਤਨਾ ਦੀ ਇਹ ਬਣਤਰ ਹੈ ਅਤੇ ਇਹੀ ਉਹ ਹੈ ਜੋ ਸੁਤੰਤਰ ਇੱਛਾ ਦੇ ਸਮਰਥਕਾਂ ਦੇ ਮਨ ਵਿੱਚ ਹੁੰਦੀ ਹੈ ਜਦੋਂ ਉਹ ਅੰਦਰੂਨੀ ਭਾਵਨਾ ਦੇ ਅਨੁਭਵ ਦੀ ਗੱਲ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਪਰ ਅਜਿਹਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਮੈਂ ਉਸੇ ਸਮੇਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਹੋਰ ਸੰਭਾਵਨਾਵਾਂ ਦੇ ਸੰਵਿਧਾਨ ਤੋਂ ਭਟਕਣ ਲਈ ਮਜਬੂਰ ਕਰਦਾ ਹਾਂ ਜੋ ਮੇਰੀ ਸੰਭਾਵਨਾ ਦਾ ਖੰਡਨ ਕਰਦੀਆਂ ਹਨ। ਸੱਚਾਈ ਵਿੱਚ ਮੈਂ ਉਸੇ ਗਤੀ ਦੁਆਰਾ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਹੋਂਦ ਨੂੰ ਪੇਸ਼ ਕਰਨ ਤੋਂ ਨਹੀਂ ਬਚ ਸਕਦਾ ਜੋ ਮੇਰੀ ਚੁਣੀ ਹੋਈ ਸੰਭਾਵਨਾ ਪੈਦਾ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਮੈਂ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਜੀਵਤ ਸੰਭਾਵਨਾਵਾਂ ਵਜੋਂ ਬਣਾਉਣ ਵਿੱਚ ਮਦਦ ਨਹੀਂ ਕਰ ਸਕਦਾ; ਯਾਨੀ, ਆਪਣੀਆਂ ਸੰਭਾਵਨਾਵਾਂ ਬਣਨ ਦੀ ਸੰਭਾਵਨਾ ਹੋਣ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ। ਪਰ ਮੈਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਮਜਬੂਰ ਕਰਦਾ ਹਾਂ ਕਿ ਮੈਂ ਉਹਨਾਂ ਨੂੰ ਇੱਕ ਪਾਰਦਰਸ਼ੀ, ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਤਰਕਸ਼ੀਲ ਹੋਂਦ ਨਾਲ ਸੰਪੰਨ, ਸੰਖੇਪ ਵਿੱਚ, ਚੀਜ਼ਾਂ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਦੇਖਾਂ। ਜੇਕਰ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ ਪੱਧਰ 'ਤੇ ਮੈਂ ਇਸ ਕਿਤਾਬ ਨੂੰ ਲਿਖਣ ਦੀ ਸੰਭਾਵਨਾ ਨੂੰ ਆਪਣੀ ਸੰਭਾਵਨਾ ਵਜੋਂ ਕਲਪਨਾ ਕਰਦਾ ਹਾਂ, ਤਾਂ ਇਸ ਸੰਭਾਵਨਾ ਅਤੇ ਆਪਣੀ ਚੇਤਨਾ ਦੇ ਵਿਚਕਾਰ ਮੈਂ ਹੋਂਦ ਦੀ ਇੱਕ ਅਣਹੋਂਦ ਪੈਦਾ ਕਰਦਾ ਹਾਂ ਜੋ ਕਿਤਾਬ ਨੂੰ ਲਿਖਣ ਨੂੰ ਇੱਕ ਸੰਭਾਵਨਾ ਵਜੋਂ ਬਣਾਉਂਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਜਿਸਨੂੰ ਮੈਂ ਸਥਾਈ ਸੰਭਾਵਨਾ ਵਿੱਚ ਬਿਲਕੁਲ ਸਮਝਦਾ ਹਾਂ ਕਿ ਕਿਤਾਬ ਨਾ ਲਿਖਣ ਦੀ ਸੰਭਾਵਨਾ ਮੇਰੀ ਸੰਭਾਵਨਾ ਹੈ। ਪਰ ਮੈਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਇਸਨੂੰ ਨਾ ਲਿਖਣ ਦੀ ਸੰਭਾਵਨਾ ਦੇ ਦੂਜੇ ਪਾਸੇ ਰੱਖਣ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕਰਦਾ ਹਾਂ ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਮੈਂ ਇੱਕ ਨਿਰੀਖਣਯੋਗ ਵਸਤੂ ਦੇ ਸੰਬੰਧ ਵਿੱਚ ਕਰ ਸਕਦਾ ਹਾਂ, ਅਤੇ ਮੈਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਉਸ ਵਿੱਚ ਘੁਸਪੈਠ ਕਰਨ ਦਿੰਦਾ ਹਾਂ ਜੋ ਮੈਂ ਉੱਥੇ ਦੇਖਣਾ ਚਾਹੁੰਦਾ ਹਾਂ; ਮੈਂ ਨਾ ਲਿਖਣ ਦੀ ਸੰਭਾਵਨਾ ਨੂੰ ਸਿਰਫ਼ ਇੱਕ ਯਾਦ ਦਿਵਾਉਣ ਦੀ ਜ਼ਰੂਰਤ ਵਜੋਂ ਸਮਝਣ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕਰਦਾ ਹਾਂ, ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਮੇਰੇ ਬਾਰੇ ਨਹੀਂ। ਇਹ ਮੇਰੇ ਸੰਬੰਧ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਬਾਹਰੀ ਸੰਭਾਵਨਾ ਹੋਣੀ ਚਾਹੀਦੀ ਹੈ, ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਗਤੀਹੀਣ ਬਿਲੀਅਰਡ ਬਾਲ ਦੇ ਸੰਬੰਧ ਵਿੱਚ ਗਤੀ। ਜੇਕਰ ਮੈਂ ਇਸ ਵਿੱਚ ਸਫਲ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹਾਂ, ਤਾਂ ਮੇਰੀ ਸੰਭਾਵਨਾ ਦੇ ਵਿਰੋਧੀ ਸੰਭਾਵਨਾਵਾਂ ਤਰਕਸ਼ੀਲ ਇਕਾਈਆਂ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਬਣ

ਜਾਣਗੀਆਂ ਅਤੇ ਆਪਣੀ ਪ੍ਰਭਾਵਸ਼ੀਲਤਾ ਗੁਆ ਦੇਣਗੀਆਂ। ਉਹ ਹੁਣ ਧਮਕੀ ਦੇਣ ਵਾਲੇ ਨਹੀਂ ਹੋਣਗੇ ਕਿਉਂਕਿ ਉਹ "ਬਾਹਰੀ" ਹੋਣਗੇ, ਕਿਉਂਕਿ ਉਹ ਮੇਰੀ ਸੰਭਾਵਨਾ ਨੂੰ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਕਲਪਨਾਯੋਗ ਘਟਨਾਵਾਂ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਘੇਰ ਲੈਣਗੇ; ਇਹ, ਬੁਨਿਆਦੀ ਤੌਰ 'ਤੇ, ਕਿਸੇ ਹੋਰ ਦੁਆਰਾ ਜਾਂ ਕਿਸੇ ਹੋਰ ਦੇ ਸੰਭਵ ਤੌਰ 'ਤੇ ਕਲਪਨਾਯੋਗ ਹੈ ਜੋ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਉਸੇ ਸਥਿਤੀ ਵਿੱਚ ਪਾ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਉਹ ਇੱਕ ਪਾਰਦਰਸ਼ੀ ਬਣਤਰ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਬਾਹਰਮੁਖੀ ਸਥਿਤੀ ਨਾਲ ਸਬੰਧਤ ਹੋਣਗੇ, ਜਾਂ ਜੇ ਤੁਸੀਂ ਪਸੰਦ ਕਰਦੇ ਹੋ (ਹਾਈਡੇਗਰ ਦੀ ਸ਼ਬਦਾਵਲੀ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਕਰਨਾ) - ਮੈਂ ਇਹ ਕਿਤਾਬ ਲਿਖਾਂਗਾ ਪਰ ਕੋਈ ਇਸਨੂੰ ਨਹੀਂ ਲਿਖ ਸਕਦਾ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਮੈਨੂੰ ਆਪਣੇ ਆਪ ਤੋਂ ਇਹ ਤੱਥ ਛੁਪਾਉਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ ਕਿ ਸੰਭਵ ਮੈਂ ਹਾਂ ਅਤੇ ਉਹ ਮੇਰੇ ਸੰਭਵ ਦੀ ਸੰਭਾਵਨਾ ਦੀਆਂ ਅਟੱਲ ਸਥਿਤੀਆਂ ਹਨ। ਉਹ ਮੇਰੇ ਸੰਭਵ ਲਈ ਇਸਦੇ ਚਰਿੱਤਰ ਨੂੰ ਬੇਲੋੜਾ, ਇੱਕ ਆਜ਼ਾਦ ਜੀਵ ਲਈ ਇੱਕ ਮੁਫ਼ਤ ਸੰਭਾਵਨਾ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਸੁਰੱਖਿਅਤ ਰੱਖਣ ਲਈ ਕਾਫ਼ੀ ਹੋਂਦ ਨੂੰ ਸੁਰੱਖਿਅਤ ਰੱਖਣਗੇ, ਪਰ ਉਹ ਆਪਣੇ ਧਮਕੀ ਭਰੇ ਚਰਿੱਤਰ ਤੋਂ ਨਿਹੱਥੇ ਹੋ ਜਾਣਗੇ। ਉਹ ਮੇਰੀ ਦਿਲਚਸਪੀ ਨਹੀਂ ਲੈਣਗੇ; ਚੁਣਿਆ ਹੋਇਆ ਸੰਭਵ - ਇਸਦੀ ਚੋਣ ਦੇ ਕਾਰਨ - ਮੇਰੇ ਇੱਕੋ ਇੱਕ ਠੋਸ ਸੰਭਵ ਵਜੋਂ ਦਿਖਾਈ ਦੇਵੇਗਾ, ਅਤੇ ਨਤੀਜੇ ਵਜੋਂ ਉਹ ਕੁਝ ਵੀ ਨਹੀਂ ਜੋ ਮੈਨੂੰ ਇਸ ਤੋਂ ਵੱਖ ਕਰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਜੋ ਅਸਲ ਵਿੱਚ ਇਸਦੀ ਸੰਭਾਵਨਾ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਢਹਿ ਜਾਵੇਗਾ।

ਪਰ ਦੁੱਖ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਭੱਜਣਾ ਸਿਰਫ ਭਵਿੱਖ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਧਿਆਨ ਭਟਕਾਉਣ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਹੀ ਨਹੀਂ ਹੈ; ਇਹ ਇਸਦੇ ਖ਼ਤਰੇ ਦੇ ਅਤੀਤ ਨੂੰ ਵੀ ਨਿਹੱਥੇ ਕਰਨ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਮੈਂ ਇੱਥੇ ਭੱਜਣ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕਰਦਾ ਹਾਂ ਉਹ ਮੇਰੀ ਬਹੁਤ ਹੀ ਪਾਰਦਰਸ਼ਤਾ ਹੈ ਜਿੱਥੋਂ ਤੱਕ ਇਹ ਮੇਰੇ ਸਾਰ ਨੂੰ ਕਾਇਮ ਰੱਖਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਇਸ ਤੋਂ ਪਾਰ ਹੈ। ਮੈਂ ਦਾਅਵਾ ਕਰਦਾ ਹਾਂ ਕਿ ਮੈਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਹੋਣ ਦੇ ਢੰਗ ਵਿੱਚ ਮੇਰਾ ਸਾਰ ਹਾਂ। ਇਸ ਦੇ ਨਾਲ ਹੀ ਮੈਂ ਹਮੇਸ਼ਾ ਉਸ ਸਾਰ ਨੂੰ ਇਤਿਹਾਸਕ ਤੌਰ 'ਤੇ ਗਠਿਤ ਹੋਣ ਅਤੇ ਇੱਕ ਚੱਕਰ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਮੇਰੀ ਕਿਰਿਆ ਨੂੰ ਦਰਸਾਉਣ ਤੋਂ ਇਨਕਾਰ ਕਰਦਾ ਹਾਂ। ਮੈਂ ਇਸਨੂੰ ਸਮਝਦਾ ਹਾਂ, ਜਾਂ ਘੱਟੋ ਘੱਟ ਮੈਂ ਇਸਨੂੰ ਆਪਣੇ ਸੰਭਵ ਦੀ ਅਸਲ ਸ਼ੁਰੂਆਤ ਵਜੋਂ ਸਮਝਣ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕਰਦਾ ਹਾਂ, ਅਤੇ ਮੈਂ ਬਿਲਕੁਲ ਵੀ ਸਵੀਕਾਰ ਨਹੀਂ ਕਰਦਾ ਕਿ ਇਸਦੀ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਸ਼ੁਰੂਆਤ ਹੈ। ਮੈਂ ਫਿਰ ਦਾਅਵਾ ਕਰਦਾ ਹਾਂ ਕਿ ਇੱਕ ਕਿਰਿਆ ਉਦੋਂ ਆਜ਼ਾਦ ਹੁੰਦੀ ਹੈ ਜਦੋਂ ਇਹ ਮੇਰੇ ਸਾਰ ਨੂੰ ਬਿਲਕੁਲ ਦਰਸਾਉਂਦੀ ਹੈ। ਹਾਲਾਂਕਿ ਇਹ ਆਜ਼ਾਦੀ ਜੋ ਮੈਨੂੰ ਪਰੇਸ਼ਾਨ ਕਰੇਗੀ ਜੇਕਰ ਇਹ ਮੇਰੇ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਆਜ਼ਾਦੀ ਹੁੰਦੀ, ਮੈਂ ਆਪਣੇ ਸਾਰ ਦੇ ਦਿਲ ਵਿੱਚ ਵਾਪਸ ਲਿਆਉਣ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕਰਦਾ ਹਾਂ - ਭਾਵ, ਆਪਣੇ ਆਪ ਦਾ। ਇਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਇੱਕ ਛੋਟੇ ਜਿਹੇ ਪਰਮਾਤਮਾ ਵਜੋਂ ਕਲਪਨਾ ਕਰਨ ਦਾ ਮਾਮਲਾ ਹੈ ਜੋ ਮੇਰੇ ਵਿੱਚ ਵੱਸਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਜਿਸ ਕੋਲ ਮੇਰੀ ਆਜ਼ਾਦੀ ਇੱਕ ਅਧਿਆਤਮਿਕ ਗੁਣ ਵਜੋਂ ਹੈ। ਇਹ ਹੁਣ ਮੇਰਾ ਵਜੂਦ ਨਹੀਂ ਹੋਵੇਗਾ ਜੋ ਕਿ ਆਜ਼ਾਦ ਹੋਂਦ ਹੋਵੇਗਾ ਸਗੋਂ ਮੇਰਾ ਸਵੈ ਹੋਵੇਗਾ ਜੋ ਮੇਰੀ ਚੇਤਨਾ ਦੇ ਦਿਲ ਵਿੱਚ ਆਜ਼ਾਦ ਹੋਵੇਗਾ। ਇਹ ਇੱਕ ਕਲਪਨਾ ਹੈ ਜੋ ਬਹੁਤ ਹੀ ਭਰੋਸਾ ਦੇਣ ਵਾਲੀ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਆਜ਼ਾਦੀ ਇੱਕ ਅਪਾਰਦਰਸ਼ੀ ਜੀਵ ਦੇ ਦਿਲ ਵਿੱਚ ਚਲੀ ਗਈ ਹੈ; ਜਿਸ ਹੱਦ ਤੱਕ ਮੇਰਾ ਸਾਰ ਪਾਰਦਰਸ਼ੀ ਨਹੀਂ ਹੈ, ਕਿ ਇਹ ਅਟੱਲਤਾ ਵਿੱਚ ਪਾਰਦਰਸ਼ੀ ਹੈ, ਆਜ਼ਾਦੀ ਇਸਦੇ ਗੁਣਾਂ ਵਿੱਚੋਂ ਇੱਕ ਬਣ ਜਾਵੇਗੀ। ਸੰਖੇਪ ਵਿੱਚ, ਇਹ ਮੇਰੇ ਸਵੈ ਵਿੱਚ ਮੇਰੀ ਆਜ਼ਾਦੀ ਨੂੰ ਦੂਜੇ ਦੀ ਆਜ਼ਾਦੀ ਵਜੋਂ ਸਮਝਣ ਦਾ ਮਾਮਲਾ ਹੈ।[20] ਅਸੀਂ ਇਸ ਕਲਪਨਾ ਦੇ ਮੁੱਖ ਵਿਸ਼ੇ ਦੇਖਦੇ ਹਾਂ: ਮੇਰਾ ਸਵੈ ਆਪਣੇ ਆਪ ਦੇ ਦੂਜੇ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਆਪਣੇ ਕੰਮਾਂ ਦਾ ਮੂਲ ਬਣ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਇੱਕ ਪਹਿਲਾਂ ਹੀ ਬਣੀ ਸ਼ਖਸੀਅਤ ਦੇ ਗੁਣ ਦੁਆਰਾ। ਯਕੀਨਨ, ਉਹ (ਸਵੈ) ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਜੀਉਂਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਬਦਲਦਾ ਹੈ; ਅਸੀਂ ਇਹ ਵੀ ਸਵੀਕਾਰ ਕਰਾਂਗੇ ਕਿ ਉਸਦੇ ਹਰੇਕ ਕਾਰਜ ਉਸਨੂੰ ਬਦਲਣ ਵਿੱਚ ਯੋਗਦਾਨ ਪਾ ਸਕਦੇ ਹਨ। ਪਰ ਇਹ ਸੁਮੇਲ, ਨਿਰੰਤਰ ਪਰਿਵਰਤਨ ਇੱਕ ਜੈਵਿਕ ਕ੍ਰਮ 'ਤੇ ਕਲਪਨਾ ਕੀਤੇ ਗਏ ਹਨ। ਉਹ ਉਹਨਾਂ ਨਾਲ ਮਿਲਦੇ-ਜੁਲਦੇ ਹਨ ਜੋ ਮੈਂ ਆਪਣੇ ਦੋਸਤ ਪੀਅਰੇ ਵਿੱਚ ਸਥਾਪਿਤ

ਕਰ ਸਕਦਾ ਹਾਂ ਜਦੋਂ ਮੈਂ ਉਸਨੂੰ ਵਿਛੋੜੇ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਦੇਖਦਾ ਹਾਂ। ਬਰਗਸਨ ਨੇ ਭਰੋਸੇ ਦੀਆਂ ਇਨ੍ਹਾਂ ਮੰਗਾਂ ਨੂੰ ਸਪੱਸ਼ਟ ਤੌਰ 'ਤੇ ਸੰਤੁਸ਼ਟ ਕੀਤਾ ਜਦੋਂ ਉਸਨੇ ਡੂੰਘਾ ਸਵੈ ਦੇ ਆਪਣੇ ਸਿਧਾਂਤ ਦੀ ਕਲਪਨਾ ਕੀਤੀ ਜੋ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਸਹਿਣ ਅਤੇ ਸੰਗਠਿਤ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਜੋ ਕਿ ਮੇਰੇ ਕੋਲ ਇਸ ਬਾਰੇ ਚੇਤਨਾ ਦੇ ਨਾਲ ਨਿਰੰਤਰ ਸਮਕਾਲੀ ਹੈ ਅਤੇ ਜਿਸਨੂੰ ਚੇਤਨਾ ਦੁਆਰਾ ਪਾਰ ਨਹੀਂ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ, ਜੋ ਕਿ ਮੇਰੇ ਕੰਮਾਂ ਦੇ ਮੂਲ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਵਿਨਾਸ਼ਕਾਰੀ ਸ਼ਕਤੀ ਵਜੋਂ ਨਹੀਂ ਬਲਕਿ ਇੱਕ ਪਿਤਾ ਆਪਣੇ ਬੱਚਿਆਂ ਨੂੰ ਜਨਮ ਦਿੰਦਾ ਹੈ, ਇਸ ਤਰੀਕੇ ਨਾਲ ਕਿ ਇਹ ਕਿਰਿਆ ਤੱਤ ਤੋਂ ਬਿਨਾਂ ਇੱਕ ਸਖ਼ਤ ਨਤੀਜੇ ਵਜੋਂ, ਬਿਨਾਂ ਕਿਸੇ ਅਨੁਮਾਨਯੋਗ ਹੋਣ ਦੇ, ਇਸਦੇ ਨਾਲ ਇੱਕ ਭਰੋਸਾ ਦੇਣ ਵਾਲੇ ਸੰਬੰਧ ਵਿੱਚ ਦਾਖਲ ਹੁੰਦੀ ਹੈ, ਇੱਕ ਪਰਿਵਾਰਕ ਸਮਾਨਤਾ। ਇਹ ਕਿਰਿਆ ਸਵੈ ਤੋਂ ਬਹੁਤ ਦੂਰ ਜਾਂਦੀ ਹੈ ਪਰ ਉਸੇ ਰਸਤੇ 'ਤੇ; ਇਹ ਯਕੀਨੀ ਤੌਰ 'ਤੇ, ਇੱਕ ਖਾਸ ਅਟੱਲਤਾ ਨੂੰ ਸੁਰੱਖਿਅਤ ਰੱਖਦੀ ਹੈ, ਪਰ ਅਸੀਂ ਇਸ ਵਿੱਚ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਪਛਾਣਦੇ ਹਾਂ, ਅਤੇ ਅਸੀਂ ਇਸ ਵਿੱਚ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਪਾਉਂਦੇ ਹਾਂ ਜਿਵੇਂ ਇੱਕ ਪਿਤਾ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਪਛਾਣ ਸਕਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਉਸ ਪੁੱਤਰ ਵਿੱਚ ਪਾ ਸਕਦਾ ਹੈ ਜੋ ਆਪਣਾ ਕੰਮ ਜਾਰੀ ਰੱਖਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਆਜ਼ਾਦੀ ਦੇ ਇੱਕ ਪ੍ਰੋਜੈਕਟ ਦੁਆਰਾ - ਜਿਸਨੂੰ ਅਸੀਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਫੜਦੇ ਹਾਂ - ਇੱਕ ਮਾਨਸਿਕ ਵਸਤੂ ਵਿੱਚ ਜੋ ਕਿ ਸਵੈ ਹੈ, ਬਰਗਸਨ ਨੇ ਸਾਡੀ ਪੀੜਾ ਨੂੰ ਛੁਪਾਉਣ ਵਿੱਚ ਯੋਗਦਾਨ ਪਾਇਆ ਹੈ, ਪਰ ਇਹ ਚੇਤਨਾ ਦੀ ਕੀਮਤ 'ਤੇ ਹੈ। ਉਸਨੇ ਇਸ ਤਰੀਕੇ ਨਾਲ ਜੋ ਸਥਾਪਿਤ ਅਤੇ ਵਰਣਨ ਕੀਤਾ ਹੈ ਉਹ ਸਾਡੀ ਆਜ਼ਾਦੀ ਨਹੀਂ ਹੈ ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਇਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਦਿਖਾਈ ਦਿੰਦੀ ਹੈ; ਇਹ ਦੂਜੇ ਦੀ ਆਜ਼ਾਦੀ ਹੈ।

ਫਿਰ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆਵਾਂ ਦਾ ਸਮੂਹ ਅਜਿਹਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਜਿਸ ਦੁਆਰਾ ਅਸੀਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਤੋਂ ਦੁੱਖ ਛੁਪਾਉਣ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕਰਦੇ ਹਾਂ; ਅਸੀਂ ਆਪਣੇ ਖਾਸ ਸੰਭਵ ਨੂੰ ਹੋਰ ਸਾਰੀਆਂ ਸੰਭਾਵਨਾਵਾਂ 'ਤੇ ਵਿਚਾਰ ਕਰਨ ਤੋਂ ਪਰਹੇਜ਼ ਕਰਕੇ ਸਮਝਦੇ ਹਾਂ, ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਅਸੀਂ ਇੱਕ ਅਣ-ਵਿਭਿੰਨ ਦੂਜੇ ਦੇ ਸੰਭਵ ਬਣਾਉਂਦੇ ਹਾਂ। ਚੁਣੇ ਹੋਏ ਸੰਭਵ ਨੂੰ ਅਸੀਂ ਇੱਕ ਸ਼ੁੱਧ ਨਿਆਰ ਆਜ਼ਾਦੀ ਦੁਆਰਾ ਹੋਣ ਵਿੱਚ ਸਥਿਰ ਨਹੀਂ ਦੇਖਣਾ ਚਾਹੁੰਦੇ, ਅਤੇ ਇਸ ਲਈ ਅਸੀਂ ਇਸਨੂੰ ਪਹਿਲਾਂ ਤੋਂ ਹੀ ਬਣਾਈ ਗਈ ਇੱਕ ਵਸਤੂ ਦੁਆਰਾ ਪੈਦਾ ਕੀਤੇ ਗਏ ਵਜੋਂ ਸਮਝਣ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕਰਦੇ ਹਾਂ, ਜੋ ਕਿ ਸਾਡੇ ਸਵੈ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਕੋਈ ਹੋਰ ਨਹੀਂ ਹੈ, ਕਲਪਨਾ ਕੀਤੀ ਗਈ ਹੈ ਅਤੇ ਵਰਣਨ ਕੀਤੀ ਗਈ ਹੈ ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਇਹ ਕੋਈ ਹੋਰ ਵਿਅਕਤੀ ਹੋਵੇ। ਸਾਨੂੰ ਮੂਲ ਅੰਤਰਜਾਮੀ ਤੋਂ ਬਚਾਉਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ ਜੋ ਇਹ ਸਾਨੂੰ ਸਾਡੀ ਆਜ਼ਾਦੀ ਅਤੇ ਸਾਡੀ ਜ਼ਿੰਮੇਵਾਰੀ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਦਾ ਹੈ ਪਰ ਅਸੀਂ ਇਸ ਵਿੱਚ ਸਾਰੇ ਮੂਲ ਵਿਨਾਸ਼ ਨੂੰ ਘੱਟ ਕਰਦੇ ਹਾਂ; ਇਸ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ, ਜੇਕਰ ਇਹ ਆਜ਼ਾਦੀ ਸਾਡੇ 'ਤੇ ਭਾਰ ਪਾਉਂਦੀ ਹੈ ਜਾਂ ਜੇਕਰ ਸਾਨੂੰ ਕਿਸੇ ਬਹਾਨੇ ਦੀ ਲੋੜ ਹੈ ਤਾਂ ਅਸੀਂ ਹਮੇਸ਼ਾ ਨਿਰਧਾਰਨਵਾਦ ਵਿੱਚ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਵਿੱਚ ਸ਼ਰਨ ਲੈਣ ਲਈ ਤਿਆਰ ਹਾਂ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਅਸੀਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਇੱਕ ਦੂਜੇ ਜਾਂ ਇੱਕ ਚੀਜ਼ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਸਮਝਣ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕਰਕੇ ਦੁੱਖ ਤੋਂ ਭੱਜਦੇ ਹਾਂ। ਜਿਸਨੂੰ ਅਸੀਂ ਅੰਦਰੂਨੀ ਭਾਵਨਾ ਦਾ ਪ੍ਰਗਟਾਵਾ ਜਾਂ ਆਪਣੀ ਆਜ਼ਾਦੀ ਦਾ ਮੂਲ ਅੰਤਰਜਾਮੀ ਕਹਿਣ ਦੇ ਆਦੀ ਹਾਂ, ਉਸ ਵਿੱਚ ਕੁਝ ਵੀ ਮੂਲ ਨਹੀਂ ਹੈ; ਇਹ ਇੱਕ ਪਹਿਲਾਂ ਤੋਂ ਹੀ ਬਣਾਈ ਗਈ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ ਹੈ, ਜੋ ਸਪੱਸ਼ਟ ਤੌਰ 'ਤੇ ਆਪਣੇ ਆਪ ਤੋਂ ਦੁੱਖ ਨੂੰ ਛੁਪਾਉਣ ਲਈ ਤਿਆਰ ਕੀਤੀ ਗਈ ਹੈ, ਸਾਡੀ ਆਜ਼ਾਦੀ ਦੀ ਅਸਲ "ਤੁਰੰਤ ਦਿੱਤੀ ਗਈ"।

ਕੀ ਇਹ ਵੱਖ-ਵੱਖ ਬਣਤਰਾਂ ਸਾਡੀ ਪੀੜਾ ਨੂੰ ਦਬਾਉਣ ਜਾਂ ਲੁਕਾਉਣ ਵਿੱਚ ਸਫਲ ਹੁੰਦੀਆਂ ਹਨ? ਇਹ ਯਕੀਨੀ ਹੈ ਕਿ ਅਸੀਂ ਪੀੜਾ ਨੂੰ ਦੂਰ ਨਹੀਂ ਕਰ ਸਕਦੇ, ਕਿਉਂਕਿ ਅਸੀਂ ਪੀੜਾ ਹਾਂ। ਇਸ ਨੂੰ ਛੁਪਾਉਣ ਦੇ ਸੰਬੰਧ ਵਿੱਚ, ਇਸ ਤੱਥ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਕਿ ਚੇਤਨਾ ਦੀ ਪ੍ਰਕਿਰਤੀ ਅਤੇ ਇਸਦੀ ਪਾਰਦਰਸ਼ੀਤਾ ਸਾਨੂੰ ਪ੍ਰਗਟਾਵੇ ਨੂੰ ਸ਼ਾਬਦਿਕ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਲੈਣ ਤੋਂ ਵਰਜਦੀ ਹੈ, ਸਾਨੂੰ ਉਸ ਖਾਸ ਕਿਸਮ ਦੇ ਵਿਵਹਾਰ ਨੂੰ

ਧਿਆਨ ਵਿੱਚ ਰੱਖਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ ਜੋ ਇਹ ਦਰਸਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਅਸੀਂ ਇੱਕ ਬਾਹਰੀ ਵਸਤੂ ਨੂੰ ਲੁਕਾ ਸਕਦੇ ਹਾਂ ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਸਾਡੇ ਤੋਂ ਸੁਤੰਤਰ ਤੌਰ 'ਤੇ ਮੌਜੂਦ ਹੈ। ਇਸੇ ਕਾਰਨ ਕਰਕੇ ਅਸੀਂ ਆਪਣੀ ਨਜ਼ਰ ਜਾਂ ਆਪਣਾ ਧਿਆਨ ਇਸ ਤੋਂ ਹਟਾ ਸਕਦੇ ਹਾਂ - ਯਾਨੀ, ਬਹੁਤ ਹੀ ਸਰਲਤਾ ਨਾਲ, ਆਪਣੀਆਂ ਅੱਖਾਂ ਕਿਸੇ ਹੋਰ ਵਸਤੂ 'ਤੇ ਲਗਾ ਸਕਦੇ ਹਾਂ; ਇਸ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਹਰੇਕ ਹਕੀਕਤ - ਮੇਰੀ ਅਤੇ ਵਸਤੂ ਦੀ - ਆਪਣੀ ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਨੂੰ ਮੁੜ ਸ਼ੁਰੂ ਕਰ ਦਿੰਦੀ ਹੈ, ਅਤੇ ਉਹ ਦੁਰਘਟਨਾ ਸਬੰਧ ਜੋ ਚੇਤਨਾ ਨੂੰ ਚੀਜ਼ ਨਾਲ ਜੋੜਦਾ ਹੈ, ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਕਿਸੇ ਵੀ ਹੋਂਦ ਨੂੰ ਬਦਲੇ ਬਿਨਾਂ ਅਲੋਪ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਪਰ ਜੇ ਮੈਂ ਉਹ ਹਾਂ ਜੋ ਮੈਂ ਪਰਦਾ ਪਾਉਣਾ ਚਾਹੁੰਦਾ ਹਾਂ, ਤਾਂ ਸਵਾਲ ਇੱਕ ਹੋਰ ਪਹਿਲੂ ਲੈ ਲੈਂਦਾ ਹੈ। ਮੈਂ ਅਸਲ ਵਿੱਚ ਆਪਣੇ ਹੋਂਦ ਦੇ ਇੱਕ ਖਾਸ ਪਹਿਲੂ ਨੂੰ "ਨਾ ਦੇਖਣ" ਦੀ ਇੱਛਾ ਕਰ ਸਕਦਾ ਹਾਂ ਜੇਕਰ ਮੈਂ ਉਸ ਪਹਿਲੂ ਤੋਂ ਜਾਣੂ ਹਾਂ ਜਿਸਨੂੰ ਮੈਂ ਨਹੀਂ ਦੇਖਣਾ ਚਾਹੁੰਦਾ। ਇਸਦਾ ਅਰਥ ਹੈ ਕਿ ਆਪਣੇ ਹੋਂਦ ਵਿੱਚ ਮੈਨੂੰ ਇਸ ਪਹਿਲੂ ਨੂੰ ਦਰਸਾਉਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ ਤਾਂ ਜੋ ਮੈਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਇਸ ਤੋਂ ਦੂਰ ਕਰ ਸਕਾਂ; ਇਸ ਤੋਂ ਵੀ ਵਧੀਆ, ਮੈਨੂੰ ਇਸ ਬਾਰੇ ਲਗਾਤਾਰ ਸੋਚਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ ਤਾਂ ਜੋ ਇਸ ਬਾਰੇ ਨਾ ਸੋਚਿਆ ਜਾ ਸਕੇ। ਇਸ ਸੰਬੰਧ ਵਿੱਚ ਇਹ ਸਮਝਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ ਕਿ ਮੈਨੂੰ ਨਾ ਸਿਰਫ਼ ਆਪਣੇ ਅੰਦਰ ਉਹੀ ਰੱਖਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ ਜੋ ਮੈਂ ਭੱਜਣਾ ਚਾਹੁੰਦਾ ਹਾਂ, ਸਗੋਂ ਇਹ ਵੀ ਸਮਝਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ ਕਿ ਮੈਨੂੰ ਇਸ ਤੋਂ ਭੱਜਣ ਲਈ ਆਪਣੀ ਭੱਜਣ ਦੀ ਵਸਤੂ 'ਤੇ ਨਿਸ਼ਾਨਾ ਬਣਾਉਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ। ਇਸਦਾ ਮਤਲਬ ਹੈ ਕਿ ਪੀੜਾ, ਪੀੜਾ ਦਾ ਜਾਣਬੁੱਝ ਕੇ ਉਦੇਸ਼, ਅਤੇ ਪੀੜਾ ਤੋਂ ਭਰੋਸਾ ਦਿਵਾਉਣ ਵਾਲੀਆਂ ਮਿੱਥਾਂ ਵੱਲ ਭੱਜਣਾ, ਸਭ ਕੁਝ ਇੱਕੋ ਚੇਤਨਾ ਦੀ ਏਕਤਾ ਵਿੱਚ ਦਿੱਤਾ ਜਾਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ। ਇੱਕ ਸ਼ਬਦ ਵਿੱਚ, ਮੈਂ ਇਸ ਲਈ ਭੱਜਦਾ ਹਾਂ ਕਿ ਨਾ ਜਾਣਾਂ, ਪਰ ਮੈਂ ਇਹ ਜਾਣਨ ਤੋਂ ਬਚ ਨਹੀਂ ਸਕਦਾ ਕਿ ਮੈਂ ਭੱਜ ਰਿਹਾ ਹਾਂ; ਅਤੇ ਪੀੜਾ ਤੋਂ ਭੱਜਣਾ ਸਿਰਫ਼ ਪੀੜਾ ਪ੍ਰਤੀ ਸੁਚੇਤ ਹੋਣ ਦਾ ਇੱਕ ਤਰੀਕਾ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ, ਸਹੀ ਢੰਗ ਨਾਲ ਕਹਿਣ 'ਤੇ, ਪੀੜਾ ਨੂੰ ਨਾ ਤਾਂ ਲੁਕਾਇਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਨਾ ਹੀ ਟਾਲਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ।

ਫਿਰ ਵੀ ਦੁੱਖ ਤੋਂ ਭੱਜਣਾ ਅਤੇ ਦੁੱਖ ਹੋਣਾ ਬਿਲਕੁਲ ਇੱਕੋ ਗੱਲ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਦੀ। ਜੇਕਰ ਮੈਂ ਦੁੱਖ ਤੋਂ ਭੱਜਣ ਲਈ ਆਪਣਾ ਦੁੱਖ ਹਾਂ, ਤਾਂ ਇਹ ਮੰਨਦਾ ਹੈ ਕਿ ਮੈਂ ਜੋ ਹਾਂ ਉਸ ਦੇ ਸੰਬੰਧ ਵਿੱਚ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਨਿਖਾਰ ਸਕਦਾ ਹਾਂ, ਕਿ ਮੈਂ "ਇਹ ਨਾ ਹੋਣ" ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਦੁੱਖ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹਾਂ, ਕਿ ਮੈਂ ਦੁੱਖ ਦੇ ਦਿਲ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਨਾਸ਼ ਕਰਨ ਵਾਲੀ ਸ਼ਕਤੀ ਦਾ ਨਿਪਟਾਰਾ ਕਰ ਸਕਦਾ ਹਾਂ। ਇਹ ਨਾਸ਼ ਕਰਨ ਵਾਲੀ ਸ਼ਕਤੀ ਦੁੱਖ ਨੂੰ ਉਦੋਂ ਤੱਕ ਖਤਮ ਕਰ ਦਿੰਦੀ ਹੈ ਜਦੋਂ ਤੱਕ ਮੈਂ ਇਸ ਤੋਂ ਭੱਜਦਾ ਹਾਂ ਅਤੇ ਇਸ ਤੋਂ ਭੱਜਣ ਲਈ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਨਾਸ਼ ਕਰ ਦਿੰਦੀ ਹੈ ਜਦੋਂ ਤੱਕ ਮੈਂ ਦੁੱਖ ਹਾਂ। ਇਹ ਰਵੱਈਆ ਉਹ ਹੈ ਜਿਸਨੂੰ ਅਸੀਂ ਬੁਰਾ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਕਹਿੰਦੇ ਹਾਂ। ਫਿਰ ਚੇਤਨਾ ਤੋਂ ਦੁੱਖ ਨੂੰ ਕੱਢਣ ਦਾ ਅਤੇ ਨਾ ਹੀ ਇਸਨੂੰ ਇੱਕ ਅਚੇਤ ਮਾਨਸਿਕ ਵਰਤਾਰੇ ਵਿੱਚ ਬਣਾਉਣ ਦਾ ਕੋਈ ਸਵਾਲ ਹੈ; ਬਹੁਤ ਹੀ ਸਧਾਰਨ ਤੌਰ 'ਤੇ ਮੈਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਬੁਰੇ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਦਾ ਦੋਸ਼ੀ ਬਣਾ ਸਕਦਾ ਹਾਂ ਜਦੋਂ ਕਿ ਮੈਂ ਉਸ ਦੁੱਖ ਨੂੰ ਸਮਝਦਾ ਹਾਂ ਜੋ ਮੈਂ ਹਾਂ, ਅਤੇ ਇਹ ਬੁਰਾ ਵਿਸ਼ਵਾਸ, ਜੋ ਕਿ ਮੈਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਦੇ ਸੰਬੰਧ ਵਿੱਚ ਜੋ ਕੁਝ ਵੀ ਨਹੀਂ ਹਾਂ, ਉਸ ਨੂੰ ਭਰਨ ਲਈ ਤਿਆਰ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ, ਬਿਲਕੁਲ ਉਸ ਕੁਝ ਵੀ ਨਹੀਂ ਨੂੰ ਦਰਸਾਉਂਦਾ ਹੈ ਜਿਸਨੂੰ ਇਹ ਦਬਾਉਂਦਾ ਹੈ।

ਅਸੀਂ ਹੁਣ ਆਪਣੇ ਪਹਿਲੇ ਵਰਣਨ ਦੇ ਅੰਤ 'ਤੇ ਹਾਂ। ਨਕਾਰਾਤਮਕਤਾ ਦੀ ਜਾਂਚ ਸਾਨੂੰ ਹੋਰ ਅੱਗੇ ਨਹੀਂ ਲੈ ਜਾ ਸਕਦੀ। ਇਸਨੇ ਸਾਨੂੰ ਇੱਕ ਖਾਸ ਕਿਸਮ ਦੇ ਆਚਰਣ ਦੀ ਹੋਂਦ ਦਾ ਖੁਲਾਸਾ ਕੀਤਾ ਹੈ: ਗੈਰ-ਹੋਂਦ ਦੇ ਸਾਹਮਣੇ ਆਚਰਣ, ਜੋ ਮੰਨਦਾ ਹੈ ਕਿ ਇੱਕ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਪਾਰਦਰਸ਼ਤਾ ਹੈ ਜਿਸਦਾ ਵੱਖਰੇ ਅਧਿਐਨ ਦੀ ਲੋੜ ਹੈ। ਅਸੀਂ ਫਿਰ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਦੋ ਮਨੁੱਖੀ ਐਕਸਟੇਸਿਸ ਦੀ ਮੌਜੂਦਗੀ ਵਿੱਚ ਪਾਉਂਦੇ ਹਾਂ: ਐਕਸਟੇਸਿਸ ਜੋ ਸਾਨੂੰ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਹੋਣ ਵਿੱਚ ਸੁੱਟ ਦਿੰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਐਕਸਟੇਸਿਸ ਜੋ ਸਾਨੂੰ ਗੈਰ-ਹੋਂਦ ਵਿੱਚ ਸ਼ਾਮਲ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਅਜਿਹਾ ਲਗਦਾ ਹੈ ਕਿ ਸਾਡੀ ਮੂਲ ਸਮੱਸਿਆ, ਜੋ ਸਿਰਫ ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਹੋਂਦ

ਨਾਲ ਸਬੰਧਾਂ ਨਾਲ ਸਬੰਧਤ ਸੀ, ਹੁਣ ਕਾਫ਼ੀ ਗੁੰਝਲਦਾਰ ਹੈ। ਪਰ ਗੈਰ-ਹੋਂਦ ਵੱਲ ਪਾਰਦਰਸ਼ਤਾ ਦੇ ਆਪਣੇ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਨੂੰ ਇਸਦੇ ਸਿੱਟੇ 'ਤੇ ਧੱਕਣ ਵਿੱਚ, ਸਾਡੇ ਲਈ ਸਾਰੇ ਪਾਰਦਰਸ਼ਤਾ ਦੀ ਸਮਝ ਲਈ ਕੀਮਤੀ ਜਾਣਕਾਰੀ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਨਾ ਸੰਭਵ ਹੈ। ਇਸ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ, ਕੁਝ ਵੀ ਨਹੀਂ ਹੋਣ ਦੀ ਸਮੱਸਿਆ ਨੂੰ ਸਾਡੀ ਪੁੱਛਗਿੱਛ ਤੋਂ ਬਾਹਰ ਨਹੀਂ ਰੱਖਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ। ਜੇਕਰ ਮਨੁੱਖ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਹੋਣ ਦੇ ਸਾਹਮਣੇ ਕੋਈ ਖਾਸ ਵਿਵਹਾਰ ਅਪਣਾਉਂਦਾ ਹੈ - ਅਤੇ ਸਾਡਾ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ ਸਵਾਲ ਅਜਿਹੇ ਵਿਵਹਾਰ ਦੀ ਇੱਕ ਕਿਸਮ ਹੈ - ਇਹ ਇਸ ਲਈ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਉਹ ਇਹ ਹੋਂਦ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਅਸੀਂ ਗੈਰ-ਹੋਂਦ ਨੂੰ ਹੋਂਦ ਵੱਲ ਪਾਰਦਰਸ਼ਤਾ ਦੀ ਸਥਿਤੀ ਵਜੋਂ ਦੁਬਾਰਾ ਖੋਜਦੇ ਹਾਂ। ਫਿਰ ਸਾਨੂੰ 'ਗ਼ੌਤ' ਦੀ ਸਮੱਸਿਆ ਨੂੰ ਫੜਨਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਇਸਨੂੰ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਸਪੱਸ਼ਟ ਹੋਣ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਨਹੀਂ ਜਾਣ ਦੇਣਾ ਚਾਹੀਦਾ।

ਹਾਲਾਂਕਿ, ਪ੍ਰਸ਼ਨ ਅਤੇ ਨਕਾਰ ਦੀ ਜਾਂਚ ਨੇ ਸਾਨੂੰ ਉਹ ਸਭ ਕੁਝ ਦਿੱਤਾ ਹੈ ਜੋ ਇਹ ਕਰ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਸਾਨੂੰ ਇਸ ਦੁਆਰਾ ਅਨੁਭਵੀ ਆਜ਼ਾਦੀ ਨੂੰ ਲੌਕਿਕਤਾ ਦੇ ਦਿਲ ਵਿੱਚ ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਵਿਨਾਸ਼ ਅਤੇ ਨਕਾਰਾਤਮਕਤਾਵਾਂ ਦੇ ਪਾਰਦਰਸ਼ੀ ਸ਼ੱਕ ਲਈ ਜ਼ਰੂਰੀ ਸ਼ਰਤ ਵਜੋਂ ਦਰਸਾਇਆ ਗਿਆ ਹੈ। ਇਸ ਅਨੁਭਵੀ ਆਜ਼ਾਦੀ ਨੂੰ ਲੱਭਣਾ ਅਜੇ ਬਾਕੀ ਹੈ। ਇਹ ਮੂਲ ਵਿਨਾਸ਼ ਅਤੇ ਸਾਰੇ ਵਿਨਾਸ਼ ਦਾ ਆਧਾਰ ਦੋਵੇਂ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਦਾ। ਅਸਲ ਵਿੱਚ ਇਹ ਅਸਥਿਰਤਾ ਵਿੱਚ ਪਾਰਦਰਸ਼ੀਤਾਵਾਂ ਨੂੰ ਬਣਾਉਣ ਵਿੱਚ ਯੋਗਦਾਨ ਪਾਉਂਦਾ ਹੈ ਜੋ ਸਾਰੀਆਂ ਨਕਾਰਾਤਮਕ ਪਾਰਦਰਸ਼ੀਤਾਵਾਂ ਨੂੰ ਸ਼ਰਤਬੱਧ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਪਰ ਇਹ ਤੱਥ ਕਿ ਅਨੁਭਵੀ ਆਜ਼ਾਦੀ ਦੀਆਂ ਪਾਰਦਰਸ਼ੀਤਾਵਾਂ ਅਸਥਿਰਤਾ ਵਿੱਚ ਪਾਰਦਰਸ਼ੀਤਾਵਾਂ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਬਣੀਆਂ ਹਨ, ਸਾਨੂੰ ਦਰਸਾਉਂਦਾ ਹੈ ਕਿ ਅਸੀਂ ਸੈਕੰਡਰੀ ਵਿਨਾਸ਼ ਨਾਲ ਨਜਿੱਠ ਰਹੇ ਹਾਂ ਜੋ ਇੱਕ ਮੂਲ ਅਣਹੋਂਦ ਦੀ ਹੋਂਦ ਨੂੰ ਮੰਨਦੇ ਹਨ। ਇਹ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣਾਤਮਕ ਰਿਗਰੈਸ਼ਨ ਵਿੱਚ ਸਿਰਫ਼ ਇੱਕ ਪੜਾਅ ਹਨ ਜੋ ਸਾਨੂੰ "ਨੈਗੇਟਿਟੀਜ਼" ਨਾਮਕ ਪਾਰਦਰਸ਼ਤਾ ਦੀਆਂ ਉਦਾਹਰਣਾਂ ਤੋਂ ਉਸ ਹੋਂਦ ਵੱਲ ਲੈ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਜੋ ਇਸਦੀ ਆਪਣੀ ਅਣਹੋਂਦ ਹੈ। ਸਪੱਸ਼ਟ ਤੌਰ 'ਤੇ ਇਹ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੈ ਕਿ ਸਾਰੇ ਨਕਾਰਾਤਮਕਤਾ ਦੀ ਨੀਂਹ ਇੱਕ ਵਿਨਾਸ਼ ਵਿੱਚ ਲੱਭੀ ਜਾਵੇ ਜੋ ਕਿ ਅਟੱਲਤਾ ਦੇ ਦਿਲ ਵਿੱਚ ਵਰਤੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ; ਸੰਪੂਰਨ ਅਟੱਲਤਾ ਵਿੱਚ, ਤੁਰੰਤ ਕੋਜਿਟੋ ਦੀ ਸ਼ੁੱਧ ਵਿਅਕਤੀਗਤਤਾ ਵਿੱਚ ਸਾਨੂੰ ਉਸ ਮੂਲ ਕਿਰਿਆ ਦੀ ਖੋਜ ਕਰਨੀ ਚਾਹੀਦੀ ਹੈ ਜਿਸ ਦੁਆਰਾ ਮਨੁੱਖ ਆਪਣੇ ਆਪ ਲਈ ਆਪਣੀ ਅਣਹੋਂਦ ਹੈ। ਚੇਤਨਾ ਦਾ ਸੁਭਾਅ ਕੀ ਹੋਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ ਤਾਂ ਜੋ ਮਨੁੱਖ ਚੇਤਨਾ ਵਿੱਚ ਅਤੇ ਚੇਤਨਾ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਸੰਸਾਰ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਅਜਿਹੇ ਜੀਵ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਉਭਰ ਸਕੇ ਜੋ ਉਸਦੀ ਆਪਣੀ ਅਣਹੋਂਦ ਹੈ ਅਤੇ ਜਿਸ ਦੁਆਰਾ ਕੁਝ ਵੀ ਨਹੀਂ ਸੰਸਾਰ ਵਿੱਚ ਆਉਂਦਾ ਹੈ?

ਇਸ ਨਵੀਂ ਸਮੱਸਿਆ ਨੂੰ ਹੱਲ ਕਰਨ ਲਈ ਸਾਡੇ ਕੋਲ਼ ਕੋਈ ਸਾਧਨ ਨਹੀਂ ਜਾਪਦਾ; ਨਕਾਰ ਸਿੱਧੇ ਤੌਰ 'ਤੇ ਸਿਰਫ਼ ਆਜ਼ਾਦੀ ਨਾਲ ਜੁੜਦਾ ਹੈ। ਸਾਨੂੰ ਆਜ਼ਾਦੀ ਵਿੱਚ ਹੀ ਉਹ ਆਚਰਣ ਲੱਭਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ ਜੋ ਸਾਨੂੰ ਅੱਗੇ ਵਧਣ ਦੀ ਇਜਾਜ਼ਤ ਦੇਵੇਗਾ। ਹੁਣ ਇਹ ਆਚਰਣ, ਜੋ ਸਾਨੂੰ ਸਥਿਰਤਾ ਦੀ ਦਹਿਲੀਜ਼ 'ਤੇ ਲੈ ਜਾਵੇਗਾ ਅਤੇ ਜੋ ਅਜੇ ਵੀ ਕਾਫ਼ੀ ਉਦੇਸ਼ਪੂਰਨ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ ਤਾਂ ਜੋ ਅਸੀਂ ਇਸਦੀਆਂ ਸੰਭਾਵਨਾਵਾਂ ਦੀਆਂ ਸਥਿਤੀਆਂ ਨੂੰ ਨਿਰਪੱਖ ਤੌਰ 'ਤੇ ਵੱਖ ਕਰ ਸਕੀਏ - ਜਿਸਦਾ ਅਸੀਂ ਪਹਿਲਾਂ ਹੀ ਸਾਹਮਣਾ ਕਰ ਚੁੱਕੇ ਹਾਂ। ਕੀ ਅਸੀਂ ਪਹਿਲਾਂ ਇਹ ਨਹੀਂ ਕਿਹਾ ਸੀ ਕਿ ਬੁਰੀ ਭਾਵਨਾ ਵਿੱਚ, ਅਸੀਂ ਇੱਕ ਚੇਤਨਾ ਦੀ ਏਕਤਾ ਦੇ ਅੰਦਰ-ਭੱਜਣ ਲਈ-ਦੁੱਖੀ-ਪੀੜਤ ਹਾਂ? ਜੇਕਰ ਬੁਰੀ ਭਾਵਨਾ ਸੰਭਵ ਹੈ, ਤਾਂ ਸਾਨੂੰ ਉਸੇ ਚੇਤਨਾ ਦੇ ਅੰਦਰ-ਹੋਂਦ ਅਤੇ ਗੈਰ-ਹੋਂਦ ਦੀ ਏਕਤਾ - ਕ੍ਰਮ ਵਿੱਚ-ਨਾ-ਹੋਣ ਵਾਲੀ-ਹੋਣ ਵਾਲੀ-ਨਾਲ ਮਿਲਣ ਦੇ ਯੋਗ ਹੋਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ। ਬੁਰੀ ਭਾਵਨਾ ਸਾਡੀ ਜਾਂਚ ਦਾ ਅਗਲਾ ਉਦੇਸ਼ ਹੋਣ ਜਾ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਸਵਾਲ ਕਰਨ ਦੇ ਯੋਗ ਹੋਣ ਲਈ, ਉਸਨੂੰ ਆਪਣੀ ਖੁਦ ਦੀ ਕੁਝ ਵੀ ਹੋਣ ਦੇ ਯੋਗ ਹੋਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ; ਯਾਨੀ, ਉਹ ਹੋਂਦ ਵਿੱਚ ਗੈਰ-ਹੋਂਦ ਦੇ ਮੂਲ 'ਤੇ ਸਿਰਫ਼ ਤਾਂ ਹੀ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ ਜੇਕਰ ਉਸਦਾ ਹੋਂਦ - ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਅਤੇ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ - ਕੁਝ ਵੀ ਨਾ ਹੋਣ ਨਾਲ਼ ਅਧਰੰਗੀ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਭੂਤਕਾਲ ਅਤੇ ਭਵਿੱਖ ਦੀਆਂ

ਪਾਰਦਰਸ਼ਤਾਵਾਂ ਮਨੁੱਖੀ ਹਕੀਕਤ ਦੇ ਲੌਕਿਕ ਹੋਂਦ ਵਿੱਚ ਪ੍ਰਗਟ ਹੁੰਦੀਆਂ ਹਨ। ਪਰ ਬੁਰਾ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਤੁਰੰਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਫਿਰ ਅਸੀਂ ਕੀ ਕਹਿ ਸਕਦੇ ਹਾਂ ਕਿ ਚੇਤਨਾ ਪੂਰਵ-ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ ਕੋਜੀਟੋ ਦੀ ਤੁਰੰਤਤਾ ਵਿੱਚ ਹੋਣੀ ਚਾਹੀਦੀ ਹੈ - ਜੇਕਰ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਬੁਰਾ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਦੇ ਯੋਗ ਹੋਣਾ ਹੈ?

1 ਇੱਕ ਐਬਸਟਰੈਕਸ਼ਨ ਜਾਂ ਕੁਝ ਅਜਿਹਾ ਜਿਸਦੀ ਹੋਂਦ ਬਿਲਕੁਲ ਨਾਮਾਤਰ ਹੋਵੇ—ਜਿਵੇਂ ਸਪੇਸ ਜਾਂ ਸਮਾਂ। ਟ੍ਰ.

2 ਜਾਣ-ਪਛਾਣ v. P. c. 2cd. Lefebvre ਦੁਆਰਾ ਹਵਾਲਾ E¢xxiv: Morceaux choisis.

3 Laporte: Le Problème de I’Abstraction, p. 25 (ਪ੍ਰੈਸਜ਼ ਯੂਨੀਵਰਸਟੀਆਂ, 1940)।

4 ਤਰਕ 'ਤੇ ਗ੍ਰੰਥ, ਜੋ ਕਿ ਹੇਗਲ ਦੁਆਰਾ 1808 ਅਤੇ 1811 ਦੇ ਵਿਚਕਾਰ ਲਿਖਿਆ ਗਿਆ ਸੀ, ਨੂਰਮਬਰਗ ਦੇ ਜਿਮਨੇਜ਼ੀਅਮ ਵਿੱਚ ਉਸਦੇ ਕੋਰਸ ਦੇ ਆਧਾਰ ਵਜੋਂ ਕੰਮ ਕਰਦਾ ਸੀ।

5 ਹੀਗਲ: P.c-E.988

6 ਹੀਗਲ: ਗ੍ਰੇਟਰ ਲਾਜਿਕ, ਅਧਿਆਇ 1।

7 ਪੀ. ਸੀ. 2 ਐਡ. E. ¢Lxxxvii.

8 ਇਹ ਬਹੁਤ ਅਜੀਬ ਹੈ ਕਿ ਹੀਗਲ ਪਹਿਲਾ ਵਿਅਕਤੀ ਹੈ ਜਿਸਨੇ ਇਹ ਨੋਟ ਕੀਤਾ ਹੈ ਕਿ "ਹਰ ਨਕਾਰ ਇੱਕ ਨਿਸ਼ਚਿਤ ਨਕਾਰ ਹੈ"; ਯਾਨੀ ਕਿ ਇਹ ਇੱਕ ਸਮੱਗਰੀ 'ਤੇ ਨਿਰਭਰ ਕਰਦਾ ਹੈ।

9 Ne … rien = “nothing” ਦੇ ਉਲਟ ne … personne = “nobody”, ਜੋ ਕਿ ਬਰਾਬਰ ਦੇ ਬੁਨਿਆਦੀ ਨਕਾਰਾਤਮਕ ਪ੍ਰਗਟਾਵੇ ਹਨ। ਇੱਥੇ ਸਾਰਤਰ ਨੇ ਸੁਵਿਧਾਜਨਕ ਤੌਰ 'ਤੇ ਆਪਣੀ ਔਨਟੋਲੋਜੀ ਨੂੰ ਇੱਕ ਸ਼ੁੱਧ ਫ੍ਰੈਂਚ ਵਾਕ-ਵਿਹਾਰ ਦੀਆਂ ਜ਼ਰੂਰਤਾਂ 'ਤੇ ਅਧਾਰਤ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਟ੍ਰ.

10 ਹਾਈਡੇਗਰ: Qu’est-ce que la metaphysique (Corbin, N.R.F. 1938 ਦੁਆਰਾ Tr.) ਅੰਗਰੇਜ਼ੀ ਵਿੱਚ "What is Metaphysics?" Tr. R.F.C. Hull ਅਤੇ Alan Crick ਦੁਆਰਾ। Ed. by Werner Brock, Henry Regnery. 1949 ਵਿੱਚ Existence and Being ਤੋਂ।

11 ਹਾਈਡੇਗਰ ਹੁਣ ਤੱਕ ਦੇ ਮਸ਼ਹੂਰ ਵਾਕੰਸ਼ "ਦਾਸ ਨਿਚਟਸ ਨਿਚਟੇਟ" ਜਾਂ "ਕੁਝ ਵੀ ਨਹੀਂ ਕੁਝ ਵੀ ਨਹੀਂ" ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਮੇਰਾ ਖਿਆਲ ਹੈ ਕਿ "ਨਹਿਲੇਟ" ਸਾਰਤਰ ਦੇ "ਨਹਿਲੇਟ" ਨਾਲੋਂ "ਨਹਿਲੇਟ" ਦੇ ਨੇੜੇ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਇਸ ਸ਼ਬਦ ਦਾ ਮੂਲ ਅਰਥ "ਕੁਝ ਵੀ ਨਹੀਂ ਬਣਾਉਣਾ" ਹੈ ਨਾ ਕਿ "ਨਸ਼ਟ ਕਰਨਾ ਜਾਂ ਖਤਮ ਕਰਨਾ"। ਨਿਚਟੇਟ, ਨਹਿਲੇਟ, ਅਤੇ ਨਿਹਿਲੇਟ, ਬੇਸ਼ੱਕ, ਸਬੰਧਤ ਭਾਸ਼ਾਵਾਂ ਦੇ ਸ਼ਬਦਕੋਸ਼ਾਂ ਵਿੱਚ ਬਿਨਾਂ ਕਿਸੇ ਬੁਨਿਆਦ ਦੇ ਬਰਾਬਰ ਹਨ। ਟ੍ਰ.

12 ਹੇਗਲ ਜਿਸਨੂੰ "ਤੁਰੰਤ ਹੋਰਤਾ" ਕਹੇਗਾ।

13 ਸਾਰਤਰ ਦੁਆਰਾ ਘੜਿਆ ਗਿਆ ਇੱਕ ਸ਼ਬਦ ਜਿਸਦਾ ਅੰਗਰੇਜ਼ੀ ਵਿੱਚ ਕੋਈ ਸਮਾਨਾਰਥੀ ਸ਼ਬਦ ਨਹੀਂ ਹੈ। Tr.

14 ਫ੍ਰੈਂਚ est été ਹੈ, ਜਿਸਦਾ ਸ਼ਾਬਦਿਕ ਅਰਥ ਹੈ "ਹੈ ਰਿਹਾ ਹੈ," ਇੱਕ ਅਜਿਹਾ ਪ੍ਰਗਟਾਵਾ ਜੋ ਆਮ ਫ੍ਰੈਂਚ ਵਿੱਚ ਅੰਗਰੇਜ਼ੀ ਵਾਂਗ ਅਰਥਹੀਣ ਹੈ। ਮੌਰੀਸ ਨੈਟਨਸਨ ਸੁਝਾਅ ਦਿੰਦਾ ਹੈ "ਹੈ-ਵਾਜ਼"। (ਜੀਨ-ਪਾਲ ਸਾਰਤਰ ਦੇ ਓਨਟੋਲੋਜੀ ਦੀ ਇੱਕ ਆਲੋਚਨਾ। ਯੂਨੀਵਰਸਿਟੀ ਆਫ਼ ਨੇਬਰਾਸਕਾ ਸਟੱਡੀਜ਼। ਮਾਰਚ 1951। ਪੰਨਾ 59।) ਮੈਂ "ਹੈ-ਬਣਾਇਆ ਹੋਇਆ" ਨੂੰ ਤਰਜੀਹ ਦਿੰਦਾ ਹਾਂ ਕਿਉਂਕਿ ਸਾਰਤਰ ਇੱਥੇ ਪੈਸਿਵ ਵੌਇਸ ਵਿੱਚ être ਨੂੰ ਇੱਕ ਸੰਕਰਮਣ ਕਿਰਿਆ ਵਜੋਂ ਵਰਤ ਰਿਹਾ ਜਾਪਦਾ ਹੈ, ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਸੁਝਾਅ ਦਿੰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਕੁਝ ਵੀ ਨਹੀਂ ਹੋਣਾ ਇੱਕ ਅਜਿਹੀ ਕਿਰਿਆ ਦੇ ਅਧੀਨ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ ਜਿਸ ਵਿੱਚ ਹੋਂਦ ਸ਼ਾਮਲ ਹੈ। ਇਸ ਪ੍ਰਗਟਾਵੇ ਵਾਲੇ ਹੋਰ ਹਵਾਲੇ, ਮੇਰਾ ਮੰਨਣਾ ਹੈ, ਇਸ ਵਿਆਖਿਆ ਨੂੰ ਸਹਿਣ ਕਰਨਗੇ। ਟ੍ਰ.

15 ਸੀਐਫ. ਭਾਗ IV, ਅਧਿਆਇ I.

16 ਕਲਪਨਾ। ਅਲਕਨ, 1936।

17 ਜਾਣ-ਪਛਾਣ ਵੇਖੋ: III.

18 J. Wahl: Etudes Kierkegaardiennes, Kierkegaard et Heidegger

19 ਅਸੀਂ ਇਸ ਕੰਮ ਦੇ ਦੂਜੇ ਭਾਗ ਵਿੱਚ ਸੰਭਾਵਨਾਵਾਂ ਵੱਲ ਵਾਪਸ ਆਵਾਂਗੇ।

ਦੂਜਾ ਅਧਿਆਇ

ਬੁਰਾਈ

I. ਮਾੜਾ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਅਤੇ ਝੂਠ

ਮਨੁੱਖ ਸਿਰਫ਼ ਉਹ ਜੀਵ ਨਹੀਂ ਹੈ ਜਿਸ ਦੁਆਰਾ ਸੰਸਾਰ ਵਿੱਚ ਨਕਾਰਾਤਮਕਤਾਵਾਂ ਦਾ ਪ੍ਰਗਟਾਵਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ; ਉਹ ਉਹ ਵੀ ਹੈ ਜੋ ਆਪਣੇ ਆਪ ਪ੍ਰਤੀ ਨਕਾਰਾਤਮਕ ਰਵੱਈਆ ਅਪਣਾ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਸਾਡੀ ਜਾਣ-ਪਛਾਣ ਵਿੱਚ ਅਸੀਂ ਚੇਤਨਾ ਨੂੰ "ਇੱਕ ਅਜਿਹਾ ਜੀਵ" ਵਜੋਂ ਪਰਿਭਾਸ਼ਿਤ ਕੀਤਾ ਹੈ ਕਿ ਇਸਦੇ ਹੋਣ ਵਿੱਚ, ਇਸਦਾ ਹੋਂਦ ਸਵਾਲ ਵਿੱਚ ਹੈ ਜਿੱਥੋਂ ਤੱਕ ਇਹ ਹੋਂਦ ਆਪਣੇ ਆਪ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਕਿਸੇ ਹੋਰ ਜੀਵ ਨੂੰ ਦਰਸਾਉਂਦੀ ਹੈ।" ਪਰ ਹੁਣ ਜਦੋਂ ਅਸੀਂ "ਪ੍ਰਸ਼ਨ" ਦੇ ਅਰਥ ਦੀ ਜਾਂਚ ਕੀਤੀ ਹੈ, ਤਾਂ ਅਸੀਂ ਵਰਤਮਾਨ ਵਿੱਚ ਫਾਰਮੂਲਾ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਵੀ ਲਿਖ ਸਕਦੇ ਹਾਂ: "ਚੇਤਨਾ ਇੱਕ ਅਜਿਹਾ ਜੀਵ ਹੈ, ਜਿਸਦਾ ਸੁਭਾਅ ਆਪਣੇ ਹੋਣ ਦੀ ਅਣਹੋਂਦ ਪ੍ਰਤੀ ਸੁਚੇਤ ਹੋਣਾ ਹੈ।" ਉਦਾਹਰਣ ਵਜੋਂ, ਇੱਕ ਪਾਬੰਦੀ ਜਾਂ ਵੀਟੋ ਵਿੱਚ, ਮਨੁੱਖ ਭਵਿੱਖ ਦੀ ਪਾਰਦਰਸ਼ਤਾ ਤੋਂ ਇਨਕਾਰ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਪਰ ਇਹ ਨਕਾਰਾਤਮਕਤਾ ਸਪੱਸ਼ਟੀਕਰਨ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਮੇਰੀ ਚੇਤਨਾ ਇੱਕ ਨਕਾਰਾਤਮਕਤਾ ਦੀ ਕਲਪਨਾ ਕਰਨ ਤੱਕ ਸੀਮਤ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਇਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਸਰੀਰ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਸੰਭਾਵਨਾ ਦੇ ਵਿਨਾਸ਼ ਵਜੋਂ ਬਣਾਉਂਦੀ ਹੈ ਜਿਸਨੂੰ ਕੋਈ ਹੋਰ ਮਨੁੱਖੀ ਹਕੀਕਤ ਆਪਣੀ ਸੰਭਾਵਨਾ ਵਜੋਂ ਪੇਸ਼ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਕਾਰਨ ਕਰਕੇ ਇਸਨੂੰ ਸੰਸਾਰ ਵਿੱਚ ਇੱਕ "ਨਹੀਂ" ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਉਭਰਨਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ; ਇਹ ਇੱਕ "ਨਹੀਂ" ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਹੈ ਕਿ ਗੁਲਾਮ ਪਹਿਲਾਂ ਮਾਲਕ ਨੂੰ ਫੜ ਲੈਂਦਾ ਹੈ, ਜਾਂ ਕੈਦੀ ਜੋ ਭੱਜਣ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕਰ ਰਿਹਾ ਹੈ ਉਹ ਗਾਰਡ ਨੂੰ ਦੇਖਦਾ ਹੈ ਜੋ ਉਸਨੂੰ ਦੇਖ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਕੁਝ ਆਦਮੀ (ਜਿਵੇਂ ਕਿ, ਦੇਖਭਾਲ ਕਰਨ ਵਾਲੇ, ਨਿਗਰਾਨ, ਕੈਦੀ) ਵੀ ਹਨ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਸਮਾਜਿਕ ਹਕੀਕਤ ਵਿਲੱਖਣ ਤੌਰ 'ਤੇ "ਨਾਟ" ਵਰਗੀ ਹੈ, ਜੋ ਹਮੇਸ਼ਾ ਲਈ ਧਰਤੀ 'ਤੇ "ਨਾਟ" ਹੀ ਰਹਿਣਗੇ। ਦੂਸਰੇ "ਨਾਟ" ਨੂੰ ਆਪਣੀ ਵਿਅਕਤੀਗਤਤਾ ਦਾ ਹਿੱਸਾ ਬਣਾਉਣ ਲਈ, ਆਪਣੀ ਮਨੁੱਖੀ ਸ਼ਖਸੀਅਤ ਨੂੰ ਇੱਕ ਸਦੀਵੀ ਨਕਾਰਾਤਮਕਤਾ ਵਜੋਂ ਸਥਾਪਿਤ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਇਹ ਉਸਦਾ ਅਰਥ ਅਤੇ ਕਾਰਜ ਹੈ ਜਿਸਨੂੰ ਸ਼ੈਲਰ "ਨਾਟ" ਕਹਿੰਦਾ ਹੈ - ਅਸਲੀਅਤ ਵਿੱਚ, "ਨਾਟ"। ਪਰ ਹੋਰ ਵੀ ਸੂਖਮ ਵਿਵਹਾਰ ਮੌਜੂਦ ਹਨ, ਜਿਸਦਾ ਵਰਣਨ ਸਾਨੂੰ ਚੇਤਨਾ ਦੀ ਅੰਦਰੂਨੀਤਾ ਵਿੱਚ ਹੋਰ ਅੱਗੇ ਲੈ ਜਾਵੇਗਾ। ਵਿਅੰਗ ਇਹਨਾਂ ਵਿੱਚੋਂ ਇੱਕ ਹੈ। ਵਿਅੰਗ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਆਦਮੀ ਉਸ ਚੀਜ਼ ਨੂੰ ਖਤਮ ਕਰ ਦਿੰਦਾ ਹੈ ਜੋ ਉਹ ਇੱਕ ਅਤੇ ਇੱਕੋ ਕਾਰਜ ਦੇ ਅੰਦਰ ਰੱਖਦਾ ਹੈ; ਉਹ ਸਾਨੂੰ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਕਰਨ ਲਈ ਅਗਵਾਈ ਕਰਦਾ ਹੈ ਤਾਂ ਜੋ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਨਾ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕੇ; ਉਹ ਇਨਕਾਰ ਕਰਨ ਦੀ ਪੁਸ਼ਟੀ ਕਰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਪੁਸ਼ਟੀ ਕਰਨ ਤੋਂ ਇਨਕਾਰ ਕਰਦਾ ਹੈ; ਉਹ ਇੱਕ ਸਕਾਰਾਤਮਕ ਵਸਤੂ ਬਣਾਉਂਦਾ ਹੈ ਪਰ ਇਸਦਾ ਕੁਝ ਵੀ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਸਵੈ ਪ੍ਰਤੀ ਨਕਾਰਾਤਮਕਤਾ ਦੇ ਰਵੱਈਏ ਸਾਨੂੰ ਇੱਕ ਨਵਾਂ ਸਵਾਲ ਉਠਾਉਣ ਦੀ ਆਗਿਆ ਦਿੰਦੇ ਹਨ: ਅਸੀਂ ਕੀ ਕਹਿਣਾ ਹੈ ਕਿ ਮਨੁੱਖ ਦਾ ਉਹ ਹੋਣ ਜਿਸ ਕੋਲ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਨਕਾਰਨ ਦੀ ਸੰਭਾਵਨਾ ਹੈ? ਪਰ "ਸਵੈ-ਨਕਾਰ" ਦੇ ਰਵੱਈਏ ਦੀ ਵਿਆਪਕਤਾ ਵਿੱਚ ਚਰਚਾ ਕਰਨਾ ਸਵਾਲ ਤੋਂ ਬਾਹਰ ਹੈ। ਇਸ ਸਿਰਲੇਖ ਹੇਠ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਕਿਸਮਾਂ ਦੇ ਵਿਵਹਾਰ ਨੂੰ ਦਰਜਾ ਦਿੱਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ ਉਹ ਬਹੁਤ ਵਿਭਿੰਨ ਹਨ; ਅਸੀਂ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਸਿਰਫ਼ ਅਮੂਰਤ ਰੂਪ ਨੂੰ ਬਰਕਰਾਰ ਰੱਖਣ ਦਾ ਜੋਖਮ ਲੈਂਦੇ ਹਾਂ। ਇੱਕ ਦ੍ਰਿੜ ਰਵੱਈਏ ਨੂੰ ਚੁਣਨਾ ਅਤੇ ਜਾਂਚਣਾ ਸਭ ਤੋਂ ਵਧੀਆ ਹੈ ਜੋ ਮਨੁੱਖੀ ਹਕੀਕਤ ਲਈ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੈ ਅਤੇ ਜੋ ਅਜਿਹਾ ਹੈ ਕਿ ਚੇਤਨਾ ਆਪਣੇ ਨਕਾਰ ਨੂੰ ਬਾਹਰ ਵੱਲ ਨਿਰਦੇਸ਼ਤ ਕਰਨ ਦੀ ਬਜਾਏ ਇਸਨੂੰ ਆਪਣੇ ਵੱਲ ਮੋੜਦੀ ਹੈ। ਇਹ ਰਵੱਈਆ, ਮੈਨੂੰ ਲੱਗਦਾ ਹੈ, ਬੁਰਾ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਹੈ (mauvaise foi)

ਅਕਸਰ ਇਸਨੂੰ ਝੂਠ ਨਾਲ ਪਛਾਣਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਅਸੀਂ ਕਿਸੇ ਵਿਅਕਤੀ ਬਾਰੇ ਉਦਾਸੀਨਤਾ ਨਾਲ ਕਹਿੰਦੇ ਹਾਂ ਕਿ ਉਹ ਬੁਰੇ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਦੇ ਸੰਕੇਤ ਦਿਖਾਉਂਦਾ ਹੈ ਜਾਂ ਉਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨਾਲ ਝੂਠ ਬੋਲਦਾ ਹੈ।

ਅਸੀਂ ਖੁਸ਼ੀ ਨਾਲ ਮੰਨ ਲਵਾਂਗੇ ਕਿ ਬੁਰਾ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨਾਲ ਝੂਠ ਹੈ, ਇਸ ਸ਼ਰਤ 'ਤੇ ਕਿ ਅਸੀਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨਾਲ ਝੂਠ ਨੂੰ ਆਮ ਝੂਠ ਤੋਂ ਵੱਖਰਾ ਕਰੀਏ। ਝੂਠ ਬੋਲਣਾ ਇੱਕ ਨਕਾਰਾਤਮਕ ਰਵੱਈਆ ਹੈ, ਅਸੀਂ ਇਸ ਨਾਲ ਸਹਿਮਤ ਹੋਵਾਂਗੇ। ਪਰ ਇਹ ਨਕਾਰਾਤਮਕਤਾ ਚੇਤਨਾ 'ਤੇ ਨਹੀਂ ਪੈਂਦੀ; ਇਹ ਸਿਰਫ਼ ਪਾਰਦਰਸ਼ੀ 'ਤੇ ਨਿਸ਼ਾਨਾ ਬਣਾਉਂਦੀ ਹੈ। ਝੂਠ ਦਾ ਸਾਰ ਅਸਲ ਵਿੱਚ ਦਰਸਾਉਂਦਾ ਹੈ ਕਿ ਝੂਠਾ ਅਸਲ ਵਿੱਚ ਉਸ ਸੱਚ 'ਤੇ ਪੂਰਾ ਕਬਜ਼ਾ ਰੱਖਦਾ ਹੈ ਜਿਸ ਨੂੰ ਉਹ ਲੁਕਾ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਇੱਕ ਆਦਮੀ ਉਸ ਬਾਰੇ ਝੂਠ ਨਹੀਂ ਬੋਲਦਾ ਜਿਸ ਬਾਰੇ ਉਹ ਅਣਜਾਣ ਹੈ; ਉਹ ਝੂਠ ਨਹੀਂ ਬੋਲਦਾ ਜਦੋਂ ਉਹ ਇੱਕ ਗਲਤੀ ਫੈਲਾਉਂਦਾ ਹੈ ਜਿਸ ਦਾ ਉਹ ਖੁਦ ਧੋਖਾ ਹੈ; ਉਹ ਝੂਠ ਨਹੀਂ ਬੋਲਦਾ ਜਦੋਂ ਉਹ ਗਲਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਝੂਠੇ ਦਾ ਆਦਰਸ਼ ਵਰਣਨ ਇੱਕ ਸਨਕੀ ਚੇਤਨਾ ਹੋਵੇਗੀ, ਜੋ ਆਪਣੇ ਅੰਦਰ ਸੱਚ ਦੀ ਪੁਸ਼ਟੀ ਕਰਦੀ ਹੈ, ਇਸਨੂੰ ਆਪਣੇ ਸ਼ਬਦਾਂ ਵਿੱਚ ਇਨਕਾਰ ਕਰਦੀ ਹੈ, ਅਤੇ ਉਸ ਨਕਾਰ ਨੂੰ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਇਨਕਾਰ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਹੁਣ ਇਹ ਦੁੱਗਣਾ ਨਕਾਰਾਤਮਕ ਰਵੱਈਆ ਪਾਰਦਰਸ਼ੀ 'ਤੇ ਟਿਕਿਆ ਹੋਇਆ ਹੈ; ਪ੍ਰਗਟ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਤੱਥ ਪਾਰਦਰਸ਼ੀ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਮੌਜੂਦ ਨਹੀਂ ਹੈ, ਅਤੇ ਮੂਲ ਨਕਾਰਾਤਮਕਤਾ ਇੱਕ ਸੱਚ 'ਤੇ ਟਿਕਿਆ ਹੋਇਆ ਹੈ; ਯਾਨੀ, ਇੱਕ ਖਾਸ ਕਿਸਮ ਦੀ ਪਾਰਦਰਸ਼ੀ 'ਤੇ। ਜਿੱਥੋਂ ਤੱਕ ਅੰਦਰੂਨੀ ਨਕਾਰ ਦਾ ਸੰਬੰਧ ਹੈ ਜੋ ਮੈਂ ਸੱਚਾਈ ਦੀ ਪੁਸ਼ਟੀ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਤੌਰ 'ਤੇ ਪ੍ਰਭਾਵਤ ਕਰਦਾ ਹਾਂ, ਇਹ ਸ਼ਬਦਾਂ 'ਤੇ ਨਿਰਭਰ ਕਰਦਾ ਹੈ; ਯਾਨੀ ਕਿ, ਸੰਸਾਰ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਘਟਨਾ 'ਤੇ। ਇਸ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ, ਝੂਠੇ ਦਾ ਅੰਦਰੂਨੀ ਸੁਭਾਅ ਸਕਾਰਾਤਮਕ ਹੁੰਦਾ ਹੈ; ਇਹ ਇੱਕ ਸਕਾਰਾਤਮਕ ਨਿਰਣੇ ਦਾ ਉਦੇਸ਼ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਝੂਠਾ ਧੋਖਾ ਦੇਣ ਦਾ ਇਰਾਦਾ ਰੱਖਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਉਹ ਇਸ ਇਰਾਦੇ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਆਪ ਤੋਂ ਲੁਕਾਉਣ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਨਹੀਂ ਕਰਦਾ ਅਤੇ ਨਾ ਹੀ ਚੇਤਨਾ ਦੀ ਪਾਰਦਰਸ਼ਤਾ ਨੂੰ ਛੁਪਾਉਣ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕਰਦਾ ਹੈ; ਇਸਦੇ ਉਲਟ, ਜਦੋਂ ਸੈਕੰਡਰੀ ਵਿਵਹਾਰ ਦਾ ਫੈਸਲਾ ਕਰਨ ਦਾ ਸਵਾਲ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਤਾਂ ਉਸਨੂੰ ਇਸਦਾ ਸਹਾਰਾ ਮਿਲਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਸਪੱਸ਼ਟ ਤੌਰ 'ਤੇ ਸਾਰੇ ਰਵੱਈਏ 'ਤੇ ਇੱਕ ਨਿਯਮਕ ਨਿਯੰਤਰਣ ਦਾ ਅਭਿਆਸ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਸੱਚ ਦੱਸਣ ਦੇ ਉਸਦੇ ਦਿਖਾਵੇ ਵਾਲੇ ਇਰਾਦੇ ਲਈ ("ਮੈਂ ਤੁਹਾਨੂੰ ਕਦੇ ਵੀ ਧੋਖਾ ਨਹੀਂ ਦੇਣਾ ਚਾਹਾਂਗਾ! ਇਹ ਸੱਚ ਹੈ! ਮੈਂ ਸਹੁੰ ਖਾਂਦਾ ਹਾਂ!") - ਇਹ ਸਭ, ਬੇਸ਼ੱਕ, ਇੱਕ ਅੰਦਰੂਨੀ ਨਕਾਰ ਦਾ ਉਦੇਸ਼ ਹੈ, ਪਰ ਇਹ ਝੂਠੇ ਦੁਆਰਾ ਉਸਦੇ ਇਰਾਦੇ ਵਜੋਂ ਵੀ ਨਹੀਂ ਪਛਾਣਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਖੇਡਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਨਕਲ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਇਹ ਉਸ ਪਾਤਰ ਦਾ ਇਰਾਦਾ ਹੈ ਜਿਸਨੂੰ ਉਹ ਆਪਣੇ ਪ੍ਰਸ਼ਨਕਰਤਾ ਦੀਆਂ ਨਜ਼ਰਾਂ ਵਿੱਚ ਨਿਭਾਉਂਦਾ ਹੈ, ਪਰ ਇਹ ਪਾਤਰ, ਬਿਲਕੁਲ ਇਸ ਲਈ ਕਿਉਂਕਿ ਉਹ ਮੌਜੂਦ ਨਹੀਂ ਹੈ, ਇੱਕ ਪਾਰਦਰਸ਼ੀ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਝੂਠ ਮੌਜੂਦਾ ਚੇਤਨਾ ਦੀ ਅੰਦਰੂਨੀ ਬਣਤਰ ਨੂੰ ਨਾਟਕ ਵਿੱਚ ਨਹੀਂ ਪਾਉਂਦਾ; ਇਸ ਨੂੰ ਬਣਾਉਣ ਵਾਲੇ ਸਾਰੇ ਨਕਾਰਾਤਮਕ ਤੱਤ ਉਨ੍ਹਾਂ ਵਸਤੂਆਂ 'ਤੇ ਨਿਰਭਰ ਕਰਦੇ ਹਨ ਜੋ ਇਸ ਤੱਥ ਦੁਆਰਾ ਚੇਤਨਾ ਤੋਂ ਹਟਾ ਦਿੱਤੇ ਜਾਂਦੇ ਹਨ। ਫਿਰ ਝੂਠ ਨੂੰ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਓਨਟੋਲੋਜੀਕਲ ਬੁਨਿਆਦ ਦੀ ਲੋੜ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦੀ, ਅਤੇ ਉਹ ਵਿਆਖਿਆਵਾਂ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਆਮ ਤੌਰ 'ਤੇ ਨਕਾਰਾਤਮਕਤਾ ਦੀ ਹੋਂਦ ਲਈ ਲੋੜ ਹੁੰਦੀ ਹੈ, ਧੋਖੇ ਦੇ ਮਾਮਲੇ ਵਿੱਚ ਬਿਨਾਂ ਕਿਸੇ ਬਦਲਾਅ ਦੇ ਜਾਇਜ਼ ਹਨ। ਬੇਸ਼ੱਕ ਅਸੀਂ ਆਦਰਸ਼ ਝੂਠ ਦਾ ਵਰਣਨ ਕੀਤਾ ਹੈ; ਬਿਨਾਂ ਸ਼ੱਕ ਇਹ ਅਕਸਰ ਕਾਫ਼ੀ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਝੂਠਾ ਆਪਣੇ ਝੂਠ ਦਾ ਸ਼ਿਕਾਰ ਹੁੰਦਾ ਹੈ, ਕਿ ਉਹ ਅੱਧਾ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਇਸ ਬਾਰੇ ਯਕੀਨ ਦਿਵਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਪਰ ਝੂਠ ਦੇ ਇਹ ਆਮ, ਪ੍ਰਸਿੱਧ ਰੂਪ ਵੀ ਇਸਦੇ ਪਤਿਤ ਪਹਿਲੂ ਹਨ; ਉਹ ਝੂਠ ਅਤੇ ਮਾੜੇ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਦੇ ਵਿਚਕਾਰ ਵਿਚੋਲੇ ਨੂੰ ਦਰਸਾਉਂਦੇ ਹਨ। ਝੂਠ ਪਾਰਦਰਸ਼ਤਾ ਦਾ ਵਿਵਹਾਰ ਹੈ।

ਝੂਠ ਵੀ ਇੱਕ ਆਮ ਵਰਤਾਰਾ ਹੈ ਜਿਸਨੂੰ ਹਾਈਡੇਗਰ "ਮਿਤਸੀਨ" ਕਹਿੰਦੇ ਹਨ।[1] ਇਹ ਮੇਰੀ ਹੋਂਦ, ਦੂਜੇ ਦੀ ਹੋਂਦ, ਦੂਜੇ ਲਈ ਮੇਰੀ ਹੋਂਦ, ਅਤੇ ਮੇਰੇ ਲਈ ਦੂਜੇ ਦੀ ਹੋਂਦ ਨੂੰ ਪੂਰਵ-ਅਨੁਮਾਨ ਲਗਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਇਹ ਮੰਨਣ ਵਿੱਚ ਕੋਈ ਮੁਸ਼ਕਲ ਨਹੀਂ ਹੈ ਕਿ ਝੂਠੇ ਨੂੰ ਝੂਠ ਦਾ ਪ੍ਰੋਜੈਕਟ ਪੂਰੀ ਸਪੱਸ਼ਟਤਾ ਵਿੱਚ

ਬਣਾਉਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਉਸਨੂੰ ਝੂਠ ਅਤੇ ਸੱਚ ਦੀ ਪੂਰੀ ਸਮਝ ਹੋਣੀ ਚਾਹੀਦੀ ਹੈ ਜਿਸਨੂੰ ਉਹ ਬਦਲ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਇਹ ਕਾਫ਼ੀ ਹੈ ਕਿ ਇੱਕ ਪੂਰੀ ਧੁੰਦਲਾਪਨ ਆਪਣੇ ਇਰਾਦਿਆਂ ਨੂੰ ਦੂਜੇ ਤੋਂ ਛੁਪਾ ਲਵੇ; ਇਹ ਕਾਫ਼ੀ ਹੈ ਕਿ ਦੂਜਾ ਝੂਠ ਨੂੰ ਸੱਚ ਲਈ ਲੈ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਝੂਠ ਚੇਤਨਾ ਦੁਆਰਾ ਪੁਸ਼ਟੀ ਕੀਤੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਕੁਦਰਤ ਦੁਆਰਾ ਦੂਜੇ ਤੋਂ ਲੁਕਿਆ ਹੋਇਆ ਹੈ; ਇਹ ਆਪਣੇ ਲਾਭ ਲਈ ਦੂਜੇ ਦੀਆਂ ਨਜ਼ਰਾਂ ਵਿੱਚ ਮੇਰੇ ਅਤੇ ਮੇਰੇ ਆਪ ਦੇ ਓਨਟੋਲੋਜੀਕਲ ਦਵੈਤ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਲਾਭ ਲਈ ਵਰਤਦਾ ਹੈ।

ਜੇਕਰ ਇਹ, ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਅਸੀਂ ਕਿਹਾ ਹੈ, ਅਸਲ ਵਿੱਚ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨਾਲ ਝੂਠ ਹੈ ਤਾਂ ਸਥਿਤੀ ਬੁਰੀ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਲਈ ਇੱਕੋ ਜਿਹੀ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਦੀ। ਯਕੀਨਨ, ਜੋ ਬੁਰਾ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਕਰਦਾ ਹੈ ਉਹ ਇੱਕ ਨਾਰਾਜ਼ ਕਰਨ ਵਾਲੀ ਸੱਚਾਈ ਨੂੰ ਲੁਕਾ ਰਿਹਾ ਹੈ ਜਾਂ ਸੱਚ ਨੂੰ ਇੱਕ ਪ੍ਰਸੰਨ ਕਰਨ ਵਾਲੇ ਝੂਠ ਵਜੋਂ ਪੇਸ਼ ਕਰ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਫਿਰ ਬੁਰੀ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਵਿੱਚ ਝੂਠ ਦੀ ਬਣਤਰ ਦਿਖਾਈ ਦਿੰਦੀ ਹੈ। ਸਿਰਫ਼ ਇਹ ਤੱਥ ਹੀ ਬਦਲਦਾ ਹੈ ਕਿ ਬੁਰੀ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਵਿੱਚ ਇਹ ਮੇਰੇ ਤੋਂ ਹੈ ਕਿ ਮੈਂ ਸੱਚ ਨੂੰ ਲੁਕਾ ਰਿਹਾ ਹਾਂ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਧੋਖੇਬਾਜ਼ ਅਤੇ ਧੋਖੇਬਾਜ਼ ਦਾ ਦਵੰਦ ਇੱਥੇ ਮੌਜੂਦ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਇਸਦੇ ਉਲਟ ਬੁਰੀ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਅਸਲ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਚੇਤਨਾ ਦੀ ਏਕਤਾ ਨੂੰ ਦਰਸਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਇਸਦਾ ਮਤਲਬ ਇਹ ਨਹੀਂ ਹੈ ਕਿ ਇਸਨੂੰ ਮਨੁੱਖੀ ਹਕੀਕਤ ਦੇ ਹੋਰ ਸਾਰੇ ਵਰਤਾਰਿਆਂ ਵਾਂਗ ਮਿਤਸੀਨ ਦੁਆਰਾ ਕੰਡੀਸ਼ਨ ਨਹੀਂ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ, ਪਰ ਮਿਤਸੀਨ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਇੱਕ ਅਜਿਹੀ ਸਥਿਤੀ ਵਜੋਂ ਪੇਸ਼ ਕਰਕੇ ਹੀ ਬੁਰੀ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਨੂੰ ਬੁਲਾ ਸਕਦਾ ਹੈ ਜਿਸਨੂੰ ਬੁਰੀ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਪਾਰ ਕਰਨ ਦੀ ਇਜਾਜ਼ਤ ਦਿੰਦਾ ਹੈ; ਬੁਰੀ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਬਾਹਰੋਂ ਮਨੁੱਖੀ ਹਕੀਕਤ ਵਿੱਚ ਨਹੀਂ ਆਉਂਦਾ। ਕੋਈ ਆਪਣੇ ਬੁਰੇ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਵਿੱਚੋਂ ਨਹੀਂ ਗੁਜ਼ਰਦਾ; ਕੋਈ ਇਸ ਨਾਲ ਸੰਕਰਮਿਤ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ; ਇਹ ਇੱਕ ਅਵਸਥਾ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਪਰ ਚੇਤਨਾ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਬੁਰੇ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਨਾਲ ਪ੍ਰਭਾਵਿਤ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਇੱਕ ਅਸਲੀ ਇਰਾਦਾ ਅਤੇ ਬੁਰੇ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਦਾ ਇੱਕ ਪ੍ਰੋਜੈਕਟ ਹੋਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ; ਇਸ ਪ੍ਰੋਜੈਕਟ ਦਾ ਅਰਥ ਹੈ ਕਿ ਬੁਰੀ ਨਿਹਚਾ ਦੀ ਸਮਝ ਅਤੇ ਚੇਤਨਾ ਦਾ ਪੂਰਵ-ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ ਸ਼ੱਕ ਜੋ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਬੁਰੀ ਨਿਹਚਾ ਨਾਲ ਪ੍ਰਭਾਵਿਤ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਪਹਿਲਾਂ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਜਿਸ ਨੂੰ ਝੂਠ ਬੋਲਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਜੋ ਝੂਠ ਬੋਲਦਾ ਹੈ ਉਹ ਇੱਕੋ ਵਿਅਕਤੀ ਹਨ, ਜਿਸਦਾ ਅਰਥ ਹੈ ਕਿ ਮੈਨੂੰ ਧੋਖੇਬਾਜ਼ ਹੋਣ ਦੇ ਨਾਤੇ ਆਪਣੀ ਹੈਸੀਅਤ ਵਿੱਚ ਉਸ ਸੱਚ ਨੂੰ ਜਾਣਨਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ ਜੋ ਮੇਰੇ ਤੋਂ ਛੁਪਿਆ ਹੋਇਆ ਹੈ ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਧੋਖਾ ਦੇਣ ਵਾਲਾ। ਇਸ ਤੋਂ ਵੀ ਬਿਹਤਰ ਹੈ ਕਿ ਮੈਨੂੰ ਸੱਚ ਨੂੰ ਹੋਰ ਧਿਆਨ ਨਾਲ ਛੁਪਾਉਣ ਲਈ ਬਿਲਕੁਲ ਸਹੀ ਜਾਣਨਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ - ਅਤੇ ਇਹ ਦੋ ਵੱਖ-ਵੱਖ ਪਲਾਂ 'ਤੇ ਨਹੀਂ, ਜੋ ਇੱਕ ਚੁਟਕੀ 'ਤੇ ਸਾਨੂੰ ਦਵੈਤ ਦੀ ਝਲਕ ਨੂੰ ਮੁੜ ਸਥਾਪਿਤ ਕਰਨ ਦੀ ਆਗਿਆ ਦੇਣਗੇ - ਸਗੋਂ ਇੱਕ ਸਿੰਗਲ ਪ੍ਰੋਜੈਕਟ ਦੀ ਇਕਸਾਰ ਬਣਤਰ ਵਿੱਚ। ਫਿਰ ਝੂਠ ਕਿਵੇਂ ਕਾਇਮ ਰਹਿ ਸਕਦਾ ਹੈ ਜੇਕਰ ਦਵੈਤ ਜਿਸ ਸਥਿਤੀ ਵਿੱਚ ਇਸਨੂੰ ਦਬਾ ਦਿੱਤਾ ਜਾਵੇ?

ਇਸ ਮੁਸ਼ਕਲ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਹੋਰ ਮੁਸ਼ਕਲ ਜੋੜੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ ਜੋ ਚੇਤਨਾ ਦੀ ਪੂਰੀ ਪਾਰਦਰਸ਼ਤਾ ਤੋਂ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਜੋ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਬੁਰੀ ਨਿਹਚਾ ਨਾਲ ਪ੍ਰਭਾਵਿਤ ਕਰਦਾ ਹੈ ਉਸਨੂੰ ਆਪਣੀ ਬੁਰੀ ਨਿਹਚਾ ਪ੍ਰਤੀ ਸੁਚੇਤ ਹੋਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਚੇਤਨਾ ਦਾ ਹੋਣਾ ਹੋਂਦ ਦੀ ਚੇਤਨਾ ਹੈ। ਫਿਰ ਇਹ ਜਾਪਦਾ ਹੈ ਕਿ ਮੈਨੂੰ ਚੰਗੀ ਨਿਹਚਾ ਵਿੱਚ ਹੋਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ, ਘੱਟੋ ਘੱਟ ਉਸ ਹੱਦ ਤੱਕ ਜਦੋਂ ਤੱਕ ਮੈਂ ਆਪਣੇ ਬੁਰੇ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਪ੍ਰਤੀ ਸੁਚੇਤ ਹਾਂ। ਪਰ ਫਿਰ ਇਹ ਸਾਰਾ ਮਾਨਸਿਕ ਪ੍ਰਣਾਲੀ ਤਬਾਹ ਹੋ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਸਾਨੂੰ ਇਸ ਗੱਲ ਨਾਲ ਸਹਿਮਤ ਹੋਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ ਕਿ ਜੇਕਰ ਮੈਂ ਜਾਣਬੁੱਝ ਕੇ ਅਤੇ ਨਿੰਦਾ ਨਾਲ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨਾਲ ਝੂਠ ਬੋਲਣ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕਰਦਾ ਹਾਂ, ਤਾਂ ਮੈਂ ਇਸ ਕੰਮ ਵਿੱਚ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਅਸਫਲ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹਾਂ; ਝੂਠ ਪਿੱਛੇ ਡਿੱਗਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਮੇਰੀ ਨਜ਼ਰ ਦੇ ਹੇਠਾਂ ਢਹਿ ਜਾਂਦਾ ਹੈ; ਇਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨਾਲ ਝੂਠ ਬੋਲਣ ਦੀ ਚੇਤਨਾ ਦੁਆਰਾ ਪਿੱਛੇ ਤੋਂ ਬਰਬਾਦ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਜੋ ਬੇਰਹਿਮੀ ਨਾਲ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਮੇਰੇ ਪ੍ਰੋਜੈਕਟ ਦੇ ਅੰਦਰ

ਇਸਦੀ ਸਥਿਤੀ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਚੰਗੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਸਥਾਪਿਤ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਸਾਡੇ ਕੋਲ ਇੱਥੇ ਇੱਕ ਅਲੋਪ ਹੋਣ ਵਾਲਾ ਵਰਤਾਰਾ ਹੈ ਜੋ ਸਿਰਫ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਅਤੇ ਇਸਦੇ ਆਪਣੇ ਭਿੰਨਤਾ ਦੁਆਰਾ ਮੌਜੂਦ ਹੈ। ਯਕੀਨਨ, ਇਹ ਵਰਤਾਰੇ ਅਕਸਰ ਹੁੰਦੇ ਹਨ ਅਤੇ ਅਸੀਂ ਦੇਖਾਂਗੇ ਕਿ ਅਸਲ ਵਿੱਚ ਮਾੜੇ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਦਾ ਇੱਕ "ਅਲੋਪ" ਹੁੰਦਾ ਹੈ, ਜੋ ਕਿ ਸਪੱਸ਼ਟ ਹੈ, ਚੰਗੇ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਅਤੇ ਸਨਕੀਵਾਦ ਦੇ ਵਿਚਕਾਰ ਲਗਾਤਾਰ ਘੁੰਮਦਾ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ: ਭਾਵੇਂ ਮਾੜੇ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਦਾ ਵਜੂਦ ਬਹੁਤ ਹੀ ਖ਼ਤਰਨਾਕ ਹੈ, ਅਤੇ ਭਾਵੇਂ ਇਹ ਉਸ ਕਿਸਮ ਦੇ ਮਾਨਸਿਕ ਢਾਂਚੇ ਨਾਲ ਸਬੰਧਤ ਹੈ ਜਿਸਨੂੰ ਅਸੀਂ "ਮੈਟਾਸਟੇਬਲ" ਕਹਿ ਸਕਦੇ ਹਾਂ,[2] ਇਹ ਫਿਰ ਵੀ ਇੱਕ ਖੁਦਮੁਖਤਿਆਰ ਅਤੇ ਟਿਕਾਊ ਰੂਪ ਪੇਸ਼ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਬਹੁਤ ਸਾਰੇ ਲੋਕਾਂ ਲਈ ਜੀਵਨ ਦਾ ਆਮ ਪਹਿਲੂ ਵੀ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਇੱਕ ਵਿਅਕਤੀ ਮਾੜੇ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਵਿੱਚ ਰਹਿ ਸਕਦਾ ਹੈ, ਜਿਸਦਾ ਮਤਲਬ ਇਹ ਨਹੀਂ ਹੈ ਕਿ ਉਸਨੂੰ ਸਨਕੀਵਾਦ ਜਾਂ ਚੰਗੇ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਪ੍ਰਤੀ ਅਚਾਨਕ ਜਾਗ੍ਰਿਤੀ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦੀ, ਪਰ ਜੋ ਜੀਵਨ ਦੀ ਇੱਕ ਨਿਰੰਤਰ ਅਤੇ ਖਾਸ ਸ਼ੈਲੀ ਨੂੰ ਦਰਸਾਉਂਦੀ ਹੈ। ਫਿਰ ਸਾਡੀ ਸ਼ਰਮਿੰਦਗੀ ਬਹੁਤ ਜ਼ਿਆਦਾ ਦਿਖਾਈ ਦਿੰਦੀ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਅਸੀਂ ਨਾ ਤਾਂ ਮਾੜੇ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਨੂੰ ਰੱਦ ਕਰ ਸਕਦੇ ਹਾਂ ਅਤੇ ਨਾ ਹੀ ਸਮਝ ਸਕਦੇ ਹਾਂ।

ਇਹਨਾਂ ਮੁਸ਼ਕਲਾਂ ਤੋਂ ਬਚਣ ਲਈ ਲੋਕ ਖੁਸ਼ੀ ਨਾਲ ਅਚੇਤ ਦਾ ਸਹਾਰਾ ਲੈਂਦੇ ਹਨ। ਉਦਾਹਰਨ ਲਈ, ਮਨੋਵਿਗਿਆਨਕ ਵਿਆਖਿਆ ਵਿੱਚ, ਉਹ ਧੋਖੇਬਾਜ਼ ਅਤੇ ਧੋਖੇਬਾਜ਼ ਦੇ ਦਵੈਤ ਨੂੰ ਮੁੜ ਸਥਾਪਿਤ ਕਰਨ ਲਈ, ਰੀਤੀ-ਰਿਵਾਜਾਂ, ਪਾਸਪੋਰਟ ਵੰਡ, ਮੁਦਰਾ ਨਿਯੰਤਰਣ, ਆਦਿ ਨਾਲ ਸੀਮਾਬੱਧ ਰੇਖਾ ਵਜੋਂ ਕਲਪਨਾ ਕੀਤੇ ਗਏ ਸੈਂਸਰ ਦੀ ਪਰਿਕਲਪਨਾ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਇੱਥੇ ਪ੍ਰਵਿਰਤੀ ਜਾਂ, ਜੇ ਤੁਸੀਂ ਪਸੰਦ ਕਰਦੇ ਹੋ, ਸਾਡੇ ਵਿਅਕਤੀਗਤ ਇਤਿਹਾਸ ਦੁਆਰਾ ਬਣਾਈਆਂ ਗਈਆਂ ਮੂਲ ਡਰਾਈਵਾਂ ਅਤੇ ਡਰਾਈਵਾਂ ਦੇ ਕੰਪਲੈਕਸ, ਹਕੀਕਤ ਬਣਾਉਂਦੇ ਹਨ। ਇਹ ਨਾ ਤਾਂ ਸੱਚ ਹੈ ਅਤੇ ਨਾ ਹੀ ਝੂਠਾ ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਲਈ ਮੌਜੂਦ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਇਹ ਬਿਲਕੁਲ ਇਸ ਸਾਰਣੀ ਵਾਂਗ ਹੈ, ਜੋ ਕਿ ਨਾ ਤਾਂ ਸੱਚ ਹੈ ਅਤੇ ਨਾ ਹੀ ਝੂਠਾ ਹੈ, ਸਗੋਂ ਸਿਰਫ਼ ਅਸਲੀ ਹੈ। ਜਿੱਥੋਂ ਤੱਕ ਪ੍ਰਵਿਰਤੀ ਦੇ ਚੇਤੰਨ ਚਿੰਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਗੱਲ ਹੈ, ਇਹ ਵਿਆਖਿਆ ਉਹਨਾਂ ਨੂੰ ਦਿੱਖਾਂ ਲਈ ਨਹੀਂ ਸਗੋਂ ਅਸਲ ਮਾਨਸਿਕ ਤੱਥਾਂ ਲਈ ਲੈਂਦੀ ਹੈ। ਡਰ, ਭੁੱਲਣਾ, ਸੁਪਨੇ ਅਸਲ ਵਿੱਚ ਚੇਤਨਾ ਦੇ ਠੋਸ ਤੱਥਾਂ ਦੀ ਸਮਰੱਥਾ ਵਿੱਚ ਉਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਮੌਜੂਦ ਹਨ ਜਿਵੇਂ ਝੂਠੇ ਦੇ ਸ਼ਬਦ ਅਤੇ ਰਵੱਈਏ ਠੋਸ, ਅਸਲ ਵਿੱਚ ਵਿਵਹਾਰ ਦੇ ਮੌਜੂਦਾ ਪੈਟਰਨ ਹਨ। ਵਿਸ਼ੇ ਦਾ ਇਹਨਾਂ ਘਟਨਾਵਾਂ ਨਾਲ ਉਹੀ ਸਬੰਧ ਹੈ ਜਿਵੇਂ ਧੋਖੇਬਾਜ਼ ਦੇ ਵਿਵਹਾਰ ਨਾਲ ਧੋਖਾ ਖਾਧਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਉਹ ਉਹਨਾਂ ਨੂੰ ਉਹਨਾਂ ਦੀ ਅਸਲੀਅਤ ਵਿੱਚ ਸਥਾਪਿਤ ਕਰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਉਹਨਾਂ ਦੀ ਵਿਆਖਿਆ ਕਰਨੀ ਚਾਹੀਦੀ ਹੈ। ਧੋਖੇਬਾਜ਼ ਦੀਆਂ ਗਤੀਵਿਧੀਆਂ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਸੱਚਾਈ ਹੈ; ਜੇਕਰ ਧੋਖਾ ਖਾਣ ਵਾਲਾ ਉਹਨਾਂ ਨੂੰ ਉਸ ਸਥਿਤੀ ਨਾਲ ਦੁਬਾਰਾ ਜੋੜ ਸਕਦਾ ਹੈ ਜਿੱਥੇ ਧੋਖਾ ਦੇਣ ਵਾਲਾ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਅਤੇ ਝੂਠ ਦੇ ਆਪਣੇ ਪ੍ਰੋਜੈਕਟ ਨਾਲ ਸਥਾਪਿਤ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਤਾਂ ਉਹ ਝੂਠੇ ਆਚਰਣ ਹੋਣ ਦੇ ਕਾਰਨ ਸੱਚ ਦੇ ਅਨਿੱਖੜਵੇਂ ਅੰਗ ਬਣ ਜਾਣਗੇ। ਇਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਪ੍ਰਤੀਕਾਤਮਕ ਕਿਰਿਆਵਾਂ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਸੱਚਾਈ ਹੁੰਦੀ ਹੈ; ਇਹ ਉਹ ਹੈ ਜੋ ਮਨੋਵਿਗਿਆਨੀ ਨੂੰ ਉਦੋਂ ਪਤਾ ਲੱਗਦਾ ਹੈ ਜਦੋਂ ਉਹ ਉਹਨਾਂ ਨੂੰ ਮਰੀਜ਼ ਦੀ ਇਤਿਹਾਸਕ ਸਥਿਤੀ, ਉਹਨਾਂ ਅਚੇਤ ਕੰਪਲੈਕਸਾਂ ਨਾਲ ਜੋੜਦਾ ਹੈ ਜੋ ਉਹ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਦੇ ਹਨ, ਸੈਂਸਰ ਦੀ ਰੁਕਾਵਟ ਨਾਲ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਵਿਸ਼ਾ ਆਪਣੇ ਆਚਰਣ ਦੇ ਅਰਥ ਬਾਰੇ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਧੋਖਾ ਦਿੰਦਾ ਹੈ, ਉਹ ਇਸਨੂੰ ਇਸਦੇ ਠੋਸ ਹੋਂਦ ਵਿੱਚ ਸਮਝਦਾ ਹੈ ਪਰ ਇਸਦੇ ਸੱਚ ਵਿੱਚ ਨਹੀਂ, ਸਿਰਫ਼ ਇਸ ਲਈ ਕਿਉਂਕਿ ਉਹ ਇਸਨੂੰ ਇੱਕ ਅਸਲੀ ਸਥਿਤੀ ਅਤੇ ਇੱਕ ਮਾਨਸਿਕ ਸੰਵਿਧਾਨ ਤੋਂ ਪ੍ਰਾਪਤ ਨਹੀਂ ਕਰ ਸਕਦਾ ਜੋ ਉਸਦੇ ਲਈ ਪਰਦੇਸੀ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ।

"id" ਅਤੇ "ego" ਦੇ ਅੰਤਰ ਦੁਆਰਾ, ਫਰਾਇਡ ਨੇ ਮਾਨਸਿਕ ਸਮੁੱਚਤਾ ਨੂੰ ਦੋ ਹਿੱਸਿਆਂ ਵਿੱਚ ਵੰਡਿਆ ਹੈ। ਮੈਂ ਹਉਮੈ ਹਾਂ ਪਰ ਮੈਂ id ਨਹੀਂ ਹਾਂ। ਮੇਰੇ ਅਚੇਤ ਮਾਨਸਿਕਤਾ ਦੇ ਸੰਬੰਧ ਵਿੱਚ ਮੇਰਾ ਕੋਈ

ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਅਧਿਕਾਰ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਮੈਂ ਆਪਣੀ ਖੁਦ ਦੀ ਮਾਨਸਿਕ ਘਟਨਾ ਹਾਂ ਜਿੱਥੋਂ ਤੱਕ ਮੈਂ ਉਹਨਾਂ ਨੂੰ ਉਹਨਾਂ ਦੀ ਚੇਤੰਨ ਹਕੀਕਤ ਵਿੱਚ ਸਥਾਪਿਤ ਕਰਦਾ ਹਾਂ। ਉਦਾਹਰਣ ਵਜੋਂ ਮੈਂ ਇਸ ਕਿਤਾਬ ਦੇ ਸਟਾਲ ਤੋਂ ਇਸ ਜਾਂ ਉਸ ਕਿਤਾਬ ਨੂੰ ਚੋਰੀ ਕਰਨ ਦੀ ਪ੍ਰੇਰਣਾ ਹਾਂ। ਮੈਂ ਪ੍ਰੇਰਣਾ ਦਾ ਇੱਕ ਅਨਿੱਖੜਵਾਂ ਅੰਗ ਹਾਂ; ਮੈਂ ਇਸਨੂੰ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ ਵਿੱਚ ਲਿਆਉਂਦਾ ਹਾਂ ਅਤੇ ਮੈਂ ਚੋਰੀ ਕਰਨ ਲਈ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਇਸਦੇ ਨਾਲ ਹੱਥ ਮਿਲਾ ਕੇ ਨਿਰਧਾਰਤ ਕਰਦਾ ਹਾਂ। ਪਰ ਮੈਂ ਉਹ ਮਾਨਸਿਕ ਤੱਥ ਨਹੀਂ ਹਾਂ, ਜਿੱਥੋਂ ਤੱਕ ਮੈਂ ਉਹਨਾਂ ਨੂੰ ਨਿਸ਼ਕਿਰਿਆ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਦਾ ਹਾਂ ਅਤੇ ਉਹਨਾਂ ਦੇ ਮੂਲ ਅਤੇ ਉਹਨਾਂ ਦੇ ਅਸਲ ਅਰਥ ਬਾਰੇ ਅਨੁਮਾਨਾਂ ਦਾ ਸਹਾਰਾ ਲੈਣ ਲਈ ਮਜਬੂਰ ਹਾਂ, ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਵਿਦਵਾਨ ਇੱਕ ਬਾਹਰੀ ਵਰਤਾਰੇ ਦੀ ਪ੍ਰਕਿਰਤੀ ਅਤੇ ਸਾਰ ਬਾਰੇ ਅਨੁਮਾਨ ਲਗਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਚੋਰੀ, ਉਦਾਹਰਣ ਵਜੋਂ, ਜਿਸਨੂੰ ਮੈਂ ਦੁਰਲੱਭਤਾ, ਦਿਲਚਸਪੀ, ਜਾਂ ਉਸ ਵਸਤੂ ਦੀ ਕੀਮਤ ਦੁਆਰਾ ਨਿਰਧਾਰਤ ਇੱਕ ਤੁਰੰਤ ਪ੍ਰੇਰਣਾ ਵਜੋਂ ਵਿਆਖਿਆ ਕਰਦਾ ਹਾਂ ਜਿਸਨੂੰ ਮੈਂ ਚੋਰੀ ਕਰਨ ਜਾ ਰਿਹਾ ਹਾਂ - ਇਹ ਅਸਲ ਵਿੱਚ ਸਵੈ-ਸਜ਼ਾ ਤੋਂ ਪ੍ਰਾਪਤ ਇੱਕ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ ਹੈ, ਜੋ ਕਿ ਘੱਟ ਜਾਂ ਘੱਟ ਸਿੱਧੇ ਤੌਰ 'ਤੇ ਇੱਕ ਓਡੀਪਸ ਕੰਪਲੈਕਸ ਨਾਲ ਜੁੜੀ ਹੋਈ ਹੈ। ਚੋਰੀ ਵੱਲ ਪ੍ਰੇਰਣਾ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਸੱਚਾਈ ਹੁੰਦੀ ਹੈ ਜਿਸ ਤੱਕ ਸਿਰਫ਼ ਘੱਟ ਜਾਂ ਵੱਧ ਸੰਭਾਵਿਤ ਧਾਰਨਾਵਾਂ ਦੁਆਰਾ ਹੀ ਪਹੁੰਚਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਸੱਚਾਈ ਦਾ ਮਾਪਦੰਡ ਚੇਤੰਨ ਮਾਨਸਿਕ ਤੱਥਾਂ ਦੀ ਗਿਣਤੀ ਹੋਵੇਗੀ ਜੋ ਇਹ ਵਿਆਖਿਆ ਕਰਦਾ ਹੈ; ਵਧੇਰੇ ਵਿਹਾਰਕ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਤੋਂ ਇਹ ਮਨੋਵਿਗਿਆਨਕ ਇਲਾਜ ਦੀ ਸਫਲਤਾ ਵੀ ਹੋਵੇਗੀ ਜਿਸਦੀ ਇਹ ਆਗਿਆ ਦਿੰਦਾ ਹੈ। ਅੰਤ ਵਿੱਚ ਇਸ ਸੱਚਾਈ ਦੀ ਖੋਜ ਲਈ ਮਨੋਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਕ ਦੇ ਸਹਿਯੋਗ ਦੀ ਲੋੜ ਹੋਵੇਗੀ, ਜੋ ਮੇਰੇ ਅਚੇਤ ਡਰਾਈਵਾਂ ਅਤੇ ਮੇਰੇ ਚੇਤੰਨ ਜੀਵਨ ਵਿਚਕਾਰ ਵਿਚੋਲੇ ਵਜੋਂ ਪ੍ਰਗਟ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਦੂਜਾ ਅਚੇਤ ਥੀਸਿਸ ਅਤੇ ਚੇਤੰਨ ਵਿਰੋਧੀ ਵਿਚਕਾਰ ਸੰਸਲੇਸ਼ਣ ਨੂੰ ਪ੍ਰਭਾਵਤ ਕਰਨ ਦੇ ਯੋਗ ਦਿਖਾਈ ਦਿੰਦਾ ਹੈ। ਮੈਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਸਿਰਫ਼ ਦੂਜੇ ਦੀ ਵਿਚੋਲਗੀ ਰਾਹੀਂ ਹੀ ਜਾਣ ਸਕਦਾ ਹਾਂ, ਜਿਸਦਾ ਮਤਲਬ ਹੈ ਕਿ ਮੈਂ ਆਪਣੀ "ਪਛਾਣ" ਦੇ ਸੰਬੰਧ ਵਿੱਚ ਦੂਜੇ ਦੀ ਸਥਿਤੀ ਵਿੱਚ ਖੜ੍ਹਾ ਹਾਂ। ਜੇਕਰ ਮੇਰੇ ਕੋਲ ਮਨੋਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਦਾ ਥੋੜ੍ਹਾ ਜਿਹਾ ਗਿਆਨ ਹੈ, ਤਾਂ ਮੈਂ, ਖਾਸ ਤੌਰ 'ਤੇ ਅਨੁਕੂਲ ਹਾਲਾਤਾਂ ਵਿੱਚ, ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਮਨੋਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਕਰਨ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕਰ ਸਕਦਾ ਹਾਂ। ਪਰ ਇਹ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਸਿਰਫ਼ ਤਾਂ ਹੀ ਸਫਲ ਹੋ ਸਕਦੀ ਹੈ ਜੇਕਰ ਮੈਂ ਹਰ ਕਿਸਮ ਦੀ ਸਹਿਜਤਾ 'ਤੇ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਨਹੀਂ ਕਰਦਾ, ਸਿਰਫ਼ ਤਾਂ ਹੀ ਜੇਕਰ ਮੈਂ ਬਾਹਰੋਂ ਆਪਣੇ ਕੇਸ 'ਤੇ ਲਾਗੂ ਕਰਦਾ ਹਾਂ, ਪਹਿਲਾਂ ਹੀ ਸਿੱਖੀਆਂ ਗਈਆਂ ਸੰਖੇਪ ਯੋਜਨਾਵਾਂ ਅਤੇ ਨਿਯਮ। ਨਤੀਜਿਆਂ ਲਈ, ਭਾਵੇਂ ਉਹ ਇਕੱਲੇ ਮੇਰੇ ਯਤਨਾਂ ਦੁਆਰਾ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕੀਤੇ ਗਏ ਹਨ ਜਾਂ ਕਿਸੇ ਟੈਕਨੀਸ਼ੀਅਨ ਦੇ ਸਹਿਯੋਗ ਨਾਲ, ਉਹਨਾਂ ਨੂੰ ਕਦੇ ਵੀ ਉਹ ਨਿਸ਼ਚਤਤਾ ਨਹੀਂ ਮਿਲੇਗੀ ਜੋ ਸਹਿਜਤਾ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕਰਦੀ ਹੈ; ਉਹਨਾਂ ਕੋਲ ਵਿਗਿਆਨਕ ਪਰਿਕਲਪਨਾਵਾਂ ਦੀ ਹਮੇਸ਼ਾ ਵਧਦੀ ਸੰਭਾਵਨਾ ਹੋਵੇਗੀ। ਓਡੀਪਸ ਕੰਪਲੈਕਸ ਦੀ ਪਰਿਕਲਪਨਾ, ਪਰਮਾਣੂ ਸਿਧਾਂਤ ਵਾਂਗ, ਇੱਕ "ਪ੍ਰਯੋਗਾਤਮਕ ਵਿਚਾਰ" ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਕੁਝ ਵੀ ਨਹੀਂ ਹੈ; ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਪੀਅਰਸ ਨੇ ਕਿਹਾ, ਇਸਨੂੰ ਅਨੁਭਵਾਂ ਦੀ ਸੰਪੂਰਨਤਾ ਤੋਂ ਵੱਖਰਾ ਨਹੀਂ ਕੀਤਾ ਜਾਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਜਿਸਨੂੰ ਇਹ ਸਾਕਾਰ ਕਰਨ ਦੀ ਆਗਿਆ ਦਿੰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਉਹਨਾਂ ਨਤੀਜਿਆਂ ਤੋਂ ਜੋ ਇਹ ਸਾਨੂੰ ਪਹਿਲਾਂ ਤੋਂ ਦੇਖਣ ਦੇ ਯੋਗ ਬਣਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਮਨੋਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਮਾੜੇ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਦੀ ਧਾਰਨਾ, ਝੂਠੇ ਤੋਂ ਬਿਨਾਂ ਝੂਠ ਦੇ ਵਿਚਾਰ ਦੀ ਥਾਂ ਲੈਂਦਾ ਹੈ; ਇਹ ਮੈਨੂੰ ਇਹ ਸਮਝਣ ਦੀ ਆਗਿਆ ਦਿੰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਮੇਰੇ ਲਈ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨਾਲ ਝੂਠ ਬੋਲੇ ਬਿਨਾਂ ਝੂਠ ਬੋਲਣਾ ਕਿਵੇਂ ਸੰਭਵ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਮੈਨੂੰ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨਾਲ ਉਸੇ ਸਬੰਧ ਵਿੱਚ ਰੱਖਦਾ ਹੈ ਜਿਵੇਂ ਦੂਜਾ ਮੇਰੇ ਸੰਬੰਧ ਵਿੱਚ ਹੈ; ਇਹ ਧੋਖੇਬਾਜ਼ ਅਤੇ ਧੋਖੇਬਾਜ਼ ਦੀ ਦਵੈਤ, ਝੂਠ ਦੀ ਜ਼ਰੂਰੀ ਸਥਿਤੀ ਨੂੰ "ਆਈਡੀ" ਅਤੇ "ਹਉਮੈ" ਨਾਲ ਬਦਲਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਮੇਰੀ ਵਿਅਕਤੀਗਤਤਾ ਵਿੱਚ ਮਿਟ-ਸੀਨ ਦੀ ਸਭ ਤੋਂ ਡੂੰਘੀ ਅੰਤਰ-ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਬਣਤਰ ਪੇਸ਼ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਕੀ ਇਹ ਵਿਆਖਿਆ ਸਾਨੂੰ ਸੰਤੁਸ਼ਟ ਕਰ ਸਕਦੀ ਹੈ?

ਹੋਰ ਧਿਆਨ ਨਾਲ ਵਿਚਾਰ ਕਰਨ 'ਤੇ, ਮਨੋਵਿਗਿਆਨਕ ਸਿਧਾਂਤ ਓਨਾ ਸਰਲ ਨਹੀਂ ਹੈ ਜਿੰਨਾ ਇਹ ਪਹਿਲਾਂ ਜਾਪਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਮੰਨਣਾ ਸਹੀ ਨਹੀਂ ਹੈ ਕਿ "ਆਈਡੀ" ਨੂੰ ਮਨੋਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਕ ਦੀ ਪਰਿਕਲਪਨਾ ਦੇ ਸੰਬੰਧ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਚੀਜ਼ ਵਜੋਂ ਪੇਸ਼ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ, ਕਿਉਂਕਿ ਇੱਕ ਚੀਜ਼ ਸਾਡੇ ਦੁਆਰਾ ਕੀਤੇ ਗਏ ਅਨੁਮਾਨਾਂ ਪ੍ਰਤੀ ਉਦਾਸੀਨ ਹੁੰਦੀ ਹੈ, ਜਦੋਂ ਕਿ ਇਸਦੇ ਉਲਟ "ਆਈਡੀ" ਉਹਨਾਂ ਪ੍ਰਤੀ ਸੰਵੇਦਨਸ਼ੀਲ ਹੁੰਦੀ ਹੈ ਜਦੋਂ ਅਸੀਂ ਸੱਚਾਈ ਤੱਕ ਪਹੁੰਚਦੇ ਹਾਂ। ਫਰਾਇਡ ਅਸਲ ਵਿੱਚ ਵਿਰੋਧ ਦੀ ਰਿਪੋਰਟ ਕਰਦਾ ਹੈ ਜਦੋਂ ਪਹਿਲੀ ਮਿਆਦ ਦੇ ਅੰਤ ਵਿੱਚ ਡਾਕਟਰ ਸੱਚਾਈ ਤੱਕ ਪਹੁੰਚ ਰਿਹਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਵਿਰੋਧ ਬਾਹਰੋਂ ਫੜਿਆ ਗਿਆ ਉਦੇਸ਼ਪੂਰਨ ਵਿਵਹਾਰ ਹੈ: ਮਰੀਜ਼ ਵਿਰੋਧ ਦਿਖਾਉਂਦਾ ਹੈ, ਬੋਲਣ ਤੋਂ ਇਨਕਾਰ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਆਪਣੇ ਸੁਪਨਿਆਂ ਦੇ ਸ਼ਾਨਦਾਰ ਬਿਰਤਾਂਤ ਦਿੰਦਾ ਹੈ, ਕਈ ਵਾਰ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਮਨੋਵਿਗਿਆਨਕ ਇਲਾਜ ਤੋਂ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਹਟਾ ਦਿੰਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਪੁੱਛਣਾ ਇੱਕ ਉਚਿਤ ਸਵਾਲ ਹੈ ਕਿ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਦਾ ਕਿਹੜਾ ਹਿੱਸਾ ਵਿਰੋਧ ਕਰ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਇਹ "ਹਉਮੈ" ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਦਾ, ਜਿਸਨੂੰ ਚੇਤਨਾ ਦੇ ਤੱਥਾਂ ਦੀ ਇੱਕ ਮਾਨਸਿਕ ਸੰਪੂਰਨਤਾ ਵਜੋਂ ਕਲਪਨਾ ਕੀਤੀ ਗਈ ਹੈ; ਇਹ ਸ਼ੱਕ ਨਹੀਂ ਕਰ ਸਕਦਾ ਕਿ ਮਨੋਵਿਗਿਆਨੀ ਅੰਤ ਦੇ ਨੇੜੇ ਆ ਰਿਹਾ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਹਉਮੈ ਦਾ ਆਪਣੀਆਂ ਪ੍ਰਤੀਕ੍ਰਿਆਵਾਂ ਦੇ ਅਰਥ ਨਾਲ ਸਬੰਧ ਬਿਲਕੁਲ ਮਨੋਵਿਗਿਆਨੀ ਦੇ ਸਮਾਨ ਹੈ। ਵੱਧ ਤੋਂ ਵੱਧ ਇਹ ਸੰਭਵ ਹੈ ਕਿ ਹਉਮੈ ਮਨੋਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਦੇ ਗਵਾਹ ਦੇ ਤੌਰ 'ਤੇ ਨਿਰਧਾਰਤ ਪਰਿਕਲਪਨਾਵਾਂ ਵਿੱਚ ਸੰਭਾਵਨਾ ਦੀ ਡਿਗਰੀ ਦੀ ਨਿਰਪੱਖਤਾ ਨਾਲ ਕਦਰ ਕਰ ਸਕੇ, ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਉਹ ਵਿਅਕਤੀਗਤ ਤੱਥਾਂ ਦੀ ਗਿਣਤੀ ਦੇ ਅਨੁਸਾਰ ਕਰ ਸਕਦਾ ਹੈ ਜੋ ਉਹ ਸਮਝਾਉਂਦੇ ਹਨ। ਇਸ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ, ਇਹ ਸੰਭਾਵਨਾ ਹਉਮੈ ਨੂੰ ਨਿਸ਼ਚਤਤਾ 'ਤੇ ਸੀਮਾਬੱਧ ਜਾਪਦੀ ਹੈ, ਜਿਸ 'ਤੇ ਉਹ ਅਪਰਾਧ ਨਹੀਂ ਕਰ ਸਕਦਾ ਸੀ ਕਿਉਂਕਿ ਜ਼ਿਆਦਾਤਰ ਸਮਾਂ ਇਹ ਉਹ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਜੋ ਇੱਕ ਸੁਚੇਤ ਫੈਸਲੇ ਦੁਆਰਾ ਮਨੋਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਥੈਰੇਪੀ ਦੀ ਭਾਲ ਵਿੱਚ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਕੀ ਅਸੀਂ ਇਹ ਕਹਿ ਸਕਦੇ ਹਾਂ ਕਿ ਮਰੀਜ਼ ਰੋਜ਼ਾਨਾ ਦੇ ਖੁਲਾਸੇ ਤੋਂ ਪਰੇਸ਼ਾਨ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਜੋ ਮਨੋਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਕ ਉਸਨੂੰ ਕਰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਉਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਦੂਰ ਕਰਨ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਉਸੇ ਸਮੇਂ ਆਪਣੀਆਂ ਅੱਖਾਂ ਵਿੱਚ ਇਲਾਜ ਜਾਰੀ ਰੱਖਣ ਦੀ ਇੱਛਾ ਦਾ ਦਿਖਾਵਾ ਕਰਦਾ ਹੈ? ਇਸ ਸਥਿਤੀ ਵਿੱਚ ਹੁਣ ਬੁਰੇ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਨੂੰ ਸਮਝਾਉਣ ਲਈ ਅਚੇਤ ਦਾ ਸਹਾਰਾ ਲੈਣਾ ਸੰਭਵ ਨਹੀਂ ਹੈ; ਇਹ ਪੂਰੀ ਚੇਤਨਾ ਵਿੱਚ ਹੈ, ਇਸਦੇ ਸਾਰੇ ਵਿਰੋਧਾਭਾਸਾਂ ਦੇ ਨਾਲ। ਪਰ ਇਹ ਉਹ ਤਰੀਕਾ ਨਹੀਂ ਹੈ ਜਿਸ ਨਾਲ ਮਨੋਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਕ ਇਸ ਵਿਰੋਧ ਨੂੰ ਸਮਝਾਉਣ ਦਾ ਮਤਲਬ ਹੈ; ਉਸਦੇ ਲਈ ਇਹ ਗੁਪਤ ਅਤੇ ਡੂੰਘਾ ਹੈ, ਇਹ ਦੂਰੋਂ ਆਉਂਦਾ ਹੈ; ਇਸ ਦੀਆਂ ਜੜ੍ਹਾਂ ਉਸੇ ਚੀਜ਼ ਵਿੱਚ ਹਨ ਜਿਸਨੂੰ ਮਨੋਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਕ ਸਪੱਸ਼ਟ ਕਰਨ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕਰ ਰਿਹਾ ਹੈ।

ਇਸ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ, ਵਿਰੋਧ ਨੂੰ ਉਸ ਕੰਪਲੈਕਸ ਤੋਂ ਪੈਦਾ ਹੋਣ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਸਮਝਾਉਣਾ ਵੀ ਅਸੰਭਵ ਹੈ ਜਿਸਨੂੰ ਮਨੋਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਕ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ ਵਿੱਚ ਲਿਆਉਣਾ ਚਾਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਕੰਪਲੈਕਸ ਮਨੋਵਿਗਿਆਨੀ ਦਾ ਸਹਿਯੋਗੀ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਇਸਦਾ ਉਦੇਸ਼ ਸਪਸ਼ਟ ਚੇਤਨਾ ਵਿੱਚ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਨਾ ਹੈ, ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਸੈਂਸਰ 'ਤੇ ਚਾਲਾਂ ਖੇਡਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਇਸਨੂੰ ਦੂਰ ਕਰਨ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਇੱਕੋ ਇੱਕ ਪੱਥਰ ਜਿਸ 'ਤੇ ਅਸੀਂ ਵਿਸ਼ੇ ਦੇ ਇਨਕਾਰ ਨੂੰ ਲੱਭ ਸਕਦੇ ਹਾਂ ਉਹ ਸੈਂਸਰ ਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਇਕੱਲਾ ਹੀ ਮਨੋਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਕ ਦੇ ਸਵਾਲਾਂ ਜਾਂ ਖੁਲਾਸੇ ਨੂੰ ਅਸਲ ਡਰਾਈਵਾਂ ਦੇ ਨੇੜੇ ਜਾਂ ਘੱਟ ਪਹੁੰਚਦੇ ਹੋਏ ਸਮਝ ਸਕਦਾ ਹੈ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਇਹ ਦਬਾਉਣ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕਰਦਾ ਹੈ - ਇਹ ਇਕੱਲਾ ਹੀ ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਇਕੱਲਾ ਹੀ ਜਾਣਦਾ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਕੀ ਦਬਾ ਰਿਹਾ ਹੈ।

ਜੇ ਅਸੀਂ ਭਾਸ਼ਾ ਅਤੇ ਮਨੋਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਦੀ ਭੌਤਿਕਵਾਦੀ ਮਿਥਿਹਾਸ ਨੂੰ ਰੱਦ ਕਰਦੇ ਹਾਂ, ਤਾਂ ਅਸੀਂ ਸਮਝਦੇ ਹਾਂ ਕਿ ਸੈਂਸਰ ਨੂੰ ਆਪਣੀ ਗਤੀਵਿਧੀ ਨੂੰ ਸਮਝਦਾਰੀ ਨਾਲ ਲਾਗੂ ਕਰਨ ਲਈ ਇਹ ਜਾਣਨਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਕੀ ਦਮਨ ਕਰ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਦਰਅਸਲ, ਜੇ ਅਸੀਂ ਅੰਨ੍ਹੇ ਤਾਕਤਾਂ ਦੇ ਪ੍ਰਭਾਵ ਵਜੋਂ ਦਮਨ

ਨੂੰ ਦਰਸਾਉਂਦੇ ਸਾਰੇ ਰੂਪਕਾਂ ਨੂੰ ਛੱਡ ਦਿੰਦੇ ਹਾਂ, ਤਾਂ ਅਸੀਂ ਇਹ ਸਵੀਕਾਰ ਕਰਨ ਲਈ ਮਜਬੂਰ ਹੋ ਜਾਂਦੇ ਹਾਂ ਕਿ ਸੈਂਸਰ ਨੂੰ ਚੋਣ ਕਰਨੀ ਚਾਹੀਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਚੋਣ ਕਰਨ ਲਈ ਅਜਿਹਾ ਕਰਨ ਬਾਰੇ ਜਾਣੂ ਹੋਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਕਿਵੇਂ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ ਕਿ ਸੈਂਸਰ ਕਾਨੂੰਨੀ ਜਿਨਸੀ ਭਾਵਨਾਵਾਂ ਨੂੰ ਲੰਘਣ ਦਿੰਦਾ ਹੈ, ਕਿ ਇਹ ਜ਼ਰੂਰਤਾਂ (ਭੁੱਖ, ਪਿਆਸ, ਨੀਂਦ) ਨੂੰ ਸਪਸ਼ਟ ਚੇਤਨਾ ਵਿੱਚ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਨ ਦੀ ਆਗਿਆ ਦਿੰਦਾ ਹੈ? ਅਤੇ ਅਸੀਂ ਕਿਵੇਂ ਸਮਝਾ ਸਕਦੇ ਹਾਂ ਕਿ ਇਹ ਆਪਣੀ ਨਿਗਰਾਨੀ ਨੂੰ ਢਿੱਲਾ ਕਰ ਸਕਦਾ ਹੈ, ਕਿ ਇਸਨੂੰ ਪ੍ਰਵਿਰਤੀ ਦੇ ਭੇਸ ਦੁਆਰਾ ਵੀ ਧੋਖਾ ਦਿੱਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ? ਪਰ ਇਹ ਕਾਫ਼ੀ ਨਹੀਂ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਨਿੰਦਾ ਕੀਤੀਆਂ ਗਈਆਂ ਡਰਾਈਵਾਂ ਨੂੰ ਸਮਝੇ; ਇਸਨੂੰ ਉਹਨਾਂ ਨੂੰ ਦਬਾਏ ਜਾਣ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਵੀ ਫੜਨਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ, ਜਿਸਦਾ ਅਰਥ ਹੈ ਕਿ ਇਸ ਵਿੱਚ ਘੱਟੋ ਘੱਟ ਇਸਦੀ ਗਤੀਵਿਧੀ ਦੀ ਜਾਗਰੂਕਤਾ। ਇੱਕ ਸ਼ਬਦ ਵਿੱਚ, ਸੈਂਸਰ ਉਹਨਾਂ ਭਾਵਨਾਵਾਂ ਨੂੰ ਕਿਵੇਂ ਸਮਝ ਸਕਦਾ ਹੈ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਸਮਝਣ ਤੋਂ ਸੁਚੇਤ ਹੋਏ ਬਿਨਾਂ ਦਬਾਏ ਜਾਣ ਦੀ ਜ਼ਰੂਰਤ ਹੈ? ਅਸੀਂ ਇੱਕ ਅਜਿਹੇ ਗਿਆਨ ਦੀ ਕਲਪਨਾ ਕਿਵੇਂ ਕਰ ਸਕਦੇ ਹਾਂ ਜੋ ਆਪਣੇ ਆਪ ਤੋਂ ਅਣਜਾਣ ਹੈ? ਜਾਣਨਾ ਇਹ ਜਾਣਨਾ ਹੈ ਕਿ ਕੋਈ ਜਾਣਦਾ ਹੈ, ਅਲੇਨ ਨੇ ਕਿਹਾ। ਆਓ ਅਸੀਂ ਇਹ ਕਹੀਏ: ਸਾਰਾ ਜਾਣਨਾ ਜਾਣਨ ਦੀ ਚੇਤਨਾ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਮਰੀਜ਼ ਦਾ ਵਿਰੋਧ ਸੈਂਸਰ ਦੇ ਪੱਧਰ 'ਤੇ ਦੱਬੀ ਹੋਈ ਚੀਜ਼ ਦੀ ਜਾਗਰੂਕਤਾ, ਮਨੋਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਕ ਦੇ ਸਵਾਲਾਂ ਦੇ ਉਸ ਅੰਤ ਦੀ ਸਮਝ, ਅਤੇ ਸਿੰਥੈਟਿਕ ਸਬੰਧ ਦੀ ਇੱਕ ਕਿਰਿਆ ਨੂੰ ਦਰਸਾਉਂਦਾ ਹੈ ਜਿਸ ਦੁਆਰਾ ਇਹ ਦੱਬੇ ਹੋਏ ਕੰਪਲੈਕਸ ਦੀ ਸੱਚਾਈ ਦੀ ਤੁਲਨਾ ਮਨੋਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਪਰਿਕਲਪਨਾ ਨਾਲ ਕਰਦਾ ਹੈ ਜੋ ਇਸਦਾ ਉਦੇਸ਼ ਰੱਖਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਵੱਖ-ਵੱਖ ਕਾਰਜ ਆਪਣੀ ਵਾਰੀ ਵਿੱਚ ਦਰਸਾਉਂਦੇ ਹਨ ਕਿ ਸੈਂਸਰ ਆਪਣੇ ਆਪ ਪ੍ਰਤੀ ਸੁਚੇਤ ਹੈ। ਪਰ ਸੈਂਸਰ ਕਿਸ ਕਿਸਮ ਦੀ ਸਵੈ-ਚੇਤਨਾ ਰੱਖ ਸਕਦਾ ਹੈ? ਇਹ ਦੱਬੇ ਜਾਣ ਦੀ ਇੱਛਾ ਪ੍ਰਤੀ ਸੁਚੇਤ ਹੋਣ ਦੀ ਚੇਤਨਾ ਹੋਣੀ ਚਾਹੀਦੀ ਹੈ, ਪਰ ਬਿਲਕੁਲ ਇਸ ਲਈ ਕਿ ਇਸ ਪ੍ਰਤੀ ਸੁਚੇਤ ਨਾ ਹੋਵੇ। ਇਸਦਾ ਕੀ ਅਰਥ ਹੈ ਜੇਕਰ ਇਹ ਨਹੀਂ ਕਿ ਸੈਂਸਰ ਗਲਤ ਇਰਾਦੇ ਨਾਲ ਹੈ?

ਮਨੋਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਨੇ ਸਾਡੇ ਲਈ ਕੁਝ ਵੀ ਪ੍ਰਾਪਤ ਨਹੀਂ ਕੀਤਾ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਬੁਰੇ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਨੂੰ ਦੂਰ ਕਰਨ ਲਈ, ਇਸਨੇ ਅਚੇਤ ਅਤੇ ਚੇਤਨਾ ਦੇ ਵਿਚਕਾਰ ਬੁਰੇ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਖੁਦਮੁਖਤਿਆਰ ਚੇਤਨਾ ਸਥਾਪਤ ਕੀਤੀ ਹੈ। ਇੱਕ ਸੱਚਾ ਦਵੈਤ ਅਤੇ ਇੱਥੋਂ ਤੱਕ ਕਿ ਇੱਕ ਤ੍ਰਿਏਕ (Es, Ich, Ueberich ਸੈਂਸਰ ਦੁਆਰਾ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਦਾ ਹੈ) ਸਥਾਪਤ ਕਰਨ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਦੇ ਨਤੀਜੇ ਵਜੋਂ ਸਿਰਫ਼ ਇੱਕ ਮੌਖਿਕ ਸ਼ਬਦਾਵਲੀ ਬਣੀ ਹੈ। ਆਪਣੇ ਆਪ ਤੋਂ ਕਿਸੇ ਚੀਜ਼ ਨੂੰ ਲੁਕਾਉਣ ਦੇ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ ਵਿਚਾਰ ਦਾ ਸਾਰ ਇੱਕ ਅਤੇ ਇੱਕੋ ਮਾਨਸਿਕ ਵਿਧੀ ਦੀ ਏਕਤਾ ਅਤੇ ਨਤੀਜੇ ਵਜੋਂ ਏਕਤਾ ਦੇ ਦਿਲ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਦੋਹਰੀ ਗਤੀਵਿਧੀ ਨੂੰ ਦਰਸਾਉਂਦਾ ਹੈ, ਇੱਕ ਪਾਸੇ ਛੁਪਾਈ ਜਾਣ ਵਾਲੀ ਚੀਜ਼ ਨੂੰ ਬਣਾਈ ਰੱਖਣ ਅਤੇ ਲੱਭਣ ਲਈ ਅਤੇ ਦੂਜੇ ਪਾਸੇ ਇਸਨੂੰ ਦਬਾਉਣ ਅਤੇ ਛੁਪਾਉਣ ਲਈ। ਇਸ ਗਤੀਵਿਧੀ ਦੇ ਦੋ ਪਹਿਲੂਆਂ ਵਿੱਚੋਂ ਹਰ ਇੱਕ ਦੂਜੇ ਦੇ ਪੂਰਕ ਹੈ; ਯਾਨੀ, ਇਹ ਇਸਦੇ ਹੋਂਦ ਵਿੱਚ ਦੂਜੇ ਨੂੰ ਦਰਸਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਸੈਂਸਰ ਦੇ ਜ਼ਰੀਏ ਚੇਤਨਾ ਨੂੰ ਅਚੇਤ ਤੋਂ ਵੱਖ ਕਰਕੇ, ਮਨੋਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਕਿਰਿਆ ਦੇ ਦੋ ਪੜਾਵਾਂ ਨੂੰ ਵੱਖ ਕਰਨ ਵਿੱਚ ਸਫਲ ਨਹੀਂ ਹੋਇਆ ਹੈ, ਕਿਉਂਕਿ ਕਾਮਵਾਸਨਾ ਚੇਤਨਾ ਪ੍ਰਗਟਾਵੇ ਵੱਲ ਇੱਕ ਅੰਨ੍ਹਾ ਸੰਪਰਕ ਹੈ ਅਤੇ ਕਿਉਂਕਿ ਚੇਤਨਾ ਵਰਤਾਰਾ ਇੱਕ ਪੈਸਿਵ, ਨਕਲੀ ਨਤੀਜਾ ਹੈ। ਮਨੋਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਨੇ ਸੈਂਸਰ ਦੇ ਪੱਧਰ 'ਤੇ ਪ੍ਰਤੀਕ੍ਰਿਆ ਅਤੇ ਖਿੱਚ ਦੀ ਇਸ ਦੋਹਰੀ ਗਤੀਵਿਧੀ ਨੂੰ ਸਿਰਫ਼ ਸਥਾਨਿਤ ਕੀਤਾ ਹੈ।

ਇਸ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ, ਕੁੱਲ ਵਰਤਾਰੇ ਦੀ ਏਕਤਾ (ਉਸ ਡਰਾਈਵ ਦਾ ਦਮਨ ਜੋ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਭੇਸ ਬਦਲਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਪ੍ਰਤੀਕਾਤਮਕ ਰੂਪ ਵਿੱਚ "ਪਾਸ" ਜਾਂਦਾ ਹੈ) ਦਾ ਲੇਖਾ-ਜੋਖਾ ਕਰਨ ਦੀ ਸਮੱਸਿਆ ਅਜੇ ਵੀ ਬਣੀ ਹੋਈ ਹੈ, ਤਾਂ ਜੋ ਇਸਦੇ ਵੱਖ-ਵੱਖ ਪੜਾਵਾਂ ਵਿੱਚ ਸਮਝਣਯੋਗ ਸਬੰਧ ਸਥਾਪਤ ਕੀਤੇ ਜਾ ਸਕਣ। ਦੱਬੀ ਹੋਈ ਡਰਾਈਵ "ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਭੇਸ" ਕਿਵੇਂ ਬਣਾ ਸਕਦੀ ਹੈ ਜੇਕਰ ਇਸ ਵਿੱਚ (1)

ਦੱਬੇ ਜਾਣ ਦੀ ਚੇਤਨਾ, (2) ਪਿੱਛੇ ਧੱਕੇ ਜਾਣ ਦੀ ਚੇਤਨਾ ਸ਼ਾਮਲ ਨਹੀਂ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਉਹੀ ਹੈ ਜੋ ਇਹ ਹੈ, (3) ਭੇਸ ਦਾ ਇੱਕ ਪ੍ਰੋਜੈਕਟ? ਸੰਘਣਾਪਣ ਜਾਂ ਟ੍ਰਾਂਸਫਰ ਦਾ ਕੋਈ ਵੀ ਮਕੈਨੀਕਲ ਸਿਧਾਂਤ ਇਹਨਾਂ ਸੋਧਾਂ ਦੀ ਵਿਆਖਿਆ ਨਹੀਂ ਕਰ ਸਕਦਾ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਦੁਆਰਾ ਡਰਾਈਵ ਆਪਣੇ ਆਪ ਪ੍ਰਭਾਵਿਤ ਹੁੰਦੀ ਹੈ, ਕਿਉਂਕਿ ਭੇਸ ਦੀ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ ਦਾ ਵਰਣਨ ਅੰਤਮਤਾ ਲਈ ਇੱਕ ਪਰਦਾ ਅਪੀਲ ਨੂੰ ਦਰਸਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਅਤੇ ਇਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਅਸੀਂ ਉਸ ਖੁਸ਼ੀ ਜਾਂ ਪੀੜਾ ਦਾ ਲੇਖਾ ਕਿਵੇਂ ਦੇ ਸਕਦੇ ਹਾਂ ਜੋ ਡਰਾਈਵ ਦੇ ਪ੍ਰਤੀਕਾਤਮਕ ਅਤੇ ਸੁਚੇਤ ਸੰਤੁਸ਼ਟੀ ਦੇ ਨਾਲ ਆਉਂਦੀ ਹੈ ਜੇਕਰ ਚੇਤਨਾ ਵਿੱਚ - ਸੈਂਸਰ ਤੋਂ ਪਰੇ - ਇੱਕੋ ਸਮੇਂ ਲੋੜੀਂਦੇ ਅਤੇ ਵਰਜਿਤ ਅੰਤ ਦੀ ਇੱਕ ਅਸਪਸ਼ਟ ਸਮਝ ਸ਼ਾਮਲ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਮਾਨਸਿਕਤਾ ਦੀ ਸੁਚੇਤ ਏਕਤਾ ਨੂੰ ਰੱਦ ਕਰਕੇ, ਫਰਾਇਡ ਹਰ ਜਗ੍ਹਾ ਇੱਕ ਜਾਦੂਈ ਏਕਤਾ ਨੂੰ ਦਰਸਾਉਣ ਲਈ ਮਜਬੂਰ ਹੈ ਜੋ ਦੂਰ ਦੇ ਵਰਤਾਰੇ ਨੂੰ ਰੁਕਾਵਟਾਂ ਦੇ ਪਾਰ ਜੋੜਦੀ ਹੈ, ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਹਮਦਰਦੀ ਵਾਲਾ ਜਾਦੂ ਜਾਦੂਗਰ ਵਿਅਕਤੀ ਅਤੇ ਉਸਦੀ ਸਮਾਨਤਾ ਵਿੱਚ ਬਣੇ ਮੋਮ ਦੇ ਚਿੱਤਰ ਨੂੰ ਜੋੜਦਾ ਹੈ। ਜਾਦੂ ਰਾਹੀਂ ਅਚੇਤ ਡਰਾਈਵ (ਟ੍ਰਾਈਬ) "ਦੱਬੇ ਹੋਏ" ਜਾਂ "ਨਿੰਦਾ ਕੀਤੇ ਗਏ" ਪਾਤਰ ਨਾਲ ਸੰਪੰਨ ਹੁੰਦੀ ਹੈ, ਜੋ ਇਸਨੂੰ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਵਿਆਪਕ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਇਸਨੂੰ ਰੰਗ ਦਿੰਦਾ ਹੈ, ਅਤੇ ਜਾਦੂਈ ਤੌਰ 'ਤੇ ਇਸਦੇ ਪ੍ਰਤੀਕਾਤਮਕਤਾ ਨੂੰ ਭੜਕਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਇਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਚੇਤੰਨ ਵਰਤਾਰਾ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਇਸਦੇ ਪ੍ਰਤੀਕਾਤਮਕ ਅਰਥ ਦੁਆਰਾ ਰੰਗਿਆ ਹੋਇਆ ਹੈ ਹਾਲਾਂਕਿ ਇਹ ਸਪਸ਼ਟ ਚੇਤਨਾ ਵਿੱਚ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਇਸ ਅਰਥ ਨੂੰ ਨਹੀਂ ਸਮਝ ਸਕਦਾ।

ਸਿਧਾਂਤਕ ਤੌਰ 'ਤੇ ਇਸਦੀ ਹੀਣਤਾ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ, ਜਾਦੂ ਦੁਆਰਾ ਵਿਆਖਿਆ ਦੋ ਵਿਰੋਧੀ, ਪੂਰਕ ਬਣਤਰਾਂ ਦੇ ਸਹਿ-ਹੋਂਦ ਤੋਂ ਨਹੀਂ ਬਚਦੀ - ਬੇਹੋਸ਼ ਦੇ ਪੱਧਰ 'ਤੇ, ਸੈਂਸਰ ਦੇ ਪੱਧਰ 'ਤੇ, ਅਤੇ ਚੇਤਨਾ ਦੇ ਪੱਧਰ 'ਤੇ - ਜੋ ਕਿ ਇੱਕ ਦੂਜੇ ਨੂੰ ਪਰਸਪਰ ਤੌਰ 'ਤੇ ਸੰਕੇਤ ਕਰਦੇ ਹਨ ਅਤੇ ਨਸ਼ਟ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਸਿਧਾਂਤ ਦੇ ਸਮਰਥਕਾਂ ਨੇ ਮਾੜੇ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਨੂੰ "ਮੂਲੀਅਤ" ਦਿੱਤੀ ਹੈ ਅਤੇ "ਮੁੜ" ਦਿੱਤਾ ਹੈ; ਉਹ ਇਸ ਤੋਂ ਬਚ ਨਹੀਂ ਸਕੇ ਹਨ। ਇਹੀ ਉਹ ਚੀਜ਼ ਹੈ ਜਿਸਨੇ ਇੱਕ ਵਿਯੇਨੀ ਮਨੋਵਿਗਿਆਨੀ, ਸਟੈਕੇਲ ਨੂੰ ਮਨੋਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਪਰੰਪਰਾ ਤੋਂ ਹਟਣ ਅਤੇ ਲਾ ਫੈਮੇ ਫ੍ਰੀਗਾਈਡ ਵਿੱਚ ਲਿਖਣ ਲਈ ਪ੍ਰੇਰਿਤ ਕੀਤਾ ਹੈ:3 "ਹਰ ਵਾਰ ਜਦੋਂ ਮੈਂ ਆਪਣੀਆਂ ਜਾਂਚਾਂ ਨੂੰ ਕਾਫ਼ੀ ਦੂਰ ਲੈ ਜਾਣ ਦੇ ਯੋਗ ਹੋਇਆ ਹਾਂ, ਮੈਂ ਇਹ ਸਥਾਪਿਤ ਕੀਤਾ ਹੈ ਕਿ ਮਨੋਵਿਗਿਆਨ ਦਾ ਮੂਲ ਚੇਤੰਨ ਸੀ।" ਇਸ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ, ਉਹ ਕੇਸ ਜੋ ਉਹ ਆਪਣੇ ਕੰਮ ਵਿੱਚ ਰਿਪੋਰਟ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਇੱਕ ਪੈਥੋ-ਲਾਜੀਕਲ ਮਾੜੇ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਦੀ ਗਵਾਹੀ ਦਿੰਦੇ ਹਨ ਜਿਸਦਾ ਫਰਾਇਡੀਅਨ ਸਿਧਾਂਤ ਜਵਾਬ ਨਹੀਂ ਦੇ ਸਕਦਾ। ਉਦਾਹਰਣ ਵਜੋਂ, ਉਨ੍ਹਾਂ ਔਰਤਾਂ ਦਾ ਸਵਾਲ ਹੈ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਵਿਆਹੁਤਾ ਬੇਵਫ਼ਾਈ ਨੇ ਠੰਡਾ ਬਣਾ ਦਿੱਤਾ ਹੈ; ਯਾਨੀ, ਉਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਤੋਂ ਲੁਕਾਉਣ ਵਿੱਚ ਸਫਲ ਹੁੰਦੇ ਹਨ, ਨਾ ਕਿ ਅੱਧੇ ਸਰੀਰਕ ਹਨੇਰੇ ਵਿੱਚ ਡੁੱਬੇ ਗੁੰਝਲਦਾਰ, ਸਗੋਂ ਵਿਵਹਾਰ ਦੇ ਉਹ ਕੰਮ ਜੋ ਨਿਰਪੱਖ ਤੌਰ 'ਤੇ ਖੋਜਣਯੋਗ ਹੁੰਦੇ ਹਨ, ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਉਹ ਉਸ ਸਮੇਂ ਰਿਕਾਰਡ ਕਰਨ ਵਿੱਚ ਅਸਫਲ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਦੇ ਜਦੋਂ ਉਹ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਅਕਸਰ ਅਸਲ ਵਿੱਚ ਪਤੀ ਸਟੈਕਲ ਨੂੰ ਦੱਸਦਾ ਹੈ ਕਿ ਉਸਦੀ ਪਤਨੀ ਨੇ ਖੁਸ਼ੀ ਦੇ ਉਦੇਸ਼ਪੂਰਨ ਸੰਕੇਤ ਦਿੱਤੇ ਹਨ, ਪਰ ਜਦੋਂ ਔਰਤ ਤੋਂ ਪੁੱਛਗਿੱਛ ਕੀਤੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ ਤਾਂ ਉਹ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਸਖ਼ਤੀ ਨਾਲ ਇਨਕਾਰ ਕਰ ਦਿੰਦੀ ਹੈ। ਇੱਥੇ ਸਾਨੂੰ ਧਿਆਨ ਭਟਕਾਉਣ ਦਾ ਇੱਕ ਪੈਟਰਨ ਮਿਲਦਾ ਹੈ। ਸਟੈਕਲ ਜੋ ਕਬੂਲ ਕਰਨ ਦੇ ਯੋਗ ਸੀ ਉਹ ਸਾਨੂੰ ਦੱਸਦਾ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਰੋਗ ਸੰਬੰਧੀ ਤੌਰ 'ਤੇ ਠੰਡੀਆਂ ਔਰਤਾਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਉਸ ਖੁਸ਼ੀ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਹੀ ਭਟਕਾਉਣ ਲਈ ਲਾਗੂ ਕਰਦੀਆਂ ਹਨ ਜਿਸ ਤੋਂ ਉਹ ਡਰਦੀਆਂ ਹਨ; ਉਦਾਹਰਣ ਵਜੋਂ, ਜਿਨਸੀ ਕਿਰਿਆ ਦੇ ਸਮੇਂ, ਬਹੁਤ ਸਾਰੀਆਂ ਆਪਣੇ ਵਿਚਾਰਾਂ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਰੋਜ਼ਾਨਾ ਦੇ ਕੰਮਾਂ ਵੱਲ ਮੋੜਦੀਆਂ ਹਨ, ਆਪਣੇ ਘਰੇਲੂ ਖਾਤੇ ਬਣਾਉਂਦੀਆਂ ਹਨ। ਕੀ ਕੋਈ ਇੱਥੇ ਬੇਹੋਸ਼ ਹੋਣ ਬਾਰੇ ਗੱਲ ਕਰੇਗਾ? ਫਿਰ ਵੀ ਜੇਕਰ ਠੰਡੀ ਔਰਤ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਆਪਣੀ ਚੇਤਨਾ ਨੂੰ ਉਸ ਖੁਸ਼ੀ ਤੋਂ ਭਟਕਾਉਂਦੀ ਹੈ ਜਿਸਦਾ ਉਹ ਅਨੁਭਵ ਕਰਦੀ ਹੈ, ਤਾਂ ਇਹ ਕਿਸੇ ਵੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਸਨਕੀ ਅਤੇ ਆਪਣੇ ਆਪ

ਨਾਲ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਸਹਿਮਤ ਨਹੀਂ ਹੈ; ਇਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਸਾਬਤ ਕਰਨ ਲਈ ਹੈ ਕਿ ਉਹ ਠੰਡੀ ਹੈ। ਸਾਨੂੰ ਅਸਲ ਵਿੱਚ ਮਾੜੇ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਦੇ ਵਰਤਾਰੇ ਨਾਲ ਨਜਿੱਠਣਾ ਪਵੇਗਾ ਕਿਉਂਕਿ ਅਨੁਭਵੀ ਖੁਸ਼ੀ ਵਿੱਚ ਮੌਜੂਦ ਨਾ ਹੋਣ ਲਈ ਕੀਤੇ ਗਏ ਯਤਨਾਂ ਦਾ ਅਰਥ ਹੈ ਕਿ ਖੁਸ਼ੀ ਦਾ ਅਨੁਭਵ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ; ਉਹ ਇਸਨੂੰ ਰੱਦ ਕਰਨ ਲਈ ਇਸਦਾ ਸੰਕੇਤ ਦਿੰਦੇ ਹਨ। ਪਰ ਅਸੀਂ ਹੁਣ ਮਨੋਵਿਗਿਆਨ ਦੇ ਆਧਾਰ 'ਤੇ ਨਹੀਂ ਹਾਂ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਇੱਕ ਪਾਸੇ, ਅਚੇਤ ਦੇ ਜ਼ਰੀਏ ਵਿਆਖਿਆ, ਇਸ ਤੱਥ ਦੇ ਕਾਰਨ ਕਿ ਇਹ ਮਾਨਸਿਕ ਏਕਤਾ ਨੂੰ ਤੋੜਦੀ ਹੈ, ਉਹਨਾਂ ਤੱਥਾਂ ਦਾ ਲੇਖਾ-ਜੋਖਾ ਨਹੀਂ ਕਰ ਸਕਦੀ ਜੋ ਪਹਿਲੀ ਨਜ਼ਰ ਵਿੱਚ ਇਹ ਸਮਝਾਉਂਦੀ ਜਾਪਦੀ ਸੀ। ਅਤੇ ਦੂਜੇ ਪਾਸੇ, ਬੁਰੇ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਵਿੱਚ ਅਨੰਤ ਕਿਸਮਾਂ ਦੇ ਵਿਵਹਾਰ ਮੌਜੂਦ ਹਨ ਜੋ ਇਸ ਕਿਸਮ ਦੀ ਵਿਆਖਿਆ ਨੂੰ ਸਪੱਸ਼ਟ ਤੌਰ 'ਤੇ ਰੱਦ ਕਰਦੇ ਹਨ ਕਿਉਂਕਿ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਸਾਰ ਇਹ ਦਰਸਾਉਂਦਾ ਹੈ ਕਿ ਉਹ ਸਿਰਫ ਚੇਤਨਾ ਦੀ ਪਾਰਦਰਸ਼ਤਾ ਵਿੱਚ ਪ੍ਰਗਟ ਹੋ ਸਕਦੇ ਹਨ। ਅਸੀਂ ਦੇਖਦੇ ਹਾਂ ਕਿ ਜਿਸ ਸਮੱਸਿਆ ਨੂੰ ਅਸੀਂ ਹੱਲ ਕਰਨ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕੀਤੀ ਸੀ ਉਹ ਅਜੇ ਵੀ ਅਛੂਤੀ ਹੈ।

II. ਮਾੜੇ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਦੇ ਨਮੂਨੇ

ਜੇਕਰ ਅਸੀਂ ਇਸ ਮੁਸ਼ਕਲ ਵਿੱਚੋਂ ਨਿਕਲਣਾ ਚਾਹੁੰਦੇ ਹਾਂ, ਤਾਂ ਸਾਨੂੰ ਬੁਰੇ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਦੇ ਪੈਟਰਨਾਂ ਦੀ ਹੋਰ ਬਾਰੀਕੀ ਨਾਲ ਜਾਂਚ ਕਰਨੀ ਚਾਹੀਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਉਹਨਾਂ ਦਾ ਵਰਣਨ ਕਰਨ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕਰਨੀ ਚਾਹੀਦੀ ਹੈ। ਇਹ ਵਰਣਨ ਸਾਨੂੰ ਸ਼ਾਇਦ ਬੁਰੇ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਦੀ ਸੰਭਾਵਨਾ ਲਈ ਸ਼ਰਤਾਂ ਨੂੰ ਹੋਰ ਸਹੀ ਢੰਗ ਨਾਲ ਠੀਕ ਕਰਨ ਦੀ ਆਗਿਆ ਦੇਵੇਗਾ; ਯਾਨੀ, ਸ਼ੁਰੂ ਵਿੱਚ ਉਠਾਏ ਗਏ ਸਵਾਲ ਦਾ ਜਵਾਬ ਦੇਣ ਲਈ: "ਜੇਕਰ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਬੁਰੇ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਦੇ ਯੋਗ ਹੋਣਾ ਹੈ ਤਾਂ ਉਸਦਾ ਕੀ ਹੋਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ?"

ਇੱਕ ਔਰਤ ਦੀ ਉਦਾਹਰਣ ਲਓ ਜਿਸਨੇ ਪਹਿਲੀ ਵਾਰ ਕਿਸੇ ਖਾਸ ਆਦਮੀ ਨਾਲ ਬਾਹਰ ਜਾਣ ਲਈ ਸਹਿਮਤੀ ਦਿੱਤੀ ਹੈ। ਉਹ ਉਸ ਇਰਾਦਿਆਂ ਨੂੰ ਚੰਗੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਜਾਣਦੀ ਹੈ ਜੋ ਉਸ ਨਾਲ ਗੱਲ ਕਰਨ ਵਾਲਾ ਆਦਮੀ ਉਸ ਬਾਰੇ ਪਿਆਰ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਉਹ ਇਹ ਵੀ ਜਾਣਦੀ ਹੈ ਕਿ ਜਲਦੀ ਜਾਂ ਬਾਅਦ ਵਿੱਚ ਉਸਨੂੰ ਫੈਸਲਾ ਲੈਣਾ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੋਵੇਗਾ। ਪਰ ਉਹ ਇਸ ਜ਼ਰੂਰੀਤਾ ਨੂੰ ਮਹਿਸੂਸ ਨਹੀਂ ਕਰਨਾ ਚਾਹੁੰਦੀ; ਉਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਸਿਰਫ ਉਸ ਚੀਜ਼ ਨਾਲ ਹੀ ਚਿੰਤਤ ਕਰਦੀ ਹੈ ਜੋ ਉਸਦੇ ਸਾਥੀ ਦੇ ਰਵੱਈਏ ਵਿੱਚ ਸਤਿਕਾਰਯੋਗ ਅਤੇ ਸਮਝਦਾਰ ਹੈ। ਉਹ ਇਸ ਆਚਰਣ ਨੂੰ "ਪਹਿਲਾ ਪਹੁੰਚ" ਕਹਿੰਦੇ ਹਨ, ਨੂੰ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਨ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਵਜੋਂ ਨਹੀਂ ਸਮਝਦੀ; ਯਾਨੀ, ਉਹ ਸਮੇਂ ਦੇ ਵਿਕਾਸ ਦੀਆਂ ਸੰਭਾਵਨਾਵਾਂ ਨਹੀਂ ਦੇਖਣਾ ਚਾਹੁੰਦੀ ਜੋ ਉਸਦਾ ਆਚਰਣ ਪੇਸ਼ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਉਹ ਇਸ ਵਿਵਹਾਰ ਨੂੰ ਵਰਤਮਾਨ ਵਿੱਚ ਮੌਜੂਦ ਚੀਜ਼ਾਂ ਤੱਕ ਸੀਮਤ ਰੱਖਦੀ ਹੈ; ਉਹ ਉਨ੍ਹਾਂ ਵਾਕਾਂਸ਼ਾਂ ਵਿੱਚ ਪੜ੍ਹਨਾ ਨਹੀਂ ਚਾਹੁੰਦੀ ਜੋ ਉਹ ਉਸਨੂੰ ਸੰਬੋਧਿਤ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਸਪੱਸ਼ਟ ਅਰਥਾਂ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਕੁਝ ਵੀ। ਜੇ ਉਹ ਉਸਨੂੰ ਕਹਿੰਦਾ ਹੈ, "ਮੈਨੂੰ ਤੁਸੀਂ ਬਹੁਤ ਆਕਰਸ਼ਕ ਲੱਗਦੇ ਹੋ!" ਤਾਂ ਉਹ ਇਸ ਵਾਕੰਸ਼ ਨੂੰ ਇਸਦੇ ਜਿਨਸੀ ਪਿਛੋਕੜ ਤੋਂ ਦੂਰ ਕਰਦੀ ਹੈ; ਉਹ ਗੱਲਬਾਤ ਅਤੇ ਸਪੀਕਰ ਦੇ ਵਿਵਹਾਰ ਨਾਲ, ਤੁਰੰਤ ਅਰਥਾਂ ਨੂੰ ਜੋੜਦੀ ਹੈ, ਜਿਸਨੂੰ ਉਹ ਬਾਹਰਮੁਖੀ ਗੁਣਾਂ ਵਜੋਂ ਕਲਪਨਾ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਜੋ ਆਦਮੀ ਉਸ ਨਾਲ ਗੱਲ ਕਰ ਰਿਹਾ ਹੈ ਉਹ ਉਸਨੂੰ ਇਮਾਨਦਾਰ ਅਤੇ ਸਤਿਕਾਰਯੋਗ ਦਿਖਾਈ ਦਿੰਦਾ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਮੇਜ਼ ਗੋਲ ਜਾਂ ਚੌਰਸ ਹੈ, ਕਿਉਂਕਿ ਕੰਧ ਦਾ ਰੰਗ ਨੀਲਾ ਜਾਂ ਸਲੇਟੀ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਜਿਸ ਵਿਅਕਤੀ ਨੂੰ ਉਹ ਸੁਣ ਰਹੀ ਹੈ, ਉਸ ਨਾਲ ਜੁੜੇ ਗੁਣ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਚੀਜ਼ਾਂ ਵਾਂਗ ਸਥਾਈਤਾ ਵਿੱਚ ਸਥਿਰ ਹਨ, ਜੋ ਕਿ ਸਮੇਂ ਦੇ ਪ੍ਰਵਾਹ ਵਿੱਚ ਗੁਣਾਂ ਦੇ ਸਖ਼ਤ ਮੌਜੂਦ ਹੋਣ ਦੇ ਪ੍ਰਕੋਪ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਹੋਰ ਕੁਝ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਇਹ ਇਸ ਲਈ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਉਹ ਬਿਲਕੁਲ ਨਹੀਂ ਜਾਣਦੀ ਕਿ ਉਹ ਕੀ ਚਾਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਉਹ ਉਸ ਇੱਛਾ ਤੋਂ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਜਾਣੂ ਹੈ ਜਿਸ ਨੂੰ ਉਹ ਪ੍ਰੇਰਿਤ ਕਰਦੀ ਹੈ, ਪਰ ਇੱਛਾ ਬੇਰਹਿਮ ਅਤੇ ਨੰਗੀ ਉਸਨੂੰ ਅਪਮਾਨਿਤ ਅਤੇ ਡਰਾਉਣੀ ਕਰ ਦੇਵੇਗੀ। ਫਿਰ ਵੀ ਉਸਨੂੰ ਇੱਕ ਅਜਿਹੇ ਸਤਿਕਾਰ ਵਿੱਚ ਕੋਈ ਸੁਹਜ ਨਹੀਂ ਮਿਲੇਗਾ ਜੋ ਸਿਰਫ ਸਤਿਕਾਰ ਹੋਵੇਗਾ। ਉਸਨੂੰ ਸੰਤੁਸ਼ਟ ਕਰਨ ਲਈ, ਇੱਕ

ਭਾਵਨਾ ਹੋਣੀ ਚਾਹੀਦੀ ਹੈ ਜੋ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਉਸਦੀ ਸ਼ਖਸੀਅਤ ਨੂੰ ਸੰਬੋਧਿਤ ਹੋਵੇ - ਭਾਵ, ਉਸਦੀ ਪੂਰੀ ਆਜ਼ਾਦੀ ਨੂੰ - ਅਤੇ ਜੋ ਉਸਦੀ ਆਜ਼ਾਦੀ ਦੀ ਮਾਨਤਾ ਹੋਵੇਗੀ। ਪਰ ਉਸੇ ਸਮੇਂ ਇਹ ਭਾਵਨਾ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਇੱਛਾ ਹੋਣੀ ਚਾਹੀਦੀ ਹੈ; ਯਾਨੀ, ਇਸਨੂੰ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਉਸਦੇ ਸਰੀਰ ਨੂੰ ਵਸਤੂ ਵਜੋਂ ਸੰਬੋਧਿਤ ਕਰਨਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਵਾਰ ਫਿਰ ਉਹ ਇੱਛਾ ਨੂੰ ਸਮਝਣ ਤੋਂ ਇਨਕਾਰ ਕਰਦੀ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਕੀ ਹੈ; ਉਹ ਇਸਨੂੰ ਇੱਕ ਨਾਮ ਵੀ ਨਹੀਂ ਦਿੰਦੀ; ਉਹ ਇਸਨੂੰ ਸਿਰਫ ਇਸ ਹੱਦ ਤੱਕ ਪਛਾਣਦੀ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਪ੍ਰਸ਼ੰਸਾ, ਸਤਿਕਾਰ, ਸਤਿਕਾਰ ਵੱਲ ਪਾਰ ਕਰ ਜਾਂਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਇਹ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਉਨ੍ਹਾਂ ਵਧੇਰੇ ਸ਼ੁੱਧ ਰੂਪਾਂ ਵਿੱਚ ਲੀਨ ਹੋ ਜਾਂਦੀ ਹੈ ਜੋ ਇਹ ਪੈਦਾ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਇਸ ਹੱਦ ਤੱਕ ਕਿ ਹੁਣ ਇੱਕ ਕਿਸਮ ਦੀ ਨਿੱਘ ਅਤੇ ਘਣਤਾ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਨਹੀਂ ਸਮਝਿਆ ਜਾਂਦਾ। ਪਰ ਫਿਰ ਮੰਨ ਲਓ ਕਿ ਉਹ ਉਸਦਾ ਹੱਥ ਫੜ ਲੈਂਦਾ ਹੈ। ਉਸਦੇ ਸਾਥੀ ਦਾ ਇਹ ਕੰਮ ਤੁਰੰਤ ਫੈਸਲਾ ਲੈਣ ਲਈ ਕਹਿ ਕੇ ਸਥਿਤੀ ਨੂੰ ਬਦਲਣ ਦਾ ਜੋਖਮ ਲੈਂਦਾ ਹੈ। ਹੱਥ ਨੂੰ ਉੱਥੇ ਛੱਡਣਾ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਫਲਰਟ ਕਰਨ, ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਸ਼ਾਮਲ ਕਰਨ ਲਈ ਸਹਿਮਤੀ ਦੇਣਾ ਹੈ। ਇਸਨੂੰ ਵਾਪਸ ਲੈਣਾ ਉਸ ਪਰੇਸ਼ਾਨ ਅਤੇ ਅਸਥਿਰ ਸਦਭਾਵਨਾ ਨੂੰ ਤੋੜਨਾ ਹੈ ਜੋ ਸਮੇਂ ਨੂੰ ਇਸਦਾ ਸੁਹਜ ਦਿੰਦਾ ਹੈ। ਉਦੇਸ਼ ਫੈਸਲੇ ਦੇ ਪਲ ਨੂੰ ਜਿੰਨਾ ਸੰਭਵ ਹੋ ਸਕੇ ਮੁਲਤਵੀ ਕਰਨਾ ਹੈ। ਅਸੀਂ ਜਾਣਦੇ ਹਾਂ ਕਿ ਅੱਗੇ ਕੀ ਹੁੰਦਾ ਹੈ; ਮੁਟਿਆਰ ਆਪਣਾ ਹੱਥ ਉੱਥੇ ਛੱਡ ਦਿੰਦੀ ਹੈ, ਪਰ ਉਸਨੂੰ ਇਹ ਧਿਆਨ ਨਹੀਂ ਦਿੰਦਾ ਕਿ ਉਹ ਇਸਨੂੰ ਛੱਡ ਰਹੀ ਹੈ। ਉਸਨੂੰ ਇਸ ਲਈ ਧਿਆਨ ਨਹੀਂ ਆਉਂਦਾ ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਸੰਜੋਗ ਨਾਲ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਉਹ ਇਸ ਸਮੇਂ ਸਾਰੀ ਬੁੱਧੀ ਹੈ। ਉਹ ਆਪਣੇ ਸਾਥੀ ਨੂੰ ਭਾਵਨਾਤਮਕ ਅੰਦਾਜ਼ੇ ਦੇ ਸਭ ਤੋਂ ਉੱਚੇ ਖੇਤਰਾਂ ਵੱਲ ਖਿੱਚਦੀ ਹੈ; ਉਹ ਜੀਵਨ ਬਾਰੇ ਗੱਲ ਕਰਦੀ ਹੈ, ਉਸਦੀ ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਬਾਰੇ, ਉਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਉਸਦੇ ਜ਼ਰੂਰੀ ਪਹਿਲੂ - ਇੱਕ ਸ਼ਖਸੀਅਤ, ਇੱਕ ਚੇਤਨਾ ਵਿੱਚ ਦਰਸਾਉਂਦੀ ਹੈ। ਅਤੇ ਇਸ ਸਮੇਂ ਦੌਰਾਨ ਸਰੀਰ ਦਾ ਆਤਮਾ ਤੋਂ ਤਲਾਕ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ; ਹੱਥ ਉਸਦੇ ਸਾਥੀ ਦੇ ਗਰਮ ਹੱਥਾਂ ਦੇ ਵਿਚਕਾਰ ਅਯੋਗ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ - ਨਾ ਤਾਂ ਸਹਿਮਤੀ ਅਤੇ ਨਾ ਹੀ ਵਿਰੋਧ - ਇੱਕ ਚੀਜ਼।

ਅਸੀਂ ਕਹਾਂਗੇ ਕਿ ਇਹ ਔਰਤ ਬੁਰੀ ਸੋਚ ਵਾਲੀ ਹੈ। ਪਰ ਅਸੀਂ ਤੁਰੰਤ ਦੇਖਦੇ ਹਾਂ ਕਿ ਉਹ ਇਸ ਬੁਰੀ ਸੋਚ ਵਿੱਚ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਬਣਾਈ ਰੱਖਣ ਲਈ ਵੱਖ-ਵੱਖ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆਵਾਂ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਉਸਨੇ ਆਪਣੇ ਸਾਥੀ ਦੀਆਂ ਕਾਰਵਾਈਆਂ ਨੂੰ ਸਿਰਫ਼ ਉਹੀ ਹੋਣ ਤੱਕ ਘਟਾ ਕੇ ਨਿਹੱਥੇ ਕਰ ਦਿੱਤਾ ਹੈ; ਯਾਨੀ ਕਿ, ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਹੋਣ ਦੇ ਢੰਗ ਵਿੱਚ ਮੌਜੂਦ ਹੋਣਾ। ਪਰ ਉਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਉਸਦੀ ਇੱਛਾ ਦਾ ਆਨੰਦ ਲੈਣ ਦੀ ਇਜਾਜ਼ਤ ਦਿੰਦੀ ਹੈ, ਇਸ ਹੱਦ ਤੱਕ ਕਿ ਉਹ ਇਸਨੂੰ ਉਹੀ ਨਾ ਹੋਣ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਸਮਝੇਗੀ ਜੋ ਇਹ ਹੈ, ਇਸਦੀ ਪਾਰਦਰਸ਼ਤਾ ਨੂੰ ਪਛਾਣ ਲਵੇਗੀ। ਅੰਤ ਵਿੱਚ ਆਪਣੇ ਸਰੀਰ ਦੀ ਮੌਜੂਦਗੀ ਨੂੰ ਡੂੰਘਾਈ ਨਾਲ ਮਹਿਸੂਸ ਕਰਦੇ ਹੋਏ - ਸ਼ਾਇਦ ਪਰੇਸ਼ਾਨ ਹੋਣ ਦੀ ਹੱਦ ਤੱਕ - ਉਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਆਪਣਾ ਸਰੀਰ ਨਾ ਹੋਣ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਮਹਿਸੂਸ ਕਰਦੀ ਹੈ, ਅਤੇ ਉਹ ਇਸਨੂੰ ਉੱਪਰੋਂ ਇੱਕ ਪੈਸਿਵ ਵਸਤੂ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਵਿਚਾਰਦੀ ਹੈ ਜਿਸ ਵਿੱਚ ਘਟਨਾਵਾਂ ਵਾਪਰ ਸਕਦੀਆਂ ਹਨ ਪਰ ਜੋ ਨਾ ਤਾਂ ਉਹਨਾਂ ਨੂੰ ਭੜਕਾ ਸਕਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਨਾ ਹੀ ਉਹਨਾਂ ਤੋਂ ਬਚ ਸਕਦੀ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਇਸ ਦੀਆਂ ਸਾਰੀਆਂ ਸੰਭਾਵਨਾਵਾਂ ਇਸ ਤੋਂ ਬਾਹਰ ਹਨ। ਬੁਰੀ ਸੋਚ ਦੇ ਇਹਨਾਂ ਵੱਖ-ਵੱਖ ਪਹਿਲੂਆਂ ਵਿੱਚ ਸਾਨੂੰ ਕਿਹੜੀ ਏਕਤਾ ਮਿਲਦੀ ਹੈ? ਇਹ ਵਿਰੋਧੀ ਸੰਕਲਪਾਂ ਨੂੰ ਬਣਾਉਣ ਦੀ ਇੱਕ ਖਾਸ ਕਲਾ ਹੈ ਜੋ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਵਿਚਾਰ ਅਤੇ ਉਸ ਵਿਚਾਰ ਦੇ ਨਕਾਰ ਦੋਵਾਂ ਨੂੰ ਜੋੜਦੀਆਂ ਹਨ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਪੈਦਾ ਹੋਈ ਮੂਲ ਧਾਰਨਾ, ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਦੋਹਰੀ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਤਾ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਕਰਦੀ ਹੈ, ਜੋ ਇੱਕੋ ਸਮੇਂ ਇੱਕ ਤੱਥ ਅਤੇ ਪਾਰਦਰਸ਼ਤਾ ਹੈ। ਮਨੁੱਖੀ ਹਕੀਕਤ ਦੇ ਇਹ ਦੋ ਪਹਿਲੂ ਇੱਕ ਵੈਧ ਤਾਲਮੇਲ ਦੇ ਸਮਰੱਥ ਹਨ ਅਤੇ ਹੋਣੇ ਚਾਹੀਦੇ ਹਨ। ਪਰ ਬੁਰਾ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਨਾ ਤਾਂ ਉਹਨਾਂ ਦਾ ਤਾਲਮੇਲ ਬਣਾਉਣਾ ਚਾਹੁੰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਨਾ ਹੀ ਉਹਨਾਂ ਨੂੰ ਇੱਕ ਸੰਸਲੇਸ਼ਣ ਵਿੱਚ ਪਾਰ ਕਰਨਾ ਚਾਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਬੁਰਾ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਉਹਨਾਂ ਦੇ ਅੰਤਰਾਂ ਨੂੰ ਸੁਰੱਖਿਅਤ ਰੱਖਦੇ ਹੋਏ

ਉਹਨਾਂ ਦੀ ਪਛਾਣ ਦੀ ਪੁਸ਼ਟੀ ਕਰਨ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਇਸਨੂੰ ਤੱਥ ਨੂੰ ਪਾਰਦਰਸ਼ਤਾ ਅਤੇ ਪਾਰਦਰਸ਼ਤਾ ਨੂੰ ਤੱਥ ਵਜੋਂ ਪੁਸ਼ਟੀ ਕਰਨੀ ਚਾਹੀਦੀ ਹੈ, ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਕਿ ਜਦੋਂ ਕੋਈ ਵਿਅਕਤੀ ਇੱਕ ਨੂੰ ਸਮਝਦਾ ਹੈ, ਤਾਂ ਉਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਅਚਾਨਕ ਦੂਜੇ ਦੇ ਸਾਹਮਣੇ ਪਾ ਸਕਦਾ ਹੈ।

ਅਸੀਂ ਕੁਝ ਮਸ਼ਹੂਰ ਪ੍ਰਗਟਾਵਿਆਂ ਵਿੱਚ ਮਾੜੇ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਦੇ ਫਾਰਮੂਲਿਆਂ ਦਾ ਪ੍ਰੋਟੋਟਾਈਪ ਲੱਭ ਸਕਦੇ ਹਾਂ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਸਹੀ ਢੰਗ ਨਾਲ ਮਾੜੇ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਦੀ ਭਾਵਨਾ ਵਿੱਚ ਆਪਣਾ ਪੂਰਾ ਪ੍ਰਭਾਵ ਪੈਦਾ ਕਰਨ ਲਈ ਕਲਪਨਾ ਕੀਤੀ ਗਈ ਹੈ। ਉਦਾਹਰਣ ਵਜੋਂ ਜੈਕ ਚਾਰਡੋਨ ਦੁਆਰਾ ਇੱਕ ਰਚਨਾ ਦਾ ਸਿਰਲੇਖ ਲਓ, ਪਿਆਰ ਪਿਆਰ ਨਾਲੋਂ ਬਹੁਤ ਜ਼ਿਆਦਾ ਹੈ।[4] ਅਸੀਂ ਇੱਥੇ ਦੇਖਦੇ ਹਾਂ ਕਿ ਕਿਵੇਂ ਮੌਜੂਦਾ ਪਿਆਰ ਵਿੱਚ ਏਕਤਾ ਸਥਾਪਿਤ ਹੁੰਦੀ ਹੈ - "ਦੋ ਚਮੜੀਆਂ ਦਾ ਸੰਪਰਕ," ਇੰਦਰੀ, ਅਹੰਕਾਰ, ਪ੍ਰੋਸਟ ਦੀ ਈਰਖਾ ਦੀ ਵਿਧੀ, ਐਡਲਰ ਦੀ ਲਿੰਗਾਂ ਦੀ ਲੜਾਈ, ਆਦਿ - ਅਤੇ ਪਿਆਰ ਨੂੰ ਪਾਰਦਰਸ਼ਤਾ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ - ਮੌਰੀਏਕ ਦੀ "ਅੱਗ ਦੀ ਨਦੀ", ਅਨੰਤ ਦੀ ਤਾਂਘ, ਪਲੈਟੋ ਦਾ ਈਰੋਸ, ਲਾਰੈਂਸ ਦੀ ਡੂੰਘੀ ਬ੍ਰਹਿਮੰਡੀ ਅੰਤਰਜਾਮੀ, ਆਦਿ। ਇੱਥੇ ਅਸੀਂ ਤੱਥਾਂ ਨੂੰ ਅਚਾਨਕ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਵਰਤਮਾਨ ਅਤੇ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਅਸਲ ਸਥਿਤੀ ਤੋਂ ਪਰੇ, ਮਨੋਵਿਗਿਆਨਕ ਤੋਂ ਪਰੇ, ਅਧਿਆਤਮਿਕਤਾ ਦੇ ਦਿਲ ਵਿੱਚ ਲੱਭਣ ਲਈ ਛੱਡ ਦਿੰਦੇ ਹਾਂ। ਦੂਜੇ ਪਾਸੇ, ਸਰਮੈਂਟ ਦੁਆਰਾ ਲਿਖੇ ਇੱਕ ਨਾਟਕ ਦਾ ਸਿਰਲੇਖ, ਮੈਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਲਈ ਬਹੁਤ ਮਹਾਨ ਹਾਂ, [5], ਜੋ ਕਿ ਪਾਤਰਾਂ ਨੂੰ ਬੁਰੀ ਭਾਵਨਾ ਵਿੱਚ ਵੀ ਪੇਸ਼ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਸਾਨੂੰ ਪਹਿਲਾਂ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਪਾਰਦਰਸ਼ੀਤਾ ਵਿੱਚ ਸੁੱਟ ਦਿੰਦਾ ਹੈ ਤਾਂ ਜੋ ਸਾਨੂੰ ਅਚਾਨਕ ਸਾਡੇ ਅਸਲ ਤੱਤ ਦੀਆਂ ਤੰਗ ਸੀਮਾਵਾਂ ਦੇ ਅੰਦਰ ਕੈਦ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕੇ। ਅਸੀਂ ਇਸ ਢਾਂਚੇ ਨੂੰ ਦੁਬਾਰਾ ਮਸ਼ਹੂਰ ਵਾਕ ਵਿੱਚ ਖੋਜਾਂਗੇ: "ਉਹ ਉਹੀ ਬਣ ਗਿਆ ਹੈ ਜੋ ਉਹ ਸੀ" ਜਾਂ ਇਸਦੇ ਘੱਟ ਮਸ਼ਹੂਰ ਉਲਟ ਵਿੱਚ: "ਅਨਾਦਿ ਅੰਤ ਵਿੱਚ ਹਰ ਆਦਮੀ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਬਦਲਦਾ ਹੈ।" [6] ਇਹ ਚੰਗੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਸਮਝਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਕਿ ਇਹਨਾਂ ਵੱਖ-ਵੱਖ ਫਾਰਮੂਲਿਆਂ ਵਿੱਚ ਸਿਰਫ਼ ਬੁਰੇ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਦੀ ਦਿੱਖ ਹੈ; ਉਹਨਾਂ ਨੂੰ ਇਸ ਵਿਰੋਧਾਭਾਸੀ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਸਪੱਸ਼ਟ ਤੌਰ 'ਤੇ ਮਨ ਨੂੰ ਹੈਰਾਨ ਕਰਨ ਅਤੇ ਇੱਕ ਰਹੱਸ ਦੁਆਰਾ ਇਸਨੂੰ ਘਟਾਉਣ ਲਈ ਕਲਪਨਾ ਕੀਤੀ ਗਈ ਹੈ। ਪਰ ਇਹ ਬਿਲਕੁਲ ਇਹ ਦਿੱਖ ਹੈ ਜੋ ਸਾਡੇ ਲਈ ਚਿੰਤਾ ਦਾ ਵਿਸ਼ਾ ਹੈ। ਇੱਥੇ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਗੱਲ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਫਾਰਮੂਲੇ ਨਵੇਂ, ਠੋਸ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਸੰਰਚਿਤ ਵਿਚਾਰਾਂ ਦਾ ਗਠਨ ਨਹੀਂ ਕਰਦੇ; ਇਸਦੇ ਉਲਟ, ਉਹਨਾਂ ਨੂੰ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਬਣਾਇਆ ਗਿਆ ਹੈ ਤਾਂ ਜੋ ਅਸੀਂ ਕਿਸੇ ਵੀ ਸਮੇਂ ਕੁਦਰਤੀ ਵਰਤਮਾਨ ਤੋਂ ਪਾਰਦਰਸ਼ੀਤਾ ਵੱਲ ਖਿਸਕ ਸਕੀਏ ਅਤੇ ਇਸਦੇ ਉਲਟ।

ਅਸੀਂ ਦੇਖ ਸਕਦੇ ਹਾਂ ਕਿ ਇਨ੍ਹਾਂ ਨਿਰਣਿਆਂ ਦਾ ਬੁਰਾ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਕੀ ਉਪਯੋਗ ਕਰ ਸਕਦਾ ਹੈ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਉਦੇਸ਼ ਇਹ ਸਥਾਪਿਤ ਕਰਨਾ ਹੈ ਕਿ ਮੈਂ ਉਹ ਨਹੀਂ ਹਾਂ ਜੋ ਮੈਂ ਹਾਂ। ਜੇ ਮੈਂ ਸਿਰਫ਼ ਉਹੀ ਹੁੰਦਾ ਜੋ ਮੈਂ ਹਾਂ, ਤਾਂ ਮੈਂ, ਉਦਾਹਰਣ ਵਜੋਂ, ਇੱਕ ਪ੍ਰਤੀਕੂਲ ਆਲੋਚਨਾ 'ਤੇ ਗੰਭੀਰਤਾ ਨਾਲ ਵਿਚਾਰ ਕਰ ਸਕਦਾ ਸੀ ਜੋ ਕੋਈ ਮੇਰੇ ਬਾਰੇ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਇਮਾਨਦਾਰੀ ਨਾਲ ਸਵਾਲ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਅਤੇ ਸ਼ਾਇਦ ਇਸ ਵਿੱਚ ਸੱਚਾਈ ਨੂੰ ਪਛਾਣਨ ਲਈ ਮਜਬੂਰ ਹੋ ਸਕਦਾ ਸੀ। ਪਰ ਪਾਰਦਰਸ਼ਤਾ ਦਾ ਧੰਨਵਾਦ, ਮੈਂ ਉਸ ਸਭ ਦੇ ਅਧੀਨ ਨਹੀਂ ਹਾਂ ਜੋ ਮੈਂ ਹਾਂ। ਮੈਨੂੰ ਨਿੰਦਿਆ ਦੇ ਨਿਆਂ ਬਾਰੇ ਵੀ ਚਰਚਾ ਕਰਨ ਦੀ ਲੋੜ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਸੁਜ਼ੈਨ ਫਿਗਾਰੋ ਨੂੰ ਕਹਿੰਦੀ ਹੈ, "ਇਹ ਸਾਬਤ ਕਰਨ ਲਈ ਕਿ ਮੈਂ ਸਹੀ ਹਾਂ ਇਹ ਪਛਾਣਨਾ ਹੋਵੇਗਾ ਕਿ ਮੈਂ ਗਲਤ ਹੋ ਸਕਦੀ ਹਾਂ।" ਮੈਂ ਇੱਕ ਅਜਿਹੇ ਜਹਾਜ਼ 'ਤੇ ਹਾਂ ਜਿੱਥੇ ਕੋਈ ਵੀ ਨਿੰਦਿਆ ਮੈਨੂੰ ਛੂਹ ਨਹੀਂ ਸਕਦੀ ਕਿਉਂਕਿ ਜੋ ਮੈਂ ਅਸਲ ਵਿੱਚ ਹਾਂ ਉਹ ਮੇਰੀ ਪਾਰਦਰਸ਼ਤਾ ਹੈ। ਮੈਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਤੋਂ ਭੱਜਦੀ ਹਾਂ, ਮੈਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਤੋਂ ਬਚ ਜਾਂਦੀ ਹਾਂ, ਮੈਂ ਆਪਣਾ ਫਟਾਫਟ ਕੱਪੜਾ ਨੁਕਸ ਲੱਭਣ ਵਾਲੇ ਦੇ ਹੱਥਾਂ ਵਿੱਚ ਛੱਡ ਦਿੰਦੀ ਹਾਂ। ਪਰ ਬੁਰਾ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਲਈ ਜ਼ਰੂਰੀ ਅਸਪਸ਼ਟਤਾ ਇਸ ਤੱਥ ਤੋਂ ਆਉਂਦੀ ਹੈ ਕਿ ਮੈਂ ਇੱਥੇ ਪੁਸ਼ਟੀ ਕਰਦੀ ਹਾਂ ਕਿ ਮੈਂ ਇੱਕ ਚੀਜ਼ ਦੇ ਹੋਣ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਆਪਣਾ ਪਾਰਦਰਸ਼ਤਾ ਹਾਂ। ਇਹ ਸਿਰਫ਼ ਇਸ

ਤਰ੍ਹਾਂ ਹੈ, ਅਸਲ ਵਿੱਚ, ਮੈਂ ਮਹਿਸੂਸ ਕਰ ਸਕਦੀ ਹਾਂ ਕਿ ਮੈਂ ਸਾਰੀਆਂ ਨਿੰਦਿਆਵਾਂ ਤੋਂ ਬਚ ਜਾਂਦੀ ਹਾਂ। ਇਹ ਇਸ ਅਰਥ ਵਿੱਚ ਹੈ ਕਿ ਸਾਡੀ ਨੌਜਵਾਨ ਔਰਤ ਕਿਸੇ ਵੀ ਅਪਮਾਨਜਨਕ ਚੀਜ਼ ਦੀ ਇੱਛਾ ਨੂੰ ਸ਼ੁੱਧ ਕਰਦੀ ਹੈ, ਇਸਨੂੰ ਸਿਰਫ਼ ਸ਼ੁੱਧ ਪਾਰਦਰਸ਼ੀਤਾ ਮੰਨਣ ਲਈ ਤਿਆਰ ਹੋ ਕੇ, ਜਿਸਦਾ ਉਹ ਨਾਮਕਰਨ ਤੋਂ ਵੀ ਪਰਹੇਜ਼ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਪਰ ਇਸਦੇ ਉਲਟ, "ਮੈਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਲਈ ਬਹੁਤ ਮਹਾਨ ਹਾਂ," ਜਦੋਂ ਕਿ ਸਾਡੀ ਪਾਰਦਰਸ਼ੀਤਾ ਨੂੰ ਹਕੀਕਤ ਵਿੱਚ ਬਦਲਿਆ ਹੋਇਆ ਦਿਖਾਉਂਦੀ ਹੈ, ਸਾਡੀਆਂ ਅਸਫਲਤਾਵਾਂ ਜਾਂ ਸਾਡੀਆਂ ਕਮਜ਼ੋਰੀਆਂ ਲਈ ਬੇਅੰਤ ਬਹਾਨਿਆਂ ਦਾ ਸਰੋਤ ਹੈ। ਇਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਨੌਜਵਾਨ ਕੋਕੇਟ ਇਸ ਹੱਦ ਤੱਕ ਪਾਰਦਰਸ਼ੀਤਾ ਨੂੰ ਬਣਾਈ ਰੱਖਦੀ ਹੈ ਕਿ ਉਸਦੇ ਪ੍ਰਸ਼ੰਸਕ ਦੇ ਕੰਮਾਂ ਦੁਆਰਾ ਪ੍ਰਗਟ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਸਤਿਕਾਰ, ਸਤਿਕਾਰ ਪਹਿਲਾਂ ਹੀ ਪਾਰਦਰਸ਼ੀ ਦੇ ਪੱਧਰ 'ਤੇ ਹੈ। ਪਰ ਉਹ ਇਸ ਪਾਰਦਰਸ਼ੀਤਾ ਨੂੰ ਕੈਦ ਕਰਦੀ ਹੈ, ਉਹ ਇਸਨੂੰ ਵਰਤਮਾਨ ਦੀ ਸਾਰੀ ਹਕੀਕਤ ਨਾਲ ਚਿਪਕਾਉਂਦੀ ਹੈ; ਸਤਿਕਾਰ ਸਤਿਕਾਰ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਕੁਝ ਨਹੀਂ ਹੈ, ਇਹ ਇੱਕ ਗ੍ਰਿਫਤਾਰ ਪਾਰਦਰਸ਼ੀਤਾ ਹੈ ਜੋ ਹੁਣ ਕਿਸੇ ਵੀ ਚੀਜ਼ ਵੱਲ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਪਾਰ ਨਹੀਂ ਕਰਦੀ।

ਪਰ ਭਾਵੇਂ "ਪਰਿਵਰਤਨ-ਤੱਥ" ਦਾ ਇਹ ਮੈਟਾਸਟੇਬਲ ਸੰਕਲਪ ਬੁਰਾਈ ਦੇ ਸਭ ਤੋਂ ਬੁਨਿਆਦੀ ਸਾਧਨਾਂ ਵਿੱਚੋਂ ਇੱਕ ਹੈ, ਪਰ ਇਹ ਆਪਣੀ ਕਿਸਮ ਦਾ ਇੱਕੋ ਇੱਕ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਅਸੀਂ ਮਨੁੱਖੀ ਹਕੀਕਤ ਤੋਂ ਪ੍ਰਾਪਤ ਇੱਕ ਹੋਰ ਕਿਸਮ ਦੀ ਦੋਗਲੀਤਾ ਦੀ ਬਰਾਬਰ ਵਰਤੋਂ ਕਰ ਸਕਦੇ ਹਾਂ ਜਿਸਨੂੰ ਅਸੀਂ ਮੋਟੇ ਤੌਰ 'ਤੇ ਇਹ ਕਹਿ ਕੇ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਾਂਗੇ ਕਿ ਇਸਦਾ ਆਪਣੇ ਆਪ ਲਈ ਹੋਣਾ ਪੂਰਕ ਤੌਰ 'ਤੇ ਦੂਜਿਆਂ ਲਈ ਹੋਣ ਦਾ ਸੰਕੇਤ ਦਿੰਦਾ ਹੈ। ਮੇਰੇ ਕਿਸੇ ਵੀ ਆਚਰਣ 'ਤੇ ਦੋ ਦਿੱਖਾਂ ਨੂੰ ਇਕੱਠਾ ਕਰਨਾ ਹਮੇਸ਼ਾ ਸੰਭਵ ਹੁੰਦਾ ਹੈ, ਮੇਰਾ ਅਤੇ ਦੂਜੇ ਦਾ। ਆਚਰਣ ਹਰੇਕ ਮਾਮਲੇ ਵਿੱਚ ਬਿਲਕੁਲ ਉਹੀ ਬਣਤਰ ਪੇਸ਼ ਨਹੀਂ ਕਰੇਗਾ। ਪਰ ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਅਸੀਂ ਬਾਅਦ ਵਿੱਚ ਦੇਖਾਂਗੇ, ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਹਰੇਕ ਨਜ਼ਰ ਇਸਨੂੰ ਸਮਝਦੀ ਹੈ, ਮੇਰੇ ਹੋਂਦ ਦੇ ਇਹਨਾਂ ਦੋ ਪਹਿਲੂਆਂ ਵਿਚਕਾਰ, ਦਿੱਖ ਅਤੇ ਹੋਂਦ ਵਿੱਚ ਕੋਈ ਅੰਤਰ ਨਹੀਂ ਹੈ - ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਮੈਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਲਈ ਆਪਣੇ ਆਪ ਦਾ ਸੱਚ ਹਾਂ ਅਤੇ ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਦੂਜੇ ਕੋਲ ਮੇਰੀ ਸਿਰਫ਼ ਇੱਕ ਵਿਗੜੀ ਹੋਈ ਤਸਵੀਰ ਹੈ। ਮੇਰੇ ਦੂਜਿਆਂ ਲਈ ਹੋਣ ਅਤੇ ਮੇਰੇ ਆਪਣੇ ਆਪ ਲਈ ਹੋਣ ਦੁਆਰਾ ਹੋਣ ਦੀ ਬਰਾਬਰ ਇੱਜ਼ਤ, ਇੱਕ ਸਥਾਈ ਤੌਰ 'ਤੇ ਵਿਘਨ ਪਾਉਣ ਵਾਲੇ ਸੰਸਲੇਸ਼ਣ ਅਤੇ ਆਪਣੇ ਆਪ ਤੋਂ ਦੂਜਿਆਂ ਲਈ ਅਤੇ ਦੂਜਿਆਂ ਤੋਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਲਈ ਬਚਣ ਦੀ ਇੱਕ ਸਥਾਈ ਖੇਡ ਦੀ ਆਗਿਆ ਦਿੰਦੀ ਹੈ। ਅਸੀਂ ਇਹ ਵੀ ਦੇਖਿਆ ਹੈ ਕਿ ਸਾਡੀ ਜਵਾਨ ਔਰਤ ਨੇ ਦੁਨੀਆਂ ਦੇ ਵਿਚਕਾਰ ਸਾਡੇ ਹੋਣ ਦਾ ਉਪਯੋਗ ਕੀਤਾ - ਭਾਵ, ਸਾਡੀ ਅਟੱਲ ਮੌਜੂਦਗੀ ਨੂੰ ਹੋਰ ਵਸਤੂਆਂ ਦੇ ਨਾਲ ਇੱਕ ਪੈਸਿਵ ਵਸਤੂ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ - ਤਾਂ ਜੋ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਦੁਨੀਆਂ ਵਿੱਚ ਹੋਣ ਦੇ ਕਾਰਜਾਂ ਤੋਂ ਅਚਾਨਕ ਛੁਟਕਾਰਾ ਪਾਇਆ ਜਾ ਸਕੇ - ਯਾਨੀ, ਉਸ ਹੋਂਦ ਤੋਂ ਜੋ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਦੁਨੀਆਂ ਤੋਂ ਪਰੇ ਆਪਣੀਆਂ ਸੰਭਾਵਨਾਵਾਂ ਵੱਲ ਪੇਸ਼ ਕਰਕੇ ਇੱਕ ਸੰਸਾਰ ਦਾ ਕਾਰਨ ਬਣਦੀ ਹੈ। ਆਓ ਅੰਤ ਵਿੱਚ ਉਲਝਣ ਵਾਲੇ ਸੰਸਲੇਸ਼ਣਾਂ ਨੂੰ ਨੋਟ ਕਰੀਏ ਜੋ ਇਹਨਾਂ ਅਸਥਾਈ ਐਕਸਟੇਸਾਂ ਦੀ ਨਾਸ਼ ਕਰਨ ਵਾਲੀ ਅਸਪਸ਼ਟਤਾ 'ਤੇ ਖੇਡਦੇ ਹਨ, ਇੱਕ ਵਾਰ ਵਿੱਚ ਪੁਸ਼ਟੀ ਕਰਦੇ ਹਨ ਕਿ ਮੈਂ ਉਹ ਹਾਂ ਜੋ ਮੈਂ ਰਿਹਾ ਹਾਂ (ਉਹ ਆਦਮੀ ਜੋ ਜਾਣਬੁੱਝ ਕੇ ਆਪਣੇ ਜੀਵਨ ਦੇ ਇੱਕ ਸਮੇਂ 'ਤੇ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਗ੍ਰਿਫਤਾਰ ਕਰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਬਾਅਦ ਵਿੱਚ ਤਬਦੀਲੀਆਂ ਨੂੰ ਧਿਆਨ ਵਿੱਚ ਰੱਖਣ ਤੋਂ ਇਨਕਾਰ ਕਰਦਾ ਹੈ) ਅਤੇ ਇਹ ਕਿ ਮੈਂ ਉਹ ਨਹੀਂ ਹਾਂ ਜੋ ਮੈਂ ਰਿਹਾ ਹਾਂ (ਉਹ ਆਦਮੀ ਜੋ ਬਦਨਾਮੀ ਜਾਂ ਨਫ਼ਰਤ ਦੇ ਸਾਮ੍ਹਣੇ ਆਪਣੀ ਆਜ਼ਾਦੀ ਅਤੇ ਆਪਣੀ ਸਦੀਵੀ ਪੁਨਰ ਸਿਰਜਣਾ 'ਤੇ ਜ਼ੋਰ ਦੇ ਕੇ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਅਤੀਤ ਤੋਂ ਵੱਖ ਕਰਦਾ ਹੈ)। ਇਹਨਾਂ ਸਾਰੀਆਂ ਧਾਰਨਾਵਾਂ ਵਿੱਚ, ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਤਰਕ ਵਿੱਚ ਸਿਰਫ ਇੱਕ ਸੰਕਰਮਣ ਭੂਮਿਕਾ ਹੈ ਅਤੇ ਜੋ ਸਿੱਟੇ ਤੋਂ ਹਟਾ ਦਿੱਤੇ ਗਏ ਹਨ, (ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਡਾਕਟਰਾਂ ਦੀਆਂ ਗਣਨਾਵਾਂ ਵਿੱਚ ਹਾਈਪੋਕੌਂਡ੍ਰਿਆਕਸ), ਸਾਨੂੰ ਦੁਬਾਰਾ ਉਹੀ ਬਣਤਰ ਮਿਲਦੀ ਹੈ। ਸਾਨੂੰ ਮਨੁੱਖੀ ਹਕੀਕਤ

ਨਾਲ ਇੱਕ ਅਜਿਹੇ ਜੀਵ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਨਜਿੱਠਣਾ ਪਵੇਗਾ ਜੋ ਉਹ ਹੈ ਜੋ ਇਹ ਨਹੀਂ ਹੈ ਅਤੇ ਜੋ ਉਹ ਨਹੀਂ ਹੈ ਜੋ ਇਹ ਹੈ।

ਪਰ ਵਿਘਨ ਦੇ ਇਹਨਾਂ ਸੰਕਲਪਾਂ ਨੂੰ ਹੋਂਦ ਦਾ ਦਿਖਾਵਾ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਨ ਦੇ ਯੋਗ ਹੋਣ ਲਈ, ਚੇਤਨਾ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਪਲ ਲਈ ਪ੍ਰਗਟ ਹੋਣ ਦੇ ਯੋਗ ਹੋਣ ਲਈ, ਇੱਥੋਂ ਤੱਕ ਕਿ ਅਲੋਪ ਹੋਣ ਦੀ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ ਵਿੱਚ ਵੀ, ਅਸਲ ਵਿੱਚ ਕੀ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੈ? ਇਮਾਨਦਾਰੀ ਦੇ ਵਿਚਾਰ, ਬੁਰੇ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਦੇ ਵਿਰੋਧੀ, ਦੀ ਇੱਕ ਤੇਜ਼ ਜਾਂਚ ਇਸ ਸਬੰਧ ਵਿੱਚ ਬਹੁਤ ਸਿੱਖਿਆਦਾਇਕ ਹੋਵੇਗੀ। ਅਸਲ ਵਿੱਚ ਇਮਾਨਦਾਰੀ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਇੱਕ ਮੰਗ ਵਜੋਂ ਪੇਸ਼ ਕਰਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਨਤੀਜੇ ਵਜੋਂ ਇੱਕ ਅਵਸਥਾ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਹੁਣ ਇਸ ਮਾਮਲੇ ਵਿੱਚ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਨ ਲਈ ਆਦਰਸ਼ ਕੀ ਹੈ? ਇਹ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੈ ਕਿ ਇੱਕ ਆਦਮੀ ਸਿਰਫ਼ ਆਪਣੇ ਲਈ ਉਹੀ ਹੋਵੇ ਜੋ ਉਹ ਹੈ। ਪਰ ਕੀ ਇਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ - ਜਾਂ ਜੇ ਤੁਸੀਂ ਪਸੰਦ ਕਰਦੇ ਹੋ - ਪਛਾਣ ਦੇ ਸਿਧਾਂਤ ਦੀ ਪਰਿਭਾਸ਼ਾ ਨਹੀਂ ਹੈ? ਚੀਜ਼ਾਂ ਦੇ ਵਜੂਦ ਨੂੰ ਇੱਕ ਆਦਰਸ਼ ਵਜੋਂ ਪੇਸ਼ ਕਰਨ ਲਈ, ਕੀ ਇਹ ਉਸੇ ਸਟਰੋਕ ਦੁਆਰਾ ਦਾਅਵਾ ਨਹੀਂ ਕਰਨਾ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਵਜੂਦ ਮਨੁੱਖੀ ਹਕੀਕਤ ਨਾਲ ਸਬੰਧਤ ਨਹੀਂ ਹੈ ਅਤੇ ਪਛਾਣ ਦਾ ਸਿਧਾਂਤ, ਇੱਕ ਸਰਵ ਵਿਆਪਕ ਸਵੈ-ਸਿੱਧ ਹੋਣ ਤੋਂ ਦੂਰ, ਸਿਰਫ਼ ਇੱਕ ਸਿੰਥੈਟਿਕ ਸਿਧਾਂਤ ਹੈ ਜੋ ਸਿਰਫ਼ ਖੇਤਰੀ ਸਰਵ ਵਿਆਪਕਤਾ ਦਾ ਆਨੰਦ ਮਾਣ ਰਿਹਾ ਹੈ? ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਤਾਂ ਜੋ ਮਾੜੇ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਦੀਆਂ ਧਾਰਨਾਵਾਂ ਸਾਨੂੰ ਘੱਟੋ-ਘੱਟ ਇੱਕ ਪਲ ਲਈ ਭਰਮ ਵਿੱਚ ਪਾ ਸਕਣ, ਤਾਂ ਜੋ "ਸ਼ੁੱਧ ਦਿਲਾਂ" (cf. Gide, Kessel) ਦੀ ਸਪੱਸ਼ਟਤਾ ਇੱਕ ਆਦਰਸ਼ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਮਨੁੱਖੀ ਹਕੀਕਤ ਲਈ ਵੈਧਤਾ ਰੱਖ ਸਕੇ, ਪਛਾਣ ਦਾ ਸਿਧਾਂਤ ਮਨੁੱਖੀ ਹਕੀਕਤ ਦੇ ਇੱਕ ਸੰਵਿਧਾਨਕ ਸਿਧਾਂਤ ਨੂੰ ਨਹੀਂ ਦਰਸਾਉਂਦਾ ਅਤੇ ਮਨੁੱਖੀ ਹਕੀਕਤ ਜ਼ਰੂਰੀ ਤੌਰ 'ਤੇ ਉਹ ਨਹੀਂ ਹੋਣੀ ਚਾਹੀਦੀ ਜੋ ਇਹ ਹੈ ਪਰ ਉਹ ਹੋਣ ਦੇ ਯੋਗ ਹੋਣੀ ਚਾਹੀਦੀ ਹੈ ਜੋ ਇਹ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਇਸਦਾ ਕੀ ਅਰਥ ਹੈ?

ਜੇਕਰ ਮਨੁੱਖ ਉਹੀ ਹੈ ਜੋ ਉਹ ਹੈ, ਤਾਂ ਬੁਰਾਈ ਹਮੇਸ਼ਾ ਲਈ ਅਸੰਭਵ ਹੈ ਅਤੇ ਸਪੱਸ਼ਟਤਾ ਉਸਦਾ ਆਦਰਸ਼ ਨਹੀਂ ਰਹਿ ਜਾਂਦੀ ਅਤੇ ਇਸਦੀ ਬਜਾਏ ਉਸਦੀ ਹੋਂਦ ਬਣ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਪਰ ਕੀ ਮਨੁੱਖ ਉਹੀ ਹੈ ਜੋ ਉਹ ਹੈ? ਅਤੇ ਹੋਰ ਆਮ ਤੌਰ 'ਤੇ, ਉਹ ਉਹ ਕਿਵੇਂ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ ਜੋ ਉਹ ਹੈ ਜਦੋਂ ਉਹ ਹੋਂਦ ਦੀ ਚੇਤਨਾ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਮੌਜੂਦ ਹੁੰਦਾ ਹੈ? ਜੇਕਰ ਸਪੱਸ਼ਟਤਾ ਜਾਂ ਇਮਾਨਦਾਰੀ ਇੱਕ ਵਿਸ਼ਵਵਿਆਪੀ ਮੁੱਲ ਹੈ, ਤਾਂ ਇਹ ਸਪੱਸ਼ਟ ਹੈ ਕਿ "ਇੱਕ ਵਿਅਕਤੀ ਨੂੰ ਉਹੀ ਹੋਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ ਜੋ ਇੱਕ ਹੈ" ਦਾ ਸਿਧਾਂਤ ਸਿਰਫ਼ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨਿਰਣੇ ਅਤੇ ਸੰਕਲਪਾਂ ਲਈ ਇੱਕ ਨਿਯਮਕ ਸਿਧਾਂਤ ਵਜੋਂ ਕੰਮ ਨਹੀਂ ਕਰਦਾ ਹੈ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਦੁਆਰਾ ਮੈਂ ਜੋ ਹਾਂ ਉਹ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਦਾ ਹਾਂ। ਇਹ ਸਿਰਫ਼ ਜਾਣਨ ਦਾ ਇੱਕ ਆਦਰਸ਼ ਹੀ ਨਹੀਂ ਸਗੋਂ ਹੋਣ ਦਾ ਇੱਕ ਆਦਰਸ਼ ਪੇਸ਼ ਕਰਦਾ ਹੈ; ਇਹ ਸਾਡੇ ਲਈ ਹੋਂਦ ਦੇ ਇੱਕ ਪ੍ਰੋਟੋਟਾਈਪ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨਾਲ ਹੋਣ ਦੀ ਇੱਕ ਪੂਰਨ ਸਮਾਨਤਾ ਦਾ ਪ੍ਰਸਤਾਵ ਦਿੰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਅਰਥ ਵਿੱਚ ਇਹ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੈ ਕਿ ਅਸੀਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਉਹੀ ਬਣਾਈਏ ਜੋ ਅਸੀਂ ਹਾਂ। ਪਰ ਅਸੀਂ ਫਿਰ ਕੀ ਹਾਂ ਜੇਕਰ ਸਾਡੇ ਕੋਲ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਉਹੀ ਬਣਾਉਣ ਦੀ ਨਿਰੰਤਰ ਜ਼ਿੰਮੇਵਾਰੀ ਹੈ ਜੋ ਅਸੀਂ ਹਾਂ, ਜੇਕਰ ਸਾਡੇ ਹੋਣ ਦੇ ਢੰਗ ਵਿੱਚ ਉਹੀ ਬਣਨ ਦੀ ਜ਼ਿੰਮੇਵਾਰੀ ਹੈ ਜੋ ਅਸੀਂ ਹਾਂ?

ਆਓ ਅਸੀਂ ਕੈਫੇ ਦੇ ਇਸ ਵੇਟਰ 'ਤੇ ਵਿਚਾਰ ਕਰੀਏ। ਉਸਦੀ ਹਰਕਤ ਤੇਜ਼ ਅਤੇ ਅੱਗੇ ਵੱਲ ਹੈ, ਥੋੜ੍ਹੀ ਬਹੁਤ ਸਟੀਕ, ਥੋੜ੍ਹੀ ਬਹੁਤ ਤੇਜ਼। ਉਹ ਗਾਹਕਾਂ ਵੱਲ ਥੋੜ੍ਹਾ ਬਹੁਤ ਤੇਜ਼ ਕਦਮ ਚੁੱਕਦਾ ਹੈ। ਉਹ ਥੋੜ੍ਹਾ ਬਹੁਤ ਉਤਸੁਕਤਾ ਨਾਲ ਅੱਗੇ ਝੁਕਦਾ ਹੈ; ਉਸਦੀ ਆਵਾਜ਼, ਉਸਦੀਆਂ ਅੱਖਾਂ ਗਾਹਕ ਦੇ ਆਦੇਸ਼ ਲਈ ਥੋੜ੍ਹੀ ਬਹੁਤ ਜ਼ਿਆਦਾ ਦਿਲਚਸਪੀ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਦੀਆਂ ਹਨ। ਅੰਤ ਵਿੱਚ ਉਹ ਵਾਪਸ ਆਉਂਦਾ ਹੈ, ਆਪਣੀ ਟ੍ਰੇ ਨੂੰ ਇੱਕ ਤੰਗ-ਰੱਸੀ-ਵਾਕਰ ਦੀ ਲਾਪਰਵਾਹੀ ਨਾਲ ਚੁੱਕਦੇ ਹੋਏ ਕਿਸੇ ਕਿਸਮ ਦੇ ਆਟੋਮੇਟਨ ਦੀ ਅਟੱਲ ਕਠੋਰਤਾ ਦੀ ਨਕਲ ਕਰਨ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਇਸਨੂੰ ਇੱਕ ਸਥਾਈ ਤੌਰ 'ਤੇ ਅਸਥਿਰ, ਨਿਰੰਤਰ ਟੁੱਟੇ

ਹੋਏ ਸੰਤੁਲਨ ਵਿੱਚ ਪਾ ਕੇ ਜਿਸਨੂੰ ਉਹ ਬਾਂਹ ਅਤੇ ਹੱਥ ਦੀ ਹਲਕੀ ਹਰਕਤ ਦੁਆਰਾ ਨਿਰੰਤਰ ਤੌਰ 'ਤੇ ਮੁੜ ਸਥਾਪਿਤ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਉਸਦਾ ਸਾਰਾ ਵਿਵਹਾਰ ਸਾਨੂੰ ਇੱਕ ਖੇਡ ਜਾਪਦਾ ਹੈ। ਉਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਆਪਣੀਆਂ ਹਰਕਤਾਂ ਨੂੰ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਜੰਜੀਰ ਵਿੱਚ ਬੰਨ੍ਹਣ ਲਈ ਲਾਗੂ ਕਰਦਾ ਹੈ ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਉਹ ਵਿਧੀਆਂ ਹੋਣ, ਇੱਕ ਦੂਜੇ ਨੂੰ ਨਿਯੰਤ੍ਰਿਤ ਕਰਨ ਵਾਲਾ; ਉਸਦੇ ਇਸ਼ਾਰੇ ਅਤੇ ਇੱਥੋਂ ਤੱਕ ਕਿ ਉਸਦੀ ਆਵਾਜ਼ ਵੀ ਵਿਧੀਆਂ ਜਾਪਦੀ ਹੈ; ਉਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਚੀਜ਼ਾਂ ਦੀ ਤੇਜ਼ ਅਤੇ ਬੇਰਹਿਮ ਤੇਜ਼ੀ ਦਿੰਦਾ ਹੈ। ਉਹ ਖੇਡ ਰਿਹਾ ਹੈ, ਉਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਮਨੋਰੰਜਨ ਕਰ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਪਰ ਉਹ ਕੀ ਖੇਡ ਰਿਹਾ ਹੈ? ਸਾਨੂੰ ਇਸਦੀ ਵਿਆਖਿਆ ਕਰਨ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਬਹੁਤ ਦੇਰ ਦੇਖਣ ਦੀ ਜ਼ਰੂਰਤ ਨਹੀਂ ਹੈ: ਉਹ ਇੱਕ ਕੈਫੇ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਵੇਟਰ ਹੋਣ 'ਤੇ ਖੇਡ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਇੱਥੇ ਸਾਨੂੰ ਹੈਰਾਨ ਕਰਨ ਵਾਲੀ ਕੋਈ ਗੱਲ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਇਹ ਖੇਡ ਇੱਕ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੀ ਨਿਸ਼ਾਨਦੇਹੀ ਅਤੇ ਜਾਂਚ ਹੈ। ਬੱਚਾ ਆਪਣੇ ਸਰੀਰ ਨਾਲ ਖੇਡਦਾ ਹੈ ਤਾਂ ਜੋ ਇਸਦੀ ਪੜਚੋਲ ਕੀਤੀ ਜਾ ਸਕੇ, ਇਸਦੀ ਸੂਚੀ ਬਣਾਈ ਜਾ ਸਕੇ; ਕੈਫੇ ਵਿੱਚ ਵੇਟਰ ਇਸਨੂੰ ਮਹਿਸੂਸ ਕਰਨ ਲਈ ਆਪਣੀ ਸਥਿਤੀ ਨਾਲ ਖੇਡਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਜ਼ਿੰਮੇਵਾਰੀ ਉਸ ਤੋਂ ਵੱਖਰੀ ਨਹੀਂ ਹੈ ਜੋ ਸਾਰੇ ਵਪਾਰੀਆਂ 'ਤੇ ਲਗਾਈ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਸਥਿਤੀ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਰਸਮੀ ਹੈ। ਜਨਤਾ ਉਨ੍ਹਾਂ ਤੋਂ ਮੰਗ ਕਰਦੀ ਹੈ ਕਿ ਉਹ ਇਸਨੂੰ ਇੱਕ ਰਸਮ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਮਹਿਸੂਸ ਕਰਨ; ਕਰਿਆਨੇ ਵਾਲਾ, ਦਰਜ਼ੀ, ਨਿਲਾਮੀ ਕਰਨ ਵਾਲਾ ਦਾ ਨਾਚ ਹੈ, ਜਿਸ ਦੁਆਰਾ ਉਹ ਆਪਣੇ ਗਾਹਕਾਂ ਨੂੰ ਮਨਾਉਣ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕਰਦੇ ਹਨ ਕਿ ਉਹ ਇੱਕ ਕਰਿਆਨੇ, ਇੱਕ ਨਿਲਾਮੀ ਕਰਨ ਵਾਲਾ, ਇੱਕ ਦਰਜ਼ੀ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਕੁਝ ਨਹੀਂ ਹਨ। ਇੱਕ ਕਰਿਆਨੇ ਵਾਲਾ ਜੋ ਸੁਪਨੇ ਲੈਂਦਾ ਹੈ ਉਹ ਖਰੀਦਦਾਰ ਲਈ ਅਪਮਾਨਜਨਕ ਹੁੰਦਾ ਹੈ, ਕਿਉਂਕਿ ਅਜਿਹਾ ਕਰਿਆਨੇ ਵਾਲਾ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਕਰਿਆਨੇ ਵਾਲਾ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ। ਸਮਾਜ ਮੰਗ ਕਰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਉਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਇੱਕ ਕਰਿਆਨੇ ਦੇ ਤੌਰ 'ਤੇ ਆਪਣੇ ਕੰਮ ਤੱਕ ਸੀਮਤ ਰੱਖੇ, ਜਿਵੇਂ ਧਿਆਨ ਵਿੱਚ ਸਿਪਾਹੀ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਇੱਕ ਸਿਪਾਹੀ-ਚੀਜ਼ ਵਿੱਚ ਬਦਲ ਦਿੰਦਾ ਹੈ ਜਿਸਦੇ ਸਿੱਧੇ ਧਿਆਨ ਨਾਲ ਉਹ ਬਿਲਕੁਲ ਨਹੀਂ ਦੇਖਦਾ, ਜੋ ਹੁਣ ਦੇਖਣ ਲਈ ਨਹੀਂ ਹੈ, ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਨਿਯਮ ਹੈ ਨਾ ਕਿ ਪਲ ਦੀ ਦਿਲਚਸਪੀ ਜੋ ਉਸ ਬਿੰਦੂ ਨੂੰ ਨਿਰਧਾਰਤ ਕਰਦੀ ਹੈ ਜਿਸ 'ਤੇ ਉਸਨੂੰ ਆਪਣੀਆਂ ਅੱਖਾਂ ਲਗਾਉਣੀਆਂ ਚਾਹੀਦੀਆਂ ਹਨ (ਦ੍ਰਿਸ਼ "ਦਸ ਗਤੀ 'ਤੇ ਸਥਿਰ")। ਕਿਸੇ ਆਦਮੀ ਨੂੰ ਉਸ ਵਿੱਚ ਕੈਦ ਕਰਨ ਲਈ ਸੱਚਮੁੱਚ ਬਹੁਤ ਸਾਰੀਆਂ ਸਾਵਧਾਨੀਆਂ ਹਨ ਜੋ ਉਹ ਹੈ, ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਅਸੀਂ ਹਮੇਸ਼ਾ ਡਰ ਵਿੱਚ ਰਹਿੰਦੇ ਸੀ ਕਿ ਉਹ ਇਸ ਤੋਂ ਬਚ ਸਕਦਾ ਹੈ, ਕਿ ਉਹ ਟੁੱਟ ਸਕਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਅਚਾਨਕ ਆਪਣੀ ਸਥਿਤੀ ਤੋਂ ਬਚ ਸਕਦਾ ਹੈ।

ਇੱਕ ਸਮਾਨਾਂਤਰ ਸਥਿਤੀ ਵਿੱਚ, ਅੰਦਰੋਂ, ਕੈਫੇ ਵਿੱਚ ਵੇਟਰ ਤੁਰੰਤ ਇੱਕ ਕੈਫੇ ਵੇਟਰ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਦਾ ਇਸ ਅਰਥ ਵਿੱਚ ਕਿ ਇਹ ਸਿਆਹੀ ਇੱਕ ਸਿਆਹੀ ਹੈ, ਜਾਂ ਸ਼ੀਸ਼ਾ ਇੱਕ ਸ਼ੀਸ਼ਾ ਹੈ। ਇਹ ਕਿਸੇ ਵੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਨਹੀਂ ਹੈ ਕਿ ਉਹ ਆਪਣੀ ਸਥਿਤੀ ਬਾਰੇ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ ਨਿਰਣੇ ਜਾਂ ਸੰਕਲਪ ਨਹੀਂ ਬਣਾ ਸਕਦਾ। ਉਹ ਚੰਗੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਜਾਣਦਾ ਹੈ ਕਿ ਇਸਦਾ "ਅਰਥ ਕੀ ਹੈ:" ਪੰਜ ਵਜੇ ਉੱਠਣ ਦੀ ਜ਼ਿੰਮੇਵਾਰੀ, ਰੈਸਟੋਰੈਂਟ ਖੁੱਲ੍ਹਣ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਦੁਕਾਨ ਦੇ ਫਰਸ਼ ਨੂੰ ਝਾੜਨਾ, ਕੌਫੀ ਪੋਟ ਸ਼ੁਰੂ ਕਰਨਾ, ਆਦਿ। ਉਹ ਉਨ੍ਹਾਂ ਅਧਿਕਾਰਾਂ ਨੂੰ ਜਾਣਦਾ ਹੈ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਇਹ ਆਗਿਆ ਦਿੰਦਾ ਹੈ: ਟਿਪਸ ਦਾ ਅਧਿਕਾਰ, ਯੂਨੀਅਨ ਨਾਲ ਸਬੰਧਤ ਹੋਣ ਦਾ ਅਧਿਕਾਰ, ਆਦਿ। ਪਰ ਇਹ ਸਾਰੀਆਂ ਧਾਰਨਾਵਾਂ, ਇਹ ਸਾਰੇ ਨਿਰਣੇ ਪਾਰਦਰਸ਼ੀ ਦਾ ਹਵਾਲਾ ਦਿੰਦੇ ਹਨ। ਇਹ ਅਮੂਰਤ ਸੰਭਾਵਨਾਵਾਂ, "ਅਧਿਕਾਰਾਂ ਵਾਲੇ ਵਿਅਕਤੀ" ਨੂੰ ਦਿੱਤੇ ਗਏ ਅਧਿਕਾਰਾਂ ਅਤੇ ਫਰਜ਼ਾਂ ਦਾ ਮਾਮਲਾ ਹੈ। ਅਤੇ ਇਹ ਬਿਲਕੁਲ ਇਹੀ ਵਿਅਕਤੀ ਹੈ ਜੋ ਮੈਨੂੰ ਹੋਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ (ਜੇ ਮੈਂ ਸਵਾਲ ਵਿੱਚ ਵੇਟਰ ਹਾਂ) ਅਤੇ ਮੈਂ ਕੌਣ ਨਹੀਂ ਹਾਂ। ਅਜਿਹਾ ਨਹੀਂ ਹੈ ਕਿ ਮੈਂ ਇਹ ਵਿਅਕਤੀ ਨਹੀਂ ਬਣਨਾ ਚਾਹੁੰਦਾ ਜਾਂ ਮੈਂ ਚਾਹੁੰਦਾ ਹਾਂ ਕਿ ਇਹ ਵਿਅਕਤੀ ਵੱਖਰਾ ਹੋਵੇ। ਪਰ ਇਸਦੇ ਅਤੇ ਮੇਰੇ ਵਿਚਕਾਰ ਕੋਈ ਸਾਂਝਾ ਮਾਪ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਇਹ ਦੂਜਿਆਂ ਲਈ ਅਤੇ ਆਪਣੇ ਲਈ ਇੱਕ "ਪ੍ਰਤੀਨਿਧਤਾ" ਹੈ, ਜਿਸਦਾ ਅਰਥ ਹੈ ਕਿ ਮੈਂ ਸਿਰਫ਼

ਪ੍ਰਤੀਨਿਧਤਾ ਵਿੱਚ ਹੀ ਉਹ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹਾਂ। ਪਰ ਜੇ ਮੈਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਉਸਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਦਰਸਾਉਂਦਾ ਹਾਂ, ਤਾਂ ਮੈਂ ਉਹ ਨਹੀਂ ਹਾਂ; ਮੈਂ ਉਸ ਤੋਂ ਵਿਸ਼ੇ ਤੋਂ ਵਸਤੂ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਵੱਖਰਾ ਹਾਂ, ਕਿਸੇ ਵੀ ਚੀਜ਼ ਦੁਆਰਾ ਵੱਖਰਾ ਨਹੀਂ, ਪਰ ਇਹ ਕੁਝ ਵੀ ਮੈਨੂੰ ਉਸ ਤੋਂ ਵੱਖ ਨਹੀਂ ਕਰਦਾ। ਮੈਂ ਉਹ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਦਾ, ਮੈਂ ਸਿਰਫ ਉਸਦੇ ਹੋਣ ਦਾ ਖੇਡ ਸਕਦਾ ਹਾਂ; ਯਾਨੀ, ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਕਲਪਨਾ ਕਰੋ ਕਿ ਮੈਂ ਉਹ ਹਾਂ। ਅਤੇ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਮੈਂ ਉਸਨੂੰ ਬਿਨਾਂ ਕਿਸੇ ਚੀਜ਼ ਦੇ ਪ੍ਰਭਾਵਿਤ ਕਰਦਾ ਹਾਂ। ਵਿਅਰਥ ਮੈਂ ਇੱਕ ਕੈਫੇ ਵੇਟਰ ਦੇ ਕਾਰਜਾਂ ਨੂੰ ਪੂਰਾ ਕਰਦਾ ਹਾਂ। ਮੈਂ ਉਹ ਸਿਰਫ਼ ਨਿਰਪੱਖ ਢੰਗ ਨਾਲ ਹੀ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹਾਂ, ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਅਦਾਕਾਰ ਹੈਮਲੇਟ ਹੈ, ਆਪਣੀ ਸਥਿਤੀ ਦੇ ਆਮ ਇਸ਼ਾਰਿਆਂ ਨੂੰ ਮਸ਼ੀਨੀ ਤੌਰ 'ਤੇ ਬਣਾ ਕੇ ਅਤੇ "ਐਨਾਲਾਗ" ਵਜੋਂ ਲਏ ਗਏ ਇਸ਼ਾਰਿਆਂ ਰਾਹੀਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਇੱਕ ਕਾਲਪਨਿਕ ਕੈਫੇ ਵੇਟਰ ਵਜੋਂ ਨਿਸ਼ਾਨਾ ਬਣਾ ਕੇ।[7] ਮੈਂ ਜੋ ਮਹਿਸੂਸ ਕਰਨ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕਰਦਾ ਹਾਂ ਉਹ ਕੈਫੇ ਵੇਟਰ ਦਾ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਹੋਣਾ ਹੈ, ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਇਹ ਸਿਰਫ਼ ਮੇਰੇ ਅਧਿਕਾਰ ਵਿੱਚ ਨਹੀਂ ਸੀ ਕਿ ਮੈਂ ਆਪਣੇ ਫਰਜ਼ਾਂ ਅਤੇ ਆਪਣੇ ਅਹੁਦੇ ਦੇ ਅਧਿਕਾਰਾਂ 'ਤੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਕੀਮਤ ਅਤੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਜ਼ਰੂਰੀਤਾ ਨੂੰ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕਰਾਂ, ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਹਰ ਸਵੇਰੇ ਪੰਜ ਵਜੇ ਉੱਠਣਾ ਜਾਂ ਬਿਸਤਰੇ 'ਤੇ ਰਹਿਣਾ ਮੇਰੀ ਆਜ਼ਾਦ ਚੋਣ ਨਹੀਂ ਸੀ, ਭਾਵੇਂ ਇਸਦਾ ਮਤਲਬ ਸੀ ਨੌਕਰੀ ਤੋਂ ਕੱਢਿਆ ਜਾਣਾ। ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਇਸ ਤੱਥ ਤੋਂ ਕਿ ਮੈਂ ਇਸ ਭੂਮਿਕਾ ਨੂੰ ਹੌਂਦ ਵਿੱਚ ਰੱਖਦਾ ਹਾਂ, ਮੈਂ ਇਸਨੂੰ ਹਰ ਪਾਸਿਓਂ ਪਾਰ ਨਹੀਂ ਕੀਤਾ, ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਮੈਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਆਪਣੀ ਸਥਿਤੀ ਤੋਂ ਪਰੇ ਨਹੀਂ ਬਣਾਇਆ। ਫਿਰ ਵੀ ਇਸ ਵਿੱਚ ਕੋਈ ਸ਼ੱਕ ਨਹੀਂ ਹੈ ਕਿ ਮੈਂ ਇੱਕ ਅਰਥ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਕੈਫੇ ਵੇਟਰ ਹਾਂ - ਨਹੀਂ ਤਾਂ ਕੀ ਮੈਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਇੱਕ ਡਿਪਲੋਮੈਟ ਜਾਂ ਰਿਪੋਰਟਰ ਨਹੀਂ ਕਹਿ ਸਕਦਾ ਸੀ? ਪਰ ਜੇ ਮੈਂ ਇੱਕ ਹਾਂ, ਤਾਂ ਇਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਹੋਣ ਦੇ ਮੋਡ ਵਿੱਚ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਦਾ। ਮੈਂ ਉਸ ਹੋਣ ਦੇ ਮੋਡ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਵੇਟਰ ਹਾਂ ਜੋ ਮੈਂ ਨਹੀਂ ਹਾਂ।

ਇਸ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਅਸੀਂ ਸਿਰਫ਼ ਸਮਾਜਿਕ ਅਹੁਦਿਆਂ ਤੋਂ ਵੱਧ ਨਾਲ ਨਜਿੱਠ ਰਹੇ ਹਾਂ; ਮੈਂ ਕਦੇ ਵੀ ਆਪਣੇ ਰਵੱਈਏ ਵਿੱਚੋਂ ਨਹੀਂ, ਆਪਣੇ ਕੰਮਾਂ ਵਿੱਚੋਂ ਕੋਈ ਵੀ ਨਹੀਂ ਹਾਂ। ਚੰਗਾ ਬੁਲਾਰਾ ਉਹ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਜੋ ਬੋਲਣ ਵਿੱਚ ਖੇਡਦਾ ਹੈ, ਕਿਉਂਕਿ ਉਹ ਬੋਲ ਨਹੀਂ ਸਕਦਾ। ਧਿਆਨ ਦੇਣ ਵਾਲਾ ਵਿਦਿਆਰਥੀ ਜੋ ਧਿਆਨ ਦੇਣ ਦੀ ਇੱਛਾ ਰੱਖਦਾ ਹੈ, ਉਸਦੀਆਂ ਅੱਖਾਂ ਅਧਿਆਪਕ 'ਤੇ ਟਿਕੀਆਂ ਹੁੰਦੀਆਂ ਹਨ, ਉਸਦੇ ਕੰਨ ਖੁੱਲ੍ਹੇ ਹੁੰਦੇ ਹਨ, ਇਸ ਲਈ ਧਿਆਨ ਦੇਣ ਵਾਲੀ ਭੂਮਿਕਾ ਨਿਭਾਉਣ ਵਿੱਚ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਥਕਾ ਦਿੰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਉਹ ਹੁਣ ਕੁਝ ਵੀ ਨਹੀਂ ਸੁਣਦਾ। ਮੇਰੇ ਸਰੀਰ ਤੋਂ, ਮੇਰੇ ਕੰਮਾਂ ਤੋਂ ਹਮੇਸ਼ਾ ਗੈਰਹਾਜ਼ਰ ਰਹਿੰਦਾ ਹਾਂ, ਮੈਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਉਸ "ਦੈਵੀ ਗੈਰਹਾਜ਼ਰੀ" ਦੇ ਵਿਰੁੱਧ ਸਮਝਦਾ ਹਾਂ ਜਿਸ ਬਾਰੇ ਵੈਲੇਰੀ ਬੋਲਦੀ ਹੈ। ਮੈਂ ਨਾ ਤਾਂ ਇਹ ਕਹਿ ਸਕਦਾ ਹਾਂ ਕਿ ਮੈਂ ਇੱਥੇ ਹਾਂ ਜਾਂ ਮੈਂ ਇੱਥੇ ਨਹੀਂ ਹਾਂ, ਇਸ ਅਰਥ ਵਿੱਚ ਕਿ ਅਸੀਂ ਕਹਿੰਦੇ ਹਾਂ ਕਿ "ਮਾਚਿਸ ਦਾ ਡੱਬਾ ਮੇਜ਼ 'ਤੇ ਹੈ;" ਇਹ ਮੇਰੇ "ਦੁਨੀਆ ਵਿੱਚ ਹੋਣ" ਨੂੰ "ਦੁਨੀਆ ਦੇ ਵਿਚਕਾਰ ਹੋਣ" ਨਾਲ ਉਲਝਾਉਣਾ ਹੋਵੇਗਾ। ਨਾ ਹੀ ਇਹ ਕਿ ਮੈਂ ਖੜ੍ਹਾ ਹਾਂ, ਨਾ ਹੀ ਇਹ ਕਿ ਮੈਂ ਬੈਠਾ ਹਾਂ; ਇਹ ਮੇਰੇ ਸਰੀਰ ਨੂੰ ਉਸ ਵਿਲੱਖਣ ਸੰਪੂਰਨਤਾ ਨਾਲ ਉਲਝਾਉਣਾ ਹੋਵੇਗਾ ਜਿਸਦੀ ਇਹ ਸਿਰਫ ਇੱਕ ਬਣਤਰ ਹੈ। ਸਾਰੇ ਪਾਸਿਆਂ ਤੋਂ ਮੈਂ ਹੋਣ ਤੋਂ ਬਚਦਾ ਹਾਂ ਅਤੇ ਫਿਰ ਵੀ - ਮੈਂ ਹਾਂ।

ਪਰ ਇੱਕ ਅਜਿਹਾ ਢੰਗ ਅਪਣਾਓ ਜੋ ਸਿਰਫ਼ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨਾਲ ਸਬੰਧਤ ਹੋਵੇ: ਮੈਂ ਉਦਾਸ ਹਾਂ। ਕੋਈ ਸੋਚ ਸਕਦਾ ਹੈ ਕਿ ਮੈਂ ਜੋ ਹਾਂ ਉਸ ਦੇ ਹੋਣ ਦੇ ਢੰਗ ਵਿੱਚ ਉਦਾਸੀ ਜ਼ਰੂਰ ਹਾਂ। ਹਾਲਾਂਕਿ, ਉਦਾਸੀ ਕੀ ਹੈ, ਜੇਕਰ ਜਾਣਬੁੱਝ ਕੇ ਏਕਤਾ ਨਹੀਂ ਹੈ ਜੋ ਮੇਰੇ ਆਚਰਣ ਦੀ ਸੰਪੂਰਨਤਾ ਨੂੰ ਦੁਬਾਰਾ ਇਕੱਠਾ ਕਰਨ ਅਤੇ ਸਜੀਵ ਕਰਨ ਲਈ ਆਉਂਦੀ ਹੈ? ਇਹ ਇਸ ਸੁਸਤ ਨਜ਼ਰ ਦਾ ਅਰਥ ਹੈ ਜਿਸ ਨਾਲ ਮੈਂ ਦੁਨੀਆ ਨੂੰ ਦੇਖਦਾ ਹਾਂ, ਮੇਰੇ ਝੁਕੇ ਹੋਏ ਮੋਢਿਆਂ ਨੂੰ, ਮੇਰੇ ਝੁਕੇ ਹੋਏ ਸਿਰ ਨੂੰ, ਮੇਰੇ ਪੂਰੇ ਸਰੀਰ ਵਿੱਚ ਸੁਸਤਤਾ ਨੂੰ। ਪਰ ਉਸੇ ਪਲ ਜਦੋਂ ਮੈਂ ਇਹਨਾਂ ਵਿੱਚੋਂ ਹਰੇਕ ਰਵੱਈਏ ਨੂੰ ਅਪਣਾਉਂਦਾ ਹਾਂ, ਕੀ ਮੈਨੂੰ ਨਹੀਂ ਪਤਾ ਕਿ ਮੈਂ ਇਸਨੂੰ

ਫੜੀ ਨਹੀਂ ਰੱਖ ਸਕਾਂਗਾ? ਇੱਕ ਅਜਨਬੀ ਨੂੰ ਅਚਾਨਕ ਪ੍ਰਗਟ ਹੋਣ ਦਿਓ ਅਤੇ ਮੈਂ ਆਪਣਾ ਸਿਰ ਉੱਚਾ ਕਰਾਂਗਾ, ਮੈਂ ਇੱਕ ਜੀਵੰਤ ਖੁਸ਼ੀ ਮੰਨ ਲਵਾਂਗਾ। ਮੇਰੀ ਉਦਾਸੀ ਵਿੱਚੋਂ ਕੀ ਬਚੇਗਾ ਸਿਵਾਏ ਇਸ ਦੇ ਕਿ ਮੈਂ ਮਹਿਮਾਨ ਦੇ ਜਾਣ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਬਾਅਦ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਮੁਲਾਕਾਤ ਦਾ ਵਾਅਦਾ ਕਰਾਂ? ਇਸ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਕੀ ਇਹ ਉਦਾਸੀ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਆਚਰਣ ਨਹੀਂ ਹੈ? ਕੀ ਇਹ ਚੇਤਨਾ ਨਹੀਂ ਹੈ ਜੋ ਉਦਾਸੀ ਨਾਲ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਇੱਕ ਜਾਦੂਈ ਸਹਾਰਾ ਵਜੋਂ ਪ੍ਰਭਾਵਿਤ ਕਰਦੀ ਹੈ ਇੱਕ ਬਹੁਤ ਜ਼ਰੂਰੀ ਸਥਿਤੀ ਦੇ ਵਿਰੁੱਧ?8 ਅਤੇ ਇਸ ਸਥਿਤੀ ਵਿੱਚ ਵੀ, ਕੀ ਸਾਨੂੰ ਇਹ ਨਹੀਂ ਕਹਿਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਕਿ ਉਦਾਸ ਹੋਣ ਦਾ ਮਤਲਬ ਹੈ ਪਹਿਲਾਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਉਦਾਸ ਕਰਨਾ? ਇਹ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ, ਕੋਈ ਕਹੇਗਾ, ਪਰ ਆਖ਼ਰਕਾਰ ਕੀ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਉਦਾਸੀ ਦਾ ਵਜੂਦ ਦੇਣ ਦਾ ਮਤਲਬ ਇਸ ਵਜੂਦ ਨੂੰ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਨਾ ਨਹੀਂ ਹੈ? ਇਸ ਨਾਲ ਕੋਈ ਫ਼ਰਕ ਨਹੀਂ ਪੈਂਦਾ ਕਿ ਮੈਂ ਇਸਨੂੰ ਕਿੱਥੋਂ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਦਾ ਹਾਂ। ਤੱਥ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਇੱਕ ਚੇਤਨਾ ਜੋ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਉਦਾਸੀ ਨਾਲ ਪ੍ਰਭਾਵਿਤ ਕਰਦੀ ਹੈ, ਬਿਲਕੁਲ ਇਸੇ ਕਾਰਨ ਕਰਕੇ ਉਦਾਸ ਹੈ। ਪਰ ਚੇਤਨਾ ਦੀ ਪ੍ਰਕਿਰਤੀ ਨੂੰ ਸਮਝਣਾ ਮੁਸ਼ਕਲ ਹੈ; ਉਦਾਸ ਜੀਵ ਇੱਕ ਤਿਆਰ-ਬਣਾਇਆ ਜੀਵ ਨਹੀਂ ਹੈ ਜੋ ਮੈਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਦਿੰਦਾ ਹਾਂ ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਮੈਂ ਇਹ ਕਿਤਾਬ ਆਪਣੇ ਦੋਸਤ ਨੂੰ ਦੇ ਸਕਦਾ ਹਾਂ। ਮੇਰੇ ਕੋਲ ਜਾਇਦਾਦ ਨਹੀਂ ਹੈ ਜਾਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਹੋਂਦ ਨਾਲ ਪ੍ਰਭਾਵਿਤ ਨਹੀਂ ਕਰਦਾ। ਜੇਕਰ ਮੈਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਉਦਾਸ ਕਰਦਾ ਹਾਂ, ਤਾਂ ਮੈਨੂੰ ਸ਼ੁਰੂ ਤੋਂ ਅੰਤ ਤੱਕ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਉਦਾਸ ਕਰਨਾ ਜਾਰੀ ਰੱਖਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ। ਮੈਂ ਆਪਣੀ ਉਦਾਸੀ ਨੂੰ ਅੰਤ ਵਿੱਚ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੋਈ ਪ੍ਰੇਰਣਾ ਵਜੋਂ ਨਹੀਂ ਮੰਨ ਸਕਦਾ ਅਤੇ ਇਸਨੂੰ ਦੁਬਾਰਾ ਬਣਾਏ ਬਿਨਾਂ ਫਾਈਲ 'ਤੇ ਨਹੀਂ ਰੱਖ ਸਕਦਾ, ਨਾ ਹੀ ਮੈਂ ਇਸਨੂੰ ਇੱਕ ਅਟੱਲ ਸਰੀਰ ਦੇ ਤਰੀਕੇ ਨਾਲ ਚੁੱਕ ਸਕਦਾ ਹਾਂ ਜੋ ਸ਼ੁਰੂਆਤੀ ਝਟਕੇ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਆਪਣੀ ਗਤੀ ਜਾਰੀ ਰੱਖਦਾ ਹੈ। ਚੇਤਨਾ ਵਿੱਚ ਕੋਈ ਜੜਤਾ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਜੇਕਰ ਮੈਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਉਦਾਸ ਕਰਦਾ ਹਾਂ, ਤਾਂ ਇਹ ਇਸ ਲਈ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਮੈਂ ਉਦਾਸ ਨਹੀਂ ਹਾਂ - ਉਦਾਸੀ ਦਾ ਵਜੂਦ ਮੇਰੇ ਤੋਂ ਬਚ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਉਸੇ ਕਿਰਿਆ ਵਿੱਚ ਜਿਸ ਦੁਆਰਾ ਮੈਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਇਸ ਨਾਲ ਪ੍ਰਭਾਵਿਤ ਕਰਦਾ ਹਾਂ। ਉਦਾਸੀ ਦਾ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਹੋਣਾ ਮੇਰੀ ਉਦਾਸੀ ਦੀ ਚੇਤਨਾ ਨੂੰ ਹਮੇਸ਼ਾ ਸਤਾਉਂਦਾ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ, ਪਰ ਇਹ ਇੱਕ ਮੁੱਲ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਹੈ ਜਿਸਨੂੰ ਮੈਂ ਮਹਿਸੂਸ ਨਹੀਂ ਕਰ ਸਕਦਾ; ਇਹ ਮੇਰੀ ਉਦਾਸੀ ਦੇ ਇੱਕ ਨਿਯਮਿਤ ਅਰਥ ਵਜੋਂ ਖੜ੍ਹਾ ਹੈ, ਨਾ ਕਿ ਇਸਦੀ ਸੰਵਿਧਾਨਕ ਵਿਧੀ ਵਜੋਂ।

ਕੋਈ ਕਹਿ ਸਕਦਾ ਹੈ ਕਿ ਮੇਰੀ ਚੇਤਨਾ ਘੱਟੋ-ਘੱਟ ਉਹ ਚੀਜ਼ ਹੈ, ਜੋ ਵੀ ਵਸਤੂ ਜਾਂ ਸਥਿਤੀ ਹੈ ਜਿਸਦੀ ਇਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਚੇਤੰਨ ਬਣਾਉਂਦੀ ਹੈ। ਪਰ ਅਸੀਂ ਮੇਰੀ ਉਦਾਸ ਹੋਣ ਦੀ ਚੇਤਨਾ ਨੂੰ ਉਦਾਸੀ ਤੋਂ ਕਿਵੇਂ ਵੱਖਰਾ ਕਰਦੇ ਹਾਂ? ਕੀ ਇਹ ਸਭ ਇੱਕ ਨਹੀਂ ਹੈ? ਇਹ ਇਸ ਤਰੀਕੇ ਨਾਲ ਸੱਚ ਹੈ ਕਿ ਮੇਰੀ ਚੇਤਨਾ ਹੈ, ਜੇਕਰ ਇੱਕ ਦਾ ਇਸ ਤੋਂ ਭਾਵ ਹੈ ਕਿ ਦੂਜੇ ਲਈ ਇਹ ਹੋਂਦ ਦੀ ਸੰਪੂਰਨਤਾ ਦਾ ਇੱਕ ਹਿੱਸਾ ਹੈ ਜਿਸ 'ਤੇ ਨਿਰਣੇ ਲਿਆਂਦੇ ਜਾ ਸਕਦੇ ਹਨ। ਪਰ ਇਹ ਧਿਆਨ ਵਿੱਚ ਰੱਖਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ, ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਹਸਰਲ ਨੇ ਸਪੱਸ਼ਟ ਤੌਰ 'ਤੇ ਸਮਝਿਆ ਸੀ, ਕਿ ਮੇਰੀ ਚੇਤਨਾ ਅਸਲ ਵਿੱਚ ਦੂਜੇ ਨੂੰ ਇੱਕ ਗੈਰਹਾਜ਼ਰੀ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਦਿਖਾਈ ਦਿੰਦੀ ਹੈ। ਇਹ ਉਹ ਵਸਤੂ ਹੈ ਜੋ ਹਮੇਸ਼ਾ ਮੇਰੇ ਸਾਰੇ ਰਵੱਈਏ ਅਤੇ ਮੇਰੇ ਸਾਰੇ ਆਚਰਣ ਦੇ ਅਰਥ ਵਜੋਂ ਮੌਜੂਦ ਹੁੰਦੀ ਹੈ - ਅਤੇ ਹਮੇਸ਼ਾ ਗੈਰਹਾਜ਼ਰ, ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਇੱਕ ਸਦੀਵੀ ਸਵਾਲ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਦੂਜੇ ਦੇ ਅਨੁਭਵ ਨੂੰ ਦਿੰਦੀ ਹੈ - ਹੋਰ ਵੀ ਬਿਹਤਰ, ਇੱਕ ਸਦੀਵੀ ਆਜ਼ਾਦੀ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ। ਜਦੋਂ ਪੀਅਰੇ ਮੇਰੇ ਵੱਲ ਦੇਖਦਾ ਹੈ, ਤਾਂ ਮੈਂ ਬੇਸ਼ੱਕ ਜਾਣਦਾ ਹਾਂ ਕਿ ਉਹ ਮੇਰੇ ਵੱਲ ਦੇਖ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਉਸਦੀਆਂ ਅੱਖਾਂ, ਦੁਨੀਆ ਦੀਆਂ ਚੀਜ਼ਾਂ, ਮੇਰੇ ਸਰੀਰ 'ਤੇ ਟਿੱਕੀਆਂ ਹੋਈਆਂ ਹਨ, ਦੁਨੀਆ ਦੀ ਇੱਕ ਚੀਜ਼ - ਇਹ ਉਹ ਵਸਤੂ ਹੈ ਜਿਸਦਾ ਮੈਂ ਕਹਿ ਸਕਦਾ ਹਾਂ: ਇਹ ਹੈ। ਪਰ ਇਹ ਦੁਨੀਆ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਤੱਥ ਵੀ ਹੈ। ਇਸ ਨਜ਼ਰ ਦਾ ਅਰਥ ਦੁਨੀਆਂ ਵਿੱਚ ਕੋਈ ਤੱਥ ਨਹੀਂ ਹੈ, ਅਤੇ ਇਹੀ ਮੈਨੂੰ ਬੇਆਰਾਮ ਕਰਦਾ

ਹੈ। ਭਾਵੇਂ ਮੈਂ ਮੁਸਕਰਾਹਟ, ਵਾਅਦੇ, ਧਮਕੀਆਂ ਦਿੰਦਾ ਹਾਂ, ਪਰ ਕੁਝ ਵੀ ਪ੍ਰਵਾਨਗੀ, ਆਜ਼ਾਦ ਨਿਰਣੇ ਨੂੰ ਨਹੀਂ ਫੜ ਸਕਦਾ ਜੋ ਮੈਂ ਚਾਹੁੰਦਾ ਹਾਂ; ਮੈਂ ਜਾਣਦਾ ਹਾਂ ਕਿ ਇਹ ਹਮੇਸ਼ਾ ਪਰੇ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਮੈਂ ਇਸਨੂੰ ਆਪਣੇ ਰਵੱਈਏ ਵਿੱਚ ਮਹਿਸੂਸ ਕਰਦਾ ਹਾਂ, ਜੋ ਕਿ ਹੁਣ ਵਰਕਰ ਦੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਚੀਜ਼ਾਂ ਪ੍ਰਤੀ ਨਹੀਂ ਹੈ ਜੋ ਉਹ ਸਾਧਨਾਂ ਵਜੋਂ ਵਰਤਦਾ ਹੈ। ਮੇਰੀਆਂ ਪ੍ਰਤੀਕਿਰਿਆਵਾਂ, ਜਿਸ ਹੱਦ ਤੱਕ ਮੈਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਦੂਜੇ ਵੱਲ ਪੇਸ਼ ਕਰਦਾ ਹਾਂ, ਹੁਣ ਮੇਰੇ ਲਈ ਨਹੀਂ ਹਨ, ਸਗੋਂ ਸਿਰਫ਼ ਪੇਸ਼ਕਾਰੀਆਂ ਹਨ; ਉਹ ਇੱਕ ਡਰ ਦੁਆਰਾ ਸੁੰਦਰ ਜਾਂ ਬੇਵਕੂਫ਼, ਇਮਾਨਦਾਰ ਜਾਂ ਬੇਈਮਾਨ, ਆਦਿ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਗਠਨ ਕੀਤੇ ਜਾਣ ਦੀ ਉਡੀਕ ਕਰ ਰਹੇ ਹਨ ਜੋ ਹਮੇਸ਼ਾ ਮੇਰੇ ਭੜਕਾਉਣ ਦੇ ਯਤਨਾਂ ਤੋਂ ਪਰੇ ਹੁੰਦਾ ਹੈ, ਇੱਕ ਡਰ ਜੋ ਮੇਰੇ ਯਤਨਾਂ ਦੁਆਰਾ ਸਿਰਫ ਤਾਂ ਹੀ ਭੜਕਾਇਆ ਜਾਵੇਗਾ ਜੇਕਰ ਇਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਉਹਨਾਂ ਨੂੰ ਬਲ ਦਿੰਦਾ ਹੈ (ਭਾਵ, ਸਿਰਫ਼ ਉਦੋਂ ਤੱਕ ਜਦੋਂ ਤੱਕ ਇਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਬਾਹਰੋਂ ਭੜਕਾਉਂਦਾ ਹੈ), ਜੋ ਕਿ ਪਾਰਦਰਸ਼ੀ ਦੇ ਨਾਲ ਆਪਣਾ ਵਿਚੋਲਾ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੂਜੇ ਦੀ ਚੇਤਨਾ ਦੇ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਹੋਣ ਦਾ ਉਦੇਸ਼ ਤੱਥ ਨਕਾਰਾਤਮਕਤਾ ਅਤੇ ਆਜ਼ਾਦੀ ਵਿੱਚ ਅਲੋਪ ਹੋਣ ਲਈ ਰੱਖਿਆ ਗਿਆ ਹੈ: ਦੂਜੇ ਦੀ ਚੇਤਨਾ ਨਾ-ਹੋਂਦ ਵਾਂਗ ਹੈ; ਇਸਦਾ "ਇੱਥੇ ਅਤੇ ਹੁਣ" ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਹੋਣਾ ਅਸੰਭਵ ਹੈ।

ਦੂਜੇ ਦੀ ਚੇਤਨਾ ਉਹ ਹੈ ਜੋ ਇਹ ਨਹੀਂ ਹੈ।

ਇਸ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ, ਮੇਰੀ ਆਪਣੀ ਚੇਤਨਾ ਦਾ ਵਜੂਦ ਮੈਨੂੰ ਦੂਜੇ ਦੇ ਵਜੂਦ ਵਾਂਗ ਨਹੀਂ ਜਾਪਦਾ। ਇਹ ਇਸ ਲਈ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਬਣਾਉਂਦਾ ਹੈ, ਕਿਉਂਕਿ ਇਸਦਾ ਵਜੂਦ ਹੋਂਦ ਦੀ ਚੇਤਨਾ ਹੈ। ਪਰ ਇਸਦਾ ਮਤਲਬ ਹੈ ਕਿ ਬਣਾਉਣਾ ਵਜੂਦ ਨੂੰ ਕਾਇਮ ਰੱਖਦਾ ਹੈ; ਚੇਤਨਾ ਨੂੰ ਆਪਣਾ ਵਜੂਦ ਹੋਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ, ਇਹ ਕਦੇ ਵੀ ਵਜੂਦ ਦੁਆਰਾ ਕਾਇਮ ਨਹੀਂ ਰੱਖਿਆ ਜਾਂਦਾ; ਇਹ ਵਿਅਕਤੀਗਤਤਾ ਦੇ ਦਿਲ ਵਿੱਚ ਵਜੂਦ ਨੂੰ ਕਾਇਮ ਰੱਖਦਾ ਹੈ, ਜਿਸਦਾ ਮਤਲਬ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਵਜੂਦ ਦੁਆਰਾ ਵੱਸਦਾ ਹੈ ਪਰ ਇਹ ਵਜੂਦ ਨਹੀਂ ਹੈ: ਚੇਤਨਾ ਉਹ ਨਹੀਂ ਹੈ ਜੋ ਇਹ ਹੈ।

ਇਹਨਾਂ ਹਾਲਤਾਂ ਵਿੱਚ ਇਮਾਨਦਾਰੀ ਦੇ ਆਦਰਸ਼ ਦੀ ਮਹੱਤਤਾ ਕੀ ਹੋ ਸਕਦੀ ਹੈ ਸਿਵਾਏ ਇੱਕ ਅਸੰਭਵ ਕੰਮ ਦੇ, ਜਿਸਦਾ ਅਰਥ ਮੇਰੀ ਚੇਤਨਾ ਦੀ ਬਣਤਰ ਦੇ ਉਲਟ ਹੈ। ਇਮਾਨਦਾਰ ਹੋਣਾ, ਅਸੀਂ ਕਿਹਾ, ਉਹ ਹੋਣਾ ਹੈ ਜੋ ਕੋਈ ਹੈ। ਇਸਦਾ ਅਰਥ ਹੈ ਕਿ ਮੈਂ ਅਸਲ ਵਿੱਚ ਉਹ ਨਹੀਂ ਹਾਂ ਜੋ ਮੈਂ ਹਾਂ। ਪਰ ਇੱਥੇ ਕੁਦਰਤੀ ਤੌਰ 'ਤੇ ਕਾਂਟ ਦੇ "ਤੁਹਾਨੂੰ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ, ਇਸ ਲਈ ਤੁਸੀਂ ਕਰ ਸਕਦੇ ਹੋ" ਨੂੰ ਅਸਪਸ਼ਟ ਤੌਰ 'ਤੇ ਸਮਝਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਮੈਂ ਇਮਾਨਦਾਰ ਬਣ ਸਕਦਾ ਹਾਂ; ਇਹੀ ਮੇਰਾ ਫਰਜ਼ ਹੈ ਅਤੇ ਇਮਾਨਦਾਰੀ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਨ ਲਈ ਮੇਰਾ ਯਤਨ ਦਰਸਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਪਰ ਅਸੀਂ ਨਿਸ਼ਚਤ ਤੌਰ 'ਤੇ ਇਹ ਸਥਾਪਿਤ ਕਰਦੇ ਹਾਂ ਕਿ "ਜੋ ਹੈ ਉਹ ਨਾ ਹੋਣਾ" ਦੀ ਮੂਲ ਬਣਤਰ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਹੋਣ ਜਾਂ "ਜੋ ਹੈ ਉਹ ਹੋਣਾ" ਵੱਲ ਸਾਰੀਆਂ ਗਤੀਵਿਧੀਆਂ ਨੂੰ ਪਹਿਲਾਂ ਤੋਂ ਅਸੰਭਵ ਬਣਾ ਦਿੰਦੀ ਹੈ। ਅਤੇ ਇਹ ਅਸੰਭਵਤਾ ਚੇਤਨਾ ਤੋਂ ਲੁਕੀ ਹੋਈ ਨਹੀਂ ਹੈ; ਇਸਦੇ ਉਲਟ, ਇਹ ਚੇਤਨਾ ਦਾ ਸਮਾਨ ਹੈ; ਇਹ ਸ਼ਰਮਨਾਕ ਰੁਕਾਵਟ ਹੈ ਜਿਸਦਾ ਅਸੀਂ ਲਗਾਤਾਰ ਅਨੁਭਵ ਕਰਦੇ ਹਾਂ; ਇਹ ਸਾਡੀ ਬਹੁਤ ਅਸਮਰੱਥਾ ਹੈ ਕਿ ਅਸੀਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਪਛਾਣ ਸਕੀਏ, ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਉਹ ਹੋਣ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਸਥਾਪਿਤ ਕਰੀਏ ਜੋ ਅਸੀਂ ਹਾਂ। ਇਹੀ ਲੋੜ ਹੈ ਜਿਸਦਾ ਅਰਥ ਹੈ ਕਿ, ਜਿਵੇਂ ਹੀ ਅਸੀਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਇੱਕ ਨਿਸ਼ਚਿਤ ਜੀਵ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਪੇਸ਼ ਕਰਦੇ ਹਾਂ, ਇੱਕ ਜਾਇਜ਼ ਨਿਰਣੇ ਦੁਆਰਾ, ਅੰਦਰੂਨੀ ਅਨੁਭਵ ਦੇ ਅਧਾਰ ਤੇ ਜਾਂ ਕਿਸੇ ਪ੍ਰਾਥਮਿਕਤਾ ਜਾਂ ਅਨੁਭਵੀ ਪਰਿਪੇਖ ਤੋਂ ਸਹੀ ਢੰਗ ਨਾਲ ਕੱਢਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਤਾਂ ਉਸੇ ਧਾਰਨਾ ਦੁਆਰਾ ਅਸੀਂ ਇਸ ਜੀਵ ਨੂੰ ਪਾਰ ਕਰ ਜਾਂਦੇ ਹਾਂ - ਅਤੇ ਉਹ ਕਿਸੇ ਹੋਰ ਜੀਵ ਵੱਲ ਨਹੀਂ ਸਗੋਂ ਖਾਲੀਪਣ ਵੱਲ, ਕੁਝ ਵੀ ਨਹੀਂ ਵੱਲ।

ਤਾਂ ਫਿਰ ਅਸੀਂ ਕਿਸੇ ਹੋਰ ਨੂੰ ਇਮਾਨਦਾਰ ਨਾ ਹੋਣ ਦਾ ਦੋਸ਼ ਕਿਵੇਂ ਦੇ ਸਕਦੇ ਹਾਂ ਜਾਂ ਆਪਣੀ ਇਮਾਨਦਾਰੀ ਵਿੱਚ ਖੁਸ਼ ਕਿਵੇਂ ਹੋ ਸਕਦੇ ਹਾਂ ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਇਮਾਨਦਾਰੀ ਸਾਨੂੰ ਉਸੇ ਸਮੇਂ ਅਸੰਭਵ

ਜਾਪਦੀ ਹੈ? ਅਸੀਂ ਗੱਲਬਾਤ ਵਿੱਚ, ਇਕਬਾਲ ਵਿੱਚ, ਆਤਮ-ਨਿਰੀਖਣ ਵਿੱਚ, ਇਮਾਨਦਾਰੀ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕਿਵੇਂ ਕਰ ਸਕਦੇ ਹਾਂ ਕਿਉਂਕਿ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਆਪਣੇ ਸੁਭਾਅ ਦੁਆਰਾ ਅਸਫਲਤਾ ਲਈ ਤਬਾਹ ਹੋ ਜਾਵੇਗੀ ਅਤੇ ਕਿਉਂਕਿ ਜਦੋਂ ਅਸੀਂ ਇਸਦਾ ਐਲਾਨ ਕਰਦੇ ਹਾਂ ਤਾਂ ਸਾਡੇ ਕੋਲ ਇਸਦੀ ਵਿਅਰਥਤਾ ਦੀ ਇੱਕ ਪੱਖਪਾਤੀ ਸਮਝ ਹੁੰਦੀ ਹੈ? ਆਤਮ-ਨਿਰੀਖਣ ਵਿੱਚ ਮੈਂ ਇਹ ਨਿਰਧਾਰਤ ਕਰਨ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕਰਦਾ ਹਾਂ ਕਿ ਮੈਂ ਕੀ ਹਾਂ, ਬਿਨਾਂ ਕਿਸੇ ਦੇਰੀ ਦੇ ਆਪਣਾ ਸੱਚਾ ਸਵੈ ਬਣਨ ਦਾ ਮਨ ਬਣਾ ਲਵਾਂ - ਭਾਵੇਂ ਇਸਦਾ ਅਰਥ ਹੈ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਬਦਲਣ ਦੇ ਤਰੀਕਿਆਂ ਦੀ ਖੋਜ ਕਰਨਾ। ਪਰ ਇਸਦਾ ਕੀ ਅਰਥ ਹੈ ਜੇ ਇਹ ਨਹੀਂ ਕਿ ਮੈਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਇੱਕ ਚੀਜ਼ ਵਜੋਂ ਨਹੀਂ ਬਣਾ ਰਿਹਾ ਹਾਂ? ਕੀ ਮੈਂ ਉਦੇਸ਼ਾਂ ਅਤੇ ਪ੍ਰੇਰਣਾਵਾਂ ਦੇ ਸਮੂਹ ਨੂੰ ਨਿਰਧਾਰਤ ਕਰਾਂਗਾ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਮੈਨੂੰ ਇਹ ਜਾਂ ਉਹ ਕਾਰਵਾਈ ਕਰਨ ਲਈ ਪ੍ਰੇਰਿਤ ਕੀਤਾ ਹੈ? ਪਰ ਇਹ ਪਹਿਲਾਂ ਹੀ ਇੱਕ ਕਾਰਣ ਨਿਰਧਾਰਨਵਾਦ ਨੂੰ ਸਥਾਪਤ ਕਰਨਾ ਹੈ ਜੋ ਮੇਰੀ ਚੇਤਨਾ ਦੀਆਂ ਅਵਸਥਾਵਾਂ ਦੇ ਪ੍ਰਵਾਹ ਨੂੰ ਭੌਤਿਕ ਅਵਸਥਾਵਾਂ ਦੇ ਉਤਰਾਧਿਕਾਰ ਵਜੋਂ ਬਣਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਕੀ ਮੈਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ "ਡਰਾਈਵਜ਼" ਨੂੰ ਉਜਾਗਰ ਕਰਾਂਗਾ, ਭਾਵੇਂ ਇਹ ਸ਼ਰਮ ਨਾਲ ਉਹਨਾਂ ਦੀ ਪੁਸ਼ਟੀ ਕਰਨਾ ਹੋਵੇ? ਪਰ ਕੀ ਇਹ ਜਾਣਬੁੱਝ ਕੇ ਇਹ ਭੁੱਲਣਾ ਨਹੀਂ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਡਰਾਈਵ ਮੇਰੀ ਸਹਿਮਤੀ ਨਾਲ ਸਾਕਾਰ ਹੁੰਦੀਆਂ ਹਨ, ਕਿ ਉਹ ਕੁਦਰਤ ਦੀਆਂ ਸ਼ਕਤੀਆਂ ਨਹੀਂ ਹਨ ਪਰ ਮੈਂ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਪ੍ਰਭਾਵਸ਼ੀਲਤਾ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਮੁੱਲ ਬਾਰੇ ਇੱਕ ਨਿਰੰਤਰ ਨਵੀਨੀਕਰਨ ਫੈਸਲੇ ਦੁਆਰਾ ਦਿੰਦਾ ਹਾਂ। ਕੀ ਮੈਂ ਆਪਣੇ ਚਰਿੱਤਰ 'ਤੇ, ਆਪਣੇ ਸੁਭਾਅ 'ਤੇ ਨਿਰਣਾ ਕਰਾਂਗਾ? ਕੀ ਇਹ ਉਸ ਪਲ ਆਪਣੇ ਆਪ ਤੋਂ ਪਰਦਾ ਪਾਉਣਾ ਨਹੀਂ ਹੈ ਜਿਸਨੂੰ ਮੈਂ ਬਹੁਤ ਚੰਗੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਜਾਣਦਾ ਹਾਂ, ਕਿ ਮੈਂ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਇੱਕ ਅਤੀਤ ਦਾ ਨਿਰਣਾ ਕਰਦਾ ਹਾਂ ਜਿਸਦੀ ਪਰਿਭਾਸ਼ਾ ਦੁਆਰਾ ਮੇਰਾ ਵਰਤਮਾਨ ਅਧੀਨ ਨਹੀਂ ਹੈ? ਇਸਦਾ ਸਬੂਤ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਉਹੀ ਆਦਮੀ ਜੋ ਇਮਾਨਦਾਰੀ ਨਾਲ ਇਹ ਮੰਨਦਾ ਹੈ ਕਿ ਉਹ ਅਸਲ ਵਿੱਚ ਉਹੀ ਹੈ ਜੋ ਉਹ ਸੀ, ਦੂਜੇ ਦੀ ਨਿੰਦਾ 'ਤੇ ਗੁੱਸੇ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਇਹ ਕਹਿ ਕੇ ਇਸਨੂੰ ਨਿਹੱਥੇ ਕਰਨ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕਰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਉਹ ਹੁਣ ਉਹ ਨਹੀਂ ਰਹਿ ਸਕਦਾ ਜੋ ਉਹ ਸੀ। ਅਸੀਂ ਆਸਾਨੀ ਨਾਲ ਹੈਰਾਨ ਅਤੇ ਪਰੇਸ਼ਾਨ ਹੋ ਜਾਂਦੇ ਹਾਂ ਜਦੋਂ ਅਦਾਲਤ ਦੀਆਂ ਸਜ਼ਾਵਾਂ ਇੱਕ ਅਜਿਹੇ ਆਦਮੀ ਨੂੰ ਪ੍ਰਭਾਵਿਤ ਕਰਦੀਆਂ ਹਨ ਜੋ ਆਪਣੀ ਨਵੀਂ ਆਜ਼ਾਦੀ ਵਿੱਚ ਹੁਣ ਉਹ ਦੋਸ਼ੀ ਵਿਅਕਤੀ ਨਹੀਂ ਰਿਹਾ ਜੋ ਉਹ ਸੀ। ਪਰ ਉਸੇ ਸਮੇਂ ਅਸੀਂ ਇਸ ਆਦਮੀ ਤੋਂ ਮੰਗ ਕਰਦੇ ਹਾਂ ਕਿ ਉਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਇਸ ਦੋਸ਼ੀ ਵਜੋਂ ਪਛਾਣੇ। ਫਿਰ ਇਮਾਨਦਾਰੀ ਕੀ ਹੈ ਸਿਵਾਏ ਬਿਲਕੁਲ ਗਲਤ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਦੇ ਇੱਕ ਵਰਤਾਰੇ ਦੇ? ਕੀ ਅਸੀਂ ਸੱਚਮੁੱਚ ਨਹੀਂ ਦਿਖਾਇਆ ਹੈ ਕਿ ਬੁਰੇ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਵਿੱਚ ਮਨੁੱਖੀ ਹਕੀਕਤ ਇੱਕ ਅਜਿਹੇ ਜੀਵ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਬਣਾਈ ਗਈ ਹੈ ਜੋ ਉਹ ਹੈ ਜੋ ਇਹ ਨਹੀਂ ਹੈ ਅਤੇ ਜੋ ਉਹ ਨਹੀਂ ਹੈ ਜੋ ਇਹ ਹੈ?.

ਆਓ ਇੱਕ ਉਦਾਹਰਣ ਲਈਏ: ਇੱਕ ਸਮਲਿੰਗੀ ਨੂੰ ਅਕਸਰ ਇੱਕ ਅਸਹਿਣਯੋਗ ਦੋਸ਼ ਭਾਵਨਾ ਹੁੰਦੀ ਹੈ, ਅਤੇ ਉਸਦੀ ਪੂਰੀ ਹੋਂਦ ਇਸ ਭਾਵਨਾ ਦੇ ਸੰਬੰਧ ਵਿੱਚ ਨਿਰਧਾਰਤ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਕੋਈ ਵੀ ਆਸਾਨੀ ਨਾਲ ਇਹ ਦੇਖ ਸਕਦਾ ਹੈ ਕਿ ਉਹ ਬੁਰਾ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਵਿੱਚ ਹੈ। ਦਰਅਸਲ ਇਹ ਅਕਸਰ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਆਦਮੀ, ਆਪਣੇ ਸਮਲਿੰਗੀ ਝੁਕਾਅ ਨੂੰ ਪਛਾਣਦੇ ਹੋਏ, ਆਪਣੇ ਹਰ ਖਾਸ ਗਲਤ ਕੰਮ ਨੂੰ ਸਵੀਕਾਰ ਕਰਦੇ ਹੋਏ, ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ "ਇੱਕ ਪੇਡੇਰਾਸਟ" ਸਮਝਣ ਤੋਂ ਆਪਣੀ ਪੂਰੀ ਤਾਕਤ ਨਾਲ ਇਨਕਾਰ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਉਸਦਾ ਮਾਮਲਾ ਹਮੇਸ਼ਾਂ "ਵੱਖਰਾ", ਅਜੀਬ ਹੁੰਦਾ ਹੈ; ਇਸ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਖੇਡ, ਮੌਕਾ, ਬਦਕਿਸਮਤੀ ਦੀ ਕੋਈ ਚੀਜ਼ ਸ਼ਾਮਲ ਹੁੰਦੀ ਹੈ; ਗਲਤੀਆਂ ਸਾਰੀਆਂ ਅਤੀਤ ਵਿੱਚ ਹਨ; ਉਹਨਾਂ ਨੂੰ ਸੁੰਦਰ ਦੀ ਇੱਕ ਖਾਸ ਧਾਰਨਾ ਦੁਆਰਾ ਸਮਝਾਇਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਜਿਸਨੂੰ ਔਰਤਾਂ ਸੰਤੁਸ਼ਟ ਨਹੀਂ ਕਰ ਸਕਦੀਆਂ; ਸਾਨੂੰ ਉਹਨਾਂ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਬੇਚੈਨ ਖੋਜ ਦੇ ਨਤੀਜੇ ਦੇਖਣੇ ਚਾਹੀਦੇ ਹਨ, ਨਾ ਕਿ ਇੱਕ ਡੂੰਘੀ ਜੜ੍ਹਾਂ ਵਾਲੀ ਪ੍ਰਵਿਰਤੀ ਦੇ ਪ੍ਰਗਟਾਵੇ, ਆਦਿ, ਆਦਿ। ਇੱਥੇ ਯਕੀਨਨ ਇੱਕ ਬੁਰਾ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਵਾਲਾ

ਆਦਮੀ ਹੈ ਜੋ ਕਾਮਿਕ 'ਤੇ ਸੀਮਾ ਲਗਾਉਂਦਾ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ, ਉਨ੍ਹਾਂ ਸਾਰੇ ਤੱਥਾਂ ਨੂੰ ਸਵੀਕਾਰ ਕਰਦੇ ਹੋਏ ਜੋ ਉਸ 'ਤੇ ਲਗਾਏ ਜਾਂਦੇ ਹਨ, ਉਹ ਉਨ੍ਹਾਂ ਤੋਂ ਉਹ ਸਿੱਟਾ ਕੱਢਣ ਤੋਂ ਇਨਕਾਰ ਕਰਦਾ ਹੈ ਜੋ ਉਹ ਲਗਾਉਂਦੇ ਹਨ। ਉਸਦਾ ਦੋਸਤ, ਜੋ ਉਸਦਾ ਸਭ ਤੋਂ ਸਖ਼ਤ ਆਲੋਚਕ ਹੈ, ਇਸ ਦੋਹਰੇਪਣ ਨਾਲ ਚਿੜ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਆਲੋਚਕ ਸਿਰਫ਼ ਇੱਕ ਹੀ ਗੱਲ ਪੁੱਛਦਾ ਹੈ - ਅਤੇ ਸ਼ਾਇਦ ਫਿਰ ਉਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਖੁਸ਼ਹਾਲ ਦਿਖਾਏਗਾ: ਕਿ ਦੋਸ਼ੀ ਵਿਅਕਤੀ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਦੋਸ਼ੀ ਮੰਨਦਾ ਹੈ, ਕਿ ਸਮਲਿੰਗੀ ਵਿਅਕਤੀ ਸਪੱਸ਼ਟ ਤੌਰ 'ਤੇ ਐਲਾਨ ਕਰਦਾ ਹੈ - ਭਾਵੇਂ ਨਿਮਰਤਾ ਨਾਲ ਜਾਂ ਸ਼ੇਖੀ ਨਾਲ ਘੱਟ ਮਾਇਨੇ ਰੱਖਦਾ ਹੈ - "ਮੈਂ ਇੱਕ ਪੇਡੇਰਾਸਟ ਹਾਂ।" ਅਸੀਂ ਇੱਥੇ ਪੁੱਛਦੇ ਹਾਂ: ਕੌਣ ਬੁਰਾ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਰੱਖਦਾ ਹੈ? ਸਮਲਿੰਗੀ ਜਾਂ ਇਮਾਨਦਾਰੀ ਦਾ ਚੈਂਪੀਅਨ?

ਸਮਲਿੰਗੀ ਵਿਅਕਤੀ ਆਪਣੀਆਂ ਗਲਤੀਆਂ ਨੂੰ ਪਛਾਣਦਾ ਹੈ, ਪਰ ਉਹ ਆਪਣੀ ਪੂਰੀ ਤਾਕਤ ਨਾਲ ਇਸ ਕੁਚਲਣ ਵਾਲੇ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਦੇ ਵਿਰੁੱਧ ਸੰਘਰਸ਼ ਕਰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਉਸਦੀਆਂ ਗਲਤੀਆਂ ਉਸ ਲਈ ਇੱਕ ਕਿਸਮਤ ਬਣ ਜਾਂਦੀਆਂ ਹਨ। ਉਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਇੱਕ ਚੀਜ਼ ਵਜੋਂ ਨਹੀਂ ਸਮਝਣਾ ਚਾਹੁੰਦਾ। ਉਸਦੀ ਇੱਕ ਅਸਪਸ਼ਟ ਪਰ ਮਜ਼ਬੂਤ ਭਾਵਨਾ ਹੈ ਕਿ ਇੱਕ ਸਮਲਿੰਗੀ ਸਮਲਿੰਗੀ ਨਹੀਂ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਮੇਜ਼ ਇੱਕ ਮੇਜ਼ ਹੈ ਜਾਂ ਜਿਵੇਂ ਇਹ ਲਾਲ ਵਾਲਾਂ ਵਾਲਾ ਆਦਮੀ ਲਾਲ ਵਾਲਾਂ ਵਾਲਾ ਹੈ। ਉਸਨੂੰ ਲੱਗਦਾ ਹੈ ਕਿ ਉਹ ਹਰ ਗਲਤੀ ਤੋਂ ਬਚ ਗਿਆ ਹੈ ਜਿਵੇਂ ਹੀ ਉਸਨੇ ਇਸਨੂੰ ਧਾਰਨ ਕੀਤਾ ਅਤੇ ਇਸਨੂੰ ਪਛਾਣ ਲਿਆ; ਉਹ ਇਹ ਵੀ ਮਹਿਸੂਸ ਕਰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਮਾਨਸਿਕ ਅਵਧੀ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਉਸਨੂੰ ਹਰ ਗਲਤੀ ਤੋਂ ਸਾਫ਼ ਕਰ ਦਿੰਦੀ ਹੈ, ਉਸਦੇ ਲਈ ਇੱਕ ਅਨਿਸ਼ਚਿਤ ਭਵਿੱਖ ਬਣਾਉਂਦੀ ਹੈ, ਉਸਨੂੰ ਨਵੇਂ ਸਿਰੇ ਤੋਂ ਜਨਮ ਦਿੰਦੀ ਹੈ। ਕੀ ਉਹ ਗਲਤ ਹੈ? ਕੀ ਉਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਮਨੁੱਖੀ ਹਕੀਕਤ ਦੇ ਵਿਲੱਖਣ, ਅਟੱਲ ਚਰਿੱਤਰ ਨੂੰ ਨਹੀਂ ਪਛਾਣਦਾ? ਉਸਦੇ ਰਵੱਈਏ ਵਿੱਚ ਫਿਰ ਸੱਚ ਦੀ ਇੱਕ ਨਿਰਵਿਵਾਦ ਸਮਝ ਸ਼ਾਮਲ ਹੈ। ਪਰ ਉਸੇ ਸਮੇਂ ਉਸਨੂੰ ਜੀਉਣ ਲਈ ਇਸ ਸਦੀਵੀ ਪੁਨਰ ਜਨਮ ਦੀ ਲੋੜ ਹੈ, ਇਸ ਨਿਰੰਤਰ ਬਚਣ ਦੀ; ਉਸਨੂੰ ਸਮੂਹਿਕਤਾ ਦੇ ਭਿਆਨਕ ਨਿਰਣੇ ਤੋਂ ਬਚਣ ਲਈ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਲਗਾਤਾਰ ਪਹੁੰਚ ਤੋਂ ਬਾਹਰ ਰੱਖਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਉਹ ਸ਼ਬਦ 'ਤੇ ਖੇਡਦਾ ਹੈ। ਉਹ ਅਸਲ ਵਿੱਚ ਸਹੀ ਹੁੰਦਾ ਜੇਕਰ ਉਹ "ਮੈਂ ਇੱਕ ਪੈਡਰੈਸਟ ਨਹੀਂ ਹਾਂ" ਵਾਕੰਸ਼ ਨੂੰ "ਮੈਂ ਉਹ ਨਹੀਂ ਹਾਂ ਜੋ ਮੈਂ ਹਾਂ" ਦੇ ਅਰਥਾਂ ਵਿੱਚ ਸਮਝਦਾ। ਭਾਵ, ਜੇਕਰ ਉਸਨੇ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਐਲਾਨ ਕੀਤਾ, "ਜਿਸ ਹੱਦ ਤੱਕ ਆਚਰਣ ਦੇ ਪੈਟਰਨ ਨੂੰ ਇੱਕ ਪੈਡਰੈਸਟ ਦੇ ਆਚਰਣ ਵਜੋਂ ਪਰਿਭਾਸ਼ਿਤ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਜਿਸ ਹੱਦ ਤੱਕ ਮੈਂ ਇਸ ਆਚਰਣ ਨੂੰ ਅਪਣਾਇਆ ਹੈ, ਮੈਂ ਇੱਕ ਪੈਡਰੈਸਟ ਹਾਂ। ਪਰ ਜਿਸ ਹੱਦ ਤੱਕ ਮਨੁੱਖੀ ਹਕੀਕਤ ਨੂੰ ਆਚਰਣ ਦੇ ਪੈਟਰਨਾਂ ਦੁਆਰਾ ਅੰਤ ਵਿੱਚ ਪਰਿਭਾਸ਼ਿਤ ਨਹੀਂ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ, ਮੈਂ ਇੱਕ ਨਹੀਂ ਹਾਂ।" ਪਰ ਇਸ ਦੀ ਬਜਾਏ ਉਹ ਗੁਪਤ ਰੂਪ ਵਿੱਚ "ਹੋਣ" ਸ਼ਬਦ ਦੇ ਇੱਕ ਵੱਖਰੇ ਅਰਥ ਵੱਲ ਖਿਸਕਦਾ ਹੈ। ਉਹ "ਨਾ ਹੋਣ" ਨੂੰ "ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਨਾ ਹੋਣ" ਦੇ ਅਰਥਾਂ ਵਿੱਚ ਸਮਝਦਾ ਹੈ। ਉਹ "ਇੱਕ ਪੈਡਰੈਸਟ ਨਾ ਹੋਣ" ਦਾ ਦਾਅਵਾ ਉਸ ਅਰਥ ਵਿੱਚ ਕਰਦਾ ਹੈ ਜਿਸ ਵਿੱਚ ਇਹ ਸਾਰਣੀ ਇੱਕ ਸਿਆਹੀ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਉਹ ਗਲਤ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਵਿੱਚ ਹੈ।

ਪਰ ਇਮਾਨਦਾਰੀ ਦਾ ਚੈਂਪੀਅਨ ਮਨੁੱਖੀ ਹਕੀਕਤ ਦੀ ਪਰਤੱਖਤਾ ਤੋਂ ਅਣਜਾਣ ਨਹੀਂ ਹੈ, ਅਤੇ ਉਹ ਜਾਣਦਾ ਹੈ ਕਿ ਆਪਣੇ ਫਾਇਦੇ ਲਈ ਇਸਦੀ ਵਰਤੋਂ ਕਿਵੇਂ ਕਰਨੀ ਹੈ। ਉਹ ਇਸਦੀ ਵਰਤੋਂ ਵੀ ਕਰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਇਸਨੂੰ ਮੌਜੂਦਾ ਦਲੀਲ ਵਿੱਚ ਲਿਆਉਂਦਾ ਹੈ। ਕੀ ਉਹ ਨਹੀਂ ਚਾਹੁੰਦਾ, ਪਹਿਲਾਂ ਇਮਾਨਦਾਰੀ ਦੇ ਨਾਮ 'ਤੇ, ਫਿਰ ਆਜ਼ਾਦੀ ਦੇ ਨਾਮ 'ਤੇ, ਕਿ ਸਮਲਿੰਗੀ ਆਪਣੇ ਆਪ 'ਤੇ ਵਿਚਾਰ ਕਰੇ ਅਤੇ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਸਮਲਿੰਗੀ ਵਜੋਂ ਸਵੀਕਾਰ ਕਰੇ? ਕੀ ਉਹ ਦੂਜੇ ਨੂੰ ਇਹ ਸਮਝਣ ਨਹੀਂ ਦਿੰਦਾ ਕਿ ਅਜਿਹਾ ਇਕਬਾਲ ਉਸ ਲਈ ਭੋਗ-ਵਿਲਾਸ ਜਿੱਤੇਗਾ? ਜੇ ਨਹੀਂ ਤਾਂ ਇਸਦਾ ਕੀ ਅਰਥ ਹੈ ਕਿ ਜੋ ਆਦਮੀ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ

ਸਮਲਿੰਗੀ ਵਜੋਂ ਸਵੀਕਾਰ ਕਰੇਗਾ ਉਹ ਹੁਣ ਉਸ ਸਮਲਿੰਗੀ ਵਰਗਾ ਨਹੀਂ ਰਹੇਗਾ ਜਿਸਨੂੰ ਉਹ ਸਵੀਕਾਰ ਕਰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਉਹ ਆਜ਼ਾਦੀ ਅਤੇ ਚੰਗੀ ਇੱਛਾ ਦੇ ਖੇਤਰ ਵਿੱਚ ਭੱਜ ਜਾਵੇਗਾ? ਆਲੋਚਕ ਫਿਰ ਆਦਮੀ ਨੂੰ ਉਹੀ ਰਹਿਣ ਲਈ ਕਹਿੰਦਾ ਹੈ ਜੋ ਉਹ ਹੈ ਤਾਂ ਜੋ ਉਹ ਹੁਣ ਉਹੀ ਨਾ ਰਹੇ ਜੋ ਉਹ ਹੈ। ਇਹ ਕਹਾਵਤ ਦਾ ਡੂੰਘਾ ਅਰਥ ਹੈ, "ਇੱਕ ਪਾਪ ਜਿਸ ਨੂੰ ਕਬੂਲ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ ਅੱਧਾ ਮਾਫ਼ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ।" ਆਲੋਚਕ ਦੋਸ਼ੀ ਤੋਂ ਮੰਗ ਕਰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਉਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਇੱਕ ਚੀਜ਼ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਬਣਾਏ, ਬਿਲਕੁਲ ਇਸ ਲਈ ਕਿ ਉਸਨੂੰ ਇੱਕ ਚੀਜ਼ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਨਾ ਸਮਝਿਆ ਜਾਵੇ। ਅਤੇ ਇਹ ਵਿਰੋਧਾਭਾਸ ਇਮਾਨਦਾਰੀ ਦੀ ਮੰਗ ਦਾ ਗਠਨ ਹੈ। ਕੌਣ ਨਹੀਂ ਦੇਖ ਸਕਦਾ ਕਿ ਦੂਜੇ ਲਈ ਕਿੰਨਾ ਅਪਮਾਨਜਨਕ ਹੈ ਅਤੇ ਮੇਰੇ ਲਈ ਕਿੰਨਾ ਭਰੋਸਾ ਦੇਣ ਵਾਲਾ ਹੈ, ਜਿਵੇਂ ਕਿ "ਉਹ ਸਿਰਫ਼ ਇੱਕ ਪੈਡਰੈਸਟ ਹੈ," ਜੋ ਇੱਕ ਗੁਣ ਤੋਂ ਇੱਕ ਪਰੇਸ਼ਾਨ ਕਰਨ ਵਾਲੀ ਆਜ਼ਾਦੀ ਨੂੰ ਦੂਰ ਕਰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਜਿਸਦਾ ਉਦੇਸ਼ ਹੁਣ ਤੋਂ ਦੂਜੇ ਦੇ ਸਾਰੇ ਕੰਮਾਂ ਨੂੰ ਉਸਦੇ ਸਾਰ ਤੋਂ ਸਖਤੀ ਨਾਲ ਪਾਲਣਾ ਕਰਨ ਵਾਲੇ ਨਤੀਜਿਆਂ ਵਜੋਂ ਬਣਾਉਣਾ ਹੈ। ਅਸਲ ਵਿੱਚ ਇਹੀ ਹੈ ਜੋ ਆਲੋਚਕ ਆਪਣੇ ਪੀੜਤ ਤੋਂ ਮੰਗ ਕਰ ਰਿਹਾ ਹੈ - ਕਿ ਉਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਇੱਕ ਚੀਜ਼ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਬਣਾਉਂਦਾ ਹੈ, ਕਿ ਉਸਨੂੰ ਆਪਣੀ ਆਜ਼ਾਦੀ ਆਪਣੇ ਦੋਸਤ ਨੂੰ ਇੱਕ ਜਾਗੀਰ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਸੌਂਪ ਦੇਣੀ ਚਾਹੀਦੀ ਹੈ, ਤਾਂ ਜੋ ਦੋਸਤ ਇਸਨੂੰ ਬਾਅਦ ਵਿੱਚ ਉਸਨੂੰ ਵਾਪਸ ਕਰ ਦੇਵੇ - ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਇੱਕ ਸੁਜ਼ਰੇਨ ਉਸਦੇ ਜਾਗੀਰਦਾਰ ਨੂੰ। ਇਮਾਨਦਾਰੀ ਦਾ ਚੈਂਪੀਅਨ ਇਸ ਹੱਦ ਤੱਕ ਬੁਰਾ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਵਿੱਚ ਹੈ ਕਿ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਭਰੋਸਾ ਦਿਵਾਉਣ ਲਈ, ਉਹ ਨਿਰਣਾ ਕਰਨ ਦਾ ਦਿਖਾਵਾ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਇਸ ਹੱਦ ਤੱਕ ਕਿ ਉਹ ਮੰਗ ਕਰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਆਜ਼ਾਦੀ ਆਜ਼ਾਦੀ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਇੱਕ ਚੀਜ਼ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਬਣਾਉਂਦੀ ਹੈ। ਚੇਤਨਾ ਦੀ ਮੌਤ ਤੱਕ ਦੀ ਉਸ ਲੜਾਈ ਵਿੱਚ ਸਾਡੇ ਕੋਲ ਇੱਥੇ ਸਿਰਫ ਇੱਕ ਕਿੱਸਾ ਹੈ ਜਿਸਨੂੰ ਹੇਗਲ "ਮਾਲਕ ਅਤੇ ਗੁਲਾਮ ਦਾ ਸਬੰਧ" ਕਹਿੰਦਾ ਹੈ। ਇੱਕ ਵਿਅਕਤੀ ਦੂਜੇ ਨੂੰ ਅਪੀਲ ਕਰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਮੰਗ ਕਰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਚੇਤਨਾ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਆਪਣੇ ਸੁਭਾਅ ਦੇ ਨਾਮ 'ਤੇ ਉਸਨੂੰ ਚੇਤਨਾ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਮੂਲ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਤਬਾਹ ਕਰ ਦੇਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ, ਪਰ ਇਹ ਅਪੀਲ ਕਰਦੇ ਹੋਏ ਉਹ ਦੂਜੇ ਨੂੰ ਇਸ ਵਿਨਾਸ਼ ਤੋਂ ਪਰੇ ਪੁਨਰ ਜਨਮ ਦੀ ਉਮੀਦ ਵੱਲ ਲੈ ਜਾਂਦਾ ਹੈ।

ਬਹੁਤ ਵਧੀਆ, ਕੋਈ ਕਹੇਗਾ, ਪਰ ਸਾਡਾ ਆਦਮੀ ਇਮਾਨਦਾਰੀ ਦੀ ਦੁਰਵਰਤੋਂ ਕਰ ਰਿਹਾ ਹੈ, ਇੱਕ ਪੱਖ ਦੂਜੇ ਦੇ ਵਿਰੁੱਧ ਖੇਡ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਸਾਨੂੰ ਮਿਟ-ਸੀਨ ਦੇ ਸੰਬੰਧ ਵਿੱਚ ਇਮਾਨਦਾਰੀ ਦੀ ਭਾਲ ਨਹੀਂ ਕਰਨੀ ਚਾਹੀਦੀ, ਸਗੋਂ ਉੱਥੇ ਦੇਖਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ ਜਿੱਥੇ ਇਹ ਸ਼ੁੱਧ ਹੈ - ਇੱਕ ਵਿਅਕਤੀ ਦੇ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨਾਲ ਸਬੰਧਾਂ ਵਿੱਚ। ਪਰ ਕੌਣ ਨਹੀਂ ਦੇਖ ਸਕਦਾ ਕਿ ਉਦੇਸ਼ਪੂਰਨ ਇਮਾਨਦਾਰੀ ਉਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਬਣਾਈ ਗਈ ਹੈ? ਕੌਣ ਨਹੀਂ ਦੇਖ ਸਕਦਾ ਕਿ ਇਮਾਨਦਾਰ ਆਦਮੀ ਇਮਾਨਦਾਰੀ ਦੇ ਉਸੇ ਕਾਰਜ ਦੁਆਰਾ ਕਿਸੇ ਚੀਜ਼ ਦੀ ਸਥਿਤੀ ਤੋਂ ਬਚਣ ਲਈ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਇੱਕ ਚੀਜ਼ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਬਣਾਉਂਦਾ ਹੈ? ਜੋ ਆਦਮੀ ਇਹ ਸਵੀਕਾਰ ਕਰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਉਹ ਬੁਰਾ ਹੈ, ਉਸਨੇ ਆਪਣੀ ਪਰੇਸ਼ਾਨ ਕਰਨ ਵਾਲੀ "ਆਜ਼ਾਦੀ-ਬਦਲੀ-ਬੁਰਾਈ" ਨੂੰ ਬੁਰਾਈ ਦੇ ਇੱਕ ਨਿਰਜੀਵ ਚਰਿੱਤਰ ਲਈ ਬਦਲ ਦਿੱਤਾ ਹੈ; ਉਹ ਬੁਰਾ ਹੈ, ਉਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨਾਲ ਚਿਪਕਿਆ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ, ਉਹ ਉਹੀ ਹੈ ਜੋ ਉਹ ਹੈ। ਪਰ ਉਸੇ ਹੀ ਝਟਕੇ ਨਾਲ, ਉਹ ਉਸ ਚੀਜ਼ ਤੋਂ ਬਚ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਉਹ ਹੈ ਜੋ ਇਸਨੂੰ ਵਿਚਾਰਦਾ ਹੈ, ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਉਸ 'ਤੇ ਨਿਰਭਰ ਕਰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਉਹ ਇਸਨੂੰ ਆਪਣੀ ਨਜ਼ਰ ਹੇਠ ਬਣਾਈ ਰੱਖੇ ਜਾਂ ਇਸਨੂੰ ਅਨੰਤ ਖਾਸ ਕੰਮਾਂ ਵਿੱਚ ਢਹਿ ਜਾਣ ਦੇਵੇ। ਉਹ ਆਪਣੀ ਇਮਾਨਦਾਰੀ ਤੋਂ ਇੱਕ ਗੁਣ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਅਤੇ ਯੋਗ ਆਦਮੀ ਬੁਰਾ ਆਦਮੀ ਨਹੀਂ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਉਹ ਬੁਰਾ ਹੈ ਪਰ ਕਿਉਂਕਿ ਉਹ ਆਪਣੀ ਬੁਰਾਈ ਤੋਂ ਪਰੇ ਹੈ। ਉਸੇ ਸਮੇਂ ਬੁਰਾਈ ਨੂੰ ਨਿਹੱਥੇ ਕਰ ਦਿੱਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਕੁਝ ਵੀ ਨਹੀਂ ਹੈ, ਸਿਵਾਏ ਦ੍ਰਿੜਤਾ ਦੇ ਪੱਥਰ ਦੇ, ਅਤੇ ਕਿਉਂਕਿ ਇਸਨੂੰ ਸਵੀਕਾਰ ਕਰਨ ਵਿੱਚ, ਮੈਂ ਇਸਦੇ ਸੰਬੰਧ ਵਿੱਚ ਆਪਣੀ ਆਜ਼ਾਦੀ ਰੱਖਦਾ ਹਾਂ; ਮੇਰਾ ਭਵਿੱਖ

ਕੁਆਰਾ ਹੈ; ਮੈਨੂੰ ਸਭ ਕੁਝ ਮਨਜ਼ੂਰ ਹੈ।

ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਇਮਾਨਦਾਰੀ ਦੀ ਜ਼ਰੂਰੀ ਬਣਤਰ ਬੁਰੀ ਨਿਹਚਾ ਤੋਂ ਵੱਖਰੀ ਨਹੀਂ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਇਮਾਨਦਾਰ ਆਦਮੀ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਉਹੀ ਬਣਾਉਂਦਾ ਹੈ ਜੋ ਉਹ ਹੈ ਤਾਂ ਜੋ ਉਹ ਨਾ ਹੋਵੇ। ਇਹ ਸਭ ਦੁਆਰਾ ਪਛਾਣੇ ਗਏ ਸੱਚ ਦੀ ਵਿਆਖਿਆ ਕਰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਕੋਈ ਵੀ ਇਮਾਨਦਾਰ ਹੋਣ ਦੁਆਰਾ ਬੁਰੀ ਨਿਹਚਾ ਵਿੱਚ ਡਿੱਗ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਵੈਲੇਰੀ ਨੇ ਦੱਸਿਆ, ਇਹ ਸਟੈਂਧਲ ਦੇ ਮਾਮਲੇ ਵਿੱਚ ਹੈ। ਆਪਣੇ ਆਪ ਨਾਲ ਜੁੜੇ ਰਹਿਣ ਦੀ ਨਿਰੰਤਰ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਕੁੱਲ, ਨਿਰੰਤਰ ਇਮਾਨਦਾਰੀ ਸੁਭਾਅ ਦੁਆਰਾ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਆਪ ਤੋਂ ਵੱਖ ਕਰਨ ਦੀ ਇੱਕ ਨਿਰੰਤਰ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਹੈ। ਇੱਕ ਵਿਅਕਤੀ ਉਸੇ ਕੰਮ ਦੁਆਰਾ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਆਪ ਤੋਂ ਮੁਕਤ ਕਰਦਾ ਹੈ ਜਿਸ ਦੁਆਰਾ ਉਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਲਈ ਇੱਕ ਵਸਤੂ ਬਣਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਇੱਕ ਵਿਅਕਤੀ ਕੀ ਹੈ ਇਸਦੀ ਇੱਕ ਸਥਾਈ ਸੂਚੀ ਬਣਾਉਣ ਦਾ ਮਤਲਬ ਹੈ ਲਗਾਤਾਰ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਮੁੜ ਸੁਰਜੀਤ ਕਰਨਾ ਅਤੇ ਇੱਕ ਅਜਿਹੇ ਖੇਤਰ ਵਿੱਚ ਪਨਾਹ ਲੈਣਾ ਜਿੱਥੇ ਕੋਈ ਹੁਣ ਇੱਕ ਸ਼ੁੱਧ, ਸੁਤੰਤਰ ਸਤਿਕਾਰ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਕੁਝ ਵੀ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਬੁਰੇ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਦਾ ਟੀਚਾ, ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਅਸੀਂ ਕਿਹਾ, ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਪਹੁੰਚ ਤੋਂ ਬਾਹਰ ਰੱਖਣਾ ਹੈ; ਇਹ ਇੱਕ ਬਚਣਾ ਹੈ। ਹੁਣ ਅਸੀਂ ਦੇਖਦੇ ਹਾਂ ਕਿ ਸਾਨੂੰ ਇਮਾਨਦਾਰੀ ਨੂੰ ਪਰਿਭਾਸ਼ਿਤ ਕਰਨ ਲਈ ਉਹੀ ਸ਼ਬਦ ਵਰਤਣੇ ਚਾਹੀਦੇ ਹਨ। ਇਸਦਾ ਕੀ ਅਰਥ ਹੈ?

ਅੰਤਮ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਵਿੱਚ ਇਮਾਨਦਾਰੀ ਦਾ ਟੀਚਾ ਅਤੇ ਬੁਰੀ ਨਿਹਚਾ ਦਾ ਟੀਚਾ ਇੰਨੇ ਵੱਖਰੇ ਨਹੀਂ ਹਨ। ਯਕੀਨਨ, ਇੱਕ ਇਮਾਨਦਾਰੀ ਹੈ ਜੋ ਅਤੀਤ 'ਤੇ ਨਿਰਭਰ ਕਰਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਜੋ ਇੱਥੇ ਸਾਡੀ ਚਿੰਤਾ ਨਹੀਂ ਕਰਦੀ; ਮੈਂ ਇਮਾਨਦਾਰ ਹਾਂ ਜੇਕਰ ਮੈਂ ਇਹ ਖੁਸ਼ੀ ਜਾਂ ਉਹ ਇਰਾਦਾ ਹੋਣ ਦਾ ਇਕਰਾਰ ਕਰਦਾ ਹਾਂ। ਅਸੀਂ ਦੇਖਾਂਗੇ ਕਿ ਜੇਕਰ ਇਹ ਇਮਾਨਦਾਰੀ ਸੰਭਵ ਹੈ, ਤਾਂ ਇਹ ਇਸ ਲਈ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਅਤੀਤ ਵਿੱਚ ਡਿੱਗਣ ਨਾਲ, ਮਨੁੱਖ ਦਾ ਹੋਂਦ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਹੋਂਦ ਵਜੋਂ ਬਣਿਆ ਹੈ। ਪਰ ਇੱਥੇ ਸਾਡੀ ਚਿੰਤਾ ਸਿਰਫ ਉਸ ਇਮਾਨਦਾਰੀ ਨਾਲ ਹੈ ਜੋ ਮੌਜੂਦਾ ਅਸਥਿਰਤਾ ਵਿੱਚ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਨਿਸ਼ਾਨਾ ਬਣਾਉਂਦੀ ਹੈ। ਇਸਦਾ ਟੀਚਾ ਕੀ ਹੈ? ਮੈਨੂੰ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਇਹ ਸਵੀਕਾਰ ਕਰਨ ਲਈ ਲਿਆਉਣਾ ਕਿ ਮੈਂ ਕੀ ਹਾਂ ਤਾਂ ਜੋ ਮੈਂ ਅੰਤ ਵਿੱਚ ਆਪਣੇ ਹੋਂਦ ਨਾਲ ਮੇਲ ਖਾਂਦਾ ਹੋਵਾਂ; ਇੱਕ ਸ਼ਬਦ ਵਿੱਚ, ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ, ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ, ਜੋ ਮੈਂ "ਜੋ ਮੈਂ ਹਾਂ ਉਹ ਨਹੀਂ ਹੋਣ" ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਹਾਂ। ਇਸਦੀ ਧਾਰਨਾ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਮੂਲ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਮੈਂ ਪਹਿਲਾਂ ਹੀ, ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਹਾਂ, ਜੋ ਮੈਨੂੰ ਹੋਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਅਸੀਂ ਇਮਾਨਦਾਰੀ ਦੇ ਅਧਾਰ 'ਤੇ ਸ਼ੀਸ਼ੇ ਅਤੇ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬ ਦਾ ਇੱਕ ਨਿਰੰਤਰ ਖੇਡ ਪਾਉਂਦੇ ਹਾਂ, ਜੋ ਕਿ ਉਸ ਹੋਂਦ ਤੋਂ ਜੋ ਹੈ, ਉਸ ਹੋਂਦ ਤੱਕ ਇੱਕ ਸਦੀਵੀ ਰਸਤਾ ਹੈ ਜੋ ਇਹ ਹੈ, ਉਸ ਹੋਂਦ ਤੱਕ ਜੋ ਇਹ ਨਹੀਂ ਹੈ ਅਤੇ ਉਸ ਹੋਂਦ ਤੋਂ ਉਲਟ ਜੋ ਇਹ ਨਹੀਂ ਹੈ ਉਸ ਹੋਂਦ ਤੱਕ ਜੋ ਇਹ ਹੈ। ਅਤੇ ਬੁਰੇ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਦਾ ਟੀਚਾ ਕੀ ਹੈ? ਮੈਨੂੰ ਉਹੀ ਬਣਨ ਲਈ ਜੋ ਮੈਂ ਹਾਂ, "ਜੋ ਹੈ ਉਹ ਨਾ ਹੋਣ" ਦੇ ਢੰਗ ਵਿੱਚ, ਜਾਂ ਉਹੀ ਨਾ ਬਣਨ ਲਈ ਜੋ ਮੈਂ ਹਾਂ "ਜੋ ਹੈ ਉਹ ਹੋਣ" ਦੇ ਢੰਗ ਵਿੱਚ। ਅਸੀਂ ਇੱਥੇ ਸ਼ੀਸ਼ੇ ਦਾ ਉਹੀ ਖੇਡ ਪਾਉਂਦੇ ਹਾਂ। ਦਰਅਸਲ, ਮੇਰੇ ਲਈ ਇਮਾਨਦਾਰੀ ਦਾ ਇਰਾਦਾ ਰੱਖਣ ਲਈ, ਮੈਨੂੰ ਸ਼ੁਰੂ ਵਿੱਚ ਇੱਕੋ ਸਮੇਂ ਹੋਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਉਹ ਨਹੀਂ ਹੋਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਜੋ ਮੈਂ ਹਾਂ। ਇਮਾਨਦਾਰੀ ਮੈਨੂੰ ਹੋਣ ਦਾ ਇੱਕ ਢੰਗ ਜਾਂ ਇੱਕ ਖਾਸ ਗੁਣ ਨਹੀਂ ਦਿੰਦੀ, ਪਰ ਉਸ ਗੁਣ ਦੇ ਸੰਬੰਧ ਵਿੱਚ ਇਸਦਾ ਉਦੇਸ਼ ਮੈਨੂੰ ਇੱਕ ਢੰਗ ਤੋਂ ਦੂਜੇ ਢੰਗ ਵਿੱਚ ਜਾਣ ਦਾ ਕਾਰਨ ਬਣਾਉਣਾ ਹੈ। ਹੋਣ ਦਾ ਇਹ ਦੂਜਾ ਢੰਗ, ਇਮਾਨਦਾਰੀ ਦਾ ਆਦਰਸ਼, ਮੈਨੂੰ ਕੁਦਰਤ ਦੁਆਰਾ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਨ ਤੋਂ ਰੋਕਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ; ਅਤੇ ਉਸੇ ਸਮੇਂ ਜਦੋਂ ਮੈਂ ਇਸਨੂੰ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਨ ਲਈ ਸੰਘਰਸ਼ ਕਰਦਾ ਹਾਂ, ਮੇਰੇ ਕੋਲ ਇੱਕ ਅਸਪਸ਼ਟ ਪੱਖਪਾਤੀ ਸਮਝ ਹੈ ਕਿ ਮੈਂ ਇਸਨੂੰ ਪ੍ਰਾਪਤ ਨਹੀਂ ਕਰਾਂਗਾ। ਪਰ ਫਿਰ ਵੀ, ਮੇਰੇ ਲਈ ਬੁਰੇ ਇਰਾਦੇ ਨਾਲ ਇਰਾਦਾ ਬਣਾਉਣ ਦੇ ਯੋਗ ਹੋਣ ਲਈ, ਮੇਰਾ ਸੁਭਾਅ ਅਜਿਹਾ ਹੋਣਾ

ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ ਕਿ ਮੈਂ ਆਪਣੇ ਵਜੂਦ ਤੋਂ ਬਚ ਜਾਵਾਂ। ਜੇ ਮੈਂ ਉਦਾਸ ਜਾਂ ਕਾਇਰ ਹੁੰਦਾ ਜਿਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਇਹ ਸਿਆਹੀ ਦਾ ਖੂਹ ਇੱਕ ਸਿਆਹੀ ਦਾ ਖੂਹ ਹੈ, ਤਾਂ ਬੁਰੇ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਦੀ ਸੰਭਾਵਨਾ ਦੀ ਕਲਪਨਾ ਵੀ ਨਹੀਂ ਕੀਤੀ ਜਾ ਸਕਦੀ। ਨਾ ਸਿਰਫ ਮੈਨੂੰ ਆਪਣੇ ਵਜੂਦ ਤੋਂ ਬਚਣ ਦੇ ਯੋਗ ਹੋਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ; ਮੈਂ ਕਲਪਨਾ ਵੀ ਨਹੀਂ ਕਰ ਸਕਦਾ ਸੀ ਕਿ ਮੈਂ ਇਸ ਤੋਂ ਬਚ ਸਕਦਾ ਹਾਂ। ਪਰ ਜੇਕਰ ਇੱਕ ਸਧਾਰਨ ਪ੍ਰੋਜੈਕਟ ਦੇ ਕਾਰਨ ਬੁਰਾ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਸੰਭਵ ਹੈ, ਤਾਂ ਇਹ ਇਸ ਲਈ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਜਿੱਥੋਂ ਤੱਕ ਮੇਰੇ ਵਜੂਦ ਦਾ ਸਵਾਲ ਹੈ, ਜੇਕਰ ਮੈਂ ਆਪਣੇ ਪ੍ਰੋਜੈਕਟ ਤੋਂ ਕੱਟਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹਾਂ ਤਾਂ ਹੋਣ ਅਤੇ ਨਾ ਹੋਣ ਵਿੱਚ ਕੋਈ ਅੰਤਰ ਨਹੀਂ ਹੈ।

ਬੁਰਾ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਸਿਰਫ਼ ਇਸ ਲਈ ਸੰਭਵ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਇਮਾਨਦਾਰੀ ਆਪਣੇ ਟੀਚੇ ਨੂੰ ਗੁਆਉਣ ਬਾਰੇ ਸੁਚੇਤ ਹੈ, ਆਪਣੇ ਸੁਭਾਅ ਦੇ ਕਾਰਨ। ਮੈਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ "ਕਾਇਰ ਨਾ ਹੋਣ" ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਸਮਝਣ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕਰ ਸਕਦਾ ਹਾਂ, ਜਦੋਂ ਮੈਂ ਅਜਿਹਾ ਹਾਂ, ਸਿਰਫ ਇਸ ਸ਼ਰਤ 'ਤੇ ਕਿ "ਕਾਇਰ ਹੋਣਾ" ਉਸੇ ਪਲ "ਸਵਾਲ ਵਿੱਚ" ਹੈ ਜਦੋਂ ਇਹ ਮੌਜੂਦ ਹੈ, ਇਸ ਸ਼ਰਤ 'ਤੇ ਕਿ ਇਹ ਖੁਦ ਇੱਕ ਸਵਾਲ ਹੈ, ਕਿ ਉਸੇ ਪਲ ਜਦੋਂ ਮੈਂ ਇਸਨੂੰ ਸਮਝਣਾ ਚਾਹੁੰਦਾ ਹਾਂ, ਇਹ ਮੇਰੇ ਤੋਂ ਹਰ ਪਾਸਿਓਂ ਬਚ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਤਬਾਹ ਕਰ ਦਿੰਦਾ ਹੈ। ਜਿਸ ਸ਼ਰਤ ਦੇ ਤਹਿਤ ਮੈਂ ਬੁਰਾ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਵਿੱਚ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕਰ ਸਕਦਾ ਹਾਂ ਉਹ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਇੱਕ ਅਰਥ ਵਿੱਚ, ਮੈਂ ਉਹ ਡਰਪੋਕ ਨਹੀਂ ਹਾਂ ਜੋ ਮੈਂ ਨਹੀਂ ਬਣਨਾ ਚਾਹੁੰਦਾ। ਪਰ ਜੇ ਮੈਂ ਜੋ ਨਹੀਂ ਹੈ- ਉਹ ਨਾ ਹੋਣ ਦੇ ਸਧਾਰਨ ਢੰਗ ਵਿੱਚ ਡਰਪੋਕ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ, ਤਾਂ ਮੈਂ ਇਹ ਐਲਾਨ ਕਰਕੇ "ਚੰਗੇ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਵਿੱਚ" ਹੁੰਦਾ ਕਿ ਮੈਂ ਡਰਪੋਕ ਨਹੀਂ ਹਾਂ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਇਹ ਸਮਝ ਤੋਂ ਬਾਹਰ ਡਰਪੋਕ ਅਲੋਪ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ; ਮੇਰੇ ਲਈ ਡਰਪੋਕ ਨਾ ਹੋਣ ਲਈ, ਮੈਨੂੰ ਕਿਸੇ ਤਰੀਕੇ ਨਾਲ ਵੀ ਡਰਪੋਕ ਹੋਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ। ਇਸਦਾ ਮਤਲਬ ਇਹ ਨਹੀਂ ਹੈ ਕਿ ਮੈਨੂੰ "ਥੋੜਾ ਜਿਹਾ" ਡਰਪੋਕ ਹੋਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ, ਇਸ ਅਰਥ ਵਿੱਚ ਕਿ "ਥੋੜਾ ਜਿਹਾ" "ਇੱਕ ਖਾਸ ਹੱਦ ਤੱਕ ਡਰਪੋਕ" ਨੂੰ ਦਰਸਾਉਂਦਾ ਹੈ - ਅਤੇ ਇੱਕ ਖਾਸ ਹੱਦ ਤੱਕ ਡਰਪੋਕ ਨਹੀਂ।" ਨਹੀਂ। ਮੈਨੂੰ ਇੱਕੋ ਸਮੇਂ ਦੋਵੇਂ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦਾ ਡਰਪੋਕ ਹੋਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਅਤੇ ਹਰ ਪੱਖੋਂ ਡਰਪੋਕ ਨਹੀਂ ਹੋਣਾ ਚਾਹੀਦਾ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਇਸ ਮਾਮਲੇ ਵਿੱਚ ਬੁਰਾਈ ਦੀ ਮੰਗ ਹੈ ਕਿ ਮੈਨੂੰ ਉਹ ਨਹੀਂ ਹੋਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਜੋ ਮੈਂ ਹਾਂ; ਯਾਨੀ ਕਿ ਮਨੁੱਖੀ ਹਕੀਕਤ ਦੇ ਹੋਣ ਦੇ ਢੰਗ ਵਿੱਚ ਹੋਣ ਅਤੇ ਅਣਹੋਂਦ ਨੂੰ ਵੱਖ ਕਰਨ ਵਾਲਾ ਇੱਕ ਅਟੱਲ ਅੰਤਰ ਹੋਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ।

ਪਰ ਬੁਰਾ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਸਿਰਫ਼ ਉਹਨਾਂ ਗੁਣਾਂ ਤੋਂ ਇਨਕਾਰ ਕਰਨ ਤੱਕ ਹੀ ਸੀਮਿਤ ਨਹੀਂ ਹੈ ਜੋ ਮੇਰੇ ਕੋਲ ਹਨ, ਉਸ ਹੋਂਦ ਨੂੰ ਨਾ ਦੇਖਣ ਤੱਕ ਜੋ ਮੈਂ ਹਾਂ। ਇਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਉਹ ਹੋਣ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਬਣਾਉਣ ਦੀ ਵੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕਰਦਾ ਹੈ ਜੋ ਮੈਂ ਨਹੀਂ ਹਾਂ। ਇਹ ਮੈਨੂੰ ਸਕਾਰਾਤਮਕ ਤੌਰ 'ਤੇ ਦਲੇਰ ਸਮਝਦਾ ਹੈ ਜਦੋਂ ਮੈਂ ਅਜਿਹਾ ਨਹੀਂ ਹਾਂ। ਅਤੇ ਇਹ ਇੱਕ ਵਾਰ ਫਿਰ ਸੰਭਵ ਹੈ, ਸਿਰਫ਼ ਤਾਂ ਹੀ ਜੇਕਰ ਮੈਂ ਉਹ ਹਾਂ ਜੋ ਮੈਂ ਨਹੀਂ ਹਾਂ; ਯਾਨੀ, ਜੇਕਰ ਮੇਰੇ ਵਿੱਚ ਗੈਰ-ਹੋਂਦ ਵਿੱਚ ਗੈਰ-ਹੋਂਦ ਵਰਗਾ ਵੀ ਨਾ ਹੋਵੇ। ਬੇਸ਼ੱਕ ਜ਼ਰੂਰੀ ਤੌਰ 'ਤੇ ਮੈਂ ਦਲੇਰ ਨਹੀਂ ਹਾਂ; ਨਹੀਂ ਤਾਂ ਬੁਰਾ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਬੁਰਾ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਨਹੀਂ ਹੋਵੇਗਾ। ਪਰ ਇਸ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਬੁਰਾ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਵਿੱਚ ਮੇਰੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਵਿੱਚ ਇਹ ਔਨਟੋਲੋਜੀਕਲ ਸਮਝ ਸ਼ਾਮਲ ਹੋਣੀ ਚਾਹੀਦੀ ਹੈ ਕਿ ਮੇਰੇ ਆਮ ਹੋਣ ਵਿੱਚ ਵੀ ਜੋ ਮੈਂ ਹਾਂ, ਮੈਂ ਅਸਲ ਵਿੱਚ ਉਹ ਨਹੀਂ ਹਾਂ ਅਤੇ ਇਹ ਕਿ "ਉਦਾਸ ਹੋਣ" ਦੇ ਹੋਣ ਵਿੱਚ ਕੋਈ ਅੰਤਰ ਨਹੀਂ ਹੈ, ਉਦਾਹਰਣ ਵਜੋਂ - ਜੋ ਮੈਂ ਉਹ ਨਾ ਹੋਣ ਦੇ ਢੰਗ ਵਿੱਚ ਹਾਂ ਜੋ ਮੈਂ ਹਾਂ - ਅਤੇ "ਹਿੰਮਤ ਨਾ ਹੋਣ" ਦੇ "ਅਣ-ਹੋਣ" ਵਿੱਚ ਜਿਸਨੂੰ ਮੈਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਤੋਂ ਲੁਕਾਉਣਾ ਚਾਹੁੰਦਾ ਹਾਂ। ਇਸ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਇਹ ਖਾਸ ਤੌਰ 'ਤੇ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੈ ਕਿ ਹੋਣ ਦਾ ਇਨਕਾਰ ਖੁਦ ਇੱਕ ਸਦੀਵੀ ਵਿਨਾਸ਼ ਦਾ ਵਿਸ਼ਾ ਹੋਵੇ, ਕਿ "ਅਣ-ਹੋਣ" ਦਾ ਅਰਥ ਮਨੁੱਖੀ ਹਕੀਕਤ ਵਿੱਚ ਹਮੇਸ਼ਾ ਸਵਾਲਾਂ ਵਿੱਚ ਰਹੇ। ਜੇ ਮੈਂ ਉਸ ਤਰੀਕੇ ਨਾਲ ਹਿੰਮਤ ਨਹੀਂ ਰੱਖਦਾ ਜਿਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਇਹ ਸਿਆਹੀ ਦਾ ਖੂਹ ਇੱਕ ਮੇਜ਼ ਨਹੀਂ ਹੈ; ਯਾਨੀ, ਜੇ ਮੈਂ ਆਪਣੀ ਕਾਇਰਤਾ ਵਿੱਚ ਅਲੱਗ-ਥਲੱਗ ਹੁੰਦਾ, ਇਸਦੇ ਵਿਰੁੱਧ ਮਜ਼ਬੂਤੀ ਨਾਲ ਖੜ੍ਹਾ ਹੁੰਦਾ, ਇਸਨੂੰ ਇਸਦੇ ਉਲਟ ਦੇ ਸੰਬੰਧ

ਵਿੱਚ ਰੱਖਣ ਦੇ ਅਸਮਰੱਥ ਹੁੰਦਾ, ਜੇ ਮੈਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਕਾਇਰਤਾ ਵਜੋਂ ਨਿਰਧਾਰਤ ਕਰਨ ਦੇ ਯੋਗ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ - ਯਾਨੀ, ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਹਿੰਮਤ ਤੋਂ ਇਨਕਾਰ ਕਰਨਾ ਅਤੇ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਆਪਣੀ ਕਾਇਰਤਾ ਤੋਂ ਉਸੇ ਪਲ ਬਚਣਾ ਜਦੋਂ ਮੈਂ ਇਸਨੂੰ ਮੰਨਦਾ ਹਾਂ - ਜੇ ਸਿਧਾਂਤਕ ਤੌਰ 'ਤੇ ਮੇਰੇ ਲਈ ਮੇਰੇ ਨਾ-ਹਿੰਮਤ-ਰਹਿਤ ਹੋਣ ਦੇ ਨਾਲ-ਨਾਲ ਮੇਰੇ-ਹਿੰਮਤ-ਰਹਿਤ ਹੋਣ ਦੇ ਨਾਲ ਮੇਲ ਖਾਂਦਾ ਹੋਣਾ ਅਸੰਭਵ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ - ਤਾਂ ਮਾੜੇ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਦਾ ਕੋਈ ਵੀ ਪ੍ਰੋਜੈਕਟ ਮੈਨੂੰ ਵਰਜਿਤ ਕੀਤਾ ਜਾਵੇਗਾ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਮਾੜੇ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਦੇ ਸੰਭਵ ਹੋਣ ਲਈ, ਇਮਾਨਦਾਰੀ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਮਾੜੇ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਵਿੱਚ ਹੋਣੀ ਚਾਹੀਦੀ ਹੈ। ਮਾੜੇ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਦੀ ਸੰਭਾਵਨਾ ਦੀ ਸ਼ਰਤ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਮਨੁੱਖੀ ਹਕੀਕਤ, ਇਸਦੇ ਸਭ ਤੋਂ ਤੁਰੰਤ ਹੋਂਦ ਵਿੱਚ, ਪੂਰਵ-ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ ਕੋਜੀਟੋ ਦੇ ਬੁਨਿਆਦੀ ਢਾਂਚੇ ਵਿੱਚ, ਉਹ ਹੋਣੀ ਚਾਹੀਦੀ ਹੈ ਜੋ ਇਹ ਨਹੀਂ ਹੈ ਅਤੇ ਉਹ ਨਹੀਂ ਹੋਣੀ ਚਾਹੀਦੀ ਜੋ ਇਹ ਹੈ।

III. ਮਾੜੇ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਦਾ "ਵਿਸ਼ਵਾਸ"

ਅਸੀਂ ਇਸ ਸਮੇਂ ਲਈ ਸਿਰਫ਼ ਉਨ੍ਹਾਂ ਸਥਿਤੀਆਂ ਦਾ ਸੰਕੇਤ ਦਿੱਤਾ ਹੈ ਜੋ ਬੁਰੀ ਨਿਹਚਾ ਨੂੰ ਕਲਪਨਾਯੋਗ ਬਣਾਉਂਦੀਆਂ ਹਨ, ਹੋਂਦ ਦੀਆਂ ਬਣਤਰਾਂ ਜੋ ਸਾਨੂੰ ਬੁਰੀ ਨਿਹਚਾ ਦੀਆਂ ਧਾਰਨਾਵਾਂ ਬਣਾਉਣ ਦੀ ਆਗਿਆ ਦਿੰਦੀਆਂ ਹਨ। ਅਸੀਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਇਹਨਾਂ ਵਿਚਾਰਾਂ ਤੱਕ ਸੀਮਤ ਨਹੀਂ ਕਰ ਸਕਦੇ; ਅਸੀਂ ਅਜੇ ਤੱਕ ਬੁਰੀ ਨਿਹਚਾ ਨੂੰ ਝੂਠ ਤੋਂ ਵੱਖਰਾ ਨਹੀਂ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਦੋ-ਪੱਖੀ ਧਾਰਨਾਵਾਂ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਅਸੀਂ ਵਰਣਨ ਕੀਤਾ ਹੈ, ਬਿਨਾਂ ਸ਼ੱਕ ਇੱਕ ਝੂਠਾ ਆਪਣੇ ਪ੍ਰਸ਼ਨਕਰਤਾ ਨੂੰ ਘੱਟ ਕਰਨ ਲਈ ਵਰਤੇਗਾ, ਹਾਲਾਂਕਿ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਦੋ-ਪੱਖੀ ਗੁਣ ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਹੋਣ 'ਤੇ ਸਥਾਪਿਤ ਹੋਣਾ ਹੈ ਅਤੇ ਕਿਸੇ ਅਨੁਭਵੀ ਹਾਲਾਤ 'ਤੇ ਨਹੀਂ, ਸਾਰਿਆਂ ਲਈ ਸਪੱਸ਼ਟ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਹੋਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ। ਬੁਰੀ ਨਿਹਚਾ ਦੀ ਅਸਲ ਸਮੱਸਿਆ ਸਪੱਸ਼ਟ ਤੌਰ 'ਤੇ ਇਸ ਤੱਥ ਤੋਂ ਪੈਦਾ ਹੁੰਦੀ ਹੈ ਕਿ ਬੁਰੀ ਨਿਹਚਾ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਹੈ। ਇਹ ਨਾ ਤਾਂ ਇੱਕ ਸਨਕੀ ਝੂਠ ਜਾਂ ਨਿਸ਼ਚਤਤਾ ਹੋ ਸਕਦੀ ਹੈ - ਜੇਕਰ ਨਿਸ਼ਚਤਤਾ ਵਸਤੂ ਦਾ ਸਹਿਜ ਕਬਜ਼ਾ ਹੈ। ਪਰ ਜੇਕਰ ਅਸੀਂ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਨੂੰ ਇਸਦੇ ਵਸਤੂ ਨਾਲ ਜੁੜੇ ਹੋਣ ਦੇ ਅਰਥ ਵਜੋਂ ਲੈਂਦੇ ਹਾਂ ਜਦੋਂ ਵਸਤੂ ਨਹੀਂ ਦਿੱਤੀ ਜਾਂਦੀ ਜਾਂ ਅਸਪਸ਼ਟ ਤੌਰ 'ਤੇ ਦਿੱਤੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ, ਤਾਂ ਬੁਰੀ ਨਿਹਚਾ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਹੈ; ਅਤੇ ਬੁਰੀ ਨਿਹਚਾ ਦੀ ਜ਼ਰੂਰੀ ਸਮੱਸਿਆ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਦੀ ਸਮੱਸਿਆ ਹੈ।

ਅਸੀਂ ਉਨ੍ਹਾਂ ਧਾਰਨਾਵਾਂ 'ਤੇ ਬੁਰੇ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਨਾਲ ਕਿਵੇਂ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਕਰ ਸਕਦੇ ਹਾਂ ਜੋ ਅਸੀਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਮਨਾਉਣ ਲਈ ਸਪੱਸ਼ਟ ਤੌਰ 'ਤੇ ਬਣਾਉਂਦੇ ਹਾਂ? ਸਾਨੂੰ ਇਹ ਯਾਦ ਰੱਖਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ ਕਿ ਬੁਰੇ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਦਾ ਪ੍ਰੋਜੈਕਟ ਖੁਦ ਬੁਰੇ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਵਿੱਚ ਹੋਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ। ਮੈਂ ਸਿਰਫ਼ ਆਪਣੇ ਯਤਨਾਂ ਦੇ ਅੰਤ ਵਿੱਚ ਹੀ ਬੁਰੇ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਵਿੱਚ ਨਹੀਂ ਹਾਂ ਜਦੋਂ ਮੈਂ ਆਪਣੇ ਦੋ-ਪੱਖੀ ਸੰਕਲਪਾਂ ਦਾ ਨਿਰਮਾਣ ਕੀਤਾ ਹੈ ਅਤੇ ਜਦੋਂ ਮੈਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਮਨਾ ਲਿਆ ਹੈ। ਸੱਚ ਵਿੱਚ, ਮੈਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਮਨਾ ਨਹੀਂ ਲਿਆ ਹੈ; ਜਿਸ ਹੱਦ ਤੱਕ ਮੈਨੂੰ ਇੰਨਾ ਮਨਾ ਲਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਸੀ, ਮੈਂ ਹਮੇਸ਼ਾ ਅਜਿਹਾ ਰਿਹਾ ਹਾਂ। ਅਤੇ ਉਸੇ ਸਮੇਂ ਜਦੋਂ ਮੈਨੂੰ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਬੁਰੇ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਵਿੱਚ ਪਾਉਣ ਦਾ ਇਰਾਦਾ ਸੀ, ਮੈਂ ਲਾਜ਼ਮੀ ਤੌਰ 'ਤੇ ਇਸੇ ਸੁਭਾਅ ਦੇ ਸੰਬੰਧ ਵਿੱਚ ਬੁਰੇ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਵਿੱਚ ਸੀ। ਮੇਰੇ ਲਈ ਇਸਨੂੰ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਬੁਰੇ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਵਜੋਂ ਪੇਸ਼ ਕਰਨਾ ਨਿੰਦਾ ਹੁੰਦਾ; ਇਸ ਨੂੰ ਇਮਾਨਦਾਰੀ ਨਾਲ ਨਿਰਦੋਸ਼ ਮੰਨਣਾ ਚੰਗੇ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਵਿੱਚ ਹੁੰਦਾ। ਬੁਰੇ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਵਿੱਚ ਹੋਣ ਦਾ ਫੈਸਲਾ ਆਪਣਾ ਨਾਮ ਬੋਲਣ ਦੀ ਹਿੰਮਤ ਨਹੀਂ ਕਰਦਾ; ਇਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਕਰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਬੁਰੇ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਵਿੱਚ ਨਹੀਂ ਮੰਨਦਾ; ਇਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਕਰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਚੰਗੇ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਵਿੱਚ ਨਹੀਂ ਮੰਨਦਾ। ਇਹ ਉਹ ਹੈ ਜੋ ਬੁਰੇ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਦੇ ਉਭਾਰ ਤੋਂ, ਬਾਅਦ ਦੇ ਰਵੱਈਏ ਨੂੰ ਨਿਰਧਾਰਤ ਕਰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ, ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਇਹ ਸੀ, ਬੁਰੇ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਦਾ ਵੈਲਟਨਸ਼ਾਉੰਗ।

ਬੁਰਾ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਸੱਚ ਦੇ ਨਿਯਮਾਂ ਅਤੇ ਮਾਪਦੰਡਾਂ ਨੂੰ ਉਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਨਹੀਂ ਰੱਖਦਾ ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਚੰਗੇ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਦੇ ਆਲੋਚਨਾਤਮਕ ਵਿਚਾਰ ਦੁਆਰਾ ਸਵੀਕਾਰ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਪਹਿਲਾਂ ਜੋ ਫੈਸਲਾ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਅਸਲ ਵਿੱਚ, ਸੱਚ ਦੀ ਪ੍ਰਕਿਰਤੀ ਹੈ। ਬੁਰੇ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਨਾਲ ਇੱਕ ਸੱਚ ਪ੍ਰਗਟ ਹੁੰਦਾ ਹੈ, ਸੋਚਣ ਦਾ ਇੱਕ ਤਰੀਕਾ, ਇੱਕ ਕਿਸਮ ਦਾ ਜੀਵ ਜੋ ਵਸਤੂਆਂ ਵਰਗਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ; ਬੁਰੇ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਦੀ ਦੁਨੀਆ ਦੀ ਓਨਟੋਲੋਜੀਕਲ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਤਾ ਜਿਸ ਨਾਲ ਵਿਸ਼ਾ ਅਚਾਨਕ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਘੇਰ ਲੈਂਦਾ ਹੈ ਇਹ ਹੈ: ਕਿ ਇੱਥੇ ਹੋਣਾ ਉਹ ਹੈ ਜੋ ਇਹ ਨਹੀਂ ਹੈ, ਅਤੇ ਉਹ ਨਹੀਂ ਹੈ ਜੋ ਇਹ ਹੈ। ਨਤੀਜੇ ਵਜੋਂ ਇੱਕ ਅਜੀਬ ਕਿਸਮ ਦਾ ਸਬੂਤ ਪ੍ਰਗਟ ਹੁੰਦਾ ਹੈ; ਗੈਰ-ਪ੍ਰੇਰਣਾਦਾਇਕ ਸਬੂਤ। ਬੁਰਾ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਸਬੂਤ ਨੂੰ ਫੜ ਲੈਂਦਾ ਹੈ ਪਰ ਇਸ ਸਬੂਤ ਦੁਆਰਾ ਪੂਰਾ ਨਾ ਹੋਣ, ਯਕੀਨ ਨਾ ਹੋਣ ਅਤੇ ਚੰਗੇ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਵਿੱਚ ਬਦਲਣ ਲਈ ਪਹਿਲਾਂ ਹੀ ਅਸਤੀਫਾ ਦੇ ਦਿੱਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਨਿਮਰ ਅਤੇ ਨਿਮਰ ਬਣਾਉਂਦਾ ਹੈ; ਇਹ ਕਹਿੰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਅਗਿਆਨ ਨਹੀਂ ਹੈ; ਇਹ ਅਗਿਆਨ ਨਹੀਂ ਹੈ, ਇਹ ਕਹਿੰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਫੈਸਲਾ ਹੈ ਅਤੇ ਇਹ ਕਿ ਹਰੇਕ ਅਨੁਭਵ ਤੋਂ ਬਾਅਦ, ਇਸਨੂੰ ਫੈਸਲਾ ਕਰਨਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਕਰਨਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਕੀ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਆਪਣੇ ਮੁੱਢਲੇ ਪ੍ਰੋਜੈਕਟ ਵਿੱਚ ਅਤੇ ਸੰਸਾਰ ਵਿੱਚ ਆਉਣ 'ਤੇ ਬੁਰਾ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਆਪਣੀਆਂ ਜ਼ਰੂਰਤਾਂ ਦੀ ਸਹੀ ਪ੍ਰਕਿਰਤੀ 'ਤੇ ਫੈਸਲਾ ਲੈਂਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਬਹੁਤ ਜ਼ਿਆਦਾ ਮੰਗ ਨਾ ਕਰਨ, ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਸੰਤੁਸ਼ਟ ਗਿਣਨ ਲਈ, ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਫੈਸਲਿਆਂ ਵਿੱਚ ਮਜਬੂਰ ਕਰਨ ਲਈ ਦ੍ਰਿੜ ਸੰਕਲਪ ਵਿੱਚ ਖੜ੍ਹਾ ਹੈ ਜਦੋਂ ਇਹ ਮੁਸ਼ਕਿਲ ਨਾਲ ਮਨਾ ਲਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਬੁਰੀ ਨਿਹਚਾ ਦਾ ਇਹ ਮੂਲ ਪ੍ਰੋਜੈਕਟ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਦੀ ਪ੍ਰਕਿਰਤੀ 'ਤੇ ਬੁਰੀ ਨਿਹਚਾ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਫੈਸਲਾ ਹੈ। ਆਓ ਅਸੀਂ ਸਪੱਸ਼ਟ ਤੌਰ 'ਤੇ ਸਮਝੀਏ ਕਿ ਇੱਕ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ, ਸਵੈ-ਇੱਛਤ ਫੈਸਲੇ ਦਾ ਕੋਈ ਸਵਾਲ ਨਹੀਂ ਹੈ, ਸਗੋਂ ਸਾਡੇ ਹੋਣ ਦੇ ਇੱਕ ਸਵੈ-ਇੱਛਤ ਦ੍ਰਿੜਤਾ ਦਾ ਸਵਾਲ ਹੈ। ਜਦੋਂ ਕੋਈ ਸੌਂਦਾ ਹੈ ਤਾਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਬੁਰੀ ਨਿਹਚਾ ਵਿੱਚ ਪਾਉਂਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਜਦੋਂ ਕੋਈ ਸੁਪਨੇ ਲੈਂਦਾ ਹੈ ਤਾਂ ਬੁਰੀ ਨਿਹਚਾ ਵਿੱਚ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਇੱਕ ਵਾਰ ਜਦੋਂ ਇਸ ਹੋਂਦ ਦੇ ਢੰਗ ਨੂੰ ਸਾਕਾਰ ਕਰ ਲਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਤਾਂ ਇਸ ਵਿੱਚੋਂ ਬਾਹਰ ਨਿਕਲਣਾ ਓਨਾ ਹੀ ਮੁਸ਼ਕਲ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਜਿੰਨਾ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਜਗਾਉਣਾ; ਬੁਰੀ ਨਿਹਚਾ ਸੰਸਾਰ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਕਿਸਮ ਦੀ ਹੋਂਦ ਹੈ, ਜਿਵੇਂ ਜਾਗਣਾ ਜਾਂ ਸੁਪਨਾ ਦੇਖਣਾ, ਜੋ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਸਥਾਈ ਬਣਾਉਂਦੀ ਹੈ, ਹਾਲਾਂਕਿ ਇਸਦੀ ਬਣਤਰ ਮੈਟਾਸਟੇਬਲ ਕਿਸਮ ਦੀ ਹੈ। ਪਰ ਬੁਰੀ ਨਿਹਚਾ ਆਪਣੀ ਬਣਤਰ ਪ੍ਰਤੀ ਸੁਚੇਤ ਹੈ, ਅਤੇ ਇਸਨੇ ਇਹ ਫੈਸਲਾ ਕਰਕੇ ਸਾਵਧਾਨੀ ਵਰਤੀ ਹੈ ਕਿ ਮੈਟਾਸਟੇਬਲ ਬਣਤਰ ਹੋਂਦ ਦੀ ਬਣਤਰ ਹੈ ਅਤੇ ਇਹ ਕਿ ਗੈਰ-ਪ੍ਰੇਰਣਾ ਸਾਰੇ ਵਿਸ਼ਵਾਸਾਂ ਦੀ ਬਣਤਰ ਹੈ। ਇਹ ਇਸ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਆਉਂਦਾ ਹੈ ਕਿ ਜੇਕਰ ਬੁਰੀ ਨਿਹਚਾ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਹੈ ਅਤੇ ਜੇਕਰ ਇਹ ਆਪਣੇ ਮੂਲ ਪ੍ਰੋਜੈਕਟ ਵਿੱਚ ਆਪਣਾ ਇਨਕਾਰ ਸ਼ਾਮਲ ਕਰਦਾ ਹੈ (ਇਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਯਕੀਨ ਦਿਵਾਉਣ ਲਈ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਯਕੀਨ ਨਾ ਹੋਣ ਦਾ ਫੈਸਲਾ ਕਰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਮੈਂ ਉਹ ਹਾਂ ਜੋ ਮੈਂ ਨਹੀਂ ਹਾਂ), ਤਾਂ ਸ਼ੁਰੂ ਕਰਨ ਲਈ, ਇੱਕ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਜੋ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਯਕੀਨ ਨਾ ਹੋਣ ਦੀ ਇੱਛਾ ਰੱਖਦਾ ਹੈ, ਸੰਭਵ ਹੋਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ। ਅਜਿਹੇ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਦੀ ਸੰਭਾਵਨਾ ਲਈ ਕੀ ਸ਼ਰਤਾਂ ਹਨ?

ਮੇਰਾ ਮੰਨਣਾ ਹੈ ਕਿ ਮੇਰਾ ਦੋਸਤ ਪੀਅਰ ਮੇਰੇ ਲਈ ਦੋਸਤੀ ਮਹਿਸੂਸ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਮੈਂ ਇਸ 'ਤੇ ਨੇਕ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਕਰਦਾ ਹਾਂ। ਮੈਂ ਇਸ 'ਤੇ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਕਰਦਾ ਹਾਂ ਪਰ ਮੇਰੇ ਕੋਲ ਇਸ ਲਈ ਕੋਈ ਸਵੈ-ਸਪੱਸ਼ਟ ਅੰਤਰਜਾਮੀ ਨਹੀਂ ਹੈ, ਕਿਉਂਕਿ ਵਸਤੂ ਦੀ ਪ੍ਰਕਿਰਤੀ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਅੰਤਰਜਾਮੀ ਨਹੀਂ ਬਣਾਉਂਦੀ। ਮੈਂ ਇਸ 'ਤੇ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਕਰਦਾ ਹਾਂ; ਯਾਨੀ, ਮੈਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਇਸ 'ਤੇ ਭਰੋਸਾ ਕਰਨ ਲਈ ਸਾਰੀਆਂ ਭਾਵਨਾਵਾਂ ਦੇ ਸਾਹਮਣੇ ਝੁਕਣ ਦਿੰਦਾ ਹਾਂ; ਮੈਂ ਇਸ ਵਿੱਚ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਕਰਨ ਦਾ ਫੈਸਲਾ ਕਰਦਾ ਹਾਂ, ਅਤੇ ਇਸ ਫੈਸਲੇ ਵਿੱਚ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਬਣਾਈ ਰੱਖਣ ਲਈ; ਮੈਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ, ਅੰਤ ਵਿੱਚ, ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ

ਚਲਾਉਂਦਾ ਹਾਂ ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਮੈਨੂੰ ਇਸ ਬਾਰੇ ਯਕੀਨ ਹੋਵੇ - ਅਤੇ ਇਹ ਸਭ ਇੱਕ ਅਤੇ ਇੱਕੋ ਰਵੱਈਏ ਦੀ ਸਿੰਥੈਟਿਕ ਏਕਤਾ ਵਿੱਚ। ਇਹ ਜਿਸਨੂੰ ਮੈਂ ਨੇਕ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਵਜੋਂ ਪਰਿਭਾਸ਼ਿਤ ਕਰਦਾ ਹਾਂ ਉਹ ਹੈ ਜਿਸਨੂੰ ਹੇਗਲ ਤੁਰੰਤ ਕਹੇਗਾ। ਇਹ ਸਧਾਰਨ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਹੈ। ਹੇਗਲ ਤੁਰੰਤ ਦਿਖਾਏਗਾ ਕਿ ਤੁਰੰਤ ਵਿਚੋਲਗੀ ਦੀ ਲੋੜ ਹੈ ਅਤੇ ਉਹ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਆਪਣੇ ਲਈ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਬਣ ਕੇ, ਅਵਿਸ਼ਵਾਸ ਦੀ ਸਥਿਤੀ ਵਿੱਚ ਚਲਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਜੇ ਮੈਂ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਕਰਦਾ ਹਾਂ ਕਿ ਮੇਰਾ ਦੋਸਤ ਪੀਅਰ ਮੈਨੂੰ ਪਸੰਦ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਤਾਂ ਇਸਦਾ ਮਤਲਬ ਹੈ ਕਿ ਉਸਦੀ ਦੋਸਤੀ ਮੈਨੂੰ ਉਸਦੇ ਸਾਰੇ ਕੰਮਾਂ ਦੇ ਅਰਥ ਵਜੋਂ ਜਾਪਦੀ ਹੈ। ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਪੀਅਰ ਦੇ ਕੰਮਾਂ ਦੇ ਅਰਥ ਦੀ ਇੱਕ ਖਾਸ ਚੇਤਨਾ ਹੈ। ਪਰ ਜੇ ਮੈਂ ਜਾਣਦਾ ਹਾਂ ਕਿ ਮੈਂ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਕਰਦਾ ਹਾਂ, ਤਾਂ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਮੈਨੂੰ ਬਾਹਰੀ ਸਹਿ-ਸੰਬੰਧ ਤੋਂ ਬਿਨਾਂ ਸ਼ੁੱਧ ਵਿਅਕਤੀਗਤ ਦ੍ਰਿੜਤਾ ਵਜੋਂ ਜਾਪਦਾ ਹੈ। ਇਹੀ ਕਾਰਨ ਹੈ ਕਿ "ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਕਰਨਾ" ਸ਼ਬਦ ਨੂੰ ਇੱਕ ਅਜਿਹਾ ਸ਼ਬਦ ਬਣਾਇਆ ਗਿਆ ਹੈ ਜੋ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਦੀ ਅਟੱਲ ਦ੍ਰਿੜਤਾ ("ਮੇਰੇ ਰੱਬ, ਮੈਂ ਤੁਹਾਡੇ ਵਿੱਚ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਕਰਦਾ ਹਾਂ") ਅਤੇ ਇਸਦੇ ਚਰਿੱਤਰ ਨੂੰ ਨਿਹੱਥੇ ਅਤੇ ਸਖਤੀ ਨਾਲ ਵਿਅਕਤੀਗਤ ਵਜੋਂ ਦਰਸਾਉਣ ਲਈ ਉਦਾਸੀਨਤਾ ਨਾਲ ਵਰਤਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ("ਕੀ ਪੀਅਰੇ ਮੇਰਾ ਦੋਸਤ ਹੈ? ਮੈਨੂੰ ਨਹੀਂ ਪਤਾ; ਮੈਂ ਅਜਿਹਾ ਮੰਨਦਾ ਹਾਂ।") ਪਰ ਚੇਤਨਾ ਦੀ ਪ੍ਰਕਿਰਤੀ ਅਜਿਹੀ ਹੈ ਕਿ ਇਸ ਵਿੱਚ ਵਿਚੋਲਾ ਅਤੇ ਤੁਰੰਤ ਇੱਕ ਹੀ ਹੋਂਦ ਹੈ। ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਕਰਨਾ ਇਹ ਜਾਣਨਾ ਹੈ ਕਿ ਕੋਈ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਅਤੇ ਇਹ ਜਾਣਨਾ ਕਿ ਕੋਈ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਕਰਦਾ ਹੈ ਹੁਣ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਨਹੀਂ ਕਰਨਾ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਕਰਨਾ ਹੁਣ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਨਹੀਂ ਕਰਨਾ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਸਿਰਫ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਕਰਨਾ ਹੈ - ਇਹ ਇੱਕ ਅਤੇ ਉਸੇ ਗੈਰ-ਥੀਟਿਕ ਸਵੈ-ਚੇਤਨਾ ਦੀ ਏਕਤਾ ਵਿੱਚ ਹੈ। ਯਕੀਨਨ, ਅਸੀਂ ਇੱਥੇ ਘਟਨਾ ਦੇ ਵਰਣਨ ਨੂੰ "ਜਾਣਨਾ" ਸ਼ਬਦ ਨਾਲ ਮਨੋਨੀਤ ਕਰਕੇ ਮਜਬੂਰ ਕੀਤਾ ਹੈ; ਗੈਰ-ਥੀਟਿਕ ਚੇਤਨਾ ਜਾਣਨਾ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਪਰ ਇਹ ਸਾਰੇ ਜਾਣਨ ਦੇ ਮੂਲ ਵਿੱਚ ਆਪਣੀ ਪਾਰਦਰਸ਼ੀਤਾ ਵਿੱਚ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਕਰਨ ਦੀ ਗੈਰ-ਥੀਟਿਕ ਚੇਤਨਾ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਦਾ ਵਿਨਾਸ਼ਕਾਰੀ ਹੈ। ਪਰ ਉਸੇ ਸਮੇਂ ਪੂਰਵ-ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ ਕੋਗੀਟੋ ਦਾ ਨਿਯਮ ਦਰਸਾਉਂਦਾ ਹੈ ਕਿ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਕਰਨ ਦੀ ਹੋਂਦ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਕਰਨ ਦੀ ਚੇਤਨਾ ਹੋਣੀ ਚਾਹੀਦੀ ਹੈ।

ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਇੱਕ ਅਜਿਹਾ ਜੀਵ ਹੈ ਜੋ ਆਪਣੇ ਆਪ 'ਤੇ ਸਵਾਲ ਉਠਾਉਂਦਾ ਹੈ, ਜੋ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਸਿਰਫ਼ ਆਪਣੇ ਵਿਨਾਸ਼ ਵਿੱਚ ਹੀ ਮਹਿਸੂਸ ਕਰ ਸਕਦਾ ਹੈ, ਜੋ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਸਿਰਫ਼ ਆਪਣੇ ਆਪ ਤੋਂ ਇਨਕਾਰ ਕਰਕੇ ਹੀ ਪ੍ਰਗਟ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਇੱਕ ਅਜਿਹਾ ਜੀਵ ਹੈ ਜਿਸਦਾ ਹੋਣਾ ਪ੍ਰਗਟ ਹੋਣਾ ਹੈ ਅਤੇ ਪ੍ਰਗਟ ਹੋਣਾ ਆਪਣੇ ਆਪ ਤੋਂ ਇਨਕਾਰ ਕਰਨਾ ਹੈ। ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਕਰਨਾ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਨਹੀਂ ਕਰਨਾ ਹੈ। ਅਸੀਂ ਇਸਦਾ ਕਾਰਨ ਦੇਖਦੇ ਹਾਂ; ਚੇਤਨਾ ਦਾ ਹੋਣਾ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਮੌਜੂਦ ਹੋਣਾ ਹੈ, ਫਿਰ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਹੋਣਾ ਹੈ ਅਤੇ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਛੱਡਣਾ ਹੈ। ਇਸ ਅਰਥ ਵਿੱਚ ਚੇਤਨਾ ਹਮੇਸ਼ਾ ਆਪਣੇ ਆਪ ਤੋਂ ਬਚ ਰਹੀ ਹੈ, ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਅਵਿਸ਼ਵਾਸ ਬਣ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਤੁਰੰਤ ਵਿਚੋਲਗੀ ਬਣ ਜਾਂਦੀ ਹੈ, ਸੰਪੂਰਨ ਸਾਪੇਖਿਕ ਬਣ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਅਤੇ ਸਾਪੇਖ ਸੰਪੂਰਨ ਬਣ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਚੰਗੇ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਦਾ ਆਦਰਸ਼ (ਜੋ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਕਰਦਾ ਹੈ ਉਸ 'ਤੇ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਕਰਨਾ) ਇਮਾਨਦਾਰੀ (ਜੋ ਹੈ ਉਹ ਹੋਣਾ) ਵਾਂਗ ਹੈ, ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਹੋਣ ਦਾ ਇੱਕ ਆਦਰਸ਼ ਹੈ। ਹਰ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਇੱਕ ਅਜਿਹਾ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਹੈ ਜੋ ਘੱਟ ਜਾਂਦਾ ਹੈ; ਕੋਈ ਕਦੇ ਵੀ ਉਸ 'ਤੇ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਨਹੀਂ ਕਰਦਾ ਜੋ ਕੋਈ ਮੰਨਦਾ ਹੈ। ਸਿੱਟੇ ਵਜੋਂ ਬੁਰੇ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਦਾ ਮੁੱਢਲਾ ਪ੍ਰੋਜੈਕਟ ਚੇਤਨਾ ਦੇ ਤੱਥ ਦੇ ਇਸ ਸਵੈ-ਵਿਨਾਸ਼ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਹੈ। ਜੇਕਰ ਚੰਗੇ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਵਿੱਚ ਹਰ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਇੱਕ ਅਸੰਭਵ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਹੈ, ਤਾਂ ਹਰ ਅਸੰਭਵ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਲਈ ਇੱਕ ਜਗ੍ਹਾ ਹੈ। ਮੇਰੀ ਇਹ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਕਰਨ ਦੀ ਅਸਮਰੱਥਾ ਕਿ ਮੈਂ ਦਲੇਰ ਹਾਂ, ਮੈਨੂੰ ਨਿਰਾਸ਼ ਨਹੀਂ ਕਰੇਗੀ ਕਿਉਂਕਿ ਹਰ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਵਿੱਚ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਨਾ ਕਰਨਾ ਸ਼ਾਮਲ ਹੈ। ਮੈਂ ਇਸ ਅਸੰਭਵ ਵਿਸ਼ਵਾਸ

ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਵਜੋਂ ਪਰਿਭਾਸ਼ਤ ਕਰਾਂਗਾ। ਯਕੀਨਨ, ਮੈਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਤੋਂ ਇਹ ਨਹੀਂ ਲੁਕਾ ਸਕਾਂਗਾ ਕਿ ਮੈਂ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਨਾ ਕਰਨ ਲਈ ਕਰਦਾ ਹਾਂ ਅਤੇ ਮੈਂ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਕਰਨ ਲਈ ਨਹੀਂ ਕਰਦਾ। ਪਰ ਬੁਰੇ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਦਾ ਸੂਖਮ, ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਵਿਨਾਸ਼ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਮੈਨੂੰ ਹੈਰਾਨ ਨਹੀਂ ਕਰ ਸਕਦਾ; ਇਹ ਸਾਰੇ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਦੇ ਅਧਾਰ ਤੇ ਮੌਜੂਦ ਹੈ। ਫਿਰ ਇਹ ਕੀ ਹੈ? ਜਿਸ ਸਮੇਂ ਮੈਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਦਲੇਰ ਮੰਨਣਾ ਚਾਹੁੰਦਾ ਹਾਂ, ਮੈਂ ਜਾਣਦਾ ਹਾਂ ਕਿ ਮੈਂ ਡਰਪੋਕ ਹਾਂ। ਅਤੇ ਇਹ ਨਿਸ਼ਚਤ ਤੌਰ 'ਤੇ ਮੇਰੇ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਨੂੰ ਤਬਾਹ ਕਰਨ ਲਈ ਆਵੇਗਾ। ਪਰ ਪਹਿਲਾਂ, ਮੈਂ ਕਾਇਰਤਾ ਤੋਂ ਵੱਧ ਦਲੇਰ ਨਹੀਂ ਹਾਂ, ਜੇਕਰ ਅਸੀਂ ਇਸਨੂੰ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਹੋਣ ਦੇ ਢੰਗ ਵਿੱਚ ਸਮਝਣਾ ਹੈ। ਦੂਜੇ ਸਥਾਨ 'ਤੇ, ਮੈਨੂੰ ਨਹੀਂ ਪਤਾ ਕਿ ਮੈਂ ਦਲੇਰ ਹਾਂ; ਆਪਣੇ ਬਾਰੇ ਅਜਿਹਾ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਸਿਰਫ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਦੇ ਨਾਲ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ, ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਸ਼ੁੱਧ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ ਨਿਸ਼ਚਤਤਾ ਤੋਂ ਪਰੇ ਹੈ। ਤੀਜੇ ਸਥਾਨ 'ਤੇ, ਇਹ ਬਹੁਤ ਸੱਚ ਹੈ ਕਿ ਬੁਰਾ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਉਸ ਚੀਜ਼ 'ਤੇ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਕਰਨ ਵਿੱਚ ਸਫਲ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ ਜੋ ਇਹ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਕਰਨਾ ਚਾਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਪਰ ਇਹ ਬਿਲਕੁਲ ਉਸ ਚੀਜ਼ 'ਤੇ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਨਾ ਕਰਨ ਦੀ ਸਵੀਕ੍ਰਿਤੀ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਹੈ ਜੋ ਇਹ ਮੰਨਦਾ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਬੁਰਾ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਹੈ। ਚੰਗਾ ਵਿਸ਼ਵਾਸ "ਜੋ ਕੋਈ ਮੰਨਦਾ ਹੈ ਉਸ 'ਤੇ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਨਹੀਂ ਕਰਦਾ" ਤੋਂ ਬਚਣਾ ਚਾਹੁੰਦਾ ਹੈ, ਹੋਂਦ ਵਿੱਚ ਪਨਾਹ ਲੈ ਕੇ। ਬੁਰਾ ਵਿਸ਼ਵਾਸ "ਜੋ ਕੋਈ ਮੰਨਦਾ ਹੈ ਉਸ 'ਤੇ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਨਹੀਂ ਕਰਦਾ" ਵਿੱਚ ਪਨਾਹ ਲੈ ਕੇ ਹੋਂਦ ਤੋਂ ਭੱਜਦਾ ਹੈ। ਇਸਨੇ ਪਹਿਲਾਂ ਹੀ ਸਾਰੇ ਵਿਸ਼ਵਾਸਾਂ ਨੂੰ ਨਿਹੱਥੇ ਕਰ ਦਿੱਤਾ ਹੈ - ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਇਹ ਫੜਨਾ ਚਾਹੁੰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ, ਉਸੇ ਹੀ ਝਟਕੇ ਨਾਲ, ਦੂਜੇ, ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਇਹ ਭੱਜਣਾ ਚਾਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਦੇ ਇਸ ਸਵੈ-ਵਿਨਾਸ਼ ਦੀ ਇੱਛਾ ਨਾਲ, ਜਿਸ ਤੋਂ ਵਿਗਿਆਨ ਸਬੂਤਾਂ ਦੀ ਭਾਲ ਕਰਕੇ ਬਚ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਇਹ ਉਨ੍ਹਾਂ ਵਿਸ਼ਵਾਸਾਂ ਨੂੰ ਤਬਾਹ ਕਰ ਦਿੰਦਾ ਹੈ ਜੋ ਇਸਦੇ ਵਿਰੋਧੀ ਹਨ, ਜੋ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਸਿਰਫ਼ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਵਜੋਂ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਅਸੀਂ ਬੁਰੇ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਦੇ ਮੂਲ ਵਰਤਾਰੇ ਨੂੰ ਬਿਹਤਰ ਢੰਗ ਨਾਲ ਸਮਝ ਸਕਦੇ ਹਾਂ।

ਬੁਰੀ ਨਿਹਚਾ ਵਿੱਚ ਕੋਈ ਸਨਕੀ ਝੂਠ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ ਅਤੇ ਨਾ ਹੀ ਧੋਖੇਬਾਜ਼ ਧਾਰਨਾਵਾਂ ਲਈ ਜਾਣਬੁੱਝ ਕੇ ਤਿਆਰੀ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਪਰ ਬੁਰੀ ਨਿਹਚਾ ਦਾ ਪਹਿਲਾ ਕੰਮ ਉਸ ਤੋਂ ਭੱਜਣਾ ਹੈ ਜੋ ਇਹ ਨਹੀਂ ਭੱਜ ਸਕਦਾ, ਜੋ ਇਹ ਹੈ ਉਸ ਤੋਂ ਭੱਜਣਾ ਹੈ। ਭੱਜਣ ਦਾ ਪ੍ਰੋਜੈਕਟ ਹੀ ਬੁਰੀ ਨਿਹਚਾ ਨੂੰ ਹੋਂਦ ਦੇ ਦਿਲ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਅੰਦਰੂਨੀ ਵਿਘਨ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਅਤੇ ਇਹ ਉਹ ਵਿਘਨ ਹੈ ਜੋ ਬੁਰਾ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਹੋਣਾ ਚਾਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਸੱਚ ਵਿੱਚ, ਦੋ ਤੁਰੰਤ ਰਵੱਈਏ ਜੋ ਅਸੀਂ ਆਪਣੇ ਹੋਂਦ ਦੇ ਸਾਹਮਣੇ ਲੈ ਸਕਦੇ ਹਾਂ, ਇਸ ਹੋਂਦ ਦੀ ਪ੍ਰਕਿਰਤੀ ਅਤੇ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨਾਲ਼ ਇਸਦੇ ਤੁਰੰਤ ਸਬੰਧ ਦੁਆਰਾ ਕੰਡੀਸ਼ਨਡ ਹਨ। ਚੰਗੀ ਨਿਹਚਾ ਮੇਰੇ ਹੋਂਦ ਦੇ ਅੰਦਰੂਨੀ ਵਿਘਨ ਤੋਂ ਉਸ ਦਿਸ਼ਾ ਵਿੱਚ ਭੱਜਣ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕਰਦੀ ਹੈ ਜੋ ਇਸਨੂੰ ਹੋਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਬੁਰੀ ਨਿਹਚਾ ਮੇਰੇ ਹੋਂਦ ਦੇ ਅੰਦਰੂਨੀ ਵਿਘਨ ਦੇ ਜ਼ਰੀਏ ਆਪਣੇ ਆਪ ਤੋਂ ਭੱਜਣ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਪਰ ਇਹ ਇਸ ਬਹੁਤ ਹੀ ਵਿਘਨ ਤੋਂ ਇਨਕਾਰ ਕਰਦੀ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਇਸ ਗੱਲ ਤੋਂ ਇਨਕਾਰ ਕਰਦੀ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਖੁਦ ਬੁਰਾ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਹੈ। ਬੁਰੀ ਨਿਹਚਾ "ਨਾ-ਹੋਣ-ਜੋ-ਇੱਕ-ਹੈ-ਹੈ" ਦੇ ਜ਼ਰੀਏ ਆਪਣੇ ਆਪ ਤੋਂ ਬਚਣ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕਰਦੀ ਹੈ ਜੋ ਮੈਂ ਉਸ ਹੋਣ ਦੇ ਢੰਗ ਵਿੱਚ ਨਹੀਂ ਹਾਂ ਜੋ ਇੱਕ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਇਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਬੁਰਾ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਵਜੋਂ ਨਕਾਰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਉਸ ਚੀਜ਼ ਨੂੰ ਨਿਸ਼ਾਨਾ ਬਣਾਉਂਦਾ ਹੈ ਜੋ ਮੈਂ "ਜੋ-ਇੱਕ-ਹੈ-ਨਹੀਂ-ਹੋਣ" ਦੇ ਮੋਡ ਵਿੱਚ ਨਹੀਂ ਹਾਂ।9 ਜੇਕਰ ਬੁਰਾ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਸੰਭਵ ਹੈ, ਤਾਂ ਇਹ ਇਸ ਲਈ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਹਰ ਪ੍ਰੋਜੈਕਟ ਲਈ ਇੱਕ ਤੁਰੰਤ, ਸਥਾਈ ਖ਼ਤਰਾ ਹੈ; ਇਹ ਇਸ ਲਈ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਚੇਤਨਾ ਆਪਣੇ ਬੁਰੇ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਦੇ ਸਥਾਈ ਜੋਖਮ ਵਿੱਚ ਛੁਪਾਉਂਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਜੋਖਮ ਦਾ ਮੂਲ ਇਹ ਤੱਥ ਹੈ ਕਿ ਚੇਤਨਾ ਦੀ ਪ੍ਰਕਿਰਤੀ ਇੱਕੋ ਸਮੇਂ ਉਹ ਹੋਣਾ ਹੈ ਜੋ ਇਹ ਨਹੀਂ ਹੈ ਅਤੇ ਉਹ ਨਾ ਹੋਣਾ ਜੋ ਇਹ ਹੈ। ਇਹਨਾਂ ਟਿੱਪਣੀਆਂ ਦੇ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ ਵਿੱਚ ਅਸੀਂ ਹੁਣ ਚੇਤਨਾ ਦੇ

ਓਨਟੋਲੋਜੀਕਲ ਅਧਿਐਨ ਤੱਕ ਪਹੁੰਚ ਸਕਦੇ ਹਾਂ, ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਸੰਪੂਰਨਤਾ ਵਜੋਂ ਨਹੀਂ, ਸਗੋਂ ਇਸ ਜੀਵ ਦੇ ਤੁਰੰਤ ਕੇਂਦਰ ਵਜੋਂ।

1 ਦੁਨੀਆ ਵਿੱਚ ਦੂਜਿਆਂ ਦੇ ਨਾਲ "ਰਹਿਣਾ"। ਟ੍ਰ.

2 ਸਾਰਤਰ ਦਾ ਆਪਣਾ ਸ਼ਬਦ, ਜਿਸਦਾ ਅਰਥ ਹੈ ਅਚਾਨਕ ਤਬਦੀਲੀਆਂ ਜਾਂ ਤਬਦੀਲੀਆਂ ਦੇ ਅਧੀਨ। ਟ੍ਰ.

3 ਐਨ.ਆਰ.ਐਫ.

4 L'amour, c'est beaucoup plus que l'amour.

5 Je suis trop grand pour moi.

6 Il est devenu ce qu'il était.

Tel qu’en lui-même enfin l’éternité le change.

7 Cf. L'Imaginaire. ਸਿੱਟਾ.

8 Esquisse d’une théorie des émotions. ਹਰਮਨ ਪਾਲ. ਅੰਗਰੇਜ਼ੀ ਵਿੱਚ. ਜਜ਼ਬਾਤ. ਇੱਕ ਥਿਊਰੀ ਦੀ ਰੂਪਰੇਖਾ। ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ ਲਾਇਬ੍ਰੇਰੀ. 1948

9 ਜੇਕਰ ਇਹ ਉਦਾਸੀਨ ਹੈ ਕਿ ਕੋਈ ਚੰਗੇ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਵਿੱਚ ਹੈ ਜਾਂ ਮਾੜੇ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਵਿੱਚ, ਕਿਉਂਕਿ ਬੁਰਾ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਚੰਗੇ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਨੂੰ ਦੁਬਾਰਾ ਪੇਸ਼ ਕਰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਚੰਗੇ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਦੇ ਪ੍ਰੋਜੈਕਟ ਦੇ ਮੂਲ ਵੱਲ ਖਿਸਕ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਤਾਂ ਇਸਦਾ ਮਤਲਬ ਇਹ ਨਹੀਂ ਹੈ ਕਿ ਅਸੀਂ ਬੁਰੀ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਤੋਂ ਬੁਨਿਆਦੀ ਤੌਰ 'ਤੇ ਬਚ ਨਹੀਂ ਸਕਦੇ। ਪਰ ਇਹ ਉਸ ਹੋਂਦ ਦੀ ਸਵੈ-ਰਿਕਵਰੀ ਨੂੰ ਮੰਨਦਾ ਹੈ ਜੋ ਪਹਿਲਾਂ ਭ੍ਰਿਸ਼ਟ ਸੀ। ਇਸ ਸਵੈ-ਰਿਕਵਰੀ ਨੂੰ ਅਸੀਂ ਪ੍ਰਮਾਣਿਕਤਾ ਕਹਾਂਗੇ, ਜਿਸਦੇ ਵਰਣਨ ਦਾ ਇੱਥੇ ਕੋਈ ਸਥਾਨ ਨਹੀਂ ਹੈ।

ਭਾਗ ਦੋ
ਆਪਣੇ ਲਈ ਹੋਣਾ

ਪਹਿਲਾ ਅਧਿਆਇ

ਆਪਣੇ ਆਪ ਦੇ ਤੁਰੰਤ ਢਾਂਚੇ

I. ਆਪਣੇ ਆਪ ਦੀ ਮੌਜੂਦਗੀ

ਨਕਾਰ ਨੇ ਸਾਨੂੰ ਆਜ਼ਾਦੀ, ਆਜ਼ਾਦੀ ਤੋਂ ਬੁਰੀ ਵਿਸ਼ਵਾਸ, ਅਤੇ ਮਾੜੀ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਤੋਂ ਚੇਤਨਾ ਦੇ ਹੋਣ ਦਾ ਹਵਾਲਾ ਦਿੱਤਾ ਹੈ, ਜੋ ਕਿ ਬੁਰੀ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਦੀ ਸੰਭਾਵਨਾ ਲਈ ਲੋੜੀਂਦੀ ਸ਼ਰਤ ਹੈ। ਪਿਛਲੇ ਅਧਿਆਵਾਂ ਵਿੱਚ ਅਸੀਂ ਜੋ ਜ਼ਰੂਰਤਾਂ ਸਥਾਪਿਤ ਕੀਤੀਆਂ ਹਨ, ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ ਵਿੱਚ, ਸਾਨੂੰ ਹੁਣ ਉਸ ਵਰਣਨ ਨੂੰ ਦੁਬਾਰਾ ਸ਼ੁਰੂ ਕਰਨਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ ਜਿਸਦੀ ਅਸੀਂ ਇਸ ਰਚਨਾ ਦੀ ਜਾਣ-ਪਛਾਣ ਵਿੱਚ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕੀਤੀ ਸੀ; ਯਾਨੀ, ਸਾਨੂੰ ਪੂਰਵ-ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ ਕੋਜੀਟੋ ਦੇ ਪੱਧਰ 'ਤੇ ਵਾਪਸ ਜਾਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ। ਹੁਣ ਕੋਜੀਟੋ ਕਦੇ ਵੀ ਉਸ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਕੁਝ ਨਹੀਂ ਦਿੰਦਾ ਜੋ ਅਸੀਂ ਇਸ ਤੋਂ ਮੰਗਦੇ ਹਾਂ। ਡੇਕਾਰਟਸ ਨੇ ਇਸਦੇ ਕਾਰਜਸ਼ੀਲ ਪਹਿਲੂ ਬਾਰੇ ਸਵਾਲ ਕੀਤਾ - "ਮੈਨੂੰ ਸ਼ੱਕ ਹੈ, ਮੈਨੂੰ ਲੱਗਦਾ ਹੈ।" ਅਤੇ ਕਿਉਂਕਿ ਉਹ ਇਸ ਕਾਰਜਸ਼ੀਲ ਪਹਿਲੂ ਤੋਂ ਹੋਂਦਵਾਦੀ ਦਵੰਦਵਾਦ ਤੱਕ ਇੱਕ ਸੰਚਾਲਨ ਧਾਗੇ ਤੋਂ ਬਿਨਾਂ ਲੰਘਣਾ ਚਾਹੁੰਦਾ ਸੀ, ਉਹ ਪਦਾਰਥ ਦੀ ਗਲਤੀ ਵਿੱਚ ਡਿੱਗ ਪਿਆ। ਹਸਰਲ, ਇਸ ਗਲਤੀ ਦੁਆਰਾ ਚੇਤਾਵਨੀ ਦਿੱਤੀ ਗਈ, ਕਾਰਜਸ਼ੀਲ ਵਰਣਨ ਦੇ ਪੱਧਰ 'ਤੇ ਡਰਪੋਕ ਰਿਹਾ। ਇਸ ਤੱਥ ਦੇ ਕਾਰਨ ਉਹ ਕਦੇ ਵੀ ਦਿੱਖ ਦੇ ਸ਼ੁੱਧ ਵਰਣਨ ਤੋਂ ਪਰੇ ਨਹੀਂ ਗਿਆ; ਉਸਨੇ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਕੋਜੀਟੋ ਦੇ ਅੰਦਰ ਬੰਦ ਕਰ ਲਿਆ ਹੈ ਅਤੇ - ਆਪਣੇ ਇਨਕਾਰ ਦੇ ਬਾਵਜੂਦ - ਇੱਕ ਵਰਤਾਰਾ ਵਿਗਿਆਨੀ ਦੀ ਬਜਾਏ ਇੱਕ ਵਰਤਾਰਾਵਾਦੀ ਕਹਾਉਣ ਦਾ ਹੱਕਦਾਰ ਹੈ। ਹਰ ਪਲ ਉਸਦਾ ਵਰਤਾਰਾਵਾਦ ਕਾਂਟੀਅਨ ਆਦਰਸ਼ਵਾਦ ਨਾਲ ਜੁੜਿਆ ਹੋਇਆ ਹੈ। ਹਾਈਡੇਗਰ, ਉਸ ਵਰਣਨਾਤਮਕ ਵਰਤਾਰੇ ਤੋਂ ਬਚਣਾ ਚਾਹੁੰਦਾ ਹੈ ਜੋ ਮੇਗਾਰੀਅਨ, ਐਂਟੀਡਾਇਲੈਕਟਿਕ ਆਈਸੋਲੇਸ਼ਨ ਆਫ਼ ਐਸਟੈਂਸ ਵੱਲ ਲੈ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਕੋਜੀਟੋ ਵਿੱਚੋਂ ਲੰਘੇ ਬਿਨਾਂ ਹੋਂਦਵਾਦੀ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਨਾਲ ਸ਼ੁਰੂ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਪਰ ਕਿਉਂਕਿ ਡੇਸੀਨ ਸ਼ੁਰੂ ਤੋਂ ਹੀ ਚੇਤਨਾ ਦੇ ਆਯਾਮ ਤੋਂ ਵਾਂਝਾ ਰਿਹਾ ਹੈ, ਇਹ ਕਦੇ ਵੀ ਇਸ ਆਯਾਮ ਨੂੰ ਮੁੜ ਪ੍ਰਾਪਤ ਨਹੀਂ ਕਰ ਸਕਦਾ। ਹਾਈਡੇਗਰ ਮਨੁੱਖੀ ਹਕੀਕਤ ਨੂੰ ਇੱਕ ਸਵੈ-ਸਮਝ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕਰਦਾ ਹੈ ਜਿਸਨੂੰ ਉਹ ਆਪਣੀਆਂ ਸੰਭਾਵਨਾਵਾਂ ਦੇ ਇੱਕ "ਐਕਸਟੈਟਿਕ ਪ੍ਰੋਜੈਕਟ" ਵਜੋਂ ਪਰਿਭਾਸ਼ਿਤ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਪ੍ਰੋਜੈਕਟ ਦੀ ਹੋਂਦ ਤੋਂ ਇਨਕਾਰ ਕਰਨਾ ਮੇਰਾ ਇਰਾਦਾ ਨਿਸ਼ਚਤ ਤੌਰ 'ਤੇ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਪਰ ਇੱਕ ਅਜਿਹੀ ਸਮਝ ਕਿਵੇਂ ਹੋ ਸਕਦੀ ਹੈ ਜੋ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਸਮਝ ਹੋਣ ਦੀ ਚੇਤਨਾ ਨਹੀਂ ਹੋਵੇਗੀ? ਮਨੁੱਖੀ ਹਕੀਕਤ ਦਾ ਇਹ ਐਕਸਟੈਟਿਕ ਚਰਿੱਤਰ ਇੱਕ ਚੀਜ਼ ਵਰਗੀ, ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਅੰਨ੍ਹੇ ਵਿੱਚ ਡੁੱਬ ਜਾਵੇਗਾ ਜਦੋਂ ਤੱਕ ਇਹ ਐਕਸਟੈਸਿਸ ਦੀ ਚੇਤਨਾ ਤੋਂ ਪੈਦਾ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ। ਸੱਚ ਵਿੱਚ ਕੋਜੀਟੋ ਸਾਡਾ ਜਾਣ ਦਾ ਬਿੰਦੂ ਹੋਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ, ਪਰ ਅਸੀਂ ਇਸ ਬਾਰੇ ਕਹਿ ਸਕਦੇ ਹਾਂ, ਇੱਕ ਮਸ਼ਹੂਰ ਕਹਾਵਤ ਦੀ ਪੈਰੋਡੀ ਕਰਦੇ ਹੋਏ, ਕਿ ਇਹ ਸਾਨੂੰ ਸਿਰਫ ਇਸ ਸ਼ਰਤ 'ਤੇ ਲੈ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਕਿ ਅਸੀਂ ਇਸ ਤੋਂ ਬਾਹਰ ਨਿਕਲਦੇ ਹਾਂ। ਸਾਡਾ ਪਿਛਲਾ ਅਧਿਐਨ, ਜੋ ਕੁਝ ਖਾਸ ਕਿਸਮਾਂ ਦੇ ਆਚਰਣ ਦੀ ਸੰਭਾਵਨਾ ਲਈ ਸ਼ਰਤਾਂ ਨਾਲ ਸਬੰਧਤ ਸੀ, ਦਾ ਟੀਚਾ ਸਿਰਫ਼ ਸਾਨੂੰ ਕੋਗੀਟੋ ਨੂੰ ਇਸਦੇ ਹੋਂਦ ਬਾਰੇ ਸਵਾਲ ਕਰਨ ਦੀ ਸਥਿਤੀ ਵਿੱਚ ਰੱਖਣਾ ਸੀ ਅਤੇ ਸਾਨੂੰ ਦਵੰਦਵਾਦੀ ਯੰਤਰ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕਰਨਾ ਸੀ ਜੋ ਸਾਨੂੰ ਕੋਗੀਟੋ ਵਿੱਚ ਹੀ ਤਤਕਾਲਤਾ ਤੋਂ ਬਚਣ ਦੇ ਸਾਧਨ ਲੱਭਣ ਦੇ ਯੋਗ ਬਣਾਏਗਾ ਜੋ ਮਨੁੱਖੀ ਹਕੀਕਤ ਦਾ ਗਠਨ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਆਓ ਹੁਣ ਗੈਰ-ਥੈਟਿਕ ਸਵੈ-ਚੇਤਨਾ ਦੇ ਵਰਣਨ ਵੱਲ ਵਾਪਸ ਪਰਤੀਏ; ਆਓ ਇਸਦੇ ਨਤੀਜਿਆਂ ਦੀ ਜਾਂਚ ਕਰੀਏ ਅਤੇ ਪੁੱਛੀਏ ਕਿ ਚੇਤਨਾ ਲਈ ਇਸਦਾ ਕੀ ਅਰਥ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਜ਼ਰੂਰੀ ਤੌਰ 'ਤੇ ਉਹ ਹੋਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ ਜੋ ਇਹ ਨਹੀਂ ਹੈ ਅਤੇ ਉਹ ਨਹੀਂ ਹੋਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਜੋ ਇਹ ਹੈ।

"ਚੇਤਨਾ ਦਾ ਵਜੂਦ," ਅਸੀਂ ਜਾਣ-ਪਛਾਣ ਵਿੱਚ ਕਿਹਾ ਸੀ, "ਇੱਕ ਅਜਿਹਾ ਵਜੂਦ ਹੈ ਕਿ ਇਸਦੇ ਵਜੂਦ ਵਿੱਚ, ਇਸਦਾ ਵਜੂਦ ਸਵਾਲ ਵਿੱਚ ਹੈ।" ਇਸਦਾ ਮਤਲਬ ਹੈ ਕਿ ਚੇਤਨਾ ਦਾ ਵਜੂਦ ਇੱਕ ਪੂਰੀ

ਸਮਾਨਤਾ ਵਿੱਚ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨਾਲ ਮੇਲ ਨਹੀਂ ਖਾਂਦਾ। ਅਜਿਹੀ ਸਮਾਨਤਾ, ਜੋ ਕਿ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਹੈ, ਇਸ ਸਧਾਰਨ ਫਾਰਮੂਲੇ ਦੁਆਰਾ ਪ੍ਰਗਟ ਕੀਤੀ ਗਈ ਹੈ: ਵਜੂਦ ਉਹੀ ਹੈ ਜੋ ਇਹ ਹੈ। ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਵਜੂਦ ਦਾ ਕੋਈ ਕਣ ਨਹੀਂ ਹੈ ਜੋ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਆਪਣੇ ਅੰਦਰ ਦੂਰੀ ਤੋਂ ਬਿਨਾਂ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਜਦੋਂ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਹੋਂਦ ਦੀ ਕਲਪਨਾ ਕੀਤੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ ਤਾਂ ਇਸ ਵਿੱਚ ਦਵੈਤ ਦਾ ਥੋੜ੍ਹਾ ਜਿਹਾ ਵੀ ਸ਼ੱਕ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ; ਇਹੀ ਸਾਡਾ ਮਤਲਬ ਹੈ ਜਦੋਂ ਅਸੀਂ ਕਹਿੰਦੇ ਹਾਂ ਕਿ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਹੋਣ ਦੀ ਘਣਤਾ ਅਨੰਤ ਹੈ। ਇਹ ਇੱਕ ਸੰਪੂਰਨਤਾ ਹੈ। ਪਛਾਣ ਦੇ ਸਿਧਾਂਤ ਨੂੰ ਸਿੰਥੈਟਿਕ ਕਿਹਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ ਨਾ ਸਿਰਫ਼ ਇਸ ਲਈ ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਆਪਣੇ ਦਾਇਰੇ ਨੂੰ ਨਿਸ਼ਚਿਤ ਵਜੂਦ ਦੇ ਇੱਕ ਖੇਤਰ ਤੱਕ ਸੀਮਤ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਸਗੋਂ ਖਾਸ ਤੌਰ 'ਤੇ ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਆਪਣੇ ਅੰਦਰ ਘਣਤਾ ਦੀ ਅਨੰਤਤਾ ਨੂੰ ਇਕੱਠਾ ਕਰਦਾ ਹੈ। "A ਹੈ A" ਦਾ ਮਤਲਬ ਹੈ ਕਿ A ਇੱਕ ਅਨੰਤ ਸੰਕੁਚਨ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਅਨੰਤ ਘਣਤਾ ਦੇ ਨਾਲ ਮੌਜੂਦ ਹੈ। ਪਛਾਣ ਏਕੀਕਰਨ ਦੀ ਸੀਮਤ ਧਾਰਨਾ ਹੈ: ਇਹ ਸੱਚ ਨਹੀਂ ਹੈ ਕਿ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਆਪਣੇ ਵਜੂਦ ਦੇ ਸਿੰਥੈਟਿਕ ਏਕੀਕਰਨ ਦੀ ਕੋਈ ਲੋੜ ਹੈ; ਆਪਣੀ ਹੀ ਹੱਦ 'ਤੇ, ਏਕਤਾ ਅਲੋਪ ਹੋ ਜਾਂਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਪਛਾਣ ਵਿੱਚ ਬਦਲ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਪਛਾਣ "ਇੱਕ" ਦਾ ਆਦਰਸ਼ ਹੈ, ਅਤੇ "ਇੱਕ" ਮਨੁੱਖੀ ਹਕੀਕਤ ਦੁਆਰਾ ਸੰਸਾਰ ਵਿੱਚ ਆਉਂਦਾ ਹੈ। ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਆਪਣੇ ਆਪ ਭਰਿਆ ਹੋਇਆ ਹੈ, ਅਤੇ ਕੋਈ ਹੋਰ ਪੂਰੀ ਸੰਪੂਰਨਤਾ ਦੀ ਕਲਪਨਾ ਨਹੀਂ ਕੀਤੀ ਜਾ ਸਕਦੀ, ਸਮੱਗਰੀ ਦੀ ਕੰਟੇਨਰ ਦੇ ਬਰਾਬਰਤਾ ਨਹੀਂ। ਹੋਂਦ ਵਿੱਚ ਕੋਈ ਛੋਟੀ ਜਿਹੀ ਖਾਲੀਪਣ ਨਹੀਂ ਹੈ, ਕੋਈ ਵੀ ਛੋਟੀ ਜਿਹੀ ਦਰਾੜ ਨਹੀਂ ਹੈ ਜਿਸ ਵਿੱਚੋਂ ਕੁਝ ਵੀ ਅੰਦਰ ਨਹੀਂ ਆ ਸਕਦਾ।

ਦੂਜੇ ਪਾਸੇ, ਚੇਤਨਾ ਦੀ ਵਿਲੱਖਣ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਤਾ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਹੋਂਦ ਦਾ ਇੱਕ ਡੀਕੰਪ੍ਰੇਸ਼ਨ ਹੈ। ਦਰਅਸਲ ਇਸਨੂੰ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨਾਲ ਸੰਜੋਗ ਵਜੋਂ ਪਰਿਭਾਸ਼ਤ ਕਰਨਾ ਅਸੰਭਵ ਹੈ। ਇਸ ਸਾਰਣੀ ਬਾਰੇ ਮੈਂ ਸਿਰਫ ਇਹ ਕਹਿ ਸਕਦਾ ਹਾਂ ਕਿ ਇਹ ਸ਼ੁੱਧ ਅਤੇ ਸਰਲ ਤੌਰ 'ਤੇ ਇਹ ਸਾਰਣੀ ਹੈ। ਪਰ ਮੈਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਇਹ ਕਹਿਣ ਤੱਕ ਸੀਮਤ ਨਹੀਂ ਰੱਖ ਸਕਦਾ ਕਿ ਮੇਰਾ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਹੈ; ਮੇਰਾ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਵਿਸ਼ਵਾਸ (ਦੀ) ਚੇਤਨਾ ਹੈ। ਇਹ ਅਕਸਰ ਕਿਹਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਕਿ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬ ਦੀ ਕਿਰਿਆ ਚੇਤਨਾ ਦੇ ਤੱਥ ਨੂੰ ਬਦਲ ਦਿੰਦੀ ਹੈ ਜਿਸ 'ਤੇ ਇਹ ਨਿਰਦੇਸ਼ਿਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਹਸਰਲ ਖੁਦ ਮੰਨਦਾ ਹੈ ਕਿ "ਦੇਖੇ ਜਾਣ ਦੇ ਤੱਥ" ਵਿੱਚ ਹਰੇਕ ਏਰਲੇਬਨਿਸ ਲਈ ਇੱਕ ਕੁੱਲ ਸੋਧ ਸ਼ਾਮਲ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਪਰ ਮੇਰਾ ਮੰਨਣਾ ਹੈ ਕਿ ਮੈਂ ਦਿਖਾਇਆ ਹੈ ਕਿ ਸਾਰੇ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬ ਦੀ ਪਹਿਲੀ ਸ਼ਰਤ ਇੱਕ ਪੂਰਵ-ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ ਕੋਜੀਟੋ ਹੈ। ਇਹ ਕੋਜੀਟੋ, ਯਕੀਨੀ ਤੌਰ 'ਤੇ, ਕਿਸੇ ਵਸਤੂ ਨੂੰ ਨਹੀਂ ਦਰਸਾਉਂਦਾ; ਇਹ ਚੇਤਨਾ ਦੇ ਅੰਦਰ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ। ਪਰ ਇਹ ਫਿਰ ਵੀ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ ਕੋਜੀਟੋ ਦੇ ਸਮਾਨ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਗੈਰ-ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ ਚੇਤਨਾ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਵੇਖਣ ਲਈ ਪਹਿਲੀ ਜ਼ਰੂਰਤ ਵਜੋਂ ਜਾਪਦਾ ਹੈ। ਅਸਲ ਵਿੱਚ ਫਿਰ ਕੋਜੀਟੋ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਗਵਾਹ ਲਈ ਮੌਜੂਦ ਹੋਣ ਦੀ ਇਹ ਰੱਦ ਕਰਨ ਵਾਲੀ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਤਾ ਸ਼ਾਮਲ ਹੈ, ਹਾਲਾਂਕਿ ਜਿਸ ਗਵਾਹ ਲਈ ਚੇਤਨਾ ਮੌਜੂਦ ਹੈ ਉਹ ਖੁਦ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਇਸ ਤੱਥ ਦੁਆਰਾ ਕਿ ਮੇਰਾ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਵਜੋਂ ਸਮਝਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਇਹ ਹੁਣ ਸਿਰਫ਼ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਨਹੀਂ ਰਿਹਾ; ਯਾਨੀ ਕਿ, ਇਹ ਪਹਿਲਾਂ ਹੀ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਨਹੀਂ ਰਿਹਾ, ਇਹ ਪਰੇਸ਼ਾਨ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਓਨਟੋਲੋਜੀਕਲ ਨਿਰਣੇ "ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਦੀ ਚੇਤਨਾ ਹੈ" ਨੂੰ ਕਿਸੇ ਵੀ ਹਾਲਤ ਵਿੱਚ ਪਛਾਣ ਦੇ ਬਿਆਨ ਵਜੋਂ ਨਹੀਂ ਲਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ; ਵਿਸ਼ਾ ਅਤੇ ਗੁਣ ਮੂਲ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਵੱਖਰੇ ਹਨ ਹਾਲਾਂਕਿ ਅਜੇ ਵੀ ਇੱਕ ਅਤੇ ਇੱਕੋ ਹੀ ਜੀਵ ਦੀ ਅਟੁੱਟ ਏਕਤਾ ਦੇ ਅੰਦਰ ਹਨ।

ਬਹੁਤ ਵਧੀਆ, ਕੋਈ ਕਹੇਗਾ, ਪਰ ਘੱਟੋ ਘੱਟ ਸਾਨੂੰ ਇਹ ਕਹਿਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ ਕਿ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਦੀ ਚੇਤਨਾ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਦੀ ਚੇਤਨਾ ਹੈ। ਅਸੀਂ ਇਸ ਪੱਧਰ 'ਤੇ ਪਛਾਣ ਅਤੇ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਮੁੜ ਖੋਜਦੇ ਹਾਂ। ਇਹ ਸਿਰਫ਼ ਢੁਕਵੇਂ ਪੱਧਰ ਦੀ ਚੋਣ ਕਰਨ ਦਾ ਮਾਮਲਾ ਸੀ ਜਿਸ 'ਤੇ ਸਾਨੂੰ ਆਪਣੇ ਵਸਤੂ ਨੂੰ ਸਮਝਣਾ

ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ। ਪਰ ਇਹ ਸੱਚ ਨਹੀਂ ਹੈ: ਇਹ ਪੁਸ਼ਟੀ ਕਰਨਾ ਕਿ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਦੀ ਚੇਤਨਾ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਦੀ ਚੇਤਨਾ ਹੈ, ਚੇਤਨਾ ਨੂੰ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਤੋਂ ਵੱਖ ਕਰਨਾ, ਬਰੈਕਟ ਨੂੰ ਦਬਾਉਣਾ, ਅਤੇ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਨੂੰ ਚੇਤਨਾ ਲਈ ਇੱਕ ਵਸਤੂ ਬਣਾਉਣਾ ਹੈ; ਇਹ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤਾ ਦੇ ਪੱਧਰ 'ਤੇ ਅਚਾਨਕ ਲਾਂਚ ਕਰਨਾ ਹੈ। ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਦੀ ਇੱਕ ਚੇਤਨਾ ਜੋ ਸਿਰਫ਼ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਦੀ ਚੇਤਨਾ ਹੋਵੇਗੀ, ਅਸਲ ਵਿੱਚ ਚੇਤਨਾ ਨੂੰ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਦੀ ਚੇਤਨਾ ਵਜੋਂ ਮੰਨਣਾ ਪਵੇਗਾ। ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਚੇਤਨਾ ਦੀ ਇੱਕ ਸ਼ੁੱਧ ਪਾਰਦਰਸ਼ੀ ਅਤੇ ਨੋਮੈਟਿਕ ਯੋਗਤਾ ਬਣ ਜਾਵੇਗਾ; ਚੇਤਨਾ ਉਸ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਦੇ ਸਾਹਮਣੇ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਨਿਰਧਾਰਤ ਕਰਨ ਲਈ ਸੁਤੰਤਰ ਹੋਵੇਗੀ। ਇਹ ਉਸ ਬੇਪਰਵਾਹ ਵਿਚਾਰ ਵਰਗਾ ਹੋਵੇਗਾ ਜੋ, ਵਿਕਟਰ ਕਜ਼ਨ ਦੇ ਅਨੁਸਾਰ, ਚੇਤਨਾ ਮਾਨਸਿਕ ਘਟਨਾਵਾਂ 'ਤੇ ਸੁੱਟਦੀ ਹੈ ਤਾਂ ਜੋ ਉਹਨਾਂ ਨੂੰ ਇੱਕ-ਇੱਕ ਕਰਕੇ ਸਪੱਸ਼ਟ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕੇ। ਪਰ ਹੁਸਰਲ ਦੁਆਰਾ ਕੀਤੇ ਗਏ ਵਿਧੀਗਤ ਸ਼ੱਕ ਦੇ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਨੇ ਇਸ ਤੱਥ ਨੂੰ ਸਪੱਸ਼ਟ ਤੌਰ 'ਤੇ ਦਿਖਾਇਆ ਹੈ ਕਿ ਸਿਰਫ਼ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ ਚੇਤਨਾ ਨੂੰ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ ਚੇਤਨਾ ਦੁਆਰਾ ਪ੍ਰਗਟ ਕੀਤੀ ਗਈ ਚੀਜ਼ ਤੋਂ ਵੱਖ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਸਿਰਫ਼ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ ਪੱਧਰ 'ਤੇ ਹੈ ਕਿ ਅਸੀਂ ਬਰੈਕਟਾਂ ਵਿਚਕਾਰ ਇੱਕ ἐποχή,[1] ਪਾਉਣ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕਰ ਸਕਦੇ ਹਾਂ, ਸਿਰਫ਼ ਉੱਥੇ ਹੀ ਅਸੀਂ ਉਸ ਚੀਜ਼ ਨੂੰ ਰੱਦ ਕਰ ਸਕਦੇ ਹਾਂ ਜਿਸਨੂੰ ਹੁਸਰਲ ਮਿਟਮੈਚਨ ਕਹਿੰਦਾ ਹੈ।[2] ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਦੀ ਚੇਤਨਾ, ਜਦੋਂ ਕਿ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਨੂੰ ਨਾ-ਮੁੜਨਯੋਗ ਢੰਗ ਨਾਲ ਬਦਲਦੀ ਹੈ, ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਤੋਂ ਵੱਖ ਨਹੀਂ ਕਰਦੀ; ਇਹ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਦੇ ਕਾਰਜ ਨੂੰ ਕਰਨ ਲਈ ਮੌਜੂਦ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਅਸੀਂ ਇਹ ਸਵੀਕਾਰ ਕਰਨ ਲਈ ਮਜਬੂਰ ਹਾਂ ਕਿ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਦੀ ਚੇਤਨਾ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਹੈ। ਇਸਦੇ ਮੂਲ 'ਤੇ ਅਸੀਂ ਸੰਦਰਭ ਦੇ ਇਸ ਦੋਹਰੇ ਖੇਡ ਨੂੰ ਸਮਝ ਲਿਆ ਹੈ: ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਦੀ ਚੇਤਨਾ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਹੈ ਅਤੇ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਦੀ ਚੇਤਨਾ ਹੈ। ਕਿਸੇ ਵੀ ਹਾਲਤ ਵਿੱਚ ਅਸੀਂ ਇਹ ਨਹੀਂ ਕਹਿ ਸਕਦੇ ਕਿ ਚੇਤਨਾ ਚੇਤਨਾ ਹੈ ਜਾਂ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਹੈ। ਹਰੇਕ ਸ਼ਬਦ ਦੂਜੇ ਨੂੰ ਦਰਸਾਉਂਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਦੂਜੇ ਵਿੱਚ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਅਤੇ ਫਿਰ ਵੀ ਹਰੇਕ ਸ਼ਬਦ ਦੂਜੇ ਤੋਂ ਵੱਖਰਾ ਹੈ। ਅਸੀਂ ਦੇਖਿਆ ਹੈ ਕਿ ਚੇਤੰਨ ਹੋਣ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਨਾ ਤਾਂ ਵਿਸ਼ਵਾਸ, ਨਾ ਹੀ ਖੁਸ਼ੀ ਅਤੇ ਨਾ ਹੀ ਖੁਸ਼ੀ ਮੌਜੂਦ ਹੋ ਸਕਦੀ ਹੈ; ਚੇਤਨਾ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਹੋਣ ਦਾ ਮਾਪ ਹੈ; ਫਿਰ ਵੀ ਇਹ ਘੱਟ ਸੱਚ ਨਹੀਂ ਹੈ ਕਿ ਵਿਸ਼ਵਾਸ, ਇਸ ਤੱਥ ਦੇ ਕਾਰਨ ਕਿ ਇਹ ਸਿਰਫ ਪਰੇਸ਼ਾਨੀ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਹੀ ਮੌਜੂਦ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ, ਸ਼ੁਰੂ ਤੋਂ ਹੀ ਆਪਣੇ ਆਪ ਤੋਂ ਬਚਣ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਮੌਜੂਦ ਹੈ, ਉਹਨਾਂ ਸਾਰੀਆਂ ਧਾਰਨਾਵਾਂ ਦੀ ਏਕਤਾ ਨੂੰ ਤੋੜਨ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਜਿਸ ਵਿੱਚ ਕੋਈ ਇਸਨੂੰ ਬੰਦ ਕਰਨਾ ਚਾਹੁੰਦਾ ਹੈ।

ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਅਤੇ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਦੀ ਚੇਤਨਾ ਇੱਕੋ ਹੀ ਹੋਂਦ ਹੈ, ਜਿਸਦੀ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਤਾ ਪੂਰਨ ਅਸਥਿਰਤਾ ਹੈ। ਪਰ ਜਿਵੇਂ ਹੀ ਅਸੀਂ ਇਸ ਹੋਂਦ ਨੂੰ ਸਮਝਣਾ ਚਾਹੁੰਦੇ ਹਾਂ, ਇਹ ਸਾਡੀਆਂ ਉਂਗਲਾਂ ਵਿਚਕਾਰ ਖਿਸਕ ਜਾਂਦੀ ਹੈ, ਅਤੇ ਅਸੀਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਦਵੈਤ ਦੇ ਇੱਕ ਪੈਟਰਨ ਦਾ ਸਾਹਮਣਾ ਕਰਦੇ ਹੋਏ ਪਾਉਂਦੇ ਹਾਂ, ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਾਂ ਦੀ ਇੱਕ ਖੇਡ ਦੇ ਨਾਲ। ਕਿਉਂਕਿ ਚੇਤਨਾ ਇੱਕ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬ (ਰਿਫਲੇਟ) ਹੈ, ਪਰ ਕਵਾ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬ ਇਹ ਬਿਲਕੁਲ ਉਹੀ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬ ਹੈ (réfléchissant), ਅਤੇ ਜੇਕਰ ਅਸੀਂ ਇਸਨੂੰ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬ ਵਜੋਂ ਸਮਝਣ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕਰਦੇ ਹਾਂ, ਤਾਂ ਇਹ ਅਲੋਪ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਅਸੀਂ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬ 'ਤੇ ਵਾਪਸ ਡਿੱਗ ਪੈਂਦੇ ਹਾਂ। ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬ ਦੀ ਇਸ ਬਣਤਰ - ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬ (ਰਿਫਲੇਟ-ਰਿਫਲੇਟੈਂਟ) ਨੇ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕਾਂ ਨੂੰ ਪਰੇਸ਼ਾਨ ਕਰ ਦਿੱਤਾ ਹੈ, ਜੋ ਇਸਨੂੰ ਅਨੰਤਤਾ ਦੀ ਅਪੀਲ ਦੁਆਰਾ ਸਮਝਾਉਣਾ ਚਾਹੁੰਦੇ ਹਨ - ਜਾਂ ਤਾਂ ਇਸਨੂੰ ਇੱਕ ਵਿਚਾਰ-ਵਿਚਾਰ ਵਜੋਂ ਪੇਸ਼ ਕਰਕੇ ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਸਪਿਨੋਜ਼ਾ ਨੇ ਕੀਤਾ ਸੀ, ਜੋ ਇਸਨੂੰ ਇੱਕ ਵਿਚਾਰ-ਵਿਚਾਰ-ਵਿਚਾਰ ਕਹਿੰਦਾ ਹੈ, ਆਦਿ, ਜਾਂ ਇਸਨੂੰ ਹੇਗਲ ਦੇ ਤਰੀਕੇ ਨਾਲ ਆਪਣੇ ਆਪ ਉੱਤੇ ਵਾਪਸੀ ਵਜੋਂ ਪਰਿਭਾਸ਼ਿਤ ਕਰਕੇ, ਸੱਚਾ ਅਨੰਤ। ਪਰ ਚੇਤਨਾ ਵਿੱਚ ਅਨੰਤਤਾ ਦੀ ਸ਼ੁਰੂਆਤ, ਇਸ ਤੱਥ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਕਿ ਇਹ ਵਰਤਾਰੇ ਨੂੰ ਠੀਕ ਕਰਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਇਸਨੂੰ ਧੁੰਦਲਾ ਕਰਦੀ ਹੈ, ਸਿਰਫ ਇੱਕ

ਵਿਆਖਿਆਤਮਕ ਸਿਧਾਂਤ ਹੈ ਜੋ ਸਪਸ਼ਟ ਤੌਰ 'ਤੇ ਚੇਤਨਾ ਦੇ ਹੋਣ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਹੋਣ ਤੱਕ ਘਟਾਉਣ ਲਈ ਤਿਆਰ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ। ਫਿਰ ਵੀ ਜੇਕਰ ਅਸੀਂ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬ ਦੀ ਬਾਹਰਮੁਖੀ ਹੋਂਦ ਨੂੰ ਸਵੀਕਾਰ ਕਰਦੇ ਹਾਂ - ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਇਹ ਦਿੱਤਾ ਗਿਆ ਹੈ, ਤਾਂ ਅਸੀਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਹੋਣ ਦੇ ਇੱਕ ਢੰਗ ਦੀ ਕਲਪਨਾ ਕਰਨ ਲਈ ਮਜਬੂਰ ਹਾਂ, ਇੱਕ ਏਕਤਾ ਨਹੀਂ ਜਿਸ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਦਵੈਤ ਹੋਵੇ, ਇੱਕ ਸੰਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਨਹੀਂ ਜੋ ਥੀਸਿਸ ਅਤੇ ਐਂਟੀਥੀਸਿਸ ਦੇ ਅਮੂਰਤ ਪਲਾਂ ਨੂੰ ਪਾਰ ਕਰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਚੁੱਕਦਾ ਹੈ, ਪਰ ਇੱਕ ਦਵੈਤ ਜੋ ਏਕਤਾ ਹੈ, ਇੱਕ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬ (ਰਿਫਲੈਟ) ਜੋ ਇਸਦਾ ਆਪਣਾ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬ (ਰਿਫਲੈਕਟ) ਹੈ। ਦਰਅਸਲ ਜੇਕਰ ਅਸੀਂ ਕੁੱਲ ਵਰਤਾਰੇ (ਭਾਵ, ਇਸ ਦਵੈਤ ਦੀ ਏਕਤਾ ਜਾਂ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਦੀ ਚੇਤਨਾ) ਨੂੰ ਫੜਨ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕਰਦੇ ਹਾਂ, ਤਾਂ ਸਾਨੂੰ ਤੁਰੰਤ ਇੱਕ ਸ਼ਬਦ ਦਾ ਹਵਾਲਾ ਦਿੱਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਅਤੇ ਇਹ ਸ਼ਬਦ ਬਦਲੇ ਵਿੱਚ ਸਾਨੂੰ ਸਥਿਰਤਾ ਦੇ ਇਕਸਾਰ ਸੰਗਠਨ ਦਾ ਹਵਾਲਾ ਦਿੰਦਾ ਹੈ। ਪਰ ਜੇਕਰ ਇਸਦੇ ਉਲਟ ਅਸੀਂ ਦਵੈਤ ਤੋਂ ਆਪਣੇ ਵਿਛੋੜੇ ਦੇ ਬਿੰਦੂ ਨੂੰ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਲੈਣਾ ਚਾਹੁੰਦੇ ਹਾਂ ਅਤੇ ਚੇਤਨਾ ਅਤੇ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਨੂੰ ਇੱਕ ਦਯਾ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਰੱਖਣਾ ਚਾਹੁੰਦੇ ਹਾਂ, ਤਾਂ ਅਸੀਂ ਸਪਿਨੋਜ਼ਾ ਦੇ ਵਿਚਾਰ-ਵਿਚਾਰ ਦਾ ਸਾਹਮਣਾ ਕਰਦੇ ਹਾਂ ਅਤੇ ਅਸੀਂ ਉਸ ਪੂਰਵ-ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ ਵਰਤਾਰੇ ਨੂੰ ਗੁਆ ਦਿੰਦੇ ਹਾਂ ਜਿਸਦਾ ਅਸੀਂ ਅਧਿਐਨ ਕਰਨਾ ਚਾਹੁੰਦੇ ਸੀ। ਇਹ ਇਸ ਲਈ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਪੂਰਵ-ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ ਚੇਤਨਾ ਸਵੈ-ਚੇਤਨਾ ਹੈ। ਇਹ ਸਵੈ ਦੀ ਇਹੀ ਧਾਰਨਾ ਹੈ ਜਿਸਦਾ ਅਧਿਐਨ ਕੀਤਾ ਜਾਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ, ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਚੇਤਨਾ ਦੇ ਵਜੂਦ ਨੂੰ ਪਰਿਭਾਸ਼ਿਤ ਕਰਦੀ ਹੈ।

ਆਓ ਪਹਿਲਾਂ ਇਹ ਨੋਟ ਕਰੀਏ ਕਿ "ਇਨ-ਇਟਸੈਲਫ" ਸ਼ਬਦ, ਜਿਸਨੂੰ ਅਸੀਂ ਪਰੰਪਰਾ ਤੋਂ ਪਾਰ ਲੰਘ ਰਹੇ ਜੀਵ ਨੂੰ ਦਰਸਾਉਣ ਲਈ ਉਧਾਰ ਲਿਆ ਹੈ, ਗਲਤ ਹੈ। ਅਸਲ ਵਿੱਚ, ਆਪਣੇ ਆਪ ਨਾਲ ਸੰਜੋਗ ਦੀ ਸੀਮਾ 'ਤੇ, ਸਵੈ ਇੱਕੋ ਜਿਹੇ ਜੀਵ ਨੂੰ ਜਗ੍ਹਾ ਦੇਣ ਲਈ ਅਲੋਪ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਸਵੈ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਹੋਣ ਦੀ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਤਾ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਦਾ। ਸੁਭਾਅ ਦੁਆਰਾ ਇਹ ਇੱਕ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ ਹੈ, ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਵਾਕ-ਵਿਚਾਰ ਕਾਫ਼ੀ ਦਰਸਾਉਂਦਾ ਹੈ - ਖਾਸ ਤੌਰ 'ਤੇ ਲਾਤੀਨੀ ਵਾਕ-ਵਿਚਾਰ ਦੀ ਤਰਕਪੂਰਨ ਕਠੋਰਤਾ ਜਿਸ ਵਿੱਚ ejus ਅਤੇ sui ਦੇ ਉਪਯੋਗਾਂ ਵਿਚਕਾਰ ਵਿਆਕਰਣ ਦੁਆਰਾ ਲਗਾਏ ਗਏ ਸਖ਼ਤ ਅੰਤਰ ਹਨ। ਸਵੈ ਦਰਸਾਉਂਦਾ ਹੈ, ਪਰ ਇਹ ਵਿਸ਼ੇ ਨੂੰ ਬਿਲਕੁਲ ਦਰਸਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਵਿਸ਼ੇ ਅਤੇ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿਚਕਾਰ ਇੱਕ ਸਬੰਧ ਨੂੰ ਦਰਸਾਉਂਦਾ ਹੈ, ਅਤੇ ਇਹ ਸਬੰਧ ਬਿਲਕੁਲ ਇੱਕ ਦਵੈਤ ਹੈ, ਪਰ ਇੱਕ ਖਾਸ ਦਵੈਤ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਇਸ ਲਈ ਖਾਸ ਮੌਖਿਕ ਚਿੰਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਲੋੜ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਪਰ ਦੂਜੇ ਪਾਸੇ, ਸਵੈ ਜਾਂ ਤਾਂ ਵਿਸ਼ੇ ਵਜੋਂ ਜਾਂ ਪੂਰਵ-ਅਨੁਮਾਨ ਵਜੋਂ ਨਹੀਂ ਦਰਸਾਉਂਦਾ। ਜੇਕਰ ਸੱਚਮੁੱਚ ਮੈਂ "il s'ennuie,"[3] ਵਿੱਚ "se" ਨੂੰ ਉਦਾਹਰਣ ਵਜੋਂ ਮੰਨਦਾ ਹਾਂ, ਤਾਂ ਮੈਂ ਸਥਾਪਿਤ ਕਰਦਾ ਹਾਂ ਕਿ ਇਹ ਵਿਸ਼ੇ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਇਸਦੇ ਪਿੱਛੇ ਪ੍ਰਗਟ ਹੋਣ ਦੀ ਆਗਿਆ ਦੇਣ ਲਈ ਖੁੱਲ੍ਹਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਵਿਸ਼ਾ ਨਹੀਂ ਹੈ, ਕਿਉਂਕਿ ਵਿਸ਼ਾ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧ ਤੋਂ ਬਿਨਾਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਦੀ ਪਛਾਣ ਵਿੱਚ ਸੰਘਣਾ ਹੋ ਜਾਵੇਗਾ; ਨਾ ਹੀ ਇਹ ਅਸਲ ਦਾ ਇੱਕ ਇਕਸਾਰ ਬਿਆਨ ਹੈ, ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਵਿਸ਼ੇ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਪਿੱਛੇ ਪ੍ਰਗਟ ਹੋਣ ਦਿੰਦਾ ਹੈ। ਅਸਲ ਵਿੱਚ ਸਵੈ ਨੂੰ ਇੱਕ ਅਸਲ ਹੋਂਦ ਵਜੋਂ ਨਹੀਂ ਸਮਝਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ; ਵਿਸ਼ਾ ਸਵੈ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਦਾ, ਕਿਉਂਕਿ ਸਵੈ ਨਾਲ ਸੰਜੋਗ, ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਅਸੀਂ ਦੇਖਿਆ ਹੈ, ਸਵੈ ਨੂੰ ਅਲੋਪ ਕਰ ਦਿੰਦਾ ਹੈ। ਪਰ ਨਾ ਹੀ ਇਹ ਖੁਦ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਸਵੈ ਖੁਦ ਵਿਸ਼ੇ ਦਾ ਸੰਕੇਤ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਸਵੈ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧ ਵਿੱਚ ਵਿਸ਼ੇ ਦੀ ਅਟੱਲਤਾ ਦੇ ਅੰਦਰ ਇੱਕ ਆਦਰਸ਼ ਦੂਰੀ ਨੂੰ ਦਰਸਾਉਂਦਾ ਹੈ, ਉਸਦਾ ਆਪਣਾ ਸੰਜੋਗ ਨਾ ਹੋਣ ਦਾ ਇੱਕ ਤਰੀਕਾ, ਪਛਾਣ ਤੋਂ ਬਚਣ ਦਾ ਜਦੋਂ ਕਿ ਇਸਨੂੰ ਏਕਤਾ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਪੇਸ਼ ਕਰਦਾ ਹੈ - ਸੰਖੇਪ ਵਿੱਚ, ਵਿਭਿੰਨਤਾ ਦੇ ਨਿਸ਼ਾਨ ਤੋਂ ਬਿਨਾਂ ਪੂਰਨ ਏਕਤਾ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਪਛਾਣ ਦੇ ਵਿਚਕਾਰ ਇੱਕ ਸਥਾਈ ਅਸਥਿਰ ਸੰਤੁਲਨ ਵਿੱਚ ਹੋਣ ਦਾ ਅਤੇ ਇੱਕ ਬਹੁਲਤਾ ਦੇ ਸੰਸਲੇਸ਼ਣ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਏਕਤਾ। ਇਹੀ ਹੈ

ਜਿਸਨੂੰ ਅਸੀਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਮੌਜੂਦਗੀ ਕਹਾਂਗੇ। ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਹੋਣ ਦਾ ਨਿਯਮ, ਚੇਤਨਾ ਦੀ ਓਨਟੋਲੋਜੀਕਲ ਬੁਨਿਆਦ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ, ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਮੌਜੂਦਗੀ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਆਪਣੇ ਆਪ ਹੋਣਾ ਹੈ।

ਇਸ ਮੌਜੂਦਗੀ ਨੂੰ ਅਕਸਰ ਹੋਂਦ ਦੀ ਭਰਪੂਰਤਾ ਲਈ ਲਿਆ ਜਾਂਦਾ ਰਿਹਾ ਹੈ, ਅਤੇ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕਾਂ ਵਿੱਚ ਪ੍ਰਚਲਿਤ ਇੱਕ ਮਜ਼ਬੂਤ ਪੱਖਪਾਤ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਹੋਂਦ ਵਿੱਚ ਚੇਤਨਾ ਨੂੰ ਸਭ ਤੋਂ ਉੱਚਾ ਦਰਜਾ ਦੇਣ ਲਈ ਮਜਬੂਰ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਪਰ ਮੌਜੂਦਗੀ ਦੀ ਧਾਰਨਾ ਦੇ ਵਧੇਰੇ ਵਿਸਥਾਰਪੂਰਵਕ ਵਰਣਨ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਇਸ ਸਿਧਾਂਤ ਨੂੰ ਬਣਾਈ ਨਹੀਂ ਰੱਖਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ। ਅਸਲ ਵਿੱਚ ਮੌਜੂਦਗੀ ਹਮੇਸ਼ਾ ਦਵੈਤ ਨੂੰ ਦਰਸਾਉਂਦੀ ਹੈ, ਘੱਟੋ ਘੱਟ ਇੱਕ ਵਰਚੁਅਲ ਵਿਛੋੜਾ। ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਹੋਣ ਦੀ ਮੌਜੂਦਗੀ ਆਪਣੇ ਆਪ ਦੇ ਸੰਬੰਧ ਵਿੱਚ ਹੋਣ ਦੇ ਪੱਖ ਤੋਂ ਇੱਕ ਨਿਰਲੇਪਤਾ ਨੂੰ ਦਰਸਾਉਂਦੀ ਹੈ। ਪਛਾਣ ਦਾ ਸੰਯੋਗ ਬਿਲਕੁਲ ਹੋਣ ਦੀ ਅਸਲ ਸੰਪੂਰਨਤਾ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਇਸ ਸੰਯੋਗ ਵਿੱਚ ਕਿਸੇ ਵੀ ਨਕਾਰਾਤਮਕਤਾ ਲਈ ਕੋਈ ਜਗ੍ਹਾ ਨਹੀਂ ਛੱਡੀ ਗਈ ਹੈ। ਬੇਸ਼ੱਕ ਪਛਾਣ ਦੇ ਸਿਧਾਂਤ ਵਿੱਚ ਗੈਰ-ਵਿਰੋਧ ਦੇ ਸਿਧਾਂਤ ਨੂੰ ਸ਼ਾਮਲ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਹੇਗਲ ਨੇ ਦੇਖਿਆ ਹੈ। ਉਹ ਹੋਂਦ ਜੋ ਹੈ ਉਹ ਹੈ ਜੋ ਹੈ ਉਹ ਹੋਂਦ ਹੋਣ ਦੇ ਯੋਗ ਹੋਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ ਜੋ ਉਹ ਨਹੀਂ ਹੈ ਜੋ ਇਹ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਪਰ ਸਭ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਇਹ ਨਕਾਰ, ਦੂਜਿਆਂ ਵਾਂਗ, ਮਨੁੱਖੀ ਹਕੀਕਤ ਦੁਆਰਾ ਹੋਂਦ ਦੀ ਸਤ੍ਹਾ 'ਤੇ ਆਉਂਦਾ ਹੈ, ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਅਸੀਂ ਦਿਖਾਇਆ ਹੈ, ਅਤੇ ਸਿਰਫ਼ ਹੋਂਦ ਲਈ ਢੁਕਵੇਂ ਦਵੰਦਵਾਦੀ ਦੁਆਰਾ ਨਹੀਂ। ਇਸ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਇਹ ਸਿਧਾਂਤ ਸਿਰਫ ਬਾਹਰੀ ਨਾਲ ਹੋਣ ਦੇ ਸਬੰਧਾਂ ਨੂੰ ਦਰਸਾ ਸਕਦਾ ਹੈ, ਬਿਲਕੁਲ ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਉਸ ਨਾਲ ਹੋਣ ਦੇ ਸਬੰਧਾਂ ਦੀ ਪ੍ਰਧਾਨਗੀ ਕਰਦਾ ਹੈ ਜੋ ਇਹ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਫਿਰ ਅਸੀਂ ਬਾਹਰੀ ਸਬੰਧਾਂ ਦੇ ਇੱਕ ਸਿਧਾਂਤ ਨਾਲ ਨਜਿੱਠ ਰਹੇ ਹਾਂ ਜੋ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਹੈ ਕਿ ਉਹ ਇੱਕ ਮਨੁੱਖੀ ਹਕੀਕਤ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਪ੍ਰਗਟ ਹੋ ਸਕਦੇ ਹਨ ਜੋ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਹੋਣ ਅਤੇ ਸੰਸਾਰ ਵਿੱਚ ਰੁੱਝੇ ਹੋਣ ਲਈ ਮੌਜੂਦ ਹੈ। ਇਹ ਸਿਧਾਂਤ ਹੋਂਦ ਦੇ ਅੰਦਰੂਨੀ ਸਬੰਧਾਂ ਨਾਲ ਸਬੰਧਤ ਨਹੀਂ ਹੈ; ਇਹ ਸਬੰਧ, ਭਾਵੇਂ ਉਹ ਇੱਕ ਹੋਰਤਾ ਨੂੰ ਦਰਸਾਉਂਦੇ ਹਨ, ਮੌਜੂਦ ਨਹੀਂ ਹਨ। ਪਛਾਣ ਦਾ ਸਿਧਾਂਤ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਹੋਣ ਦੇ ਦਿਲ ਵਿੱਚ ਸਬੰਧਾਂ ਦੀ ਹਰ ਪ੍ਰਜਾਤੀ ਦਾ ਨਿਖੇਧ ਹੈ।

ਇਸ ਦੇ ਉਲਟ, ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਮੌਜੂਦਗੀ ਮੰਨਦੀ ਹੈ ਕਿ ਇੱਕ ਅਟੱਲ ਦਰਾਰ ਹੋਂਦ ਵਿੱਚ ਆ ਗਈ ਹੈ। ਜੇਕਰ ਹੋਂਦ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਮੌਜੂਦ ਹੈ, ਤਾਂ ਇਹ ਇਸ ਲਈ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਮੌਜੂਦਗੀ ਸੰਜੋਗ ਦਾ ਇੱਕ ਤੁਰੰਤ ਵਿਗਾੜ ਹੈ, ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਵੱਖ ਹੋਣ ਨੂੰ ਮੰਨਦੀ ਹੈ। ਪਰ ਜੇਕਰ ਅਸੀਂ ਇਸ ਬਿੰਦੂ 'ਤੇ ਆਪਣੇ ਆਪ ਤੋਂ ਪੁੱਛਦੇ ਹਾਂ ਕਿ ਇਹ ਕੀ ਹੈ ਜੋ ਵਿਸ਼ੇ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਆਪ ਤੋਂ ਵੱਖ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਤਾਂ ਸਾਨੂੰ ਇਹ ਸਵੀਕਾਰ ਕਰਨ ਲਈ ਮਜਬੂਰ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਕੁਝ ਵੀ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਆਮ ਤੌਰ 'ਤੇ ਜੋ ਵੱਖ ਕਰਦਾ ਹੈ ਉਹ ਸਪੇਸ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਦੂਰੀ, ਸਮੇਂ ਦਾ ਵਿਛੋੜਾ, ਇੱਕ ਮਨੋਵਿਗਿਆਨਕ ਅੰਤਰ, ਜਾਂ ਸਿਰਫ਼ ਦੋ ਸਹਿ-ਵਰਤਮਾਨਾਂ ਦੀ ਵਿਅਕਤੀਗਤਤਾ ਹੈ - ਸੰਖੇਪ ਵਿੱਚ, ਇੱਕ ਯੋਗ ਹਕੀਕਤ। ਪਰ ਉਸ ਮਾਮਲੇ ਵਿੱਚ ਜੋ ਸਾਡੀ ਚਿੰਤਾ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਕੁਝ ਵੀ ਵਿਸ਼ਵਾਸ (ਦੀ) ਚੇਤਨਾ ਨੂੰ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਤੋਂ ਵੱਖ ਨਹੀਂ ਕਰ ਸਕਦਾ, ਕਿਉਂਕਿ ਵਿਸ਼ਵਾਸ (ਦੀ) ਚੇਤਨਾ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਕੁਝ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਇੱਕ ਪੂਰਵ-ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ ਕੋਗੀਟੋ ਦੀ ਏਕਤਾ ਵਿੱਚ ਇਸ ਕੋਗੀਟੋ ਤੋਂ ਬਾਹਰ ਇੱਕ ਯੋਗ ਤੱਤ ਨੂੰ ਪੇਸ਼ ਕਰਨਾ ਇਸਦੀ ਏਕਤਾ ਨੂੰ ਤੋੜਨਾ, ਇਸਦੀ ਪਾਰਦਰਸ਼ਤਾ ਨੂੰ ਨਸ਼ਟ ਕਰਨਾ ਹੋਵੇਗਾ; ਫਿਰ ਚੇਤਨਾ ਵਿੱਚ ਕੁਝ ਅਜਿਹਾ ਹੋਵੇਗਾ ਜਿਸਦਾ ਇਹ ਚੇਤੰਨ ਨਹੀਂ ਹੋਵੇਗਾ ਅਤੇ ਜੋ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਚੇਤਨਾ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਮੌਜੂਦ ਨਹੀਂ ਹੋਵੇਗਾ। ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਆਪ ਤੋਂ ਵੱਖ ਕਰਨ ਵਾਲੀ ਵਿਛੋੜੇ ਨੂੰ ਇਕੱਲਤਾ ਵਿੱਚ ਸਮਝਿਆ ਜਾਂ ਕਲਪਨਾ ਵੀ ਨਹੀਂ ਕੀਤੀ ਜਾ ਸਕਦੀ। ਜੇ ਅਸੀਂ ਇਸਨੂੰ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਨ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕਰਦੇ ਹਾਂ, ਤਾਂ ਇਹ ਅਲੋਪ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਅਸੀਂ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਨੂੰ ਇੱਕ ਵਾਰ ਫਿਰ ਸ਼ੁੱਧ ਅਸਥਿਰਤਾ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ

ਪਾਉਂਦੇ ਹਾਂ। ਪਰ ਜੇ, ਦੂਜੇ ਪਾਸੇ, ਅਸੀਂ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਨੂੰ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਸਮਝਣਾ ਚਾਹੁੰਦੇ ਹਾਂ, ਤਾਂ ਦਰਾੜ ਉੱਥੇ ਹੁੰਦੀ ਹੈ, ਜਦੋਂ ਅਸੀਂ ਇਸਨੂੰ ਨਹੀਂ ਦੇਖਣਾ ਚਾਹੁੰਦੇ ਤਾਂ ਪ੍ਰਗਟ ਹੁੰਦੀ ਹੈ, ਜਿਵੇਂ ਹੀ ਅਸੀਂ ਇਸਨੂੰ ਵਿਚਾਰਨ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕਰਦੇ ਹਾਂ ਅਲੋਪ ਹੋ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਇਹ ਦਰਾੜ ਫਿਰ ਸ਼ੁੱਧ ਨਕਾਰਾਤਮਕ ਹੈ। ਦੂਰੀ, ਸਮੇਂ ਦਾ ਵਿਛੋੜਾ, ਮਨੋਵਿਗਿਆਨਕ ਅੰਤਰ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਫੜਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਸਕਾਰਾਤਮਕਤਾ ਦੇ ਅਜਿਹੇ ਤੱਤਾਂ ਵਜੋਂ ਸ਼ਾਮਲ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ; ਉਹਨਾਂ ਦਾ ਇੱਕ ਸਧਾਰਨ ਨਕਾਰਾਤਮਕ ਕਾਰਜ ਹੈ। ਪਰ ਚੇਤਨਾ ਦੇ ਅੰਦਰ ਦਰਾੜ ਇਸ ਤੱਥ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਕੁਝ ਵੀ ਨਹੀਂ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਇਨਕਾਰ ਕਰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਇਹ ਸਿਰਫ਼ ਉਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ ਜਿਵੇਂ ਅਸੀਂ ਇਸਨੂੰ ਨਹੀਂ ਦੇਖਦੇ।

ਇਹ ਨਕਾਰਾਤਮਕ ਜੋ ਕਿ ਹੋਂਦ ਦੀ ਅਣਹੋਂਦ ਅਤੇ ਨਾਸ਼ ਕਰਨ ਵਾਲੀ ਸ਼ਕਤੀ ਦੋਵੇਂ ਇਕੱਠੇ ਹਨ, ਕੁਝ ਵੀ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਹੋਰ ਕਿਤੇ ਵੀ ਅਸੀਂ ਇਸਨੂੰ ਇੰਨੀ ਸ਼ੁੱਧਤਾ ਵਿੱਚ ਨਹੀਂ ਸਮਝ ਸਕਦੇ। ਹਰ ਜਗ੍ਹਾ ਇੱਕ ਜਾਂ ਦੂਜੇ ਤਰੀਕੇ ਨਾਲ ਸਾਨੂੰ ਇਸਨੂੰ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਹੋਣ ਨੂੰ ਕੁਝ ਵੀ ਨਹੀਂ ਮੰਨਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ। ਪਰ ਚੇਤਨਾ ਦੇ ਦਿਲ ਵਿੱਚ ਜੋ ਕੁਝ ਵੀ ਪੈਦਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਉਹ ਕੁਝ ਵੀ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਇਹ ਬਣਨ ਲਈ ਬਣਾਇਆ ਗਿਆ ਹੈ। ਉਦਾਹਰਣ ਵਜੋਂ, ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਇੱਕ ਹੋਂਦ ਦਾ ਦੂਜੇ ਹੋਂਦ ਨਾਲ ਮੇਲ ਨਹੀਂ ਹੈ; ਇਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਆਪਣੀ ਮੌਜੂਦਗੀ ਹੈ, ਹੋਂਦ ਦਾ ਆਪਣਾ ਡੀਕੰਪ੍ਰੇਸ਼ਨ ਹੈ। ਨਹੀਂ ਤਾਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਦੀ ਏਕਤਾ ਦੋ ਅੰਦਰ-ਅੰਦਰ ਦੇ ਦਵੈਤ ਵਿੱਚ ਘੁਲ ਜਾਵੇਗੀ।[4] ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਲਈ ਆਪਣੀ ਖੁਦ ਦੀ ਅਣਹੋਂਦ ਹੋਣੀ ਚਾਹੀਦੀ ਹੈ। ਚੇਤਨਾ ਦਾ ਹੋਂਦ ਆਪਣੇ ਆਪ ਤੋਂ ਇੱਕ ਦੂਰੀ 'ਤੇ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਮੌਜੂਦਗੀ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਮੌਜੂਦ ਹੋਣਾ ਹੈ, ਅਤੇ ਇਹ ਖਾਲੀ ਦੂਰੀ ਜੋ ਹੋਂਦ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਲੈ ਜਾਂਦੀ ਹੈ, ਕੁਝ ਵੀ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਇੱਕ ਸਵੈ ਦੇ ਹੋਂਦ ਵਿੱਚ ਆਉਣ ਲਈ, ਇਹ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੈ ਕਿ ਇਸ ਹੋਂਦ ਦੀ ਏਕਤਾ ਵਿੱਚ ਆਪਣੀ ਖੁਦ ਦੀ ਅਣਹੋਂਦ ਨੂੰ ਪਛਾਣ ਦੇ ਵਿਨਾਸ਼ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਸ਼ਾਮਲ ਕੀਤਾ ਜਾਵੇ। ਕਿਉਂਕਿ ਜੋ ਕੁਝ ਵੀ ਨਹੀਂ ਹੈ, ਉਹ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਵਿੱਚ ਖਿਸਕ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਦੀ ਕੁਝ ਵੀ ਨਹੀਂ ਹੈ, ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ, ਅੰਨ੍ਹਾ ਅਤੇ ਪੂਰਾ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ, "ਸਧਾਰਨ ਵਿਸ਼ਵਾਸ" ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ। ਖੁਦ ਉਹ ਜੀਵ ਹੈ ਜੋ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਇਸ ਲਈ ਮੌਜੂਦ ਹੋਣ ਲਈ ਨਿਰਧਾਰਤ ਕਰਦਾ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨਾਲ ਮੇਲ ਨਹੀਂ ਖਾਂਦਾ।

ਇਸ ਲਈ ਅਸੀਂ ਸਮਝਦੇ ਹਾਂ ਕਿ ਇਹ ਕਿਵੇਂ ਸੀ ਕਿ ਬਿਨਾਂ ਕਿਸੇ ਸੰਚਾਲਨ ਧਾਗੇ ਦੇ ਪੂਰਵ-ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ ਕੋਜੀਟੋ 'ਤੇ ਸਵਾਲ ਕਰਨ ਨਾਲ, ਅਸੀਂ ਕਿਤੇ ਵੀ ਕੁਝ ਨਹੀਂ ਲੱਭ ਸਕੇ। ਕੋਈ ਵੀ ਵਿਅਕਤੀ ਕਿਸੇ ਵੀ ਚੀਜ਼ ਨੂੰ ਉਸ ਤਰੀਕੇ ਨਾਲ ਨਹੀਂ ਲੱਭਦਾ, ਕੁਝ ਨਹੀਂ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਦਾ ਜਿਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਕੋਈ ਵਿਅਕਤੀ ਕਿਸੇ ਚੀਜ਼ ਨੂੰ ਲੱਭ ਸਕਦਾ ਹੈ, ਪ੍ਰਗਟ ਕਰ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਕੁਝ ਵੀ ਨਹੀਂ ਹਮੇਸ਼ਾ ਇੱਕ ਹੋਰ ਥਾਂ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਲਈ ਕਦੇ ਵੀ ਮੌਜੂਦ ਨਾ ਹੋਣਾ ਲਾਜ਼ਮੀ ਹੈ ਸਿਵਾਏ ਆਪਣੇ ਆਪ ਦੇ ਸੰਬੰਧ ਵਿੱਚ ਕਿਸੇ ਹੋਰ ਥਾਂ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ, ਇੱਕ ਅਜਿਹੇ ਜੀਵ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਮੌਜੂਦ ਹੋਣਾ ਜੋ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਹੋਂਦ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਟੁੱਟਣ ਨੂੰ ਪ੍ਰਭਾਵਤ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਟੁੱਟਣਾ ਸਾਨੂੰ ਕਿਤੇ ਹੋਰ ਕਿਸੇ ਹੋਰ ਜੀਵ ਦਾ ਹਵਾਲਾ ਨਹੀਂ ਦਿੰਦਾ; ਇਹ ਸਿਰਫ਼ ਆਪਣੇ ਆਪ ਦਾ, ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬ ਦਾ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬ ਵੱਲ, ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬ ਦਾ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬ ਵੱਲ ਇੱਕ ਸਦੀਵੀ ਸੰਦਰਭ ਹੈ। ਹਾਲਾਂਕਿ, ਇਹ ਸੰਦਰਭ ਆਪਣੇ ਆਪ ਦੇ ਦਿਲ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਅਨੰਤ ਗਤੀ ਨੂੰ ਭੜਕਾਉਂਦਾ ਨਹੀਂ ਹੈ ਪਰ ਇੱਕ ਸਿੰਗਲ ਐਕਟ ਦੀ ਏਕਤਾ ਦੇ ਅੰਦਰ ਦਿੱਤਾ ਗਿਆ ਹੈ। ਅਨੰਤ ਗਤੀ ਸਿਰਫ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ ਸੰਬੰਧ ਨਾਲ ਸਬੰਧਤ ਹੈ ਜੋ ਵਰਤਾਰੇ ਨੂੰ ਇੱਕ ਸੰਪੂਰਨਤਾ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਸਮਝਣਾ ਚਾਹੁੰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਜਿਸਨੂੰ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬ ਤੋਂ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ ਵੱਲ, ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬ ਤੋਂ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ ਵੱਲ ਭੇਜਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਬਿਨਾਂ ਰੁਕੇ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਕੁਝ ਵੀ ਨਹੀਂ ਹੋਣਾ ਹੋਂਦ ਦਾ ਇਹ ਛੇਕ ਹੈ, ਆਪਣੇ ਆਪ ਵੱਲ ਆਪਣੇ ਆਪ ਦਾ ਇਹ ਡਿੱਗਣਾ, ਉਹ ਗਿਰਾਵਟ ਜਿਸ ਦੁਆਰਾ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਬਣਾਇਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਪਰ ਇਹ ਕੁਝ

ਵੀ ਨਹੀਂ ਹੋਣਾ ਸਿਰਫ ਤਾਂ ਹੀ "ਬਣਾਇਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ" ਜੇਕਰ ਇਸਦੀ ਉਧਾਰ ਲਈ ਗਈ ਹੋਂਦ ਹੋਂਦ ਦੇ ਹਿੱਸੇ 'ਤੇ ਇੱਕ ਨਾਸ਼ ਕਰਨ ਵਾਲੀ ਕਿਰਿਆ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਹੋਵੇ। ਇਹ ਸਥਾਈ ਕਿਰਿਆ ਜਿਸ ਦੁਆਰਾ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਮੌਜੂਦਗੀ ਵਿੱਚ ਪਤਿਤ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਅਸੀਂ ਇੱਕ ਓਨਟੋਲੋਜੀਕਲ ਕਿਰਿਆ ਕਹਾਂਗੇ। ਕੁਝ ਵੀ ਨਹੀਂ ਹੋਣਾ ਹੋਂਦ ਦੁਆਰਾ ਹੋਣ ਦਾ ਸਵਾਲ ਉਠਾਉਣਾ ਹੈ—ਯਾਨੀ, ਬਿਲਕੁਲ ਚੇਤਨਾ ਜਾਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਲਈ। ਇਹ ਇੱਕ ਸੰਪੂਰਨ ਘਟਨਾ ਹੈ ਜੋ ਹੋਂਦ ਦੇ ਜ਼ਰੀਏ ਹੋਂਦ ਵਿੱਚ ਆਉਂਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਜੋ ਬਿਨਾਂ ਹੋਂਦ ਦੇ, ਹੋਂਦ ਦੁਆਰਾ ਸਦਾ ਲਈ ਕਾਇਮ ਰਹਿੰਦੀ ਹੈ। ਕਿਉਂਕਿ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਹੋਣਾ ਆਪਣੀ ਪੂਰੀ ਸਕਾਰਾਤਮਕਤਾ ਦੁਆਰਾ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਅਲੱਗ ਹੈ, ਕੋਈ ਵੀ ਜੀਵ ਹੋਂਦ ਪੈਦਾ ਨਹੀਂ ਕਰ ਸਕਦਾ ਅਤੇ ਹੋਂਦ ਦੁਆਰਾ ਹੋਣ ਨਾਲ ਕੁਝ ਵੀ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਦਾ—ਸਿਵਾਏ ਕੁਝ ਵੀ ਨਹੀਂ। ਕੁਝ ਵੀ ਨਹੀਂ ਹੋਣਾ ਹੋਂਦ ਦੀ ਵਿਲੱਖਣ ਸੰਭਾਵਨਾ ਅਤੇ ਇਸਦੀ ਵਿਲੱਖਣ ਸੰਭਾਵਨਾ ਹੈ। ਫਿਰ ਵੀ ਇਹ ਮੂਲ ਸੰਭਾਵਨਾ ਸਿਰਫ ਉਸ ਸੰਪੂਰਨ ਕਿਰਿਆ ਵਿੱਚ ਪ੍ਰਗਟ ਹੁੰਦੀ ਹੈ ਜੋ ਇਸਨੂੰ ਮਹਿਸੂਸ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਕਿਉਂਕਿ ਕੁਝ ਵੀ ਨਹੀਂ ਹੋਣਾ ਹੋਂਦ ਦਾ ਕੁਝ ਵੀ ਨਹੀਂ ਹੈ, ਇਹ ਸਿਰਫ ਆਪਣੇ ਆਪ ਦੁਆਰਾ ਹੋਂਦ ਵਿੱਚ ਆ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਬੇਸ਼ੱਕ ਇਹ ਇੱਕ ਖਾਸ ਜੀਵ ਦੁਆਰਾ ਹੋਂਦ ਵਿੱਚ ਆਉਂਦਾ ਹੈ, ਜੋ ਕਿ ਮਨੁੱਖੀ ਅਸਲੀਅਤ ਹੈ। ਪਰ ਇਹ ਹੋਂਦ ਮਨੁੱਖੀ ਹਕੀਕਤ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਬਣੀ ਹੋਈ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਹੋਂਦ ਆਪਣੀ ਹੀ ਅਣਹੋਂਦ ਦੇ ਮੂਲ ਪ੍ਰੋਜੈਕਟ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਕੁਝ ਵੀ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਮਨੁੱਖੀ ਹਕੀਕਤ ਆਪਣੇ ਅੰਦਰ ਹੀ ਮੌਜੂਦ ਹੈ ਅਤੇ ਆਪਣੇ ਹੋਣ ਕਰਕੇ ਇਹ ਹੋਂਦ ਦੇ ਦਿਲ ਵਿੱਚ ਅਣਹੋਂਦ ਦੀ ਵਿਲੱਖਣ ਨੀਂਹ ਹੈ।

II. ਆਪਣੇ ਆਪ ਲਈ ਹਕੀਕਤ

ਫਿਰ ਵੀ ਉਹ ਖੁਦ ਹੀ ਹੈ। ਇਹ ਹੈ, ਅਸੀਂ ਕਹਿ ਸਕਦੇ ਹਾਂ, ਭਾਵੇਂ ਇਹ ਇੱਕ ਅਜਿਹਾ ਜੀਵ ਹੈ ਜੋ ਉਹ ਨਹੀਂ ਹੈ ਜੋ ਇਹ ਹੈ ਅਤੇ ਜੋ ਇਹ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਇਹ ਇਸ ਲਈ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਜੋ ਵੀ ਚਟਾਨਾਂ ਇਸ ਨੂੰ ਸਥਾਪਿਤ ਕਰਨ ਦਾ ਕਾਰਨ ਬਣ ਸਕਦੀਆਂ ਹਨ, ਫਿਰ ਵੀ ਇਮਾਨਦਾਰੀ ਦਾ ਪ੍ਰੋਜੈਕਟ ਘੱਟੋ ਘੱਟ ਕਲਪਨਾਯੋਗ ਹੈ। ਇਹ ਹੈ, ਇੱਕ ਘਟਨਾ ਦੇ ਤਰੀਕੇ ਨਾਲ, ਉਸ ਅਰਥ ਵਿੱਚ ਜਿਸ ਵਿੱਚ ਮੈਂ ਕਹਿ ਸਕਦਾ ਹਾਂ ਕਿ ਫਿਲਿਪ II ਰਿਹਾ ਹੈ, ਕਿ ਮੇਰਾ ਦੋਸਤ ਪੀਅਰ ਹੈ ਜਾਂ ਮੌਜੂਦ ਹੈ। ਇਹ ਹੈ, ਜਿੱਥੋਂ ਤੱਕ ਇਹ ਇੱਕ ਅਜਿਹੀ ਸਥਿਤੀ ਵਿੱਚ ਦਿਖਾਈ ਦਿੰਦਾ ਹੈ ਜਿਸਨੂੰ ਉਸਨੇ ਨਹੀਂ ਚੁਣਿਆ ਹੈ, ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਪੀਅਰ 1942 ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਫ੍ਰੈਂਚ ਬੁਰਜੂਆ ਹੈ, ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਸਮਿਟ 1870 ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਬਰਲਿਨ ਵਰਕਰ ਸੀ; ਇਹ ਹੈ ਜਿੱਥੇ ਇਸਨੂੰ ਇੱਕ ਸੰਸਾਰ ਵਿੱਚ ਸੁੱਟ ਦਿੱਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਇੱਕ "ਸਥਿਤੀ" ਵਿੱਚ ਛੱਡ ਦਿੱਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ; ਇਹ ਓਨਾ ਹੀ ਸ਼ੁੱਧ ਅਚਨਚੇਤੀ ਹੈ ਜਿੰਨਾ ਇਸਦੇ ਲਈ ਦੁਨੀਆ ਦੀਆਂ ਚੀਜ਼ਾਂ ਲਈ, ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਇਸ ਕੰਧ, ਇਸ ਰੁੱਖ, ਇਸ ਪਿਆਲੇ ਲਈ, ਅਸਲ ਸਵਾਲ ਇਹ ਖੜ੍ਹਾ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ: "ਇਹ ਬਿਲਕੁਲ ਅਜਿਹਾ ਕਿਉਂ ਹੈ ਅਤੇ ਹੋਰ ਕਿਉਂ ਨਹੀਂ?" ਇਹ ਇਸ ਹੱਦ ਤੱਕ ਹੈ ਕਿ ਇਸ ਵਿੱਚ ਕੁਝ ਅਜਿਹਾ ਹੈ ਜਿਸਦੀ ਇਹ ਨੀਂਹ ਨਹੀਂ ਹੈ - ਦੁਨੀਆ ਲਈ ਇਸਦੀ ਮੌਜੂਦਗੀ।

ਹੋਂਦ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਆਪਣੀ ਨੀਂਹ ਨਾ ਹੋਣ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਸਮਝਦੀ ਹੈ, ਅਤੇ ਇਹ ਸ਼ੱਕ ਹਰ ਕੋਜੀਟੋ ਦੇ ਅਧਾਰ ਤੇ ਹੈ। ਇਸ ਸੰਬੰਧ ਵਿੱਚ ਇਹ ਧਿਆਨ ਦੇਣ ਯੋਗ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਡੇਕਾਰਟਸ ਦੇ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ ਕੋਜੀਟੋ ਨੂੰ ਤੁਰੰਤ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਜਦੋਂ ਡੇਕਾਰਟਸ ਇਸ ਪ੍ਰਗਟਾਵੇ ਤੋਂ ਲਾਭ ਉਠਾਉਣਾ ਚਾਹੁੰਦਾ ਹੈ, ਤਾਂ ਉਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਇੱਕ ਅਪੂਰਣ ਜੀਵ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਸਮਝਦਾ ਹੈ "ਕਿਉਂਕਿ ਉਹ ਸ਼ੱਕ ਕਰਦਾ ਹੈ।" ਪਰ ਇਸ ਅਪੂਰਣ ਜੀਵ ਵਿੱਚ, ਉਹ ਸੰਪੂਰਨਤਾ ਦੇ ਵਿਚਾਰ ਦੀ ਮੌਜੂਦਗੀ ਸਥਾਪਤ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਫਿਰ ਉਹ ਉਸ ਕਿਸਮ ਦੇ ਜੀਵ ਦੇ ਵਿਚਕਾਰ ਇੱਕ ਪਾੜਾ ਸਮਝਦਾ ਹੈ ਜਿਸਨੂੰ ਉਹ ਕਲਪਨਾ ਕਰ ਸਕਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਉਸ ਜੀਵ ਦੇ ਵਿਚਕਾਰ ਜੋ ਉਹ ਹੈ। ਇਹ ਇਹ ਪਾੜਾ ਜਾਂ ਹੋਂਦ ਦੀ ਘਾਟ ਹੈ ਜੋ ਪਰਮਾਤਮਾ ਦੀ ਹੋਂਦ ਦੇ ਦੂਜੇ ਸਬੂਤ ਦੇ ਮੂਲ ਵਿੱਚ ਹੈ। ਦਰਅਸਲ ਜੇਕਰ ਅਸੀਂ ਵਿਦਵਤਾਪੂਰਨ

ਸ਼ਬਦਾਵਲੀ ਤੋਂ ਛੁਟਕਾਰਾ ਪਾਉਂਦੇ ਹਾਂ, ਤਾਂ ਇਸ ਸਬੂਤ ਦਾ ਕੀ ਬਚਿਆ ਹੈ? ਇਹ ਬਹੁਤ ਸਪੱਸ਼ਟ ਸੰਕੇਤ ਹੈ ਕਿ ਉਹ ਜੀਵ ਜਿਸ ਵਿੱਚ ਸੰਪੂਰਨਤਾ ਦਾ ਵਿਚਾਰ ਹੈ, ਉਹ ਆਪਣੀ ਨੀਂਹ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਦਾ, ਕਿਉਂਕਿ ਜੇ ਇਹ ਹੁੰਦਾ, ਤਾਂ ਇਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਉਸ ਵਿਚਾਰ ਦੇ ਅਨੁਸਾਰ ਪੈਦਾ ਕਰਦਾ। ਦੂਜੇ ਸ਼ਬਦਾਂ ਵਿੱਚ, ਇੱਕ ਜੀਵ ਜੋ ਆਪਣੀ ਖੁਦ ਦੀ ਨੀਂਹ ਹੋਵੇਗਾ, ਉਹ ਜੋ ਹੈ ਅਤੇ ਜੋ ਇਹ ਕਲਪਨਾ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਉਸ ਵਿੱਚ ਥੋੜ੍ਹਾ ਜਿਹਾ ਵੀ ਅੰਤਰ ਨਹੀਂ ਸਹਿ ਸਕਦਾ, ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਆਪਣੀ ਹੋਂਦ ਦੀ ਸਮਝ ਦੇ ਅਨੁਸਾਰ ਪੈਦਾ ਕਰੇਗਾ ਅਤੇ ਸਿਰਫ਼ ਉਸ ਦੀ ਕਲਪਨਾ ਕਰ ਸਕਦਾ ਹੈ ਜੋ ਇਹ ਹੈ।

ਪਰ ਹੋਂਦ ਦੇ ਸਾਹਮਣੇ ਹੋਣ ਦੀ ਘਾਟ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਹੋਣ ਦਾ ਇਹ ਡਰ ਪਹਿਲਾਂ ਆਪਣੀ ਖੁਦ ਦੀ ਅਚਾਨਕਤਾ ਦੇ ਗਿਆਨ ਦੁਆਰਾ ਇੱਕ ਸਮਝ ਹੈ। ਮੈਨੂੰ ਲੱਗਦਾ ਹੈ, ਇਸ ਲਈ ਮੈਂ ਹਾਂ। ਮੈਂ ਕੀ ਹਾਂ? ਇੱਕ ਅਜਿਹਾ ਜੀਵ ਜੋ ਆਪਣੀ ਖੁਦ ਦੀ ਬੁਨਿਆਦ ਨਹੀਂ ਹੈ, ਕਿਹੜਾ ਹੋਂਦ, ਇਸ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਹੋਰ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਆਪਣੇ ਹੋਣ ਦਾ ਲੇਖਾ-ਜੋਖਾ ਨਹੀਂ ਕਰਦਾ। ਇਹ ਸਾਡੀ ਆਪਣੀ ਅਚਾਨਕਤਾ ਦਾ ਉਹ ਪਹਿਲਾ ਅਨੁਭਵ ਹੈ ਜੋ ਹਾਈਡੇਗਰ ਗੈਰ-ਪ੍ਰਮਾਣਿਕ ਤੋਂ ਪ੍ਰਮਾਣਿਕ ਤੱਕ ਜਾਣ ਲਈ ਪਹਿਲੀ ਪ੍ਰੇਰਣਾ ਵਜੋਂ ਦਿੰਦਾ ਹੈ।[5] ਬੇਚੈਨੀ ਹੈ, ਜ਼ਮੀਰ ਨੂੰ ਅਪੀਲ (Ruf des Gewissens), ਦੋਸ਼ ਦੀ ਭਾਵਨਾ। ਸੱਚਾਈ ਵਿੱਚ ਹਾਈਡੇਗਰ ਦਾ ਵਰਣਨ ਇੱਕ ਨੈਤਿਕਤਾ ਲਈ ਇੱਕ ਓਨਟੋਲੋਜੀਕਲ ਬੁਨਿਆਦ ਸਥਾਪਤ ਕਰਨ ਦੀ ਉਸਦੀ ਚਿੰਤਾ ਨੂੰ ਬਹੁਤ ਸਪੱਸ਼ਟ ਤੌਰ 'ਤੇ ਦਰਸਾਉਂਦਾ ਹੈ ਜਿਸ ਨਾਲ ਉਹ ਚਿੰਤਾ ਨਾ ਕਰਨ ਦਾ ਦਾਅਵਾ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਅਤੇ ਨਾਲ ਹੀ ਆਪਣੇ ਮਾਨਵਵਾਦ ਨੂੰ ਪਾਰਦਰਸ਼ੀ ਦੀ ਧਾਰਮਿਕ ਭਾਵਨਾ ਨਾਲ ਮੇਲ ਖਾਂਦਾ ਹੈ। ਸਾਡੀ ਅਚਾਨਕਤਾ ਦਾ ਅਨੁਭਵ ਦੋਸ਼ੀ ਦੀ ਭਾਵਨਾ ਦੇ ਸਮਾਨ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਫਿਰ ਵੀ ਇਹ ਸੱਚ ਹੈ ਕਿ ਆਪਣੇ ਆਪ ਪ੍ਰਤੀ ਆਪਣੇ ਡਰ ਵਿੱਚ, ਅਸੀਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਇੱਕ ਗੈਰ-ਵਾਜਬ ਤੱਥ ਦੇ ਚਰਿੱਤਰ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਦਿਖਾਈ ਦਿੰਦੇ ਹਾਂ।

ਹਾਲਾਂਕਿ, ਪਹਿਲਾਂ, ਅਸੀਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਚੇਤਨਾ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਸਮਝਦੇ ਸੀ - ਯਾਨੀ, ਇੱਕ "ਹੋਂਦ ਜੋ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਮੌਜੂਦ ਹੈ"।[6] ਇੱਕ ਅਤੇ ਉਸੇ ਹੋਂਦ ਵਿੱਚ ਉਂਭਰਨ ਦੀ ਏਕਤਾ ਦੇ ਅੰਦਰ, ਅਸੀਂ ਉਹ ਹੋਂਦ ਕਿਵੇਂ ਹੋ ਸਕਦੇ ਹਾਂ ਜੋ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਮੌਜੂਦ ਹੈ, ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਨਹੀਂ ਹੈ? ਜਾਂ ਦੂਜੇ ਸ਼ਬਦਾਂ ਵਿੱਚ, ਕਿਉਂਕਿ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ - ਜਿੱਥੋਂ ਤੱਕ ਇਹ ਹੈ - ਆਪਣਾ ਖੁਦ ਦਾ ਹੋਂਦ ਨਹੀਂ ਹੈ (ਭਾਵ, ਇਸਦੀ ਨੀਂਹ ਨਹੀਂ ਹੈ), ਇਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ, ਆਪਣੀ ਅਣਹੋਂਦ ਦੀ ਨੀਂਹ ਕਿਵੇਂ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ? ਜਵਾਬ ਸਵਾਲ ਵਿੱਚ ਹੈ।

ਜਦੋਂ ਕਿ ਹੋਂਦ ਅਸਲ ਵਿੱਚ ਕੁਝ ਵੀ ਨਹੀਂ ਹੋਣ ਦੀ ਨੀਂਹ ਹੈ ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਇਸਦੀ ਆਪਣੀ ਹੋਂਦ ਦਾ ਵਿਨਾਸ਼, ਇਹ ਕਹਿਣ ਦੇ ਸਮਾਨ ਨਹੀਂ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਇਸਦੇ ਹੋਂਦ ਦੀ ਨੀਂਹ ਹੈ। ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਲੱਭਣ ਲਈ ਇਸਨੂੰ ਆਪਣੇ ਆਪ ਤੋਂ ਕੁਝ ਦੂਰੀ 'ਤੇ ਮੌਜੂਦ ਹੋਣਾ ਪਵੇਗਾ, ਅਤੇ ਇਸਦਾ ਅਰਥ ਹੋਵੇਗਾ ਕਿ ਉਸ ਹੋਂਦ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਸਥਾਪਿਤ ਹੋਂਦ ਦਾ ਇੱਕ ਖਾਸ ਵਿਨਾਸ਼ ਜੋ ਕਿ ਪਾਇਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ - ਇੱਕ ਦਵੈਤ ਜੋ ਏਕਤਾ ਹੋਵੇਗੀ; ਇੱਥੇ ਸਾਨੂੰ ਆਪਣੇ ਆਪ ਦੇ ਮਾਮਲੇ ਵਿੱਚ ਵਾਪਸ ਜਾਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ। ਸੰਖੇਪ ਵਿੱਚ, ਇੱਕ ਹੋਂਦ ਦੇ ਵਿਚਾਰ ਨੂੰ ਸਮਝਣ ਦੀ ਹਰ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਜੋ ਇਸਦੇ ਹੋਂਦ ਦੀ ਨੀਂਹ ਹੋਵੇਗੀ, ਇੱਕ ਅਜਿਹੀ ਹੋਂਦ ਨੂੰ ਬਣਾਉਣ ਵਿੱਚ ਨਤੀਜਾ ਦਿੰਦੀ ਹੈ ਜੋ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਹੋਣ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਆਵਸ਼ਕ ਹੁੰਦੀ ਹੈ, ਇਸਦੀ ਆਪਣੀ ਹੀ ਅਵਸ਼ਕਤਾ ਦੀ ਨੀਂਹ ਹੋਵੇਗੀ। ਕਾਰਨਾਮੇ ਦੀ ਕਿਰਿਆ ਜਿਸ ਦੁਆਰਾ ਪਰਮਾਤਮਾ ਕਾਰਨਾਮਾ ਕਰ ਰਿਹਾ ਹੈ, ਇੱਕ ਨਾਸ਼ ਕਰਨ ਵਾਲੀ ਕਿਰਿਆ ਹੈ ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਆਪਣੇ ਆਪ ਦੁਆਰਾ ਆਪਣੇ ਆਪ ਦੀ ਹਰ ਰਿਕਵਰੀ, ਉਸੇ ਹੱਦ ਤੱਕ ਕਿ ਜ਼ਰੂਰਤ ਦਾ ਮੂਲ ਸਬੰਧ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਵਾਪਸੀ ਹੈ, ਇੱਕ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤਾ। ਇਹ ਮੂਲ ਜ਼ਰੂਰਤ ਬਦਲੇ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਆਵਸ਼ਕ ਹੋਂਦ ਦੀ ਨੀਂਹ 'ਤੇ ਪ੍ਰਗਟ ਹੁੰਦੀ ਹੈ, ਬਿਲਕੁਲ ਉਹੀ ਜੋ ਆਪਣੇ ਆਪ ਦਾ ਕਾਰਨ ਬਣਨ ਲਈ ਹੈ। ਲੀਬਨਿਜ਼ ਦਾ ਸੰਭਾਵਨਾ ਦੇ ਸੰਦਰਭ ਵਿੱਚ

ਜ਼ਰੂਰਤ ਨੂੰ ਪਰਿਭਾਸ਼ਿਤ ਕਰਨ ਦਾ ਯਤਨ - ਇੱਕ ਪਰਿਭਾਸ਼ਾ ਜੋ ਕਾਂਟ ਦੁਆਰਾ ਦੁਬਾਰਾ ਲਈ ਗਈ ਹੈ - ਗਿਆਨ ਦੇ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਤੋਂ ਕੀਤੀ ਗਈ ਹੈ, ਨਾ ਕਿ ਹੋਂਦ ਦੇ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਤੋਂ। ਸੰਭਾਵਨਾ ਤੋਂ ਹੋਂਦ ਤੱਕ ਦਾ ਰਸਤਾ ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਲੀਬਨਿਜ਼ ਇਸਨੂੰ ਸਮਝਦਾ ਹੈ (ਜ਼ਰੂਰੀ ਇੱਕ ਅਜਿਹਾ ਜੀਵ ਹੈ ਜਿਸਦੀ ਸੰਭਾਵਨਾ ਇਸਦੀ ਹੋਂਦ ਨੂੰ ਦਰਸਾਉਂਦੀ ਹੈ) ਸਾਡੀ ਅਗਿਆਨਤਾ ਤੋਂ ਗਿਆਨ ਤੱਕ ਦੇ ਰਸਤੇ ਨੂੰ ਦਰਸਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਦਰਅਸਲ ਕਿਉਂਕਿ ਸੰਭਾਵਨਾ ਹੋਂਦ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਹੁੰਦੀ ਹੈ, ਇਹ ਸਾਡੇ ਵਿਚਾਰ ਦੇ ਸੰਬੰਧ ਵਿੱਚ ਹੀ ਸੰਭਾਵਨਾ ਹੋ ਸਕਦੀ ਹੈ। ਇਹ ਉਸ ਜੀਵ ਦੇ ਸੰਬੰਧ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਬਾਹਰੀ ਸੰਭਾਵਨਾ ਹੈ ਜਿਸਦੀ ਸੰਭਾਵਨਾ ਇਹ ਹੈ, ਕਿਉਂਕਿ ਹੋਣਾ ਇਸ ਤੋਂ ਇੱਕ ਸਿਧਾਂਤ ਦੇ ਨਤੀਜੇ ਵਾਂਗ ਖੁੱਲ੍ਹਦਾ ਹੈ। ਪਰ ਅਸੀਂ ਪਹਿਲਾਂ ਦੱਸਿਆ ਸੀ ਕਿ ਸੰਭਾਵਨਾ ਦੀ ਧਾਰਨਾ ਨੂੰ ਦੋ ਪਹਿਲੂਆਂ ਵਿੱਚ ਵਿਚਾਰਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਅਸੀਂ ਇਸਨੂੰ ਇੱਕ ਵਿਅਕਤੀਗਤ ਸੰਕੇਤ ਬਣਾ ਸਕਦੇ ਹਾਂ। "ਇਹ ਸੰਭਵ ਹੈ ਕਿ ਪੀਅਰ ਮਰ ਗਿਆ ਹੈ," ਬਿਆਨ ਦਰਸਾਉਂਦਾ ਹੈ ਕਿ ਮੈਂ ਪੀਅਰ ਦੀ ਕਿਸਮਤ ਬਾਰੇ ਅਗਿਆਨਤਾ ਵਿੱਚ ਹਾਂ, ਅਤੇ ਇਸ ਸਥਿਤੀ ਵਿੱਚ ਇਹ ਇੱਕ ਗਵਾਹ ਹੈ ਜੋ ਸੰਸਾਰ ਦੀ ਮੌਜੂਦਗੀ ਵਿੱਚ ਸੰਭਵ ਦਾ ਫੈਸਲਾ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਹੋਂਦ ਦੀ ਆਪਣੀ ਸੰਭਾਵਨਾ ਆਪਣੇ ਆਪ ਤੋਂ ਬਾਹਰ ਹੈ ਜੋ ਇਸਦੇ ਹੋਣ ਦੀਆਂ ਸੰਭਾਵਨਾਵਾਂ ਨੂੰ ਮਾਪਦਾ ਹੈ; ਸੰਭਾਵਨਾ ਅਸਲ ਵਿੱਚ ਸਾਨੂੰ ਹੋਣ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਦਿੱਤੀ ਜਾ ਸਕਦੀ ਹੈ; ਪਰ ਇਹ ਸਾਨੂੰ ਦਿੱਤਾ ਗਿਆ ਹੈ ਅਤੇ ਇਹ ਕਿਸੇ ਵੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਇਸ ਹੋਣ ਦੀ ਸੰਭਾਵਨਾ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਬਿਲੀਅਰਡ ਗੇਂਦ ਜੋ ਮੇਜ਼ 'ਤੇ ਘੁੰਮਦੀ ਹੈ, ਕੱਪੜੇ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਮੋੜ ਦੁਆਰਾ ਆਪਣੇ ਰਸਤੇ ਤੋਂ ਮੋੜੇ ਜਾਣ ਦੀ ਸੰਭਾਵਨਾ ਨਹੀਂ ਰੱਖਦੀ; ਨਾ ਹੀ ਭਟਕਣ ਦੀ ਸੰਭਾਵਨਾ ਕੱਪੜੇ ਨਾਲ ਸਬੰਧਤ ਹੈ; ਇਸਨੂੰ ਸਿਰਫ ਇੱਕ ਗਵਾਹ ਦੁਆਰਾ ਸਿੰਥੈਟਿਕ ਤੌਰ 'ਤੇ ਇੱਕ ਬਾਹਰੀ ਸਬੰਧ ਵਜੋਂ ਸਥਾਪਿਤ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਪਰ ਸੰਭਾਵਨਾ ਸਾਨੂੰ ਅਸਲ ਦੀ ਇੱਕ ਓਨਟੋਲੋਜੀਕਲ ਬਣਤਰ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਵੀ ਦਿਖਾਈ ਦੇ ਸਕਦੀ ਹੈ। ਫਿਰ ਇਹ ਕੁਝ ਜੀਵਾਂ ਦੀ ਉਹਨਾਂ ਦੀ ਸੰਭਾਵਨਾ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਸੰਬੰਧਿਤ ਹੈ; ਇਹ ਉਹ ਸੰਭਾਵਨਾ ਹੈ ਜੋ ਉਹ ਹਨ, ਜੋ ਉਹਨਾਂ ਨੂੰ ਹੋਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਸਥਿਤੀ ਵਿੱਚ ਹੋਂਦ ਹੋਂਦ ਵਿੱਚ ਆਪਣੀਆਂ ਸੰਭਾਵਨਾਵਾਂ ਨੂੰ ਕਾਇਮ ਰੱਖਦੀ ਹੈ; ਇਹ ਉਹਨਾਂ ਦੀ ਨੀਂਹ ਹੈ, ਅਤੇ ਹੋਂਦ ਦੀ ਜ਼ਰੂਰਤ ਨੂੰ ਫਿਰ ਇਸਦੀ ਸੰਭਾਵਨਾ ਤੋਂ ਪ੍ਰਾਪਤ ਨਹੀਂ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ। ਇੱਕ ਸ਼ਬਦ ਵਿੱਚ, ਪਰਮਾਤਮਾ, ਜੇਕਰ ਉਹ ਮੌਜੂਦ ਹੈ, ਤਾਂ ਅਟੱਲ ਹੈ।

ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਚੇਤਨਾ ਦਾ ਵਜੂਦ, ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਵਜੂਦ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਖਤਮ ਕਰਨ ਲਈ ਹੈ, ਇਹ ਆਸ਼ਾਵਾਦੀ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ; ਯਾਨੀ ਕਿ, ਇਹ ਚੇਤਨਾ ਦੀ ਭੂਮਿਕਾ ਨਹੀਂ ਹੈ ਕਿ ਉਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਹੋਂਦ ਦੇਵੇ ਜਾਂ ਦੂਜਿਆਂ ਤੋਂ ਇਸਨੂੰ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰੇ। ਇਸ ਤੱਥ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਕਿ ਬ੍ਰਹਿਮੰਡੀ ਸਬੂਤ ਵਾਂਗ ਓਨਟੋਲੋਜੀਕਲ ਸਬੂਤ ਇੱਕ ਜ਼ਰੂਰੀ ਵਜੂਦ ਨੂੰ ਸਥਾਪਤ ਕਰਨ ਵਿੱਚ ਅਸਫਲ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ, ਮੇਰੇ ਵਜੂਦ ਦੀ ਵਿਆਖਿਆ ਅਤੇ ਨੀਂਹ - ਜਿੱਥੋਂ ਤੱਕ ਮੈਂ ਇੱਕ ਖਾਸ ਹੋਂਦ ਹਾਂ - ਜ਼ਰੂਰੀ ਵਜੂਦ ਵਿੱਚ ਨਹੀਂ ਲੱਭੀ ਜਾ ਸਕਦੀ। ਪਰਿਸਰ, "ਹਰ ਚੀਜ਼ ਜੋ ਆਸ਼ਾਵਾਦੀ ਹੈ ਉਸਨੂੰ ਇੱਕ ਜ਼ਰੂਰੀ ਵਜੂਦ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਨੀਂਹ ਲੱਭਣੀ ਚਾਹੀਦੀ ਹੈ। ਹੁਣ ਮੈਂ ਆਸ਼ਾਵਾਦੀ ਹਾਂ," ਇੱਕ ਨੀਂਹ ਲੱਭਣ ਦੀ ਇੱਛਾ ਨੂੰ ਦਰਸਾਉਂਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਇੱਕ ਅਸਲ ਨੀਂਹ ਨਾਲ ਵਿਆਖਿਆਤਮਕ ਲਿੰਕ ਪ੍ਰਦਾਨ ਨਹੀਂ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਅਜਿਹੇ ਪਰਿਸਰ ਕਿਸੇ ਵੀ ਤਰੀਕੇ ਨਾਲ ਇਸ ਆਸ਼ਾਵਾਦੀ ਲਈ ਜ਼ਿੰਮੇਵਾਰ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਦੇ ਸਨ ਪਰ ਆਮ ਤੌਰ 'ਤੇ ਆਸ਼ਾਵਾਦੀ ਦੇ ਸੰਖੇਪ ਵਿਚਾਰ ਲਈ। ਇਸ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ, ਇੱਥੇ ਸਵਾਲ ਮੁੱਲ ਦਾ ਹੈ, ਤੱਥ ਦਾ ਨਹੀਂ।7 ਪਰ ਜਦੋਂ ਕਿ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਹੋਣਾ ਆਸ਼ਾਵਾਦੀ ਹੈ, ਇਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਇੱਕ ਅਸ਼ਾਵਾਦੀ ਵਿੱਚ ਪਤਿਤ ਕਰਕੇ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਮੁੜ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਗੁਆਉਣ ਲਈ ਹੈ। ਇੱਕ ਸ਼ਬਦ ਵਿੱਚ, ਹੋਂਦ ਹੈ ਅਤੇ ਸਿਰਫ਼ ਹੋ ਸਕਦੀ ਹੈ। ਪਰ ਹੋਣ ਦੀ ਵਿਲੱਖਣ ਸੰਭਾਵਨਾ - ਜੋ ਕਿ ਨਿਹੱਤਿਆ ਕਰਨ ਵਾਲੀ ਕਿਰਿਆ ਵਿੱਚ ਪ੍ਰਗਟ ਹੁੰਦੀ ਹੈ - ਬਲੀਦਾਨ ਕਿਰਿਆ ਦੁਆਰਾ ਚੇਤਨਾ ਦੇ ਰੂਪ

ਵਿੱਚ ਆਪਣੇ ਆਪ ਦੀ ਨੀਂਹ ਹੋਣ ਦੀ ਹੈ ਜੋ ਹੋਂਦ ਨੂੰ ਨਿਹੱਤਿਆ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਆਪਣੇ ਆਪ ਲਈ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਚੇਤਨਾ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਲੱਭਣ ਲਈ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਗੁਆਉਣਾ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਚੇਤਨਾ ਆਪਣੇ ਅੰਦਰ ਆਪਣੀ ਹੋਂਦ-ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ-ਚੇਤਨਾ ਰੱਖਦੀ ਹੈ, ਅਤੇ ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਆਪਣਾ ਵਿਨਾਸ਼ ਹੈ, ਇਹ ਸਿਰਫ ਆਪਣੇ ਆਪ ਦਾ ਹਵਾਲਾ ਦੇ ਸਕਦੀ ਹੈ; ਪਰ ਜੋ ਚੇਤਨਾ ਵਿੱਚ ਵਿਨਾਸ਼ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ 8 - ਹਾਲਾਂਕਿ ਅਸੀਂ ਇਸਨੂੰ ਚੇਤਨਾ ਦੀ ਨੀਂਹ ਨਹੀਂ ਕਹਿ ਸਕਦੇ - ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਹੀ ਅਟੁੱਟ ਹੈ। ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਕਿਸੇ ਵੀ ਚੀਜ਼ ਦੀ ਨੀਂਹ ਪ੍ਰਦਾਨ ਨਹੀਂ ਕਰ ਸਕਦਾ; ਜੇਕਰ ਇਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਲੱਭ ਲੈਂਦਾ ਹੈ, ਤਾਂ ਇਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਸੋਧ ਦੇ ਕੇ ਅਜਿਹਾ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਦੀ ਨੀਂਹ ਹੈ ਜਿੱਥੋਂ ਤੱਕ ਇਹ ਪਹਿਲਾਂ ਹੀ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਨਹੀਂ ਹੈ, ਅਤੇ ਅਸੀਂ ਇੱਥੇ ਦੁਬਾਰਾ ਹਰ ਨੀਂਹ ਦੇ ਮੂਲ ਦਾ ਸਾਹਮਣਾ ਕਰਦੇ ਹਾਂ। ਜੇਕਰ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਹੋਣਾ ਨਾ ਤਾਂ ਆਪਣੀ ਨੀਂਹ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਨਾ ਹੀ ਦੂਜੇ ਜੀਵਾਂ ਦੀ, ਤਾਂ ਨੀਂਹ ਦਾ ਪੂਰਾ ਵਿਚਾਰ ਆਪਣੇ ਆਪ ਰਾਹੀਂ ਸੰਸਾਰ ਵਿੱਚ ਆਉਂਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਨਾ ਸਿਰਫ਼ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਵਿਨਾਸ਼ਕਾਰੀ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਇੱਕ ਨੀਂਹ ਦਿੱਤੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ, ਸਗੋਂ ਇਸਦੇ ਨਾਲ ਹੀ ਨੀਂਹ ਪਹਿਲੀ ਵਾਰ ਪ੍ਰਗਟ ਹੁੰਦੀ ਹੈ।

ਅਸੀਂ ਪਹਿਲਾਂ ਸੰਕੇਤ ਦਿੱਤਾ ਸੀ ਕਿ ਅਸੀਂ ਹੋਣ 'ਤੇ ਖੇਡੇ ਬਿਨਾਂ ਕੁਝ ਵੀ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਦੇ।9 "ਜੇ ਮੈਂ ਇੱਕ ਕੈਫੇ ਵੇਟਰ ਹਾਂ," ਅਸੀਂ ਕਿਹਾ, "ਇਹ ਸਿਰਫ ਇੱਕ ਨਾ ਹੋਣ ਦੇ ਢੰਗ ਵਿੱਚ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ।" ਅਤੇ ਇਹ ਸੱਚ ਹੈ। ਜੇ ਮੈਂ ਇੱਕ ਕੈਫੇ ਵੇਟਰ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹਾਂ, ਤਾਂ ਮੈਨੂੰ ਅਚਾਨਕ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਪਛਾਣ ਦੇ ਇੱਕ ਸੰਭਾਵੀ ਬਲਾਕ ਵਜੋਂ ਬਣਾਉਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ। ਅਤੇ ਇਹ ਕਿ ਮੈਂ ਨਹੀਂ ਹਾਂ। ਇਹ ਸੰਭਾਵੀ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਹੋਣਾ ਹਮੇਸ਼ਾ ਮੇਰੇ ਤੋਂ ਬਚ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਪਰ ਇਸ ਲਈ ਕਿ ਮੈਂ ਉਨ੍ਹਾਂ ਜ਼ਿੰਮੇਵਾਰੀਆਂ ਨੂੰ ਸੁਤੰਤਰ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਅਰਥ ਦੇ ਸਕਾਂ ਜੋ ਮੇਰੇ ਰਾਜ ਵਿੱਚ ਸ਼ਾਮਲ ਹਨ, ਫਿਰ ਇੱਕ ਅਰਥ ਵਿੱਚ ਆਪਣੇ ਆਪ ਦੇ ਦਿਲ ਵਿੱਚ, ਇੱਕ ਸਦੀਵੀ ਤੌਰ 'ਤੇ ਅਲੋਪ ਹੋਣ ਵਾਲੀ ਸੰਪੂਰਨਤਾ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ, ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਹੋਣਾ ਮੇਰੀ ਸਥਿਤੀ ਦੀ ਅਲੋਪ ਹੋਣ ਵਾਲੀ ਅਚਨਚੇਤੀ ਵਜੋਂ ਦਿੱਤਾ ਜਾਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਇਸ ਤੱਥ ਦਾ ਨਤੀਜਾ ਹੈ ਕਿ ਜਦੋਂ ਕਿ ਮੈਨੂੰ ਇੱਕ ਹੋਣ ਲਈ ਇੱਕ ਕੈਫੇ ਵੇਟਰ ਹੋਣ 'ਤੇ ਖੇਡਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ, ਫਿਰ ਵੀ ਮੇਰੇ ਲਈ ਇੱਕ ਡਿਪਲੋਮੈਟ ਜਾਂ ਮਲਾਹ ਹੋਣ 'ਤੇ ਖੇਡਣਾ ਵਿਅਰਥ ਹੋਵੇਗਾ, ਕਿਉਂਕਿ ਮੈਂ ਇੱਕ ਨਹੀਂ ਹੋਵਾਂਗਾ। ਮੇਰੀ ਸਥਿਤੀ ਦਾ ਇਹ ਅਦ੍ਰਿਸ਼ ਤੱਥ, ਇਹ ਅਦ੍ਰਿਸ਼ ਅੰਤਰ ਜੋ ਇਸ ਅਹਿਸਾਸ ਦੇ ਨਾਟਕ ਨੂੰ ਸ਼ੁੱਧ ਅਤੇ ਸਰਲ ਨਾਟਕ ਤੋਂ ਵੱਖਰਾ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਉਹ ਹੈ ਜੋ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ, ਆਪਣੀ ਸਥਿਤੀ ਦੇ ਅਰਥ ਦੀ ਚੋਣ ਕਰਦੇ ਹੋਏ ਅਤੇ ਸਥਿਤੀ ਵਿੱਚ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਬੁਨਿਆਦ ਵਜੋਂ ਸਥਾਪਿਤ ਕਰਦੇ ਹੋਏ, ਆਪਣੀ ਸਥਿਤੀ ਦੀ ਚੋਣ ਕਰਨ ਦਾ ਕਾਰਨ ਨਹੀਂ ਬਣਦਾ। ਮੇਰੀ ਸਥਿਤੀ ਦਾ ਇਹ ਹਿੱਸਾ ਉਹ ਹੈ ਜੋ ਮੈਨੂੰ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਇੱਕੋ ਸਮੇਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਹੋਣ ਲਈ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਜ਼ਿੰਮੇਵਾਰ ਸਮਝਣ ਦਾ ਕਾਰਨ ਬਣਦਾ ਹੈ - ਜਿੰਨਾ ਮੈਂ ਇਸਦੀ ਨੀਂਹ ਹਾਂ - ਅਤੇ ਫਿਰ ਵੀ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਗੈਰ-ਵਾਜਬ। ਤੱਥਾਂ ਤੋਂ ਬਿਨਾਂ ਚੇਤਨਾ ਸੰਸਾਰ ਨਾਲ ਆਪਣੇ ਲਗਾਵ ਨੂੰ ਉਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਚੁਣ ਸਕਦੀ ਹੈ ਜਿਵੇਂ ਪਲੈਟੋ ਦੇ ਗਣਰਾਜ ਵਿੱਚ ਰੂਹਾਂ ਆਪਣੀ ਸਥਿਤੀ ਚੁਣਦੀਆਂ ਹਨ। ਮੈਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ "ਇੱਕ ਮਜ਼ਦੂਰ ਪੈਦਾ ਹੋਣ" ਜਾਂ "ਇੱਕ ਬੁਰਜੂਆ ਪੈਦਾ ਹੋਣ" ਲਈ ਨਿਰਧਾਰਤ ਕਰ ਸਕਦਾ ਸੀ। ਪਰ ਦੂਜੇ ਪਾਸੇ ਤੱਥਾਂ ਮੈਨੂੰ ਇੱਕ ਬੁਰਜੂਆ ਹੋਣ ਜਾਂ ਇੱਕ ਮਜ਼ਦੂਰ ਹੋਣ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਨਹੀਂ ਬਣਾ ਸਕਦਾ। ਇਹ ਸਪੱਸ਼ਟ ਤੌਰ 'ਤੇ ਤੱਥਾਂ ਦਾ ਵਿਰੋਧ ਵੀ ਨਹੀਂ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਸਿਰਫ ਪੂਰਵ-ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ ਕੋਜੀਟੋ ਦੇ ਉਪ-ਸੰਰਚਨਾ ਵਿੱਚ ਇਸਨੂੰ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਕੇ ਹੀ ਮੈਂ ਇਸਨੂੰ ਇਸਦਾ ਅਰਥ ਅਤੇ ਇਸਦਾ ਵਿਰੋਧ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕਰਦਾ ਹਾਂ। ਤੱਥਾਂ ਦਾ ਸਿਰਫ਼ ਇੱਕ ਸੰਕੇਤ ਹੈ ਜੋ ਮੈਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਉਸ ਹੋਂਦ ਦਾ ਦਿੰਦਾ ਹਾਂ ਜਿਸ ਨਾਲ ਮੈਨੂੰ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਦੁਬਾਰਾ ਜੋੜਨਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ ਤਾਂ ਜੋ ਮੈਂ ਜੋ ਹਾਂ ਉਹ ਬਣ ਸਕਾਂ।

ਇਸ ਤੋਂ ਇਹ ਪਤਾ ਲੱਗਦਾ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਅੰਦਰ-ਅੰਦਰ, ਸੰਪੂਰਨ ਘਟਨਾ ਵਿੱਚ ਘਿਰਿਆ ਹੋਇਆ ਅਤੇ ਨਾਸ਼ ਹੋ ਗਿਆ ਹੈ ਜੋ ਕਿ ਆਪਣੇ ਆਪ ਦੀ ਨੀਂਹ ਜਾਂ ਉਭਾਰ ਦਾ ਰੂਪ ਹੈ, ਆਪਣੇ ਆਪ ਦੇ ਦਿਲ ਵਿੱਚ ਆਪਣੀ ਮੂਲ ਅਚਨਚੇਤਤਾ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ। ਚੇਤਨਾ ਇਸਦੀ ਆਪਣੀ ਨੀਂਹ ਹੈ ਪਰ ਇਹ ਇਸ ਲਈ ਸਥਿਰ ਰਹਿੰਦੀ ਹੈ ਤਾਂ ਜੋ ਸ਼ੁੱਧ ਅਤੇ ਸਰਲ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਅਨੰਤਤਾ ਦੀ ਬਜਾਏ ਇੱਕ ਚੇਤਨਾ ਹੋ ਸਕੇ। ਸੰਪੂਰਨ ਘਟਨਾ ਜਾਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਹੀ ਸਥਿਰ ਹੈ। ਜੇਕਰ ਮੈਂ ਪੂਰਵ-ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ ਕੋਜੀਟੋ ਦੇ ਦਿੱਤੇ ਗਏ ਸਿਧਾਂਤਾਂ ਨੂੰ ਸਮਝਦਾ ਹਾਂ, ਤਾਂ ਮੈਂ ਇਹ ਯਕੀਨੀ ਬਣਾਉਣ ਲਈ ਸਥਾਪਿਤ ਕਰਦਾ ਹਾਂ ਕਿ ਆਪਣੇ ਆਪ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਦਰਸਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਜੋ ਵੀ ਆਪਣੇ ਆਪ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ, ਇਹ ਹੋਂਦ ਦੀ ਚੇਤਨਾ ਦੇ ਢੰਗ ਵਿੱਚ ਹੈ। ਪਿਆਸ ਪਿਆਸ ਦੀ ਚੇਤਨਾ ਨੂੰ ਦਰਸਾਉਂਦੀ ਹੈ, ਜੋ ਕਿ ਇਹ ਹੈ, ਇਸਦੀ ਨੀਂਹ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ - ਅਤੇ ਇਸਦੇ ਉਲਟ। ਪਰ ਸੰਪੂਰਨਤਾ "ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ - ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ", ਜੇਕਰ ਇਹ ਦਿੱਤੀ ਜਾ ਸਕਦੀ ਹੈ, ਤਾਂ ਇਹ ਅਚਨਚੇਤਤਾ ਅਤੇ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਹੋਵੇਗੀ। ਪਰ ਇਹ ਸੰਪੂਰਨਤਾ ਪ੍ਰਾਪਤ ਨਹੀਂ ਕੀਤੀ ਜਾ ਸਕਦੀ, ਕਿਉਂਕਿ ਮੈਂ ਇਹ ਨਹੀਂ ਕਹਿ ਸਕਦਾ ਕਿ ਪਿਆਸ ਦੀ ਚੇਤਨਾ ਪਿਆਸ ਦੀ ਚੇਤਨਾ ਹੈ, ਜਾਂ ਇਹ ਪਿਆਸ ਪਿਆਸ ਹੈ। ਇਹ ਇੱਕ ਨਾਸ਼ਵਾਨ ਸੰਪੂਰਨਤਾ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਹੈ, ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਵਰਤਾਰੇ ਦੀ ਅਲੋਪ ਹੋ ਰਹੀ ਏਕਤਾ। ਜੇਕਰ ਮੈਂ ਇਸ ਵਰਤਾਰੇ ਨੂੰ ਬਹੁਲਤਾ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਸਮਝਦਾ ਹਾਂ, ਤਾਂ ਇਹ ਬਹੁਲਤਾ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਇੱਕ ਨਾਸ਼ਵਾਨ ਏਕਤਾ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਦਰਸਾਉਂਦੀ ਹੈ, ਅਤੇ ਇਸ ਲਈ ਇਸਦਾ ਅਰਥ ਇਸਦੀ ਸੰਭਾਵਨਾ ਹੈ। ਭਾਵ, ਮੈਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਤੋਂ ਪੁੱਛ ਸਕਦਾ ਹਾਂ, "ਮੈਂ ਪਿਆਸਾ ਕਿਉਂ ਹਾਂ? ਮੈਂ ਇਸ ਸ਼ੀਸ਼ੇ ਪ੍ਰਤੀ ਕਿਉਂ ਸੁਚੇਤ ਹਾਂ? ਇਸ ਮੇਰੇ ਬਾਰੇ?" ਪਰ ਜਿੰਨਾ ਮੈਂ ਇਸ ਸੰਪੂਰਨਤਾ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਸਮਝਦਾ ਹਾਂ, ਇਹ ਮੇਰੇ ਸੰਬੰਧ ਵਿੱਚ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਨਾਸ਼ਵਾਨ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਨਹੀਂ ਹੈ; ਇਹ ਨਾ ਹੋਣ ਲਈ ਹੈ, ਅਤੇ ਮੈਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਵਾਪਸ ਆ ਜਾਂਦਾ ਹਾਂ ਜੋ ਦਵੈਤ ਦੇ ਸੁਝਾਅ ਵਿੱਚ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਆਪ ਦੀ ਨੀਂਹ ਵਜੋਂ ਫੜਿਆ ਗਿਆ ਹੈ। ਮੈਂ ਗੁੱਸੇ ਹਾਂ ਕਿਉਂਕਿ ਮੈਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਗੁੱਸੇ ਦੀ ਚੇਤਨਾ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਪੈਦਾ ਕਰਦਾ ਹਾਂ। ਇਸ ਸਵੈ-ਕਾਰਨ ਨੂੰ ਦਬਾਓ ਜੋ ਆਪਣੇ ਆਪ ਦੇ ਹੋਣ ਦਾ ਗਠਨ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਅਤੇ ਤੁਹਾਨੂੰ ਹੁਣ ਕੁਝ ਵੀ ਨਹੀਂ ਮਿਲੇਗਾ, ਇੱਥੋਂ ਤੱਕ ਕਿ "ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਗੁੱਸਾ" ਵੀ ਨਹੀਂ; ਕਿਉਂਕਿ ਗੁੱਸਾ ਕੁਦਰਤ ਦੁਆਰਾ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਮੌਜੂਦ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਖੁਦ-ਮੁਖਤਿਆਰੀ ਇੱਕ ਸਦੀਵੀ ਅਚਨਚੇਤਤਾ ਦੁਆਰਾ ਬਣਾਈ ਰੱਖੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ ਜਿਸਦੀ ਇਹ ਜ਼ਿੰਮੇਵਾਰੀ ਲੈਂਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਜਿਸਨੂੰ ਇਹ ਕਦੇ ਵੀ ਦਬਾਉਣ ਦੇ ਯੋਗ ਹੋਣ ਤੋਂ ਬਿਨਾਂ ਸਮਾਈ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਇਹ ਸਦੀਵੀ ਅਲੋਪ ਹੋ ਰਹੀ ਅਚਨਚੇਤਤਾ ਜੋ, ਕਦੇ ਵੀ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਫੜਨ ਦੀ ਆਗਿਆ ਦਿੱਤੇ ਬਿਨਾਂ, ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਪਰੇਸ਼ਾਨ ਕਰਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਇਸਨੂੰ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਹੋਣ ਨਾਲ ਦੁਬਾਰਾ ਜੋੜਦੀ ਹੈ - ਇਹ ਅਚਨਚੇਤਤਾ ਉਹ ਹੈ ਜਿਸਨੂੰ ਅਸੀਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਦੀ ਹਕੀਕਤ ਕਹਾਂਗੇ। ਇਹੀ ਹਕੀਕਤ ਹੈ ਜੋ ਸਾਨੂੰ ਇਹ ਕਹਿਣ ਦੀ ਆਗਿਆ ਦਿੰਦੀ ਹੈ ਕਿ ਖੁਦ-ਮੁਖਤਿਆਰੀ ਹੈ, ਕਿ ਇਹ ਮੌਜੂਦ ਹੈ, ਹਾਲਾਂਕਿ ਅਸੀਂ ਕਦੇ ਵੀ ਇਸ ਹਕੀਕਤ ਨੂੰ ਮਹਿਸੂਸ ਨਹੀਂ ਕਰ ਸਕਦੇ ਅਤੇ ਹਾਲਾਂਕਿ ਅਸੀਂ ਇਸਨੂੰ ਹਮੇਸ਼ਾ ਆਪਣੇ ਆਪ ਦੁਆਰਾ ਸਮਝਦੇ ਹਾਂ।

ਇਸਦੀ ਬੇਰਹਿਮ ਨਗਨਤਾ ਵਿੱਚ ਹਕੀਕਤ ਨੂੰ ਸਮਝਣਾ ਅਸੰਭਵ ਹੈ, ਕਿਉਂਕਿ ਇਸ ਵਿੱਚੋਂ ਜੋ ਕੁਝ ਵੀ ਅਸੀਂ ਪਾਵਾਂਗੇ ਉਹ ਪਹਿਲਾਂ ਹੀ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ ਅਤੇ ਸੁਤੰਤਰ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਬਣਾਇਆ ਗਿਆ ਹੈ। ਉਸ ਮੇਜ਼ 'ਤੇ, ਉਸ ਕੁਰਸੀ 'ਤੇ "ਉੱਥੇ ਹੋਣ ਦਾ" ਸਧਾਰਨ ਤੱਥ ਪਹਿਲਾਂ ਹੀ ਇੱਕ ਸੀਮਤ-ਸੰਕਲਪ ਦਾ ਸ਼ੁੱਧ ਵਸਤੂ ਹੈ ਅਤੇ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਸਮਝਿਆ ਨਹੀਂ ਜਾ ਸਕਦਾ। ਫਿਰ ਵੀ ਇਹ ਮੇਰੀ "ਉੱਥੇ ਹੋਣ ਦੀ ਚੇਤਨਾ" ਵਿੱਚ ਸ਼ਾਮਲ ਹੈ, ਇਸਦੀ ਪੂਰੀ ਸੰਭਾਵਤਤਾ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ, ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਨਿਘਾਰ ਜਿਸ ਦੇ ਆਧਾਰ 'ਤੇ ਸੰਭਾਵਤਤਾ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਉੱਥੇ ਹੋਣ ਦੀ ਚੇਤਨਾ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਪੈਦਾ ਕਰਦੀ ਹੈ।

ਸੰਭਾਵਤਤਾ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਪ੍ਰੇਰਣਾਵਾਂ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਕਦੇ ਵੀ ਕੁਝ ਨਹੀਂ ਲੱਭੇਗੀ; ਯਾਨੀ, ਇਸਨੂੰ ਹਮੇਸ਼ਾ ਆਪਣੇ ਆਪ ਅਤੇ ਇਸਦੀ ਨਿਰੰਤਰ ਆਜ਼ਾਦੀ ਦਾ ਹਵਾਲਾ ਦਿੱਤਾ ਜਾਵੇਗਾ। (ਮੈਂ ਉੱਥੇ ਹਾਂ ... ਆਦਿ) ਪਰ ਸੰਭਾਵਤਤਾ ਜੋ ਇਹਨਾਂ ਪ੍ਰੇਰਣਾਵਾਂ ਨੂੰ ਉਸੇ ਡਿਗਰੀ ਤੱਕ ਅਧਰੰਗ ਕਰਦੀ ਹੈ ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਉਹਨਾਂ ਨੇ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਪਾਇਆ ਹੈ, ਉਹ ਸੰਭਾਵਤਤਾ ਦੀ ਤੱਥਤਾ ਹੈ। ਸੰਭਾਵਤਤਾ ਦਾ ਸਬੰਧ, ਜੋ ਕਿ ਇਸਦੀ ਆਪਣੀ ਨੀਂਹ ਹੈ, ਨੂੰ ਸੰਭਾਵਤਤਾ ਨਾਲ ਸਹੀ ਢੰਗ ਨਾਲ ਇੱਕ ਅਸਲ ਲੋੜ ਕਿਹਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਅਸਲ ਵਿੱਚ ਇਹੀ ਅਸਲ ਲੋੜ ਹੈ ਜਿਸਨੂੰ ਡੇਸਕਾਰਟਸ ਅਤੇ ਹਸਰਲ ਨੇ ਕੋਜੀਟੋ ਦੇ ਸਬੂਤ ਵਜੋਂ ਸਮਝਿਆ। ਖੁਦ ਲਈ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੈ ਜਿੱਥੋਂ ਤੱਕ ਇਹ ਆਪਣੀ ਨੀਂਹ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਅਤੇ ਇਸੇ ਲਈ ਇਹ ਇੱਕ ਅਪੋਡਿਕਟਿਕ ਅੰਤਰਜਾਮੀ ਦੁਆਰਾ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ ਵਸਤੂ ਹੈ। ਮੈਨੂੰ ਸ਼ੱਕ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਦਾ ਕਿ ਮੈਂ ਹਾਂ। ਪਰ ਜਿੱਥੋਂ ਤੱਕ ਇਹ ਖੁਦ ਲਈ ਵੀ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਦਾ, ਇਸ ਵਿੱਚ ਤੱਥ ਦੀ ਸਾਰੀ ਸੰਭਾਵਨਾ ਹੈ। ਜਿਵੇਂ ਮੇਰੀ ਨਾਸ਼ ਕਰਨ ਵਾਲੀ ਆਜ਼ਾਦੀ ਨੂੰ ਪੀੜ ਵਿੱਚ ਫੜਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਉਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਖੁਦ ਲਈ ਆਪਣੀ ਅਸਲੀਅਤ ਪ੍ਰਤੀ ਸੁਚੇਤ ਹੈ। ਇਸ ਵਿੱਚ ਆਪਣੀ ਪੂਰੀ ਅਪ੍ਰਵਾਨਗੀ ਦੀ ਭਾਵਨਾ ਹੈ; ਇਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਬਿਨਾਂ ਕਿਸੇ ਚੀਜ਼ ਦੇ ਹੋਣ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਸਮਝਦਾ ਹੈ, ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਡੀ ਟ੍ਰੈਪ।

ਸਾਨੂੰ ਤੱਥ ਨੂੰ ਉਸ ਕਾਰਟੇਸ਼ੀਅਨ ਪਦਾਰਥ ਨਾਲ ਉਲਝਾਉਣਾ ਨਹੀਂ ਚਾਹੀਦਾ ਜਿਸਦਾ ਗੁਣ ਸੋਚ ਹੈ। ਯਕੀਨਨ, ਸੋਚਣ ਵਾਲਾ ਪਦਾਰਥ ਸਿਰਫ਼ ਉਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਮੌਜੂਦ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਜਿਵੇਂ ਇਹ ਸੋਚਦਾ ਹੈ; ਅਤੇ ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਇੱਕ ਬਣਾਈ ਗਈ ਚੀਜ਼ ਹੈ, ਇਹ ens creatum ਦੀ ਸੰਭਾਵਿਤਤਾ ਵਿੱਚ ਹਿੱਸਾ ਲੈਂਦਾ ਹੈ। ਪਰ ਇਹ ਹੈ। ਇਹ ਆਪਣੀ ਇਮਾਨਦਾਰੀ ਵਿੱਚ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਹੋਣ ਦੇ ਚਰਿੱਤਰ ਨੂੰ ਸੁਰੱਖਿਅਤ ਰੱਖਦਾ ਹੈ, ਹਾਲਾਂਕਿ ਆਪਣੇ ਆਪ ਲਈ ਇਸਦਾ ਗੁਣ ਹੈ। ਇਹੀ ਉਹ ਹੈ ਜਿਸਨੂੰ ਡੇਕਾਰਟਸ ਦਾ ਸਾਰਥਿਕ ਭਰਮ ਕਿਹਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਸਾਡੇ ਲਈ, ਦੂਜੇ ਪਾਸੇ, ਆਪਣੇ ਆਪ ਲਈ ਜਾਂ ਸੰਪੂਰਨ ਘਟਨਾ ਦੀ ਦਿੱਖ ਅਸਲ ਵਿੱਚ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਲੱਭਣ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਨੂੰ ਦਰਸਾਉਂਦੀ ਹੈ; ਇਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਤੋਂ ਸੰਭਾਵਿਤਤਾ ਨੂੰ ਹਟਾਉਣ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਨਾਲ ਮੇਲ ਖਾਂਦੀ ਹੈ। ਪਰ ਇਸ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਦੇ ਨਤੀਜੇ ਵਜੋਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਵਿਨਾਸ਼ ਹੁੰਦਾ ਹੈ, ਕਿਉਂਕਿ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਜਾਂ ਆਪਣੇ ਹੋਂਦ ਦੀ ਸੰਪੂਰਨ ਪਛਾਣ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ, ਨਿਹੱਥੇ ਸੰਦਰਭ ਨੂੰ ਪੇਸ਼ ਕੀਤੇ ਬਿਨਾਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਨਹੀਂ ਲੱਭ ਸਕਦਾ ਅਤੇ ਨਤੀਜੇ ਵਜੋਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਪਤਿਤ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਫਿਰ "ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ" ਦੇ ਵਿਸਤ੍ਰਿਤ ਵਿ-ਸੰਰਚਨਾ ਨਾਲ ਮੇਲ ਖਾਂਦਾ ਹੈ, ਅਤੇ "ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ" ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਲੱਭਣ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਵਿੱਚ ਲੀਨ ਅਤੇ ਲੀਨ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਤੱਥ ਫਿਰ ਕੋਈ ਅਜਿਹਾ ਪਦਾਰਥ ਨਹੀਂ ਹੈ ਜਿਸਦਾ "ਆਪਣੇ ਆਪ" ਗੁਣ ਹੋਵੇਗਾ ਅਤੇ ਜੋ ਉਸ ਉਤਪਾਦਨ ਵਿੱਚ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਥਕਾਏ ਬਿਨਾਂ ਵਿਚਾਰ ਪੈਦਾ ਕਰੇਗਾ। ਇਹ ਸਿਰਫ਼ "ਆਪਣੇ ਆਪ" ਵਿੱਚ ਹੋਂਦ ਦੀ ਯਾਦ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ, ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਸੰਸਾਰ ਵਿੱਚ ਇਸਦੀ ਗੈਰ-ਵਾਜਬ ਮੌਜੂਦਗੀ ਹੈ। "ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ" ਹੋਣਾ ਆਪਣੀ ਅਣਹੋਂਦ ਨੂੰ ਲੱਭ ਸਕਦਾ ਹੈ ਪਰ ਆਪਣੀ ਹੋਂਦ ਨੂੰ ਨਹੀਂ। ਇਸਦੇ ਡੀਕੰਪ੍ਰੇਸ਼ਨ ਵਿੱਚ ਇਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਇੱਕ "ਆਪਣੇ ਆਪ" ਵਿੱਚ ਨਸ਼ਟ ਕਰ ਦਿੰਦਾ ਹੈ ਜੋ "ਆਪਣੇ ਆਪ" ਦੀ ਆਪਣੀ ਨੀਂਹ ਬਣ ਜਾਂਦਾ ਹੈ; ਪਰ ਉਹ ਅਚਨਚੇਤਤਾ ਜੋ "ਆਪਣੇ ਆਪ" ਤੋਂ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕੀਤੀ ਹੈ ਪਹੁੰਚ ਤੋਂ ਬਾਹਰ ਰਹਿੰਦੀ ਹੈ। ਇਹ ਉਹ ਹੈ ਜੋ "ਆਪਣੇ ਆਪ" ਵਿੱਚ "ਆਪਣੇ ਆਪ" ਨੂੰ ਤੱਥਾਂ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਬਚਾਉਂਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਜੋ "ਆਪਣੇ ਆਪ" ਨੂੰ ਸਿਰਫ਼ ਇੱਕ ਅਸਲ ਲੋੜ ਦਾ ਕਾਰਨ ਬਣਦਾ ਹੈ; ਯਾਨੀ, ਇਹ ਇਸਦੀ "ਹੋਂਦ ਦੀ ਚੇਤਨਾ ਜਾਂ ਹੋਂਦ ਦੀ ਨੀਂਹ ਹੈ, ਪਰ ਕਿਸੇ ਵੀ ਕਾਰਨ ਕਰਕੇ ਇਸਨੂੰ ਆਪਣੀ ਮੌਜੂਦਗੀ ਨਹੀਂ ਮਿਲ ਸਕਦੀ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਚੇਤਨਾ ਕਿਸੇ ਵੀ ਹਾਲਤ ਵਿੱਚ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਹੋਣ ਤੋਂ ਨਹੀਂ ਰੋਕ ਸਕਦੀ ਅਤੇ ਫਿਰ ਵੀ ਇਹ ਆਪਣੇ ਹੋਣ ਲਈ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਜ਼ਿੰਮੇਵਾਰ ਹੈ।

III. ਆਪਣੇ ਆਪ ਲਈ ਅਤੇ ਮੁੱਲਵਾਨ ਹੋਣਾ

ਮਨੁੱਖੀ ਹਕੀਕਤ ਦਾ ਕੋਈ ਵੀ ਅਧਿਐਨ ਕੋਜੀਟੋ ਤੋਂ ਸ਼ੁਰੂ ਹੋਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ। ਪਰ ਕਾਰਟੇਸੀਅਨ "ਮੈਨੂੰ ਲੱਗਦਾ ਹੈ" ਨੂੰ ਲੌਕਿਕਤਾ ਦੇ ਤਤਕਾਲ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਵਿੱਚ ਕਲਪਨਾ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ। ਕੀ ਅਸੀਂ ਕੋਜੀਟੋ ਦੇ ਦਿਲ ਵਿੱਚ ਇਸ ਤਤਕਾਲਤਾ ਨੂੰ ਪਾਰ ਕਰਨ ਦਾ ਕੋਈ ਤਰੀਕਾ ਲੱਭ ਸਕਦੇ ਹਾਂ? ਜੇਕਰ ਮਨੁੱਖੀ ਹਕੀਕਤ "ਮੈਂ ਸੋਚਦਾ ਹਾਂ" ਦੇ ਹੋਣ ਤੱਕ ਸੀਮਿਤ ਹੁੰਦੀ, ਤਾਂ ਇਸ ਵਿੱਚ ਸਿਰਫ਼ ਇੱਕ ਪਲ ਦੀ ਸੱਚਾਈ ਹੁੰਦੀ। ਅਤੇ ਇਹ ਸੱਚਮੁੱਚ ਸੱਚ ਹੈ ਕਿ ਡੇਕਾਰਟਸ ਦੇ ਨਾਲ ਕੋਜੀਟੋ ਇੱਕ ਤਤਕਾਲ ਸੰਪੂਰਨਤਾ ਹੈ, ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਭਵਿੱਖ 'ਤੇ ਕੋਈ ਦਾਅਵਾ ਨਹੀਂ ਕਰਦਾ ਅਤੇ ਕਿਉਂਕਿ ਨਿਰੰਤਰ "ਰਚਨਾ" ਦੀ ਕਿਰਿਆ ਇਸਨੂੰ ਇੱਕ ਪਲ ਤੋਂ ਦੂਜੇ ਪਲ ਵਿੱਚ ਜਾਣ ਲਈ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੈ। ਪਰ ਕੀ ਅਸੀਂ ਇੱਕ ਪਲ ਦੀ ਸੱਚਾਈ ਦੀ ਕਲਪਨਾ ਵੀ ਕਰ ਸਕਦੇ ਹਾਂ? ਕੀ ਕੋਜੀਟੋ ਆਪਣੇ ਤਰੀਕੇ ਨਾਲ ਭੂਤਕਾਲ ਅਤੇ ਭਵਿੱਖ ਦੋਵਾਂ ਨੂੰ ਸ਼ਾਮਲ ਨਹੀਂ ਕਰਦਾ? ਹਾਈਡੇਗਰ ਇੰਨਾ ਯਕੀਨ ਰੱਖਦਾ ਹੈ ਕਿ ਹਸਰਲ ਦਾ "ਮੈਂ ਸੋਚਦਾ ਹਾਂ" ਲਾਰਕਾਂ ਲਈ ਇੱਕ ਜਾਲ ਹੈ, ਦਿਲਚਸਪ ਅਤੇ ਫਸਾਉਣ ਵਾਲਾ, ਕਿ ਉਸਨੇ ਡੇਸੀਨ ਦੇ ਆਪਣੇ ਵਰਣਨ ਵਿੱਚ ਚੇਤਨਾ ਪ੍ਰਤੀ ਕਿਸੇ ਵੀ ਅਪੀਲ ਤੋਂ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਬਚਿਆ ਹੈ। ਉਸਦਾ ਟੀਚਾ ਇਸਨੂੰ ਤੁਰੰਤ ਦੇਖਭਾਲ ਵਜੋਂ ਦਿਖਾਉਣਾ ਹੈ; ਯਾਨੀ, ਸੰਭਾਵਨਾਵਾਂ ਵੱਲ ਸਵੈ ਦੇ ਪ੍ਰੋਜੈਕਟ ਵਿੱਚ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਬਚਣਾ ਜੋ ਇਹ ਹੈ। ਇਹ ਸਵੈ ਤੋਂ ਬਾਹਰ ਸਵੈ ਦਾ ਇਹ ਪ੍ਰਜੈਕਸ਼ਨ ਹੈ ਜਿਸਨੂੰ ਉਹ "ਸਮਝ" (ਵਰਸਟੈਂਡ) ਕਹਿੰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਜੋ ਉਸਨੂੰ ਮਨੁੱਖੀ ਹਕੀਕਤ ਨੂੰ "ਪ੍ਰਗਟਾਵਾ-ਪ੍ਰਗਟਾਵਾ" ਵਜੋਂ ਸਥਾਪਤ ਕਰਨ ਦੀ ਆਗਿਆ ਦਿੰਦਾ ਹੈ। ਪਰ ਪਹਿਲਾਂ ਡੇਸੀਨ ਦੇ ਸਵੈ ਤੋਂ ਬਚਣ ਨੂੰ ਦਰਸਾਉਣ ਦੀ ਇਹ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਬਦਲੇ ਵਿੱਚ ਅਣਗਿਣਤ ਮੁਸ਼ਕਲਾਂ ਦਾ ਸਾਹਮਣਾ ਕਰਨ ਜਾ ਰਹੀ ਹੈ; ਅਸੀਂ ਪਹਿਲਾਂ "ਚੇਤਨਾ" ਦੇ ਆਯਾਮ ਨੂੰ ਦਬਾ ਨਹੀਂ ਸਕਦੇ, ਭਾਵੇਂ ਇਹ ਬਾਅਦ ਵਿੱਚ ਇਸਨੂੰ ਦੁਬਾਰਾ ਸਥਾਪਿਤ ਕਰਨ ਲਈ ਹੋਵੇ। ਸਮਝ ਦਾ ਅਰਥ ਸਿਰਫ਼ ਤਾਂ ਹੀ ਹੈ ਜੇਕਰ ਇਹ ਸਮਝ ਦੀ ਚੇਤਨਾ ਹੈ। ਮੇਰੀ ਸੰਭਾਵਨਾ ਮੇਰੀ ਸੰਭਾਵਨਾ ਵਜੋਂ ਸਿਰਫ਼ ਤਾਂ ਹੀ ਮੌਜੂਦ ਹੋ ਸਕਦੀ ਹੈ ਜੇਕਰ ਇਹ ਮੇਰੀ ਚੇਤਨਾ ਹੈ ਜੋ ਮੇਰੀ ਸੰਭਾਵਨਾ ਵੱਲ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਬਚਾਉਂਦੀ ਹੈ। ਨਹੀਂ ਤਾਂ ਹੋਂਦ ਦਾ ਸਾਰਾ ਸਿਸਟਮ ਅਤੇ ਇਸਦੀਆਂ ਸੰਭਾਵਨਾਵਾਂ ਅਚੇਤ ਵਿੱਚ ਡਿੱਗ ਜਾਣਗੀਆਂ - ਯਾਨੀ ਕਿ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ। ਵੇਖੋ, ਸਾਨੂੰ ਦੁਬਾਰਾ ਕੋਗੀਟੋ ਵੱਲ ਸੁੱਟ ਦਿੱਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਸਾਨੂੰ ਇਸਨੂੰ ਆਪਣਾ ਜਾਣ ਦਾ ਬਿੰਦੂ ਬਣਾਉਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ। ਕੀ ਅਸੀਂ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ ਸਬੂਤਾਂ ਦੇ ਲਾਭਾਂ ਨੂੰ ਗੁਆਏ ਬਿਨਾਂ ਇਸਨੂੰ ਵਧਾ ਸਕਦੇ ਹਾਂ? ਆਪਣੇ ਆਪ ਦੇ ਵਰਣਨ ਨੇ ਸਾਨੂੰ ਕੀ ਪ੍ਰਗਟ ਕੀਤਾ ਹੈ?

ਪਹਿਲਾਂ ਅਸੀਂ ਇੱਕ ਅਜਿਹੇ ਵਿਨਾਸ਼ ਦਾ ਸਾਹਮਣਾ ਕੀਤਾ ਹੈ ਜਿਸ ਵਿੱਚ ਆਪਣੇ ਆਪ ਦੀ ਹੋਂਦ ਇਸਦੇ ਵਜੂਦ ਵਿੱਚ ਪ੍ਰਭਾਵਿਤ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਕੁਝ ਵੀ ਨਾ ਹੋਣ ਦਾ ਇਹ ਪ੍ਰਗਟਾਵਾ ਸਾਨੂੰ ਗਿਆਨ ਦੀਆਂ ਸੀਮਾਵਾਂ ਤੋਂ ਪਾਰ ਨਹੀਂ ਜਾਪਦਾ ਸੀ। ਪਰ ਆਓ ਆਪਾਂ ਹੋਰ ਧਿਆਨ ਨਾਲ ਵਿਚਾਰ ਕਰੀਏ।

ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਹੋਂਦ ਦੀ ਘਾਟ ਵਜੋਂ ਨਿਰਧਾਰਤ ਕੀਤੇ ਬਿਨਾਂ ਵਿਨਾਸ਼ ਨੂੰ ਕਾਇਮ ਨਹੀਂ ਰੱਖ ਸਕਦਾ। ਇਸਦਾ ਅਰਥ ਹੈ ਕਿ ਵਿਨਾਸ਼ ਚੇਤਨਾ ਵਿੱਚ ਖਾਲੀਪਨ ਦੇ ਇੱਕ ਸਧਾਰਨ ਜਾਣ-ਪਛਾਣ ਨਾਲ ਮੇਲ ਨਹੀਂ ਖਾਂਦਾ। ਇੱਕ ਬਾਹਰੀ ਜੀਵ ਨੇ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਚੇਤਨਾ ਤੋਂ ਬਾਹਰ ਨਹੀਂ ਕੱਢਿਆ ਹੈ; ਸਗੋਂ ਖੁਦ ਹਮੇਸ਼ਾ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਨਾ ਹੋਣ ਦਾ ਨਿਰਣਾ ਕਰ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਇਸਦਾ ਅਰਥ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਸਿਰਫ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਅਤੇ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਹੋਣ ਦੇ ਵਿਰੁੱਧ ਸਥਾਪਿਤ ਕਰ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਕਿਉਂਕਿ ਵਿਨਾਸ਼ ਹੋਂਦ ਦਾ ਵਿਨਾਸ਼ ਹੈ, ਇਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਦੇ ਹੋਣ ਅਤੇ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਹੋਣ ਦੇ ਵਿਚਕਾਰ ਮੂਲ ਸਬੰਧ ਨੂੰ ਦਰਸਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਠੋਸ, ਅਸਲ ਵਿਨਾਸ਼ ਚੇਤਨਾ ਦੇ ਦਿਲ ਵਿੱਚ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਮੌਜੂਦ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਚੇਤਨਾ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਨਾ ਹੋਣ ਦਾ ਨਿਰਧਾਰਨ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਕੋਜੀਟੋ ਨੂੰ ਜ਼ਰੂਰੀ ਤੌਰ 'ਤੇ ਸਾਨੂੰ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਦੀ ਇਸ ਕੁੱਲ, ਪਹੁੰਚ ਤੋਂ ਬਾਹਰ ਮੌਜੂਦਗੀ ਨੂੰ ਖੋਜਣ ਲਈ

ਅਗਵਾਈ ਕਰਨੀ ਚਾਹੀਦੀ ਹੈ। ਬੇਸ਼ੱਕ ਇਸ ਮੌਜੂਦਗੀ ਦਾ ਤੱਥ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਦੀ ਹੀ ਪਾਰਦਰਸ਼ਤਾ ਹੋਵੇਗੀ। ਪਰ ਇਹ ਬਿਲਕੁਲ ਵਿਨਾਸ਼ ਹੈ ਜੋ ਪਾਰਦਰਸ਼ਤਾ ਦਾ ਮੂਲ ਹੈ ਜਿਸਨੂੰ ਆਪਣੇ ਆਪ ਅਤੇ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿਚਕਾਰ ਮੂਲ ਬੰਧਨ ਵਜੋਂ ਕਲਪਨਾ ਕੀਤੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਅਸੀਂ ਕੋਜੀਟੋ ਤੋਂ ਬਾਹਰ ਨਿਕਲਣ ਦੇ ਇੱਕ ਤਰੀਕੇ ਦੀ ਝਲਕ ਪਾਉਂਦੇ ਹਾਂ। ਅਸੀਂ ਬਾਅਦ ਵਿੱਚ ਦੇਖਾਂਗੇ ਕਿ ਕੋਜੀਟੋ ਦਾ ਡੂੰਘਾ ਅਰਥ ਅਸਲ ਵਿੱਚ ਆਪਣੇ ਆਪ ਤੋਂ ਬਾਹਰ ਦਾ ਹਵਾਲਾ ਦੇਣਾ ਹੈ। ਪਰ ਅਜੇ ਆਪਣੇ ਆਪ ਦੀ ਇਸ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਤਾ ਦਾ ਵਰਣਨ ਕਰਨ ਦਾ ਸਮਾਂ ਨਹੀਂ ਆਇਆ ਹੈ। ਸਾਡੇ ਓਨਟੋਲੋਜੀਕਲ ਵਰਣਨ ਨੇ ਤੁਰੰਤ ਜੋ ਪ੍ਰਗਟ ਕੀਤਾ ਹੈ ਉਹ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਹੋਂਦ ਆਪਣੇ ਆਪ ਦੀ ਹੋਂਦ ਦੀ ਘਾਟ ਵਜੋਂ ਬੁਨਿਆਦ ਹੈ; ਯਾਨੀ ਕਿ ਇਹ ਆਪਣੇ ਹੋਂਦ ਨੂੰ ਇੱਕ ਅਜਿਹੇ ਹੋਂਦ ਦੁਆਰਾ ਨਿਰਧਾਰਤ ਕਰਦਾ ਹੈ ਜੋ ਇਹ ਨਹੀਂ ਹੈ।

ਫਿਰ ਵੀ ਨਾ ਹੋਣ ਦੇ ਬਹੁਤ ਸਾਰੇ ਤਰੀਕੇ ਹਨ ਅਤੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਵਿੱਚੋਂ ਕੁਝ ਉਸ ਹੋਂਦ ਦੇ ਅੰਦਰੂਨੀ ਸੁਭਾਅ ਨੂੰ ਨਹੀਂ ਛੂਹਦੇ ਜੋ ਉਹ ਨਹੀਂ ਹੈ ਜੋ ਇਹ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਜੇ, ਉਦਾਹਰਣ ਵਜੋਂ, ਮੈਂ ਇੱਕ ਸਿਆਹੀ ਦੇ ਖੂਹ ਬਾਰੇ ਕਹਿੰਦਾ ਹਾਂ ਕਿ ਇਹ ਇੱਕ ਪੰਛੀ ਨਹੀਂ ਹੈ, ਤਾਂ ਸਿਆਹੀ ਦਾ ਖੂਹ ਅਤੇ ਪੰਛੀ ਨਕਾਰਾਤਮਕਤਾ ਦੁਆਰਾ ਅਛੂਤੇ ਰਹਿੰਦੇ ਹਨ। ਇਹ ਇੱਕ ਬਾਹਰੀ ਸਬੰਧ ਹੈ ਜੋ ਸਿਰਫ ਇੱਕ ਮਨੁੱਖੀ ਹਕੀਕਤ ਦੁਆਰਾ ਗਵਾਹ ਵਜੋਂ ਕੰਮ ਕਰਕੇ ਸਥਾਪਿਤ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਇਸਦੇ ਉਲਟ, ਇੱਕ ਕਿਸਮ ਦਾ ਨਕਾਰਾਤਮਕਤਾ ਹੈ ਜੋ ਇੱਕ ਅੰਦਰੂਨੀ ਸਬੰਧ ਸਥਾਪਤ ਕਰਦਾ ਹੈ ਜਿਸ ਤੋਂ ਕੋਈ ਇਨਕਾਰ ਕਰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਜਿਸ ਬਾਰੇ ਇਨਕਾਰ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ।10

ਸਾਰੀਆਂ ਅੰਦਰੂਨੀ ਨਕਾਰਾਤਮਕਤਾਵਾਂ ਵਿੱਚੋਂ, ਉਹ ਜੋ ਹੋਂਦ ਵਿੱਚ ਸਭ ਤੋਂ ਡੂੰਘਾਈ ਨਾਲ ਪ੍ਰਵੇਸ਼ ਕਰਦੀ ਹੈ, ਉਹ ਜੋ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਉਹ ਹੋਂਦ ਬਣਾਉਂਦੀ ਹੈ ਜਿਸ ਬਾਰੇ ਇਹ ਉਸ ਹੋਂਦ ਦੇ ਨਾਲ ਹੀ ਇਨਕਾਰ ਕਰਦੀ ਹੈ ਜਿਸਨੂੰ ਇਹ ਇਨਕਾਰ ਕਰਦੀ ਹੈ - ਇਹ ਨਕਾਰਾਤਮਕਤਾ ਘਾਟ ਹੈ। ਇਹ ਘਾਟ ਆਪਣੇ ਆਪ ਦੀ ਪ੍ਰਕਿਰਤੀ ਨਾਲ ਸਬੰਧਤ ਨਹੀਂ ਹੈ, ਜੋ ਕਿ ਸਾਰੀ ਸਕਾਰਾਤਮਕਤਾ ਹੈ। ਇਹ ਸੰਸਾਰ ਵਿੱਚ ਸਿਰਫ ਮਨੁੱਖੀ ਹਕੀਕਤ ਦੇ ਉਭਾਰ ਨਾਲ ਪ੍ਰਗਟ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਇਹ ਸਿਰਫ ਮਨੁੱਖੀ ਸੰਸਾਰ ਵਿੱਚ ਹੀ ਹੈ ਕਿ ਕਮੀਆਂ ਹੋ ਸਕਦੀਆਂ ਹਨ। ਇੱਕ ਘਾਟ ਇੱਕ ਤ੍ਰਿਏਕ ਨੂੰ ਦਰਸਾਉਂਦੀ ਹੈ: ਉਹ ਜੋ ਗੁੰਮ ਹੈ ਜਾਂ "ਘਾਟ", ਉਹ ਜੋ ਘਾਟ ਹੈ ਜਾਂ "ਮੌਜੂਦ" ਨੂੰ ਯਾਦ ਕਰਦੀ ਹੈ, ਅਤੇ ਇੱਕ ਸੰਪੂਰਨਤਾ ਜੋ ਘਾਟ ਦੁਆਰਾ ਤੋੜ ਦਿੱਤੀ ਗਈ ਹੈ ਅਤੇ ਜਿਸਨੂੰ "ਘਾਟ" ਅਤੇ "ਮੌਜੂਦ" ਦੇ ਸੰਸਲੇਸ਼ਣ ਦੁਆਰਾ ਬਹਾਲ ਕੀਤਾ ਜਾਵੇਗਾ - ਇਹ "ਘਾਟ" ਹੈ। 11 ਉਹ ਹੋਂਦ ਜੋ ਮਨੁੱਖੀ ਹਕੀਕਤ ਦੇ ਅਨੁਭਵ ਲਈ ਛੱਡੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ ਉਹ ਹਮੇਸ਼ਾਂ ਉਹ ਹੁੰਦੀ ਹੈ ਜਿਸ ਵਿੱਚ ਕਿਸੇ ਚੀਜ਼ ਦੀ ਘਾਟ ਹੁੰਦੀ ਹੈ - ਭਾਵ, ਮੌਜੂਦਾ। ਉਦਾਹਰਣ ਵਜੋਂ, ਜੇ ਮੈਂ ਕਹਾਂ ਕਿ ਚੰਦਰਮਾ ਪੂਰਾ ਨਹੀਂ ਹੈ ਅਤੇ ਇੱਕ ਚੌਥਾਈ ਘਾਟ ਹੈ, ਤਾਂ ਮੈਂ ਇਸ ਨਿਰਣੇ ਨੂੰ ਚੰਦਰਮਾ ਦੇ ਪੂਰੇ ਅਨੁਭਵ 'ਤੇ ਅਧਾਰਤ ਕਰਦਾ ਹਾਂ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਜੋ ਅਨੁਭਵ ਨੂੰ ਛੱਡਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਉਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਅਜਿਹਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਜੋ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਨਾ ਤਾਂ ਪੂਰਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਨਾ ਹੀ ਅਧੂਰਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਪਰ ਜੋ ਸਿਰਫ਼ ਉਹੀ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਜੋ ਇਹ ਹੈ, ਬਿਨਾਂ ਕਿਸੇ ਹੋਰ ਜੀਵਾਂ ਨਾਲ ਸਬੰਧ ਦੇ। ਇਸ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਚੰਦਰਮਾ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਸਮਝਣ ਲਈ, ਇਹ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੈ ਕਿ ਇੱਕ ਮਨੁੱਖੀ ਹਕੀਕਤ ਦਿੱਤੀ ਗਈ ਨੂੰ ਅਨੁਭਵੀ ਸੰਪੂਰਨਤਾ ਦੇ ਪ੍ਰੋਜੈਕਟ ਵੱਲ ਪਾਰ ਕਰੇ - ਇੱਥੇ ਪੂਰਨਮਾਸ਼ੀ ਦੀ ਡਿਸਕ - ਅਤੇ ਦਿੱਤੇ ਗਏ ਵੱਲ ਵਾਪਸ ਆਵੇ ਤਾਂ ਜੋ ਇਸਨੂੰ ਚੰਦਰਮਾ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਬਣਾਇਆ ਜਾ ਸਕੇ; ਯਾਨੀ, ਇਸਨੂੰ ਸੰਪੂਰਨਤਾ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਇਸਦੇ ਹੋਂਦ ਵਿੱਚ ਅਨੁਭਵ ਕਰਨ ਲਈ ਜੋ ਇਸਦੀ ਨੀਂਹ ਬਣ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਵਿੱਚ ਘਾਟ ਨੂੰ ਪਾਰ ਕਰਨਾ ਉਸ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਰੱਖਿਆ ਜਾਵੇਗਾ ਜਿਸਦਾ ਮੌਜੂਦਾ ਵਿੱਚ ਸਿੰਥੈਟਿਕ ਜੋੜ ਘਾਟ ਵਾਲੇ ਦੀ ਸਿੰਥੈਟਿਕ ਸੰਪੂਰਨਤਾ ਨੂੰ ਪੁਨਰਗਠਿਤ ਕਰੇਗਾ। ਇਸ ਅਰਥ ਵਿੱਚ ਘਾਟ ਮੌਜੂਦਾ ਦੇ ਸਮਾਨ ਪ੍ਰਕਿਰਤੀ ਦਾ ਹੈ; ਇਹ

ਸਥਿਤੀ ਨੂੰ ਉਲਟਾਉਣ ਲਈ ਕਾਫ਼ੀ ਹੋਵੇਗਾ ਤਾਂ ਜੋ ਇਹ ਮੌਜੂਦ ਬਣ ਸਕੇ ਜਿਸ ਵਿੱਚ ਘਾਟ ਗੁੰਮ ਹੈ, ਜਦੋਂ ਕਿ ਮੌਜੂਦਾ ਘਾਟ ਬਣ ਜਾਵੇਗਾ। ਮੌਜੂਦਾ ਦੇ ਪੂਰਕ ਵਜੋਂ ਇਹ ਘਾਟ ਇਸਦੇ ਹੋਂਦ ਵਿੱਚ ਘਾਟ ਵਾਲੇ ਦੀ ਸਿੰਥੈਟਿਕ ਸੰਪੂਰਨਤਾ ਦੁਆਰਾ ਨਿਰਧਾਰਤ ਕੀਤੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਮਨੁੱਖੀ ਸੰਸਾਰ ਵਿੱਚ, ਅਧੂਰਾ ਜੀਵ ਜੋ ਅਨੁਭਵ ਨੂੰ ਘਾਟ ਵਜੋਂ ਛੱਡਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਉਸਦੀ ਹੋਂਦ ਵਿੱਚ ਘਾਟ ਵਾਲੇ ਦੁਆਰਾ ਬਣਾਈ ਜਾਂਦੀ ਹੈ - ਯਾਨੀ ਕਿ, ਜੋ ਇਹ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਇਹ ਪੂਰਨਮਾਸ਼ੀ ਹੈ ਜੋ ਚੰਦਰਮਾ ਨੂੰ ਚੰਦਰਮਾ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਇਸਦੀ ਹੋਂਦ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕਰਦੀ ਹੈ; ਜੋ-ਨਹੀਂ-ਹੈ-ਇਹ ਨਿਰਧਾਰਤ ਕਰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਕੀ-ਹੈ। ਇਹ ਮੌਜੂਦ ਦੇ ਹੋਂਦ ਵਿੱਚ ਹੈ, ਇੱਕ ਮਨੁੱਖੀ ਪਾਰਦਰਸ਼ਤਾ ਦੇ ਸਹਿ-ਸੰਬੰਧ ਵਜੋਂ, ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਬਾਹਰ ਉਸ ਜੀਵ ਵੱਲ ਲੈ ਜਾਣਾ ਜੋ ਇਹ ਨਹੀਂ ਹੈ - ਇਸਦੇ ਅਰਥ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ।

ਮਨੁੱਖੀ ਹਕੀਕਤ ਜਿਸ ਦੁਆਰਾ ਸੰਸਾਰ ਵਿੱਚ ਘਾਟ ਪ੍ਰਗਟ ਹੁੰਦੀ ਹੈ, ਉਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਘਾਟ ਹੋਣੀ ਚਾਹੀਦੀ ਹੈ। ਕਿਉਂਕਿ ਘਾਟ ਸਿਰਫ਼ ਘਾਟ ਰਾਹੀਂ ਹੀ ਹੋਂਦ ਵਿੱਚ ਆ ਸਕਦੀ ਹੈ; ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਘਾਟ ਦਾ ਕਾਰਨ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਦਾ। ਦੂਜੇ ਸ਼ਬਦਾਂ ਵਿੱਚ, ਘਾਟ ਜਾਂ ਘਾਟ ਹੋਣ ਲਈ, ਇਹ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੈ ਕਿ ਇੱਕ ਜੀਵ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਆਪਣੀ ਘਾਟ ਬਣਾਵੇ; ਸਿਰਫ਼ ਇੱਕ ਅਜਿਹਾ ਜੀਵ ਜਿਸ ਵਿੱਚ ਘਾਟ ਹੈ, ਘਾਟ ਵਾਲੇ ਵੱਲ ਹੋਂਦ ਨੂੰ ਪਛਾੜ ਸਕਦਾ ਹੈ।

ਇੱਕ ਮਨੁੱਖੀ ਤੱਥ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਇੱਛਾ ਦੀ ਹੋਂਦ ਇਹ ਸਾਬਤ ਕਰਨ ਲਈ ਕਾਫ਼ੀ ਹੈ ਕਿ ਮਨੁੱਖੀ ਹਕੀਕਤ ਇੱਕ ਘਾਟ ਹੈ। ਦਰਅਸਲ, ਅਸੀਂ ਇੱਛਾ ਦੀ ਵਿਆਖਿਆ ਕਿਵੇਂ ਕਰ ਸਕਦੇ ਹਾਂ ਜੇਕਰ ਅਸੀਂ ਇਸਨੂੰ ਇੱਕ ਮਾਨਸਿਕ ਅਵਸਥਾ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਵੇਖਣ 'ਤੇ ਜ਼ੋਰ ਦਿੰਦੇ ਹਾਂ; ਯਾਨੀ, ਇੱਕ ਜੀਵ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਜਿਸਦਾ ਸੁਭਾਅ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਜੋ ਹੈ ਉਹੀ ਹੋਣਾ ਹੈ? ਇੱਕ ਜੀਵ ਜੋ ਇਹ ਹੈ, ਇਸ ਹੱਦ ਤੱਕ ਕਿ ਇਸਨੂੰ ਜੋ ਹੈ ਉਹੀ ਮੰਨਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਪੂਰਾ ਕਰਨ ਲਈ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਕੁਝ ਵੀ ਨਹੀਂ ਬੁਲਾਉਂਦਾ। ਇੱਕ ਅਧੂਰਾ ਚੱਕਰ ਉਦੋਂ ਤੱਕ ਸੰਪੂਰਨਤਾ ਦੀ ਮੰਗ ਨਹੀਂ ਕਰਦਾ ਜਦੋਂ ਤੱਕ ਇਹ ਮਨੁੱਖੀ ਪਾਰਦਰਸ਼ਤਾ ਦੁਆਰਾ ਪਾਰ ਨਹੀਂ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ। ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਇਹ ਇੱਕ ਖੁੱਲ੍ਹੇ ਵਕਰ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਸੰਪੂਰਨ ਅਤੇ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਸਕਾਰਾਤਮਕ ਹੈ। ਇੱਕ ਮਾਨਸਿਕ ਅਵਸਥਾ ਜੋ ਇਸ ਵਕਰ ਦੀ ਭਰਪੂਰਤਾ ਨਾਲ ਮੌਜੂਦ ਸੀ, ਕਿਸੇ ਹੋਰ ਚੀਜ਼ ਲਈ ਥੋੜ੍ਹੀ ਜਿਹੀ "ਅਪੀਲ" ਵੀ ਨਹੀਂ ਰੱਖ ਸਕਦੀ ਸੀ; ਇਹ ਉਸ ਨਾਲ ਕਿਸੇ ਵੀ ਸੰਬੰਧ ਤੋਂ ਬਿਨਾਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਹੋਵੇਗੀ ਜੋ ਇਹ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਇਸਨੂੰ ਭੁੱਖ ਜਾਂ ਪਿਆਸ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਬਣਾਉਣ ਲਈ, ਇੱਕ ਬਾਹਰੀ ਪਾਰਦਰਸ਼ਤਾ ਜੋ ਇਸਨੂੰ "ਸੰਤੁਸ਼ਟ ਭੁੱਖ" ਦੀ ਸੰਪੂਰਨਤਾ ਵੱਲ ਪਾਰ ਕਰਦੀ ਹੈ, ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੋਵੇਗੀ, ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਚੰਦਰਮਾ ਨੂੰ ਪੂਰਨਮਾਸ਼ੀ ਵੱਲ ਪਾਰ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ।

ਅਸੀਂ ਇੱਛਾ ਨੂੰ ਇੱਕ ਭੌਤਿਕ ਸ਼ਕਤੀ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਕਲਪਨਾ ਕੀਤੀ ਗਈ ਇੱਕ ਕੌਨੇਟਸ ਬਣਾ ਕੇ ਮੁਸ਼ਕਲ ਤੋਂ ਬਾਹਰ ਨਹੀਂ ਨਿਕਲਾਂਗੇ। ਕਿਉਂਕਿ ਕੌਨੇਟਸ ਇੱਕ ਵਾਰ ਫਿਰ, ਭਾਵੇਂ ਅਸੀਂ ਇਸਨੂੰ ਇੱਕ ਕਾਰਨ ਦੀ ਕੁਸ਼ਲਤਾ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕਰਦੇ ਹਾਂ, ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਕਿਸੇ ਹੋਰ ਅਵਸਥਾ ਵੱਲ ਪਹੁੰਚਣ ਦਾ ਕਿਰਦਾਰ ਨਹੀਂ ਰੱਖ ਸਕਦਾ। ਅਵਸਥਾਵਾਂ ਦੇ ਉਤਪਾਦਕ ਵਜੋਂ ਕੌਨੇਟਸ ਨੂੰ ਇੱਕ ਅਵਸਥਾ ਤੋਂ ਅਪੀਲ ਵਜੋਂ ਇੱਛਾ ਨਾਲ ਨਹੀਂ ਪਛਾਣਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ। ਨਾ ਹੀ ਮਨੋ-ਭੌਤਿਕ ਸਮਾਨਤਾ ਦਾ ਸਹਾਰਾ ਸਾਨੂੰ ਮੁਸ਼ਕਲਾਂ ਨੂੰ ਦੂਰ ਕਰਨ ਦੇ ਯੋਗ ਬਣਾਏਗਾ। ਪਿਆਸ ਇੱਕ ਜੈਵਿਕ ਵਰਤਾਰੇ ਵਜੋਂ, ਪਾਣੀ ਦੀ "ਭੌਤਿਕ" ਲੋੜ ਵਜੋਂ, ਮੌਜੂਦ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਪਾਣੀ ਤੋਂ ਵਾਂਝੇ ਇੱਕ ਜੀਵ ਕੁਝ ਸਕਾਰਾਤਮਕ ਵਰਤਾਰੇ ਪੇਸ਼ ਕਰਦਾ ਹੈ: ਉਦਾਹਰਣ ਵਜੋਂ, ਖੂਨ ਦਾ ਇੱਕ ਖਾਸ ਜੰਮਣਾ ਗਾੜ੍ਹਾ ਹੋਣਾ, ਜੋ ਬਦਲੇ ਵਿੱਚ ਕੁਝ ਹੋਰ ਵਰਤਾਰਿਆਂ ਨੂੰ ਭੜਕਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਸਮੂਹ ਜੀਵ ਦੀ ਇੱਕ ਸਕਾਰਾਤਮਕ ਅਵਸਥਾ ਹੈ ਜੋ ਸਿਰਫ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਦਰਸਾਉਂਦੀ ਹੈ, ਬਿਲਕੁਲ ਉਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਜਿਵੇਂ ਇੱਕ ਘੋਲ ਦੇ ਗਾੜ੍ਹੇ ਹੋਣ ਨੂੰ ਜਿਸ ਤੋਂ ਪਾਣੀ ਵਾਸ਼ਪੀਕਰਨ ਹੋ

ਗਿਆ ਹੈ, ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਘੋਲ ਦੀ ਪਾਣੀ ਦੀ ਇੱਛਾ ਨਹੀਂ ਮੰਨਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ। ਜੇਕਰ ਅਸੀਂ ਮੰਨਦੇ ਹਾਂ ਕਿ ਮਾਨਸਿਕ ਅਤੇ ਸਰੀਰਕ ਵਿਚਕਾਰ ਇੱਕ ਸਹੀ ਪੱਤਰ ਵਿਹਾਰ ਹੈ, ਤਾਂ ਇਹ ਪੱਤਰ ਵਿਹਾਰ ਸਿਰਫ ਓਨਟੋਲੋਜੀਕਲ ਪਛਾਣ ਦੇ ਅਧਾਰ ਤੇ ਸਥਾਪਤ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ, ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਸਪਿਨੋਜ਼ਾ ਨੇ ਦੇਖਿਆ ਹੈ। ਸਿੱਟੇ ਵਜੋਂ ਮਾਨਸਿਕ ਪਿਆਸ ਦਾ ਵਜੂਦ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਅਵਸਥਾ ਦਾ ਵਜੂਦ ਹੋਵੇਗਾ, ਅਤੇ ਸਾਨੂੰ ਇੱਕ ਵਾਰ ਫਿਰ ਇੱਕ ਪਾਰਦਰਸ਼ੀ ਗਵਾਹ ਵੱਲ ਭੇਜਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਪਰ ਫਿਰ ਪਿਆਸ ਇਸ ਪਾਰਦਰਸ਼ੀਤਾ ਦੀ ਇੱਛਾ ਹੋਵੇਗੀ ਪਰ ਆਪਣੇ ਆਪ ਲਈ ਨਹੀਂ; ਇਹ ਕਿਸੇ ਹੋਰ ਦੀ ਨਜ਼ਰ ਵਿੱਚ ਇੱਛਾ ਹੋਵੇਗੀ। ਜੇਕਰ ਇੱਛਾ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਇੱਛਾ ਬਣਨ ਦੇ ਯੋਗ ਹੋਣੀ ਹੈ ਤਾਂ ਇਹ ਲਾਜ਼ਮੀ ਤੌਰ 'ਤੇ ਆਪਣੇ ਆਪ ਪਾਰਦਰਸ਼ੀ ਹੋਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ; ਯਾਨੀ, ਇਹ ਸੁਭਾਅ ਦੁਆਰਾ ਆਪਣੇ ਆਪ ਤੋਂ ਲੋੜੀਂਦੀ ਵਸਤੂ ਵੱਲ ਭੱਜਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ। ਦੂਜੇ ਸ਼ਬਦਾਂ ਵਿੱਚ, ਇਹ ਇੱਕ ਘਾਟ ਹੋਣੀ ਚਾਹੀਦੀ ਹੈ - ਪਰ ਇੱਕ ਵਸਤੂ-ਕਮ ਨਹੀਂ, ਇੱਕ ਘਾਟ, ਉਸ ਪਾਰਦਰਸ਼ੀ ਦੁਆਰਾ ਬਣਾਈ ਗਈ ਹੈ ਜੋ ਇਹ ਨਹੀਂ ਹੈ; ਇਹ ਇਸਦੀ ਆਪਣੀ ਘਾਟ ਹੋਣੀ ਚਾਹੀਦੀ ਹੈ -। ਇੱਛਾ ਹੋਂਦ ਦੀ ਘਾਟ ਹੈ। ਇਹ ਆਪਣੇ ਅੰਦਰਲੇ ਵਜੂਦ ਵਿੱਚ ਉਸ ਵਜੂਦ ਦੁਆਰਾ ਸਤਾਇਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਜਿਸਦੀ ਇਹ ਇੱਛਾ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਇਹ ਮਨੁੱਖੀ ਹਕੀਕਤ ਦੇ ਵਜੂਦ ਵਿੱਚ ਘਾਟ ਦੀ ਹੋਂਦ ਦੀ ਗਵਾਹੀ ਦਿੰਦਾ ਹੈ। ਪਰ ਜੇਕਰ ਮਨੁੱਖੀ ਹਕੀਕਤ ਘਾਟ ਹੈ, ਤਾਂ ਇਹ ਮਨੁੱਖੀ ਹਕੀਕਤ ਰਾਹੀਂ ਹੀ ਮੌਜੂਦ, ਘਾਟ ਅਤੇ ਘਾਟ ਦੀ ਤ੍ਰਿਏਕ ਹੋਂਦ ਵਿੱਚ ਆਉਂਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਤ੍ਰਿਏਕ ਦੇ ਤਿੰਨ ਸ਼ਬਦ ਅਸਲ ਵਿੱਚ ਕੀ ਹਨ?

ਇੱਥੇ ਜੋ ਮੌਜੂਦ ਦੀ ਭੂਮਿਕਾ ਨਿਭਾਉਂਦਾ ਹੈ ਉਹ ਹੈ ਜੋ ਇੱਛਾ ਦੇ ਤੁਰੰਤ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਕੋਗੀਟੋ ਨੂੰ ਛੱਡਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ; ਉਦਾਹਰਣ ਵਜੋਂ, ਇਹ ਉਹ ਹੈ ਜਿਸਨੂੰ ਅਸੀਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਸਮਝ ਲਿਆ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਉਹ ਨਹੀਂ ਹੈ ਜੋ ਇਹ ਹੈ ਅਤੇ ਉਹ ਹੈ ਜੋ ਇਹ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਪਰ ਅਸੀਂ ਘਾਟ ਨੂੰ ਕਿਵੇਂ ਪਰਿਭਾਸ਼ਤ ਕਰੀਏ?

ਇਸ ਸਵਾਲ ਦਾ ਜਵਾਬ ਦੇਣ ਲਈ, ਸਾਨੂੰ ਘਾਟ ਦੇ ਵਿਚਾਰ ਵੱਲ ਵਾਪਸ ਜਾਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਉਸ ਬੰਧਨ ਨੂੰ ਹੋਰ ਸਹੀ ਢੰਗ ਨਾਲ ਨਿਰਧਾਰਤ ਕਰਨਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ ਜੋ ਮੌਜੂਦ ਨੂੰ ਘਾਟ ਨਾਲ ਜੋੜਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਬੰਧਨ ਸਧਾਰਨ ਇਕਸਾਰਤਾ ਦਾ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਦਾ। ਜੇਕਰ ਜੋ ਘਾਟ ਹੈ ਉਹ ਆਪਣੀ ਗੈਰਹਾਜ਼ਰੀ ਵਿੱਚ ਅਜੇ ਵੀ ਮੌਜੂਦ ਦੇ ਦਿਲ ਵਿੱਚ ਡੂੰਘਾਈ ਨਾਲ ਮੌਜੂਦ ਹੈ, ਤਾਂ ਇਹ ਇਸ ਲਈ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਮੌਜੂਦਾ ਅਤੇ ਘਾਟ ਇੱਕੋ ਸਮੇਂ ਇੱਕ ਸੰਪੂਰਨਤਾ ਦੀ ਏਕਤਾ ਵਿੱਚ ਫੜੇ ਜਾਂਦੇ ਹਨ ਅਤੇ ਪਾਰ ਕਰ ਜਾਂਦੇ ਹਨ। ਅਤੇ ਜੋ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਘਾਟ ਵਜੋਂ ਬਣਾਉਂਦਾ ਹੈ ਉਹ ਸਿਰਫ ਇੱਕ ਮਹਾਨ ਟੁੱਟੇ ਹੋਏ ਰੂਪ ਵੱਲ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਪਾਰ ਕਰਕੇ ਅਜਿਹਾ ਕਰ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਘਾਟ ਇੱਕ ਸੰਪੂਰਨਤਾ ਦੀ ਜ਼ਮੀਨ 'ਤੇ ਦਿਖਾਈ ਦਿੰਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਇਹ ਮਾਇਨੇ ਨਹੀਂ ਰੱਖਦਾ ਕਿ ਇਹ ਸੰਪੂਰਨਤਾ ਅਸਲ ਵਿੱਚ ਦਿੱਤੀ ਗਈ ਹੈ ਅਤੇ ਹੁਣ ਟੁੱਟ ਗਈ ਹੈ (ਜਿਵੇਂ ਕਿ "ਵੀਨਸ ਡੀ ਮਿਲੋ ਦੀਆਂ ਬਾਹਾਂ ਹੁਣ ਘਾਟ ਹਨ") ਜਾਂ ਕੀ ਇਹ ਅਜੇ ਤੱਕ ਕਦੇ ਸਾਕਾਰ ਨਹੀਂ ਹੋਈ ਹੈ। (ਜਿਵੇਂ ਕਿ "ਉਸ ਵਿੱਚ ਹਿੰਮਤ ਦੀ ਘਾਟ ਹੈ।") ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਗੱਲ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਘਾਟ ਅਤੇ ਮੌਜੂਦਾ ਨੂੰ ਦਿੱਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਜਾਂ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਫੜਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਘਾਟ ਵਾਲੀ ਸੰਪੂਰਨਤਾ ਦੀ ਏਕਤਾ ਵਿੱਚ ਤਬਾਹ ਹੋਣ ਵਾਲਾ ਹੈ। ਹਰ ਚੀਜ਼ ਜਿਸਦੀ ਘਾਟ ਹੈ ਉਹ — ਲਈ — ਦੀ ਘਾਟ ਹੈ। ਇੱਕ ਆਦਿਮ ਉਭਾਰ ਦੀ ਏਕਤਾ ਵਿੱਚ ਜੋ ਦਿੱਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਉਹ ਹੈ, ਜੋ ਅਜੇ ਨਾ ਹੋਣ ਜਾਂ ਨਾ ਹੋਣ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਕਲਪਨਾ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਇੱਕ ਗੈਰਹਾਜ਼ਰੀ ਜਿਸ ਵੱਲ ਸੀਮਤ ਹੋਂਦ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਪਾਰ ਕਰ ਜਾਂਦੀ ਹੈ ਜਾਂ ਪਾਰ ਕਰ ਜਾਂਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਸੀਮਤ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਬਣਾਉਂਦੀ ਹੈ। ਮਨੁੱਖੀ ਹਕੀਕਤ ਦਾ ਕੀ ਅਰਥ ਹੈ?

ਆਪਣੇ ਆਪ ਲਈ, ਆਪਣੇ ਆਪ ਦੀ ਨੀਂਹ ਦੇ ਤੌਰ 'ਤੇ, ਨਕਾਰ ਦਾ ਉਭਾਰ ਹੈ। ਆਪਣੇ ਆਪ ਲਈ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਉਸ ਹੱਦ ਤੱਕ ਲੱਭਦਾ ਹੈ ਜਿੰਨਾ ਇਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਦੇ ਸੰਬੰਧ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਖਾਸ ਜੀਵ

ਜਾਂ ਹੋਂਦ ਦੇ ਢੰਗ ਤੋਂ ਇਨਕਾਰ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਅਸੀਂ ਜਾਣਦੇ ਹਾਂ, ਇਹ ਜਿਸ ਚੀਜ਼ ਤੋਂ ਇਨਕਾਰ ਕਰਦਾ ਹੈ ਜਾਂ ਨਾਸ਼ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਉਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਹੋਣਾ ਹੈ। ਪਰ ਇਸ ਗੱਲ ਤੋਂ ਕੋਈ ਫ਼ਰਕ ਨਹੀਂ ਪੈਂਦਾ ਕਿ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਕੀ ਹੋਣਾ: ਮਨੁੱਖੀ ਹਕੀਕਤ ਸਭ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਇਸਦੀ ਆਪਣੀ ਕੁਝ ਵੀ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਜੋ ਇਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਦੇ ਸੰਬੰਧ ਵਿੱਚ ਆਪਣੇ ਆਪ ਲਈ ਨਕਾਰਦਾ ਹੈ ਜਾਂ ਨਾਸ਼ ਕਰਦਾ ਹੈ ਉਹ ਸਿਰਫ਼ ਆਪਣੇ ਆਪ ਹੀ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਮਨੁੱਖੀ ਹਕੀਕਤ ਨੂੰ ਨਾਸ਼ ਕੀਤੇ ਜਾਣ ਦਾ ਅਰਥ ਇਸ ਵਿਨਾਸ਼ ਅਤੇ ਇਸ ਵਿੱਚ ਉਸ ਦੀ ਮੌਜੂਦਗੀ ਦੁਆਰਾ ਬਣਾਇਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਜਿਸਨੂੰ ਇਹ ਨਾਸ਼ ਕਰਦਾ ਹੈ; ਇਸ ਲਈ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ-ਹੋਣ ਵਾਲਾ-ਹੋਣਾ ਉਹ ਹੈ ਜਿਸਦੀ ਮਨੁੱਖੀ ਹਕੀਕਤ ਵਿੱਚ ਘਾਟ ਹੈ ਅਤੇ ਜੋ ਇਸਦਾ ਅਰਥ ਬਣਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਕਿਉਂਕਿ ਮਨੁੱਖੀ ਹਕੀਕਤ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨਾਲ ਆਪਣੇ ਆਦਿਮ ਸਬੰਧ ਵਿੱਚ ਉਹ ਨਹੀਂ ਹੈ ਜੋ ਇਹ ਹੈ, ਇਸ ਲਈ ਇਸਦਾ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨਾਲ ਸਬੰਧ ਆਦਿਮ ਨਹੀਂ ਹੈ ਅਤੇ ਇਸਦਾ ਅਰਥ ਸਿਰਫ ਇੱਕ ਮੂਲ ਸਬੰਧ ਤੋਂ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰ ਸਕਦਾ ਹੈ ਜੋ ਕਿ ਨਲ ਸਬੰਧ ਜਾਂ ਪਛਾਣ ਹੈ। ਇਹ ਸਵੈ ਹੈ ਜੋ ਉਹ ਹੋਵੇਗਾ ਜੋ ਇਹ ਹੈ ਜੋ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਨਾ ਹੋਣ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਸਮਝਣ ਦੀ ਆਗਿਆ ਦਿੰਦਾ ਹੈ; "ਆਪਣੇ ਆਪ ਲਈ" ਦੀ ਪਰਿਭਾਸ਼ਾ ਵਿੱਚ ਇਨਕਾਰ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਸਬੰਧ - ਜਿਸਨੂੰ ਪਹਿਲਾਂ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਮੰਨਿਆ ਜਾਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ - "ਆਪਣੇ ਆਪ ਲਈ" ਅਤੇ ਪਛਾਣ ਦੇ ਢੰਗ ਵਿੱਚ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿਚਕਾਰ ਇੱਕ ਸਬੰਧ (ਸਦਾ ਲਈ ਗੈਰਹਾਜ਼ਰ ਵਜੋਂ ਦਿੱਤਾ ਗਿਆ) ਹੈ। ਸੂਖਮ ਉਲਝਣ ਦਾ ਅਰਥ ਜਿਸ ਦੁਆਰਾ ਪਿਆਸ ਭੱਜ ਜਾਂਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਪਿਆਸ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦੀ (ਜਿੱਥੋਂ ਤੱਕ ਇਹ ਪਿਆਸ ਦੀ ਚੇਤਨਾ ਹੈ), ਇੱਕ ਪਿਆਸ ਹੈ ਜੋ ਪਿਆਸ ਹੋਵੇਗੀ ਅਤੇ ਜੋ ਇਸਨੂੰ ਪਰੇਸ਼ਾਨ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਜਿਸ ਚੀਜ਼ ਦੀ ਘਾਟ ਹੈ ਉਹ ਹੈ "ਆਪਣੇ ਆਪ ਲਈ" - ਜਾਂ "ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ"।

ਫਿਰ ਵੀ ਸਾਨੂੰ ਇਸ ਗੁੰਮ ਹੋਏ ਆਪੇ (ਕਮਜ਼ੋਰ) ਨੂੰ ਹਕੀਕਤ ਨਾਲ ਉਲਝਾਉਣਾ ਨਹੀਂ ਚਾਹੀਦਾ। ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਲੱਭਣ ਵਿੱਚ ਅਸਫਲ ਹੋਣ ਵਿੱਚ ਹਕੀਕਤ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵੱਲੋਂ ਸੰਸਾਰ ਵਿੱਚ ਸ਼ੁੱਧ ਮੌਜੂਦਗੀ ਵਿੱਚ ਮੁੜ ਲੀਨ ਹੋ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਦੂਜੇ ਪਾਸੇ, ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਗੁੰਮ ਹੋਇਆ ਆਪੇ, ਸ਼ੁੱਧ ਗੈਰਹਾਜ਼ਰੀ ਹੈ। ਇਸ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ, ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਲੱਭਣ ਵਿੱਚ ਕਿਰਿਆ ਦੀ ਅਸਫਲਤਾ ਨੇ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਆਪਣੀ ਅਣਹੋਂਦ ਦੀ ਨੀਂਹ ਵਜੋਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਤੋਂ ਉੱਠਣ ਦਾ ਕਾਰਨ ਬਣਾਇਆ ਹੈ। ਪਰ ਸਥਾਪਨਾ ਦੇ ਗੁੰਮ ਹੋਏ ਕਾਰਜ ਦਾ ਅਰਥ ਉੱਤਮ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ। ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਅਸਫਲਤਾ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਸਿਰਫ਼ ਆਪਣੇ ਆਪ ਦੀ ਅਣਹੋਂਦ ਵਜੋਂ ਨੀਂਹ ਹੈ। ਅਸਲ ਵਿੱਚ ਇਹ ਅਸਫਲਤਾ ਇਸਦਾ ਖੁਦ ਹੀ ਹੋਂਦ ਹੈ, ਪਰ ਇਸਦਾ ਅਰਥ ਤਾਂ ਹੀ ਹੈ ਜੇਕਰ ਖੁਦ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਉਸ ਹੋਂਦ ਦੀ ਮੌਜੂਦਗੀ ਵਿੱਚ ਅਸਫਲਤਾ ਵਜੋਂ ਸਮਝਦਾ ਹੈ ਜੋ ਇਹ ਹੋਣ ਵਿੱਚ ਅਸਫਲ ਰਿਹਾ ਹੈ; ਯਾਨੀ, ਉਸ ਹੋਂਦ ਦਾ ਜੋ ਇਸਦੇ ਹੋਂਦ ਦੀ ਨੀਂਹ ਹੋਵੇਗੀ ਅਤੇ ਹੁਣ ਸਿਰਫ਼ ਇਸਦੀ ਅਣਹੋਂਦ ਦੀ ਨੀਂਹ ਨਹੀਂ ਹੋਵੇਗੀ - ਜਾਂ, ਇਸਨੂੰ ਦੂਜੇ ਤਰੀਕੇ ਨਾਲ ਕਹਿਣ ਲਈ, ਜੋ ਇਸਦੀ ਨੀਂਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨਾਲ ਸੰਜੋਗ ਵਜੋਂ ਹੋਵੇਗੀ। ਸੁਭਾਅ ਅਨੁਸਾਰ ਕੋਜੀਟੋ ਘਾਟ ਵਾਲੇ ਅਤੇ ਘਾਟ ਵਾਲੇ ਨੂੰ ਦਰਸਾਉਂਦਾ ਹੈ, ਕਿਉਂਕਿ ਕੋਜੀਟੋ ਹੋਂਦ ਦੁਆਰਾ ਸਤਾਇਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਡੇਕਾਰਟਸ ਨੇ ਚੰਗੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਸਮਝਿਆ ਸੀ।

ਇਹੀ ਪਾਰਦਰਸ਼ਤਾ ਦਾ ਮੂਲ ਹੈ। ਮਨੁੱਖੀ ਹਕੀਕਤ ਉਸ ਚੀਜ਼ ਵੱਲ ਆਪਣਾ ਪਾਰਦਰਸ਼ਤਾ ਹੈ ਜਿਸਦੀ ਇਸਦੀ ਘਾਟ ਹੈ; ਇਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਉਸ ਖਾਸ ਜੀਵ ਵੱਲ ਪਾਰਦਰਸ਼ਤਾ ਕਰਦੀ ਹੈ ਜੋ ਇਹ ਜੇ ਇਹ ਹੁੰਦੀ ਤਾਂ ਇਹ ਹੁੰਦੀ। ਮਨੁੱਖੀ ਹਕੀਕਤ ਅਜਿਹੀ ਚੀਜ਼ ਨਹੀਂ ਹੈ ਜੋ ਪਹਿਲਾਂ ਮੌਜੂਦ ਹੁੰਦੀ ਹੈ ਤਾਂ ਜੋ ਬਾਅਦ ਵਿੱਚ ਇਸ ਜਾਂ ਉਸ ਦੀ ਘਾਟ ਹੋਵੇ; ਇਹ ਪਹਿਲਾਂ ਘਾਟ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਮੌਜੂਦ ਹੁੰਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਤੁਰੰਤ, ਸਿੰਥੈਟਿਕ ਸਬੰਧ ਵਿੱਚ ਜਿਸਦੀ ਇਸਦੀ ਘਾਟ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਉਹ ਸ਼ੁੱਧ ਘਟਨਾ ਜਿਸ ਦੁਆਰਾ ਮਨੁੱਖੀ ਹਕੀਕਤ ਸੰਸਾਰ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਮੌਜੂਦਗੀ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਉਭਰਦੀ ਹੈ, ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਇਸਦੀ ਆਪਣੀ

ਘਾਟ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਸਮਝੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਆਪਣੇ ਹੋਂਦ ਵਿੱਚ ਆਉਣ 'ਤੇ ਮਨੁੱਖੀ ਹਕੀਕਤ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਇੱਕ ਅਧੂਰੇ ਜੀਵ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਸਮਝਦੀ ਹੈ। ਇਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਉਸ ਥਾਂ 'ਤੇ ਹੋਣ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਸਮਝਦੀ ਹੈ ਜਿੱਥੇ ਇਹ ਨਹੀਂ ਹੈ, ਉਸ ਖਾਸ ਸੰਪੂਰਨਤਾ ਦੀ ਮੌਜੂਦਗੀ ਵਿੱਚ ਜਿਸਦੀ ਇਸਦੀ ਘਾਟ ਹੈ ਅਤੇ ਜੋ ਇਹ ਨਾ ਹੋਣ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਹੈ ਅਤੇ ਜੋ ਇਹ ਹੈ ਜੋ ਇਹ ਹੈ। ਮਨੁੱਖੀ ਹਕੀਕਤ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨਾਲ ਇੱਕ ਸੰਜੋਗ ਵੱਲ ਇੱਕ ਸਦੀਵੀ ਪਾਰਦਰਸ਼ਤਾ ਹੈ ਜੋ ਕਦੇ ਨਹੀਂ ਦਿੱਤੀ ਜਾਂਦੀ। ਜੇਕਰ ਕੋਜੀਟੋ ਹੋਂਦ ਵੱਲ ਪਹੁੰਚਦਾ ਹੈ, ਤਾਂ ਇਹ ਇਸ ਲਈ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਆਪਣੇ ਜ਼ੋਰ ਨਾਲ ਇਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਉਸ ਹੋਂਦ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਯੋਗ ਬਣਾ ਕੇ ਹੋਂਦ ਵੱਲ ਵਧਦਾ ਹੈ ਜਿਸ ਵਿੱਚ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨਾਲ ਸੰਜੋਗ ਦੀ ਘਾਟ ਹੈ ਤਾਂ ਜੋ ਇਹ ਉਹ ਹੋਵੇ ਜੋ ਇਹ ਹੈ। ਕੋਜੀਟੋ ਅਟੁੱਟ ਤੌਰ 'ਤੇ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਹੋਣ ਨਾਲ ਜੁੜਿਆ ਹੋਇਆ ਹੈ, ਇਸਦੀ ਵਸਤੂ ਦੇ ਵਿਚਾਰ ਵਜੋਂ ਨਹੀਂ - ਜੋ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਹੋਣ ਨੂੰ ਸਾਪੇਖਿਕ ਬਣਾ ਦੇਵੇਗਾ - ਸਗੋਂ ਉਸ ਦੀ ਘਾਟ ਵਜੋਂ ਜੋ ਇਸਦੀ ਘਾਟ ਨੂੰ ਪਰਿਭਾਸ਼ਿਤ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਅਰਥ ਵਿੱਚ ਦੂਜਾ ਕਾਰਟੇਸੀਅਨ ਸਬੂਤ ਸਖ਼ਤ ਹੈ। ਅਪੂਰਣ ਹੋਂਦ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਸੰਪੂਰਨ ਹੋਂਦ ਵੱਲ ਪਾਰ ਕਰ ਜਾਂਦੀ ਹੈ; ਉਹ ਹੋਂਦ ਜੋ ਸਿਰਫ ਆਪਣੀ ਕੁਝ ਵੀ ਨਾ ਹੋਣ ਦੀ ਨੀਂਹ ਹੈ, ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਉਸ ਹੋਂਦ ਵੱਲ ਪਾਰ ਕਰ ਜਾਂਦੀ ਹੈ ਜੋ ਇਸਦੇ ਹੋਂਦ ਦੀ ਨੀਂਹ ਹੈ। ਪਰ ਉਹ ਹੋਂਦ ਜਿਸ ਵੱਲ ਮਨੁੱਖੀ ਹਕੀਕਤ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਪਾਰ ਕਰ ਜਾਂਦੀ ਹੈ, ਇੱਕ ਪਾਰਦਰਸ਼ੀ ਪਰਮਾਤਮਾ ਨਹੀਂ ਹੈ; ਇਹ ਮਨੁੱਖੀ ਹਕੀਕਤ ਦੇ ਦਿਲ ਵਿੱਚ ਹੈ; ਇਹ ਸਿਰਫ਼ ਮਨੁੱਖੀ ਹਕੀਕਤ ਹੀ ਸੰਪੂਰਨਤਾ ਹੈ।

ਇਹ ਸਮੁੱਚਤਾ ਪਾਰਬ੍ਰਹਮ ਦਾ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਸ਼ੁੱਧ ਅਤੇ ਸਰਲ ਅੰਸ਼ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਜੇਕਰ ਚੇਤਨਾ ਉਸ ਹੋਂਦ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਗ੍ਰਹਿਣ ਕਰਦੀ ਹੈ ਜਿਸ ਵੱਲ ਇਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਪਾਰ ਕਰਦੀ ਹੈ, ਤਾਂ ਇਹ ਚੇਤਨਾ ਦੇ ਵਿਨਾਸ਼ ਦੇ ਨਾਲ ਮੇਲ ਖਾਂਦੀ ਹੈ। ਪਰ ਚੇਤਨਾ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਵਿਨਾਸ਼ ਵੱਲ ਪਾਰ ਨਹੀਂ ਕਰਦੀ; ਇਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਪਾਰਬ੍ਰਹਮ ਦੀ ਸੀਮਾ 'ਤੇ ਪਛਾਣ ਦੇ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਗੁਆਉਣਾ ਨਹੀਂ ਚਾਹੁੰਦੀ। ਇਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਲਈ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਹੋਣ ਦਾ ਦਾਅਵਾ ਕਰਦਾ ਹੈ।

ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਇਹ ਸਦਾ ਲਈ ਗੈਰਹਾਜ਼ਰ ਹੋਂਦ ਜੋ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਪਰੇਸ਼ਾਨ ਕਰਦੀ ਹੈ, ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਹੀ ਸਥਿਰ ਹੈ। ਇਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਅਤੇ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਦਾ ਅਸੰਭਵ ਸੰਸਲੇਸ਼ਣ ਹੈ; ਇਹ ਆਪਣੀ ਨੀਂਹ ਕੁਝ ਵੀ ਨਹੀਂ ਸਗੋਂ ਹੋਂਦ ਵਜੋਂ ਹੋਵੇਗੀ ਅਤੇ ਆਪਣੇ ਅੰਦਰ ਚੇਤਨਾ ਦੀ ਜ਼ਰੂਰੀ ਪਾਰਦਰਸ਼ਤਾ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਹੋਣ ਦੇ ਸੰਜੋਗ ਦੇ ਨਾਲ ਸੁਰੱਖਿਅਤ ਰੱਖੇਗੀ। ਇਹ ਇਸ ਵਿੱਚ ਸੁਰੱਖਿਅਤ ਰੱਖੇਗੀ ਕਿ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਵਾਪਸ ਮੋੜਨਾ ਜੋ ਹਰ ਜ਼ਰੂਰਤ ਅਤੇ ਹਰ ਨੀਂਹ ਨੂੰ ਸ਼ਰਤਬੱਧ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਪਰ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਇਹ ਵਾਪਸੀ ਦੂਰੀ ਤੋਂ ਬਿਨਾਂ ਹੋਵੇਗੀ; ਇਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਮੌਜੂਦਗੀ ਨਹੀਂ ਹੋਵੇਗੀ, ਸਗੋਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨਾਲ ਪਛਾਣ ਹੋਵੇਗੀ। ਸੰਖੇਪ ਵਿੱਚ, ਇਹ ਹੋਂਦ ਬਿਲਕੁਲ ਉਹੀ ਸਵੈ ਹੋਵੇਗੀ ਜਿਸਨੂੰ ਅਸੀਂ ਦਿਖਾਇਆ ਹੈ ਕਿ ਸਿਰਫ ਇੱਕ ਸਦੀਵੀ ਤੌਰ 'ਤੇ ਅਲੋਪ ਹੋਣ ਵਾਲੇ ਸੰਬੰਧ ਵਜੋਂ ਮੌਜੂਦ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ, ਪਰ ਇਹ ਇਹ ਸਵੈ ਸਾਰਥਕ ਹੋਂਦ ਵਜੋਂ ਹੋਵੇਗਾ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਮਨੁੱਖੀ ਹਕੀਕਤ ਆਪਣੀ ਸੰਪੂਰਨਤਾ ਜਾਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਦੀ ਮੌਜੂਦਗੀ ਵਿੱਚ ਉਸ ਸੰਪੂਰਨਤਾ ਦੀ ਘਾਟ ਵਜੋਂ ਉਭਰਦੀ ਹੈ। ਅਤੇ ਇਹ ਸੰਪੂਰਨਤਾ ਕੁਦਰਤ ਦੁਆਰਾ ਨਹੀਂ ਦਿੱਤੀ ਜਾ ਸਕਦੀ, ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਆਪਣੇ ਆਪ ਅਤੇ ਆਪਣੇ ਆਪ ਦੀਆਂ ਅਸੰਗਤ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਤਾਵਾਂ ਨੂੰ ਜੋੜਦੀ ਹੈ।

ਕੋਈ ਵੀ ਸਾਨੂੰ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੇ ਜੀਵ ਨੂੰ ਮਨਮੋਹਕ ਢੰਗ ਨਾਲ ਖੋਜਣ ਲਈ ਬਦਨਾਮ ਨਾ ਕਰੇ; ਜਦੋਂ ਸੋਚ ਦੀ ਇੱਕ ਹੋਰ ਗਤੀ ਦੁਆਰਾ ਇਸ ਸੰਪੂਰਨਤਾ ਦੀ ਹੋਂਦ ਅਤੇ ਪੂਰਨ ਗੈਰਹਾਜ਼ਰੀ ਨੂੰ ਸੰਸਾਰ ਤੋਂ ਪਰੇ ਪਾਰਦਰਸ਼ਤਾ ਵਜੋਂ ਦਰਸਾਇਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਤਾਂ ਇਹ ਪਰਮਾਤਮਾ ਦਾ ਨਾਮ ਲੈਂਦਾ ਹੈ। ਕੀ ਪਰਮਾਤਮਾ ਇੱਕ ਅਜਿਹਾ ਜੀਵ ਨਹੀਂ ਹੈ ਜੋ ਉਹ ਹੈ - ਇਸ ਵਿੱਚ ਕਿ ਉਹ ਸਾਰੀ ਸਕਾਰਾਤਮਕਤਾ ਅਤੇ ਸੰਸਾਰ ਦੀ

ਨੀਂਹ ਹੈ - ਅਤੇ ਉਸੇ ਸਮੇਂ ਇੱਕ ਅਜਿਹਾ ਜੀਵ ਜੋ ਉਹ ਨਹੀਂ ਹੈ ਜੋ ਉਹ ਹੈ ਅਤੇ ਜੋ ਉਹ ਨਹੀਂ ਹੈ - ਇਸ ਵਿੱਚ ਕਿ ਉਹ ਸਵੈ-ਚੇਤਨਾ ਅਤੇ ਆਪਣੇ ਆਪ ਦੀ ਜ਼ਰੂਰੀ ਨੀਂਹ ਹੈ? ਮਨੁੱਖੀ ਹਕੀਕਤ ਦਾ ਜੀਵ ਦੁਖੀ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਇੱਕ ਅਜਿਹੀ ਸੰਪੂਰਨਤਾ ਦੁਆਰਾ ਨਿਰੰਤਰ ਤੌਰ 'ਤੇ ਸਤਾਇਆ ਜਾ ਰਿਹਾ ਹੈ ਜੋ ਇਹ ਹੋਣ ਦੇ ਯੋਗ ਹੋਣ ਤੋਂ ਬਿਨਾਂ ਹੈ, ਬਿਲਕੁਲ ਇਸ ਲਈ ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਗੁਆਏ ਬਿਨਾਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਪ੍ਰਾਪਤ ਨਹੀਂ ਕਰ ਸਕਦਾ ਸੀ। ਇਸ ਲਈ ਮਨੁੱਖੀ ਹਕੀਕਤ ਸੁਭਾਅ ਦੁਆਰਾ ਇੱਕ ਦੁਖੀ ਚੇਤਨਾ ਹੈ ਜਿਸਦੀ ਆਪਣੀ ਦੁਖੀ ਸਥਿਤੀ ਨੂੰ ਪਾਰ ਕਰਨ ਦੀ ਕੋਈ ਸੰਭਾਵਨਾ ਨਹੀਂ ਹੈ।

ਪਰ ਇਸ ਹੋਂਦ ਦਾ ਸੁਭਾਅ ਅਸਲ ਵਿੱਚ ਕੀ ਹੈ ਜਿਸ ਵੱਲ ਨਾਖੁਸ਼ ਚੇਤਨਾ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਪਾਰ ਕਰ ਜਾਂਦੀ ਹੈ? ਕੀ ਅਸੀਂ ਕਹਾਂਗੇ ਕਿ ਇਹ ਮੌਜੂਦ ਨਹੀਂ ਹੈ? ਉਹ ਵਿਰੋਧਾਭਾਸ ਜੋ ਅਸੀਂ ਇਸ ਵਿੱਚ ਖੋਜੇ ਹਨ ਉਹ ਸਿਰਫ ਇਹ ਸਾਬਤ ਕਰਦੇ ਹਨ ਕਿ ਇਸਨੂੰ ਸਾਕਾਰ ਨਹੀਂ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ। ਇਸ ਸਵੈ-ਸਪੱਸ਼ਟ ਸੱਚ ਦੇ ਵਿਰੁੱਧ ਕੁਝ ਵੀ ਨਹੀਂ ਟਿਕ ਸਕਦਾ: ਚੇਤਨਾ ਸਿਰਫ ਇਸ ਹੋਂਦ ਵਿੱਚ ਰੁੱਝੀ ਹੋਈ ਹੋ ਸਕਦੀ ਹੈ ਜੋ ਇਸਨੂੰ ਸਾਰੇ ਪਾਸਿਆਂ ਤੋਂ ਘੇਰਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਜੋ ਇਸਨੂੰ ਆਪਣੀ ਭੂਤ ਮੌਜੂਦਗੀ ਨਾਲ ਅਧਰੰਗ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਕੀ ਅਸੀਂ ਇਹ ਕਹਾਂਗੇ ਕਿ ਇਹ ਚੇਤਨਾ ਦੇ ਸਾਪੇਖਿਕ ਇੱਕ ਹੋਂਦ ਹੈ? ਇਹ ਇਸਨੂੰ ਇੱਕ ਥੀਸਿਸ ਦੇ ਉਦੇਸ਼ ਨਾਲ ਉਲਝਾਉਣਾ ਹੋਵੇਗਾ। ਇਹ ਹੋਂਦ ਚੇਤਨਾ ਰਾਹੀਂ ਅਤੇ ਉਸ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਨਹੀਂ ਰੱਖੀ ਗਈ ਹੈ; ਇਸ ਹੋਂਦ ਦੀ ਕੋਈ ਚੇਤਨਾ ਨਹੀਂ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਗੈਰ-ਥੀਟਿਕ ਸਵੈ-ਚੇਤਨਾ ਨੂੰ ਪਰੇਸ਼ਾਨ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਚੇਤਨਾ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਆਪ ਤੋਂ ਵੱਧ ਚੇਤਨਾ ਵਜੋਂ ਦਰਸਾਉਂਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਫਿਰ ਵੀ ਚੇਤਨਾ ਇਸ ਪ੍ਰਤੀ ਆਪਣੇ ਆਪ ਤੋਂ ਵੱਧ ਚੇਤਨਾ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਫਿਰ ਵੀ ਇਹ ਚੇਤਨਾ ਤੋਂ ਬਚ ਨਹੀਂ ਸਕਦਾ; ਪਰ ਕਿਉਂਕਿ ਚੇਤਨਾ ਇੱਕ ਚੇਤਨਾ (ਹੋਂਦ) ਹੋਣ ਦਾ ਅਨੰਦ ਲੈਂਦੀ ਹੈ, ਇਹ ਹੋਂਦ ਉੱਥੇ ਹੈ। ਚੇਤਨਾ ਇਸ ਹੋਂਦ ਨੂੰ ਅਰਥ ਨਹੀਂ ਦਿੰਦੀ ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਇਹ ਇਸ ਇੰਕਵੈੱਲ ਜਾਂ ਇਸ ਪੈਨਸਿਲ ਲਈ ਕਰਦੀ ਹੈ; ਪਰ ਇਸ ਹੋਂਦ ਤੋਂ ਬਿਨਾਂ, ਜੋ ਇਹ ਨਾ ਹੋਣ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਹੈ, ਚੇਤਨਾ ਚੇਤਨਾ ਨਹੀਂ ਹੋਵੇਗੀ—ਭਾਵ, ਘਾਟ। ਇਸਦੇ ਉਲਟ, ਚੇਤਨਾ ਆਪਣੇ ਆਪ ਲਈ ਇਸ ਹੋਂਦ ਤੋਂ ਚੇਤਨਾ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਆਪਣਾ ਅਰਥ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਇਹ ਹੋਂਦ ਚੇਤਨਾ ਦੇ ਨਾਲ ਸੰਸਾਰ ਵਿੱਚ ਆਉਂਦੀ ਹੈ, ਇਸਦੇ ਦਿਲ ਵਿੱਚ ਅਤੇ ਇਸਦੇ ਬਾਹਰ; ਇਹ ਪੂਰਨ ਅਸਥਿਰਤਾ ਵਿੱਚ ਪੂਰਨ ਪਾਰਦਰਸ਼ਤਾ ਹੈ। ਇਸਦੀ ਚੇਤਨਾ ਉੱਤੇ ਕੋਈ ਤਰਜੀਹ ਨਹੀਂ ਹੈ, ਅਤੇ ਚੇਤਨਾ ਦੀ ਇਸ ਉੱਤੇ ਕੋਈ ਤਰਜੀਹ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਉਹ ਇੱਕ ਡਾਇਡ ਬਣਾਉਂਦੇ ਹਨ। ਬੇਸ਼ੱਕ ਇਹ ਹੋਂਦ ਆਪਣੇ ਆਪ ਤੋਂ ਬਿਨਾਂ ਮੌਜੂਦ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਦੀ, ਪਰ ਨਾ ਹੀ ਆਪਣੇ ਆਪ ਤੋਂ ਬਿਨਾਂ ਮੌਜੂਦ ਹੋ ਸਕਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਹੋਂਦ ਦੇ ਸੰਬੰਧ ਵਿੱਚ ਚੇਤਨਾ ਇਸ ਹੋਂਦ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਖੜ੍ਹੀ ਹੈ, ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਹੋਂਦ ਚੇਤਨਾ ਹੈ, ਪਰ ਇੱਕ ਅਜਿਹੇ ਹੋਂਦ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਜੋ ਚੇਤਨਾ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਦੀ। ਇਹ ਚੇਤਨਾ ਦੇ ਦਿਲ ਵਿੱਚ ਖੁਦ ਹੈ, ਅਤੇ ਫਿਰ ਵੀ ਪਹੁੰਚ ਤੋਂ ਬਾਹਰ, ਇੱਕ ਗੈਰਹਾਜ਼ਰੀ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ, ਇੱਕ ਅਸਾਧਾਰਣ। ਇਸਦਾ ਸੁਭਾਅ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਆਪਣੇ ਵਿਰੋਧਾਭਾਸ ਨੂੰ ਬੰਦ ਕਰਨਾ ਹੈ; ਇਸਦਾ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨਾਲ ਸਬੰਧ ਇੱਕ ਪੂਰਨ ਅਸਥਿਰਤਾ ਹੈ ਜੋ ਪੂਰੀ ਪਾਰਦਰਸ਼ਤਾ ਵਿੱਚ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ।

ਇਸ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ, ਇਸ ਹੋਂਦ ਨੂੰ ਚੇਤਨਾ ਵਿੱਚ ਮੌਜੂਦ ਹੋਣ ਦੀ ਕਲਪਨਾ ਕਰਨ ਦੀ ਜ਼ਰੂਰਤ ਨਹੀਂ ਹੈ, ਸਿਰਫ਼ ਉਹਨਾਂ ਅਮੂਰਤ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਤਾਵਾਂ ਦੇ ਨਾਲ ਜੋ ਸਾਡੇ ਅਧਿਐਨ ਨੇ ਸਥਾਪਿਤ ਕੀਤੀਆਂ ਹਨ। ਠੋਸ ਚੇਤਨਾ ਸਥਿਤੀ ਵਿੱਚ ਪੈਦਾ ਹੁੰਦੀ ਹੈ, ਅਤੇ ਇਹ ਇਸ ਸਥਿਤੀ ਅਤੇ (ਆਪਣੇ ਆਪ ਦੀ) ਸਥਿਤੀ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਵਿਲੱਖਣ, ਵਿਅਕਤੀਗਤ ਚੇਤਨਾ ਹੈ। ਇਹ ਇਸ ਠੋਸ ਚੇਤਨਾ ਨਾਲ ਹੀ ਹੈ ਕਿ ਸਵੈ ਮੌਜੂਦ ਹੈ, ਅਤੇ ਚੇਤਨਾ ਦੀਆਂ ਸਾਰੀਆਂ ਠੋਸ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਤਾਵਾਂ ਦਾ ਸਵੈ ਦੀ ਸੰਪੂਰਨਤਾ ਵਿੱਚ ਆਪਣੇ ਸਬੰਧ ਹਨ। ਸਵੈ ਵਿਅਕਤੀਗਤ ਹੈ; ਇਹ ਸਵੈ ਦੀ ਵਿਅਕਤੀਗਤ ਸੰਪੂਰਨਤਾ ਹੈ ਜੋ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਪਰੇਸ਼ਾਨ ਕਰਦੀ ਹੈ।

ਉਦਾਹਰਣ ਵਜੋਂ, ਇੱਕ ਭਾਵਨਾ ਇੱਕ ਆਦਰਸ਼ ਦੀ ਮੌਜੂਦਗੀ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਭਾਵਨਾ ਹੈ; ਯਾਨੀ, ਉਸੇ

ਕਿਸਮ ਦੀ ਭਾਵਨਾ ਪਰ ਇੱਕ ਜੋ ਇਹ ਹੈ ਉਹੀ ਹੋਵੇਗੀ। ਇਹ ਆਦਰਸ਼ ਜਾਂ ਭਾਵਨਾਤਮਕ ਸਵੈ ਦੀ ਸੰਪੂਰਨਤਾ ਸਿੱਧੇ ਤੌਰ 'ਤੇ ਦੁੱਖ ਦੇ ਦਿਲ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਘਾਟ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਮੌਜੂਦ ਹੈ। ਇੱਕ ਵਿਅਕਤੀ ਦੁੱਖ ਝੱਲਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਇੱਕ ਕਾਫ਼ੀ ਦੁੱਖ ਨਾ ਝੱਲਣ ਤੋਂ ਪੀੜਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਜਿਸ ਦੁੱਖ ਬਾਰੇ ਅਸੀਂ ਬੋਲਦੇ ਹਾਂ ਉਹ ਕਦੇ ਵੀ ਬਿਲਕੁਲ ਉਹੀ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ ਜੋ ਅਸੀਂ ਮਹਿਸੂਸ ਕਰਦੇ ਹਾਂ। ਜਿਸਨੂੰ ਅਸੀਂ "ਉੱਚਾ" ਜਾਂ "ਚੰਗਾ" ਜਾਂ "ਸੱਚਾ" ਦੁੱਖ ਕਹਿੰਦੇ ਹਾਂ ਅਤੇ ਜੋ ਸਾਨੂੰ ਪ੍ਰੇਰਿਤ ਕਰਦਾ ਹੈ ਉਹ ਦੁੱਖ ਹੈ ਜੋ ਅਸੀਂ ਦੂਜਿਆਂ ਦੇ ਚਿਹਰਿਆਂ 'ਤੇ ਪੜ੍ਹਦੇ ਹਾਂ, ਬਿਹਤਰ ਪੋਰਟਰੇਟ ਵਿੱਚ, ਇੱਕ ਮੂਰਤੀ ਦੇ ਚਿਹਰੇ ਵਿੱਚ, ਇੱਕ ਦੁਖਦਾਈ ਮਖੌਟੇ ਵਿੱਚ। ਇਹ ਇੱਕ ਦੁੱਖ ਹੈ ਜਿਸਦਾ ਵਜੂਦ ਹੈ। ਇਹ ਸਾਡੇ ਸਾਹਮਣੇ ਇੱਕ ਸੰਖੇਪ, ਬਾਹਰਮੁਖੀ ਸਮੁੱਚ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਪੇਸ਼ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਜੋ ਸਾਡੇ ਆਉਣ ਦੀ ਉਡੀਕ ਨਹੀਂ ਕਰਦਾ ਸੀ ਅਤੇ ਜੋ ਸਾਡੇ ਕੋਲ ਇਸਦੀ ਚੇਤਨਾ ਨੂੰ ਭਰ ਦਿੰਦਾ ਹੈ; ਇਹ ਦੁਨੀਆ ਦੇ ਵਿਚਕਾਰ ਹੈ, ਅਭੇਦ ਅਤੇ ਸੰਘਣਾ, ਇਸ ਰੁੱਖ ਜਾਂ ਇਸ ਪੱਥਰ ਵਾਂਗ; ਇਹ ਸਹਿਣ ਕਰਦਾ ਹੈ; ਅੰਤ ਵਿੱਚ ਇਹ ਉਹੀ ਹੈ ਜੋ ਇਹ ਹੈ। ਅਸੀਂ ਇਸ ਬਾਰੇ ਗੱਲ ਕਰ ਸਕਦੇ ਹਾਂ - ਉਹ ਦੁੱਖ ਜੋ ਉਂਥੇ ਮੂੰਹ ਦੇ ਉਸ ਸੈੱਟ ਦੁਆਰਾ, ਉਸ ਭਰਵੱਟੇ ਦੁਆਰਾ ਪ੍ਰਗਟ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਭੌਤਿਕ ਵਿਗਿਆਨ ਦੁਆਰਾ ਸਮਰਥਤ ਅਤੇ ਪ੍ਰਗਟ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਪਰ ਇਸ ਦੁਆਰਾ ਨਹੀਂ ਬਣਾਇਆ ਜਾਂਦਾ। ਦੁੱਖ ਭੌਤਿਕ ਵਿਗਿਆਨ ਉੱਤੇ ਸਥਾਪਿਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ; ਇਹ ਸਰਗਰਮੀ ਤੋਂ ਪਰੇ ਹੋਣ ਦੇ ਨਾਤੇ ਅਕਿਰਿਆਸ਼ੀਲਤਾ ਤੋਂ ਪਰੇ ਹੈ, ਪੁਸ਼ਟੀ ਤੋਂ ਪਰੇ ਹੋਣ ਦੇ ਨਾਤੇ ਨਕਾਰ ਤੋਂ ਪਰੇ ਹੈ - ਇਹ ਹੈ। ਹਾਲਾਂਕਿ ਇਹ ਸਿਰਫ ਆਪਣੇ ਆਪ ਦੀ ਚੇਤਨਾ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਅਸੀਂ ਚੰਗੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਜਾਣਦੇ ਹਾਂ ਕਿ ਇਹ ਮਾਸਕ ਇੱਕ ਸੁੱਤੇ ਹੋਏ ਵਿਅਕਤੀ ਦੀ ਅਚੇਤ ਮੁਸਕਰਾਹਟ ਜਾਂ ਇੱਕ ਮਰੇ ਹੋਏ ਆਦਮੀ ਦੀ ਰਿਕਟਸ ਨੂੰ ਪ੍ਰਗਟ ਨਹੀਂ ਕਰਦਾ। ਇਹ ਸੰਭਾਵਨਾਵਾਂ ਨੂੰ ਦਰਸਾਉਂਦਾ ਹੈ, ਸੰਸਾਰ ਦੀ ਇੱਕ ਸਥਿਤੀ ਨੂੰ। ਦੁੱਖ ਇਹਨਾਂ ਸੰਭਾਵਨਾਵਾਂ ਨਾਲ, ਇਸ ਸਥਿਤੀ ਨਾਲ ਚੇਤੰਨ ਸਬੰਧ ਹੈ, ਪਰ ਇਹ ਠੋਸ ਹੁੰਦਾ ਹੈ, ਹੋਂਦ ਦੇ ਕਾਂਸੀ ਵਿੱਚ ਸੁੱਟਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਅਤੇ ਇਹ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਸਾਨੂੰ ਆਕਰਸ਼ਿਤ ਕਰਦਾ ਹੈ; ਇਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਉਸ ਦੁੱਖ ਦੇ ਇੱਕ ਘਟੀਆ ਅਨੁਮਾਨ ਵਜੋਂ ਖੜ੍ਹਾ ਹੈ ਜੋ ਸਾਡੇ ਆਪਣੇ ਦੁੱਖ ਨੂੰ ਪਰੇਸ਼ਾਨ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਇਸਦੇ ਉਲਟ, ਮੈਂ ਜੋ ਦੁੱਖ ਅਨੁਭਵ ਕਰਦਾ ਹਾਂ, ਉਹ ਕਦੇ ਵੀ ਢੁਕਵਾਂ ਦੁੱਖ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ, ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਉਸੇ ਕਾਰਜ ਦੁਆਰਾ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਖਤਮ ਕਰ ਦਿੰਦਾ ਹੈ ਜਿਸ ਦੁਆਰਾ ਇਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਲੱਭਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਦੁੱਖ ਦੀ ਚੇਤਨਾ ਵੱਲ ਦੁੱਖ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਬਚ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਮੈਂ ਇਸ ਤੋਂ ਕਦੇ ਵੀ ਹੈਰਾਨ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਦਾ, ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਸਿਰਫ ਉਸ ਹੱਦ ਤੱਕ ਹੈ ਜਿਸ ਤੱਕ ਮੈਂ ਇਸਨੂੰ ਅਨੁਭਵ ਕਰਦਾ ਹਾਂ। ਇਸਦੀ ਪਾਰਦਰਸ਼ਤਾ ਇਸਦੀ ਸਾਰੀ ਡੂੰਘਾਈ ਨੂੰ ਦੂਰ ਕਰ ਦਿੰਦੀ ਹੈ। ਮੈਂ ਇਸਨੂੰ ਮੂਰਤੀ ਦੇ ਦੁੱਖ ਨੂੰ ਦੇਖ ਕੇ ਨਹੀਂ ਦੇਖ ਸਕਦਾ, ਕਿਉਂਕਿ ਮੈਂ ਆਪਣਾ ਦੁੱਖ ਖੁਦ ਬਣਾਉਂਦਾ ਹਾਂ ਅਤੇ ਕਿਉਂਕਿ ਮੈਂ ਇਸਨੂੰ ਜਾਣਦਾ ਹਾਂ। ਜੇ ਮੈਨੂੰ ਦੁੱਖ ਝੱਲਣਾ ਪੈਂਦਾ ਹੈ, ਤਾਂ ਮੈਨੂੰ ਪਸੰਦ ਕਰਨਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ ਕਿ ਮੇਰਾ ਦੁੱਖ ਮੈਨੂੰ ਫੜ ਲਵੇ ਅਤੇ ਇੱਕ ਤੂਫਾਨ ਵਾਂਗ ਮੇਰੇ ਉੱਤੇ ਵਹਿ ਜਾਵੇ, ਪਰ ਇਸ ਦੀ ਬਜਾਏ ਮੈਨੂੰ ਇਸਨੂੰ ਆਪਣੀ ਸੁਤੰਤਰ ਸਵੈ-ਇੱਛਾ ਨਾਲ ਹੋਂਦ ਵਿੱਚ ਲਿਆਉਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ। ਮੈਨੂੰ ਇੱਕੋ ਸਮੇਂ ਇਹ ਹੋਣਾ ਅਤੇ ਇਸਨੂੰ ਜਿੱਤਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ, ਪਰ ਇਹ ਵਿਸ਼ਾਲ, ਅਪਾਰਦਰਸ਼ੀ ਦੁੱਖ, ਜੋ ਮੈਨੂੰ ਆਪਣੇ ਆਪ ਤੋਂ ਬਾਹਰ ਲੈ ਜਾਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ, ਇਸ ਦੀ ਬਜਾਏ ਆਪਣੇ ਖੰਭ ਨਾਲ ਮੈਨੂੰ ਹਲਕਾ ਜਿਹਾ ਛੂਹਦਾ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ, ਅਤੇ ਮੈਂ ਇਸਨੂੰ ਸਮਝ ਨਹੀਂ ਸਕਦਾ। ਮੈਂ ਸਿਰਫ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਪਾਉਂਦਾ ਹਾਂ, ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਜੋ ਰੋਂਦਾ ਹੈ, ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਜੋ ਇਸ ਦੁੱਖ ਨੂੰ ਮਹਿਸੂਸ ਕਰਨ ਲਈ ਜੋ ਮੈਂ ਹਾਂ, ਦੁੱਖ ਦੇ ਨਾਟਕ ਨੂੰ ਆਰਾਮ ਦਿੱਤੇ ਬਿਨਾਂ ਖੇਡਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ। ਮੈਂ ਆਪਣੇ ਹੱਥ ਮਰੋੜਦਾ ਹਾਂ, ਮੈਂ ਰੋਂਦਾ ਹਾਂ ਤਾਂ ਜੋ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਹੋਣ, ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀਆਂ ਆਵਾਜ਼ਾਂ, ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਹਾਵ-ਭਾਵ ਦੁਨੀਆ ਵਿੱਚ ਚੱਲ ਸਕਣ, ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਦੁੱਖ ਦੁਆਰਾ ਸਵਾਰ ਜੋ ਮੈਂ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਦਾ। ਪੀੜਤ ਵਿਅਕਤੀ ਦਾ ਹਰ ਕਰਾਹਣਾ, ਹਰ ਚਿਹਰੇ ਦਾ ਪ੍ਰਗਟਾਵਾ ਦੁੱਖ ਦੇ ਆਪਣੇ

ਆਪ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਮੂਰਤੀ ਨੂੰ ਮੂਰਤੀਮਾਨ ਕਰਨ ਦਾ ਉਦੇਸ਼ ਰੱਖਦਾ ਹੈ। ਪਰ ਇਹ ਮੂਰਤੀ ਦੂਜਿਆਂ ਦੁਆਰਾ ਅਤੇ ਦੂਜਿਆਂ ਲਈ ਕਦੇ ਵੀ ਮੌਜੂਦ ਨਹੀਂ ਹੋਵੇਗੀ। ਮੇਰਾ ਦੁੱਖ ਉਹ ਹੋਣ ਤੋਂ ਦੁਖੀ ਹੈ ਜੋ ਇਹ ਨਹੀਂ ਹੈ ਅਤੇ ਉਹ ਨਾ ਹੋਣ ਤੋਂ ਜੋ ਇਹ ਹੈ। ਆਪਣੇ ਆਪ ਨਾਲ ਇੱਕ ਹੋਣ ਦੇ ਬਿੰਦੂ 'ਤੇ, ਇਹ ਬਚ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਆਪਣੇ ਆਪ ਤੋਂ ਕੁਝ ਵੀ ਨਹੀਂ, ਉਸ ਕੁਝ ਵੀ ਨਹੀਂ ਜਿਸਦੀ ਇਹ ਖੁਦ ਨੀਂਹ ਹੈ। ਇਹ ਬੋਲਚਾਲ ਵਾਲਾ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਕਾਫ਼ੀ ਨਹੀਂ ਹੈ, ਪਰ ਇਸਦਾ ਆਦਰਸ਼ ਚੁੱਪ ਹੈ, - ਮੂਰਤੀ ਦੀ ਚੁੱਪ, ਕੁੱਟੇ ਹੋਏ ਆਦਮੀ ਦੀ ਜੋ ਆਪਣਾ ਸਿਰ ਨੀਵਾਂ ਕਰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਬਿਨਾਂ ਬੋਲੇ ਆਪਣਾ ਚਿਹਰਾ ਢੱਕ ਲੈਂਦਾ ਹੈ। ਪਰ ਇਸ ਆਦਮੀ ਨਾਲ ਵੀ - ਇਹ ਮੇਰੇ ਲਈ ਹੈ ਕਿ ਉਹ ਬੋਲਦਾ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਉਹ ਲਗਾਤਾਰ ਗੱਲਾਂ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਕਿਉਂਕਿ ਅੰਦਰੂਨੀ ਭਾਸ਼ਾ ਦੇ ਸ਼ਬਦ ਦੁੱਖ ਦੇ "ਸਵੈ" ਦੀ ਰੂਪਰੇਖਾ ਵਰਗੇ ਹਨ। ਇਹ ਮੇਰੀਆਂ ਅੱਖਾਂ ਲਈ ਹੈ ਕਿ ਉਹ ਦੁੱਖ ਦੁਆਰਾ "ਕੁਚਲਿਆ" ਜਾਂਦਾ ਹੈ; ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਉਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਉਸ ਦੁੱਖ ਲਈ ਜ਼ਿੰਮੇਵਾਰ ਮਹਿਸੂਸ ਕਰਦਾ ਹੈ ਜੋ ਉਹ ਚਾਹੁੰਦਾ ਹੈ ਭਾਵੇਂ ਉਹ ਇਸਦੀ ਇੱਛਾ ਨਾ ਕਰਦਾ ਹੋਵੇ ਅਤੇ ਜਿਸਨੂੰ ਉਹ ਇਸਦੀ ਇੱਛਾ ਨਾ ਕਰਦੇ ਹੋਏ ਵੀ ਨਹੀਂ ਚਾਹੁੰਦਾ, ਉਹ ਦੁੱਖ ਜੋ ਇੱਕ ਸਦੀਵੀ ਗੈਰਹਾਜ਼ਰੀ ਦੁਆਰਾ ਸਤਾਇਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ - ਗਤੀਹੀਣ, ਚੁੱਪ ਦੁੱਖ ਦੀ ਗੈਰਹਾਜ਼ਰੀ ਜੋ ਸਵੈ ਹੈ, ਠੋਸ, ਪਹੁੰਚ ਤੋਂ ਬਾਹਰ ਆਪਣੇ ਆਪ ਦੀ ਸੰਪੂਰਨਤਾ ਜੋ ਪੀੜਤ ਹੈ, ਦੁੱਖ ਵਿੱਚ ਮਨੁੱਖੀ-ਯਥਾਰਥ ਦਾ ਕਾਰਨ। ਅਸੀਂ ਦੇਖ ਸਕਦੇ ਹਾਂ ਕਿ ਮੇਰਾ ਦੁੱਖ ਕਦੇ ਵੀ ਇਸ ਦੁੱਖ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਨਹੀਂ ਰੱਖਦਾ ਜੋ ਇਸ ਨੂੰ ਆਉਂਦਾ ਹੈ। ਮੇਰਾ ਅਸਲ ਦੁੱਖ ਆਪਣੇ ਆਪ ਤੱਕ ਪਹੁੰਚਣ ਦਾ ਯਤਨ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਪਰ ਇਹ ਦੁੱਖ ਸਿਰਫ਼ ਉਸ ਪੂਰੇ ਅਤੇ ਗੈਰਹਾਜ਼ਰ ਦੁੱਖ ਦੀ ਮੌਜੂਦਗੀ ਵਿੱਚ ਕਾਫ਼ੀ ਦੁੱਖ ਨਾ ਹੋਣ ਦੀ ਚੇਤਨਾ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ।

ਹੁਣ ਅਸੀਂ ਹੋਰ ਸਹੀ ਢੰਗ ਨਾਲ ਪਤਾ ਲਗਾ ਸਕਦੇ ਹਾਂ ਕਿ ਸਵੈ ਦਾ ਵਜੂਦ ਕੀ ਹੈ: ਇਹ ਮੁੱਲ ਹੈ। ਮੁੱਲ ਦੋਹਰੇ ਕਿਰਦਾਰ ਨਾਲ ਪ੍ਰਭਾਵਿਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ, ਜਿਸਨੂੰ ਨੈਤਿਕਤਾਵਾਦੀਆਂ ਨੇ ਬਹੁਤ ਹੀ ਅਢੁੱਕਵੇਂ ਢੰਗ ਨਾਲ ਸਮਝਾਇਆ ਹੈ, ਬਿਨਾਂ ਸ਼ਰਤ ਹੋਣਾ ਅਤੇ ਨਾ ਹੋਣਾ ਦੋਵਾਂ ਦਾ। ਅਸਲ ਵਿੱਚ, ਮੁੱਲ ਦਾ ਹੋਣਾ ਹੈ, ਪਰ ਇਹ ਆਦਰਸ਼ਕ ਹੋਂਦ ਅਸਲੀਅਤ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਬਿਲਕੁਲ ਸਹੀ ਨਹੀਂ ਹੋਣੀ ਚਾਹੀਦੀ। ਇਸਦਾ ਵਜੂਦ ਮੁੱਲ ਹੋਣਾ ਹੈ; ਯਾਨੀ, ਨਾ ਹੋਣਾ ਹੋਣਾ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਮੁੱਲ ਦਾ ਵਜੂਦ ਕੁਆ ਮੁੱਲ ਉਸ ਵਜੂਦ ਦਾ ਹੈ ਜਿਸ ਦਾ ਵਜੂਦ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਮੁੱਲ ਫਿਰ ਸਮਝ ਤੋਂ ਬਾਹਰ ਜਾਪਦਾ ਹੈ। ਇਸਨੂੰ ਵਜੂਦ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਲੈਣਾ ਇਸਦੀ ਅਸਾਧਾਰਨਤਾ ਨੂੰ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਗਲਤ ਸਮਝਣ ਦਾ ਜੋਖਮ ਹੈ ਅਤੇ ਇਸਨੂੰ ਬਣਾਉਣਾ ਹੈ, ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਸਮਾਜ ਸ਼ਾਸਤਰੀ ਕਰਦੇ ਹਨ, ਹੋਰ ਤੱਥਾਂ ਦੇ ਨਾਲ-ਨਾਲ ਤੱਥ ਦੀ ਲੋੜ ਹੈ। ਇਸ ਸਥਿਤੀ ਵਿੱਚ ਵਜੂਦ ਦੀ ਸੰਭਾਵਨਾ ਮੁੱਲ ਨੂੰ ਤਬਾਹ ਕਰ ਦਿੰਦੀ ਹੈ। ਪਰ ਇਸਦੇ ਉਲਟ ਜੇਕਰ ਕੋਈ ਸਿਰਫ਼ ਮੁੱਲਾਂ ਦੀ ਆਦਰਸ਼ਤਾ ਨੂੰ ਦੇਖਦਾ ਹੈ, ਤਾਂ ਉਹ ਉਨ੍ਹਾਂ ਤੋਂ ਵਜੂਦ ਕੱਢਣ ਜਾ ਰਿਹਾ ਹੈ, ਅਤੇ ਫਿਰ ਵਜੂਦ ਦੀ ਘਾਟ ਲਈ, ਉਹ ਭੰਗ ਹੋ ਜਾਂਦੇ ਹਨ। ਬੇਸ਼ੱਕ, ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਸ਼ੈਲਰ ਨੇ ਦਿਖਾਇਆ ਹੈ, ਮੈਂ ਠੋਸ ਉਦਾਹਰਣਾਂ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਮੁੱਲਾਂ ਦੀ ਇੱਕ ਅਨੁਭਵ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰ ਸਕਦਾ ਹਾਂ; ਮੈਂ ਇੱਕ ਉੱਤਮ ਕਾਰਜ ਵਿੱਚ ਕੁਲੀਨਤਾ ਨੂੰ ਸਮਝ ਸਕਦਾ ਹਾਂ। ਪਰ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਮੰਨਿਆ ਗਿਆ ਮੁੱਲ ਉਸ ਕਿਰਿਆ ਦੇ ਪੱਧਰ 'ਤੇ ਮੌਜੂਦ ਨਹੀਂ ਹੈ ਜਿਸ 'ਤੇ ਇਹ ਮੁੱਲ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕਰਦਾ ਹੈ - ਜਿਵੇਂ ਕਿ, ਉਦਾਹਰਣ ਵਜੋਂ, "ਲਾਲ" ਦਾ ਸਾਰ ਇੱਕ ਖਾਸ ਲਾਲ ਦੇ ਸੰਬੰਧ ਵਿੱਚ ਹੈ। ਮੁੱਲ ਨੂੰ ਸਾਹਮਣਾ ਕੀਤੇ ਗਏ ਕੰਮਾਂ ਤੋਂ ਪਰੇ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਦਿੱਤਾ ਗਿਆ ਹੈ, ਉਦਾਹਰਣ ਵਜੋਂ, ਮਹਾਨ ਕਾਰਜਾਂ ਦੀ ਅਨੰਤ ਪ੍ਰਗਤੀ ਦੀ ਸੀਮਾ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ। ਮੁੱਲ ਹੋਂਦ ਤੋਂ ਪਰੇ ਹੈ। ਫਿਰ ਵੀ ਜੇਕਰ ਸਾਨੂੰ ਬਰੀਕ ਸ਼ਬਦਾਂ ਦੁਆਰਾ ਪ੍ਰਭਾਵਿਤ ਨਹੀਂ ਕਰਨਾ ਹੈ, ਤਾਂ ਸਾਨੂੰ ਇਹ ਪਛਾਣਨਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਹੋਂਦ ਜੋ ਹੋਂਦ ਤੋਂ ਪਰੇ ਹੈ, ਘੱਟੋ ਘੱਟ ਕਿਸੇ ਤਰੀਕੇ ਨਾਲ ਹੋਂਦ ਰੱਖਦੀ ਹੈ।

ਇਹ ਵਿਚਾਰ ਸਾਨੂੰ ਇਹ ਸਵੀਕਾਰ ਕਰਨ ਲਈ ਕਾਫ਼ੀ ਹਨ ਕਿ ਮਨੁੱਖੀ ਹਕੀਕਤ ਉਹ ਹੈ ਜਿਸ

ਦੁਆਰਾ ਸੰਸਾਰ ਵਿੱਚ ਮੁੱਲ ਆਉਂਦਾ ਹੈ। ਪਰ ਮੁੱਲ ਲਈ ਹੋਣ ਦਾ ਅਰਥ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਉਹ ਹੈ ਜਿਸ ਵੱਲ ਇੱਕ ਜੀਵ ਆਪਣੇ ਹੋਂਦ ਤੋਂ ਪਾਰ ਹੁੰਦਾ ਹੈ; ਹਰ ਮੁੱਲ-ਅਧਾਰਿਤ ਕਿਰਿਆ ਆਪਣੇ ਆਪ ਤੋਂ ਦੂਰ ਹੋ ਰਹੀ ਹੈ—। ਕਿਉਂਕਿ ਮੁੱਲ ਹਮੇਸ਼ਾਂ ਅਤੇ ਹਰ ਜਗ੍ਹਾ ਸਾਰੀਆਂ ਉਤਕ੍ਰਿਸ਼ਟਾਂ ਤੋਂ ਪਰੇ ਹੁੰਦਾ ਹੈ, ਇਸ ਲਈ ਇਸਨੂੰ ਹੋਂਦ ਦੀਆਂ ਸਾਰੀਆਂ ਉਤਕ੍ਰਿਸ਼ਟਾਂ ਦੀ ਬਿਨਾਂ ਸ਼ਰਤ ਏਕਤਾ ਮੰਨਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਇਹ ਉਸ ਹਕੀਕਤ ਨਾਲ ਇੱਕ ਡਾਇਡ ਬਣਾਉਂਦਾ ਹੈ ਜੋ ਅਸਲ ਵਿੱਚ ਇਸਦੇ ਹੋਂਦ ਤੋਂ ਪਰੇ ਹੈ ਅਤੇ ਜਿਸ ਦੁਆਰਾ ਉਤਕ੍ਰਿਸ਼ਟਾਂ ਹੋਂਦ ਵਿੱਚ ਆਉਂਦੀਆਂ ਹਨ—ਭਾਵ, ਮਨੁੱਖੀ ਹਕੀਕਤ ਦੇ ਨਾਲ। ਅਸੀਂ ਇਹ ਵੀ ਦੇਖਦੇ ਹਾਂ ਕਿ ਕਿਉਂਕਿ ਮੁੱਲ ਸਾਰੀਆਂ ਉਤਕ੍ਰਿਸ਼ਟਾਂ ਤੋਂ ਪਰੇ ਹੈ, ਇਹ ਮੂਲ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਉਸ ਜੀਵ ਤੋਂ ਪਰੇ ਹੋਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ ਜੋ ਉਤਕ੍ਰਿਸ਼ਟਾਂ ਤੋਂ ਪਰੇ ਹੈ, ਕਿਉਂਕਿ ਇਹੀ ਇੱਕੋ ਇੱਕ ਤਰੀਕਾ ਹੈ ਜਿਸ ਵਿੱਚ ਮੁੱਲ ਸਾਰੀਆਂ ਸੰਭਵ ਉਤਕ੍ਰਿਸ਼ਟਾਂ ਤੋਂ ਪਰੇ ਮੂਲ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਜੇਕਰ ਹਰ ਉਤਕ੍ਰਿਸ਼ਟਾਂ ਨੂੰ ਪਾਰ ਕਰਨ ਦੇ ਯੋਗ ਹੋਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ, ਤਾਂ ਇਹ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੈ ਕਿ ਉਹ ਜੀਵ ਜੋ ਪਾਰ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਇੱਕ ਤਰਜੀਹੀ ਤੌਰ 'ਤੇ ਪਾਰ ਕੀਤਾ ਜਾਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਉਤਕ੍ਰਿਸ਼ਟਾਂ ਦਾ ਸਰੋਤ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਇਸਦੇ ਮੂਲ ਵਿੱਚ ਲਿਆ ਗਿਆ ਮੁੱਲ, ਜਾਂ ਸਰਵਉੱਚ ਮੁੱਲ, ਪਾਰਦਰਸ਼ਤਾ ਦਾ ਪਰੇ ਅਤੇ ਮਾਇਨੇ ਹੈ। ਇਹ ਉਹ ਪਰੇ ਹੈ ਜੋ ਪਾਰ ਕਰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਜੋ ਮੇਰੇ ਸਾਰੇ ਪਾਰਦਰਸ਼ਤਾ ਲਈ ਨੀਂਹ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕਰਦਾ ਹੈ ਪਰ ਜਿਸ ਵੱਲ ਮੈਂ ਕਦੇ ਵੀ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਪਾਰ ਨਹੀਂ ਕਰ ਸਕਦਾ, ਬਿਲਕੁਲ ਇਸ ਲਈ ਕਿਉਂਕਿ ਮੇਰੇ ਪਾਰਦਰਸ਼ਤਾ ਇਸਨੂੰ ਮੰਨਦੇ ਹਨ।

ਘਾਟ ਦੇ ਸਾਰੇ ਮਾਮਲਿਆਂ ਵਿੱਚ ਮੁੱਲ "ਘਾਟ ਵਾਲਾ" ਹੁੰਦਾ ਹੈ; ਇਹ "ਘਾਟ ਵਾਲਾ" ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ। ਮੁੱਲ ਉਹ ਸਵੈ ਹੈ ਜਿੱਥੇ ਤੱਕ ਸਵੈ ਆਪਣੇ ਆਪ ਦੇ ਦਿਲ ਨੂੰ ਘੇਰਦਾ ਹੈ ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਉਹ ਜਿਸ ਲਈ ਖੁਦ ਹੈ। ਉਹ ਸਰਵਉੱਚ ਮੁੱਲ ਜਿਸ ਵੱਲ ਚੇਤਨਾ ਹਰ ਪਲ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਆਪ ਤੋਂ ਪਾਰ ਕਰ ਜਾਂਦੀ ਹੈ ਉਹ ਹੈ ਸਵੈ ਦਾ ਪੂਰਨ ਹੋਂਦ ਜਿਸਦੀ ਪਛਾਣ, ਸ਼ੁੱਧਤਾ, ਸਥਾਈਤਾ, ਆਦਿ ਦੀਆਂ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਤਾਵਾਂ ਹਨ, ਅਤੇ ਇਸਦੀ ਆਪਣੀ ਨੀਂਹ ਵਜੋਂ। ਇਹੀ ਉਹ ਹੈ ਜੋ ਸਾਨੂੰ ਇਹ ਕਲਪਨਾ ਕਰਨ ਦੇ ਯੋਗ ਬਣਾਉਂਦਾ ਹੈ ਕਿ ਮੁੱਲ ਇੱਕੋ ਸਮੇਂ ਕਿਉਂ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਕਿਉਂ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਦਾ। ਇਹ ਸਭ ਤੋਂ ਵੱਧ ਹੋਣ ਦੇ ਅਰਥ ਅਤੇ ਪਰੇ ਹੈ; ਇਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਗੈਰਹਾਜ਼ਰ ਹੈ ਜੋ ਆਪਣੇ ਆਪ ਲਈ ਹੋਣ ਨੂੰ ਘੇਰਦਾ ਹੈ। ਪਰ ਜਿਵੇਂ ਹੀ ਅਸੀਂ ਮੁੱਲ 'ਤੇ ਵਿਚਾਰ ਕਰਦੇ ਹਾਂ, ਅਸੀਂ ਦੇਖਦੇ ਹਾਂ ਕਿ ਇਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਇਸ ਹੋਂਦ ਦਾ ਇੱਕ ਪਾਰ ਹੈ, ਕਿਉਂਕਿ ਮੁੱਲ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਹੋਂਦ ਦਿੰਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਤੋਂ ਪਰੇ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨਾਲ ਸੰਯੋਗ ਦੇ ਹੋਣ ਦੀ ਕਿਸਮ ਦੇ ਨਾਲ, ਇਹ ਤੁਰੰਤ ਇਸ ਹੋਂਦ, ਆਪਣੀ ਸਥਾਈਤਾ, ਆਪਣੀ ਸ਼ੁੱਧਤਾ, ਆਪਣੀ ਇਕਸਾਰਤਾ, ਆਪਣੀ ਪਛਾਣ, ਆਪਣੀ ਚੁੱਪ ਨੂੰ ਪਾਰ ਕਰ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਇਹਨਾਂ ਗੁਣਾਂ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਮੌਜੂਦਗੀ ਦੇ ਗੁਣ ਦੁਆਰਾ ਮੁੜ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਕੇ। ਅਤੇ ਇਸਦੇ ਉਲਟ ਜੇਕਰ ਅਸੀਂ ਇਸਨੂੰ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਮੌਜੂਦਗੀ ਦੇ ਤੌਰ 'ਤੇ ਵਿਚਾਰ ਕੇ ਸ਼ੁਰੂ ਕਰੀਏ, ਤਾਂ ਇਹ ਮੌਜੂਦਗੀ ਤੁਰੰਤ ਠੋਸ ਹੋ ਜਾਂਦੀ ਹੈ, ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਸਥਿਰ ਹੋ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਇਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਗੁੰਮ ਹੋਈ ਸੰਪੂਰਨਤਾ ਹੈ ਜਿਸ ਵੱਲ ਇੱਕ ਜੀਵ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਬਣਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਇੱਕ ਜੀਵ ਲਈ ਪੈਦਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ, ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਨਹੀਂ ਕਿ ਇਹ ਜੀਵ ਉਹ ਹੈ ਜੋ ਇਹ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਸੰਭਾਵਿਤ ਹੈ, ਸਗੋਂ ਇਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਦੇ ਵਿਨਾਸ਼ ਦੀ ਨੀਂਹ ਹੈ। ਇਸ ਅਰਥ ਵਿੱਚ ਮੁੱਲ ਹੋਂਦ ਨੂੰ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਸਤਾਉਂਦਾ ਹੈ ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਇਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਪਾਇਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਪਰ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਨਹੀਂ ਕਿ ਹੋਂਦ ਹੈ। ਮੁੱਲ ਆਜ਼ਾਦੀ ਨੂੰ ਸਤਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਇਸਦਾ ਅਰਥ ਹੈ ਕਿ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨਾਲ ਮੁੱਲ ਦਾ ਸਬੰਧ ਬਹੁਤ ਖਾਸ ਹੈ: ਇਹ ਉਹ ਜੀਵ ਹੈ ਜਿਸਨੂੰ ਇਸ ਹੱਦ ਤੱਕ ਹੋਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ ਜਿੰਨਾ ਕਿ ਇਹ ਆਪਣੀ ਹੋਂਦ ਦੀ ਅਣਹੋਂਦ ਦੀ ਨੀਂਹ ਹੈ। ਫਿਰ ਵੀ ਜਦੋਂ ਇਸਨੂੰ ਇਹ ਹੋਂਦ ਹੋਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ, ਇਹ ਇਸ ਲਈ ਨਹੀਂ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਕਿਸੇ ਬਾਹਰੀ

ਪਾਬੰਦੀ ਦੇ ਦਬਾਅ ਹੇਠ ਹੈ, ਨਾ ਹੀ ਇਸ ਲਈ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਮੁੱਲ, ਅਰਸਤੂ ਦੇ ਅਚੱਲ ਪ੍ਰੇਰਕ ਵਾਂਗ, ਇਸ ਉੱਤੇ ਤੱਥ ਦੀ ਖਿੱਚ ਦਾ ਅਭਿਆਸ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਨਾ ਹੀ ਇਸ ਲਈ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਇਸਦਾ ਹੋਂਦ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ; ਪਰ ਇਹ ਇਸ ਲਈ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਇਸਦੇ ਹੋਂਦ ਵਿੱਚ ਇਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਇਸ ਹੋਂਦ ਦੇ ਹੋਣ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਬਣਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਇੱਕ ਸ਼ਬਦ ਵਿੱਚ, ਸਵੈ, ਆਪਣੇ ਆਪ ਲਈ, ਅਤੇ ਉਹਨਾਂ ਦਾ ਆਪਸੀ ਸਬੰਧ ਇੱਕ ਬਿਨਾਂ ਸ਼ਰਤ ਆਜ਼ਾਦੀ ਦੀਆਂ ਸੀਮਾਵਾਂ ਦੇ ਅੰਦਰ ਖੜ੍ਹੇ ਹਨ - ਇਸ ਅਰਥ ਵਿੱਚ ਕਿ ਕੁਝ ਵੀ ਮੁੱਲ ਨੂੰ ਮੌਜੂਦ ਨਹੀਂ ਬਣਾਉਂਦਾ - ਜਦੋਂ ਤੱਕ ਇਹ ਉਹ ਆਜ਼ਾਦੀ ਨਹੀਂ ਹੈ ਜੋ ਉਸੇ ਸਟਰੋਕ ਨਾਲ ਮੈਨੂੰ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਮੌਜੂਦ ਨਹੀਂ ਬਣਾਉਂਦੀ - ਅਤੇ ਠੋਸ ਤੱਥਾਂ ਦੀਆਂ ਸੀਮਾਵਾਂ ਦੇ ਅੰਦਰ ਵੀ - ਕਿਉਂਕਿ ਇਸਦੀ ਅਣਹੋਂਦ ਦੀ ਨੀਂਹ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ, ਆਪਣੇ ਆਪ ਲਈ ਇਸਦੇ ਹੋਂਦ ਦੀ ਨੀਂਹ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਦੀ। ਫਿਰ ਮੁੱਲ ਲਈ ਹੋਣ ਦੀ ਇੱਕ ਪੂਰੀ ਸੰਭਾਵਨਾ ਹੈ (ਜੋ ਨੈਤਿਕਤਾ ਦੇ ਸੰਬੰਧ ਵਿੱਚ ਇਸਨੂੰ ਅਧਰੰਗ ਅਤੇ ਸਾਪੇਖਿਕ ਬਣਾਉਣ ਲਈ ਦੁਬਾਰਾ ਆਵੇਗੀ) ਅਤੇ ਉਸੇ ਸਮੇਂ ਇੱਕ ਮੁਫਤ ਅਤੇ ਸੰਪੂਰਨ ਜ਼ਰੂਰਤ ਹੈ।[12]

ਮੁੱਲ ਆਪਣੇ ਮੂਲ ਉਭਾਰ ਵਿੱਚ ਆਪਣੇ ਆਪ ਦੁਆਰਾ ਨਹੀਂ ਰੱਖਿਆ ਜਾਂਦਾ; ਇਹ ਇਸਦੇ ਨਾਲ ਹੀ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਹੈ - ਇਸ ਹੱਦ ਤੱਕ ਕਿ ਕੋਈ ਵੀ ਚੇਤਨਾ ਨਹੀਂ ਹੈ ਜੋ ਇਸਦੇ ਮੁੱਲ ਦੁਆਰਾ ਪ੍ਰਭਾਵਿਤ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦੀ ਅਤੇ ਵਿਆਪਕ ਅਰਥਾਂ ਵਿੱਚ ਮਨੁੱਖੀ-ਹਕੀਕਤ ਵਿੱਚ ਆਪਣੇ ਆਪ ਅਤੇ ਮੁੱਲ ਦੋਵੇਂ ਸ਼ਾਮਲ ਹਨ। ਜੇਕਰ ਮੁੱਲ ਆਪਣੇ ਆਪ ਦੁਆਰਾ ਸਥਾਪਿਤ ਕੀਤੇ ਬਿਨਾਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਪਰੇਸ਼ਾਨ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਤਾਂ ਇਹ ਇਸ ਲਈ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਮੁੱਲ ਇੱਕ ਥੀਸਿਸ ਦਾ ਵਸਤੂ ਨਹੀਂ ਹੈ; ਨਹੀਂ ਤਾਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਆਪ ਲਈ ਇੱਕ ਸਥਿਤੀਗਤ ਵਸਤੂ ਹੋਣਾ ਪਵੇਗਾ ਕਿਉਂਕਿ ਮੁੱਲ ਅਤੇ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਸਿਰਫ਼ ਇੱਕ ਡਾਇਡ ਦੀ ਸਥਿਰ ਏਕਤਾ ਵਿੱਚ ਹੀ ਪੈਦਾ ਹੋ ਸਕਦੇ ਹਨ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਇੱਕ ਗੈਰ-ਥੀਟਿਕ ਸਵੈ-ਚੇਤਨਾ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਮੁੱਲ ਦੇ ਸਾਹਮਣੇ ਇਸ ਅਰਥ ਵਿੱਚ ਮੌਜੂਦ ਨਹੀਂ ਹੈ ਕਿ ਲੀਬਨਿਜ਼ ਲਈ ਮੋਨਾਡ "ਇਕੱਲਾ ਪਰਮਾਤਮਾ ਦੇ ਸਾਹਮਣੇ" ਮੌਜੂਦ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਮੁੱਲ ਇਸ ਪੜਾਅ 'ਤੇ ਜਾਣਿਆ ਨਹੀਂ ਜਾਂਦਾ ਕਿਉਂਕਿ ਗਿਆਨ ਵਸਤੂ ਨੂੰ ਚੇਤਨਾ ਦੇ ਸਾਹਮਣੇ ਰੱਖਦਾ ਹੈ। ਮੁੱਲ ਸਿਰਫ਼ ਆਪਣੇ ਆਪ ਦੀ ਗੈਰ-ਥੀਟਿਕ ਪਾਰਦਰਸ਼ਤਾ ਨਾਲ ਦਿੱਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਜੋ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਹੋਂਦ ਦੀ ਚੇਤਨਾ ਬਣਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਮੁੱਲ ਹਰ ਜਗ੍ਹਾ ਅਤੇ ਕਿਤੇ ਵੀ ਹੈ; "ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬ-ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ" ਦੇ ਨਾਸ਼ ਕਰਨ ਵਾਲੇ ਸਬੰਧ ਦੇ ਕੇਂਦਰ ਵਿੱਚ, ਇਹ ਮੌਜੂਦ ਹੈ ਅਤੇ ਪਹੁੰਚ ਤੋਂ ਬਾਹਰ ਹੈ, ਅਤੇ ਇਸਨੂੰ ਸਿਰਫ਼ ਉਸ ਘਾਟ ਦੇ ਠੋਸ ਅਰਥ ਵਜੋਂ ਜੀਇਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਜੋ ਮੇਰਾ ਵਰਤਮਾਨ ਬਣਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਮੁੱਲ ਨੂੰ ਇੱਕ ਥੀਸਿਸ ਦਾ ਵਿਸ਼ਾ ਬਣਨ ਲਈ, ਜਿਸ ਲਈ ਇਹ ਪਰੇਸ਼ਾਨ ਹੈ, ਉਸਨੂੰ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬ ਦੇ ਸੰਬੰਧ ਵਿੱਚ ਵੀ ਪ੍ਰਗਟ ਹੋਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ। ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ ਚੇਤਨਾ ਅਸਲ ਵਿੱਚ ਇੱਕੋ ਸਟਰੋਕ ਦੁਆਰਾ ਦੋ ਚੀਜ਼ਾਂ ਨੂੰ ਪੂਰਾ ਕਰਦੀ ਹੈ; ਏਰਲੇਬਨਿਸ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ-ਆਨ ਆਪਣੀ ਪ੍ਰਕਿਰਤੀ ਵਿੱਚ ਰੱਖਿਆ ਗਿਆ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਘਾਟ ਅਤੇ ਮੁੱਲ ਨੂੰ ਉਸ ਚੀਜ਼ ਦੇ ਪਹੁੰਚ ਤੋਂ ਬਾਹਰ ਅਰਥ ਵਜੋਂ ਛੱਡ ਦਿੱਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਜਿਸਦੀ ਘਾਟ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ ਚੇਤਨਾ ਨੂੰ ਸਹੀ ਢੰਗ ਨਾਲ ਨੈਤਿਕ ਚੇਤਨਾ ਕਿਹਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਉਸੇ ਸਮੇਂ ਮੁੱਲਾਂ ਦਾ ਖੁਲਾਸਾ ਕੀਤੇ ਬਿਨਾਂ ਪੈਦਾ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਦਾ। ਇਹ ਸਪੱਸ਼ਟ ਹੈ ਕਿ ਮੈਂ ਆਪਣੀ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ ਚੇਤਨਾ ਵਿੱਚ ਇਹਨਾਂ ਮੁੱਲਾਂ 'ਤੇ ਆਪਣਾ ਧਿਆਨ ਕੇਂਦਰਿਤ ਕਰਨ ਜਾਂ ਉਹਨਾਂ ਨੂੰ ਨਜ਼ਰਅੰਦਾਜ਼ ਕਰਨ ਲਈ ਸੁਤੰਤਰ ਹਾਂ - ਬਿਲਕੁਲ ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਇਹ ਮੇਰੇ 'ਤੇ ਨਿਰਭਰ ਕਰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਮੈਂ ਇਸ ਮੇਜ਼, ਆਪਣੀ ਕਲਮ, ਜਾਂ ਤੰਬਾਕੂ ਦੇ ਆਪਣੇ ਪੈਕੇਜ ਨੂੰ ਹੋਰ ਧਿਆਨ ਨਾਲ ਦੇਖਾਂ। ਪਰ ਭਾਵੇਂ ਉਹ ਵਿਸਤ੍ਰਿਤ ਧਿਆਨ ਦਾ ਵਿਸ਼ਾ ਹਨ ਜਾਂ ਨਹੀਂ, ਕਿਸੇ ਵੀ ਸਥਿਤੀ ਵਿੱਚ ਉਹ ਹਨ।

ਹਾਲਾਂਕਿ, ਇਹ ਸਿੱਟਾ ਕੱਢਣਾ ਜ਼ਰੂਰੀ ਨਹੀਂ ਹੈ ਕਿ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ ਧਿਆਨ ਹੀ ਉਹ ਹੈ ਜੋ ਮੁੱਲ ਨੂੰ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰ ਸਕਦਾ ਹੈ, ਅਤੇ ਨਾ ਹੀ ਸਾਨੂੰ ਸਮਾਨਤਾ ਦੁਆਰਾ ਆਪਣੇ ਆਪ ਦੇ ਮੁੱਲਾਂ ਨੂੰ ਪਾਰਦਰਸ਼ੀ ਸੰਸਾਰ

ਵਿੱਚ ਪੇਸ਼ ਕਰਨਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ। ਜੇਕਰ ਅਨੁਭਵ ਦਾ ਵਸਤੂ ਮਨੁੱਖੀ ਹਕੀਕਤ ਦਾ ਇੱਕ ਵਰਤਾਰਾ ਹੈ ਪਰ ਪਾਰਦਰਸ਼ੀ ਹੈ, ਤਾਂ ਇਹ ਇਸਦੇ ਮੁੱਲ ਦੇ ਨਾਲ ਤੁਰੰਤ ਜਾਰੀ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਕਿਉਂਕਿ ਦੂਜੇ ਦਾ ਆਪ ਕੋਈ ਛੁਪਿਆ ਹੋਇਆ ਵਰਤਾਰਾ ਨਹੀਂ ਹੈ ਜਿਸਨੂੰ ਸਿਰਫ ਸਮਾਨਤਾ ਦੁਆਰਾ ਤਰਕ ਦੇ ਸਿੱਟੇ ਵਜੋਂ ਦਿੱਤਾ ਜਾਵੇਗਾ। ਇਹ ਮੂਲ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਮੇਰੇ ਆਪ ਲਈ ਪ੍ਰਗਟ ਹੁੰਦਾ ਹੈ; ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਅਸੀਂ ਦੇਖਾਂਗੇ, ਦੂਜਿਆਂ ਲਈ ਆਪਣੇ ਆਪ ਦੀ ਮੌਜੂਦਗੀ ਆਪਣੇ ਆਪ ਦੇ ਗਠਨ ਲਈ ਜ਼ਰੂਰੀ ਸ਼ਰਤ ਵੀ ਹੈ। ਦੂਜਿਆਂ ਲਈ ਇਸ ਉਭਾਰ ਵਿੱਚ, ਮੁੱਲ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਆਪ ਦੇ ਉਭਾਰ ਵਾਂਗ ਦਿੱਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਹਾਲਾਂਕਿ ਇੱਕ ਵੱਖਰੇ ਢੰਗ ਨਾਲ। ਪਰ ਅਸੀਂ ਇੱਥੇ ਸੰਸਾਰ ਵਿੱਚ ਮੁੱਲਾਂ ਨਾਲ ਬਾਹਰਮੁਖੀ ਮੁਲਾਕਾਤ ਦਾ ਇਲਾਜ ਨਹੀਂ ਕਰ ਸਕਦੇ ਕਿਉਂਕਿ ਅਸੀਂ ਦੂਜਿਆਂ ਲਈ ਦੇ ਸੁਭਾਅ ਨੂੰ ਸਪੱਸ਼ਟ ਨਹੀਂ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਅਸੀਂ ਇਸ ਕੰਮ ਦੇ ਤੀਜੇ ਹਿੱਸੇ ਵਿੱਚ ਇਸ ਪ੍ਰਸ਼ਨ ਦੀ ਜਾਂਚ 'ਤੇ ਵਾਪਸ ਆਵਾਂਗੇ।

IV. ਆਪਣੇ ਆਪ ਅਤੇ ਸੰਭਾਵਨਾਵਾਂ ਦੀ ਹੋਂਦ

ਅਸੀਂ ਦੇਖਿਆ ਹੈ ਕਿ ਮਨੁੱਖੀ ਅਸਲੀਅਤ ਆਪਣੇ ਆਪ ਲਈ ਇੱਕ ਘਾਟ ਹੈ ਅਤੇ ਜੋ ਇਸ ਵਿੱਚ ਘਾਟ ਹੈ ਉਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨਾਲ ਇੱਕ ਖਾਸ ਸੰਜੋਗ ਹੈ। ਠੋਸ ਰੂਪ ਵਿੱਚ, ਹਰੇਕ ਖਾਸ ਆਪਣੇ ਆਪ ਲਈ (ਅਰਲੇਬਨਿਸ) ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਖਾਸ ਖਾਸ ਅਤੇ ਠੋਸ ਅਸਲੀਅਤ ਦੀ ਘਾਟ ਹੈ, ਜੋ ਕਿ ਜੇਕਰ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਸਿੰਥੈਟਿਕ ਤੌਰ 'ਤੇ ਇਸ ਨਾਲ਼ ਜੋੜਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਤਾਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਬਦਲ ਦੇਵੇਗਾ। ਇਸ ਵਿੱਚ ਕਿਸੇ ਹੋਰ ਚੀਜ਼ ਦੀ ਘਾਟ ਹੈ - ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਚੰਦਰਮਾ ਦੀ ਟੁੱਟੀ ਹੋਈ ਡਿਸਕ ਵਿੱਚ ਉਸ ਚੀਜ਼ ਦੀ ਘਾਟ ਹੈ ਜੋ ਇਸਨੂੰ ਪੂਰਾ ਕਰਨ ਅਤੇ ਇਸਨੂੰ ਇੱਕ ਪੂਰਨਮਾਸ਼ੀ ਵਿੱਚ ਬਦਲਣ ਲਈ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੋਵੇਗੀ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਘਾਟ ਪਾਰਦਰਸ਼ਤਾ ਦੀ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ ਵਿੱਚ ਪੈਦਾ ਹੁੰਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਘਾਟ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਮੌਜੂਦਾ ਵੱਲ ਵਾਪਸੀ ਦੁਆਰਾ ਨਿਰਧਾਰਤ ਕੀਤੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਪਰਿਭਾਸ਼ਿਤ ਘਾਟ ਮੌਜੂਦਾ ਦੇ ਸੰਬੰਧ ਵਿੱਚ ਪਾਰਦਰਸ਼ੀ ਅਤੇ ਪੂਰਕ ਹੈ। ਫਿਰ ਉਹ ਉਸੇ ਪ੍ਰਕਿਰਤੀ ਦੇ ਹਨ। ਪੂਰਾ ਚੰਦਰਮਾ ਬਣਨ ਲਈ ਚੰਦਰਮਾ ਵਿੱਚ ਜੋ ਘਾਟ ਹੈ ਉਹ ਬਿਲਕੁਲ ਚੰਦਰਮਾ ਦਾ ਇੱਕ ਟੁਕੜਾ ਹੈ; ਦੋ ਸੱਜੇ ਕੋਣ ਬਣਾਉਣ ਲਈ ਮੋਟੇ ਕੋਣ ABC ਵਿੱਚ ਜੋ ਘਾਟ ਹੈ ਉਹ ਤੀਬਰ ਕੋਣ CBD ਹੈ। ਆਪਣੇ ਆਪ ਨਾਲ ਇੱਕ ਪੂਰਾ ਬਣਾਉਣ ਲਈ ਜੋ ਘਾਟ ਹੈ ਉਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਲਈ ਹੈ। ਪਰ ਅਸੀਂ ਕਿਸੇ ਵੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਇੱਕ ਅਜੀਬ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨਾਲ ਨਹੀਂ ਨਜਿੱਠ ਰਹੇ; ਯਾਨੀ, ਇੱਕ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨਾਲ ਜੋ ਮੈਂ ਨਹੀਂ ਹਾਂ। ਦਰਅਸਲ ਕਿਉਂਕਿ ਉਭਰਿਆ ਆਦਰਸ਼ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨਾਲ ਸੰਯੋਗ ਹੈ, ਇਸ ਲਈ ਆਪਣੇ ਆਪ ਦੀ ਘਾਟ ਇੱਕ ਆਪਣੇ ਆਪ ਲਈ ਹੈ ਜੋ ਮੈਂ ਹਾਂ। ਪਰ ਦੂਜੇ ਪਾਸੇ, ਜੇ ਮੈਂ ਪਛਾਣ ਦੇ ਢੰਗ ਵਿੱਚ ਹੁੰਦਾ, ਤਾਂ ਸਮੂਹ ਇੱਕ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਬਣ ਜਾਂਦਾ। ਮੈਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਦੀ ਘਾਟ ਹਾਂ ਇਸ ਢੰਗ ਵਿੱਚ ਕਿ ਮੈਂ ਉਹ ਨਹੀਂ ਹਾਂ ਜੋ ਮੈਂ ਨਹੀਂ ਹਾਂ, ਤਾਂ ਜੋ ਆਪਣੇ ਆਪ ਦੀ ਏਕਤਾ ਵਿੱਚ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਇਸ ਨਾਲ ਪਛਾਣਿਆ ਜਾ ਸਕੇ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨਾਲ ਆਪਣੇ ਆਪ ਦਾ ਮੂਲ ਪਾਰਦਰਸ਼ੀ ਸਬੰਧ ਹਮੇਸ਼ਾ ਲਈ ਇੱਕ ਗੈਰਹਾਜ਼ਰ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨਾਲ਼ ਆਪਣੇ ਆਪ ਦੀ ਪਛਾਣ ਦੇ ਪ੍ਰੋਜੈਕਟ ਦੀ ਰੂਪਰੇਖਾ ਦਿੰਦਾ ਹੈ ਜੋ ਇਹ ਹੈ ਅਤੇ ਜਿਸਦੀ ਇਸ ਵਿੱਚ ਘਾਟ ਹੈ। ਹਰੇਕ ਆਪਣੇ ਆਪ ਦੀ ਵਿਲੱਖਣ ਘਾਟ ਵਜੋਂ ਕੀ ਦਿੱਤਾ ਗਿਆ ਹੈ ਅਤੇ ਜੋ ਇਸ ਆਪਣੇ ਆਪ ਅਤੇ ਕਿਸੇ ਹੋਰ ਦੀ ਘਾਟ ਵਜੋਂ ਸਖਤੀ ਨਾਲ ਪਰਿਭਾਸ਼ਿਤ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ ਉਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਦੀ ਸੰਭਾਵਨਾ ਹੈ। ਸੰਭਵ ਆਪਣੇ ਆਪ ਦੇ ਵਿਨਾਸ਼ ਦੀ ਜ਼ਮੀਨ 'ਤੇ ਉੱਠਦਾ ਹੈ। ਇਸਨੂੰ ਬਾਅਦ ਵਿੱਚ ਥੀਮੈਟਿਕ ਤੌਰ 'ਤੇ ਸਵੈ ਨੂੰ ਦੁਬਾਰਾ ਜੋੜਨ ਦੇ ਸਾਧਨ ਵਜੋਂ ਨਹੀਂ ਮੰਨਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਸਗੋਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਦੇ ਅੰਦਰਲੇ ਵਿਨਾਸ਼ ਅਤੇ ਹੋਂਦ ਦੇ ਡੀਕੰਪ੍ਰੇਸ਼ਨ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਆਪਣੇ ਆਪ ਦਾ ਉਭਾਰ ਹੋਂਦ ਦੇ ਇਸ ਡੀਕੰਪ੍ਰੇਸ਼ਨ ਦੇ ਪਹਿਲੂਆਂ ਵਿੱਚੋਂ ਇੱਕ ਵਜੋਂ ਸੰਭਾਵਨਾ ਪੈਦਾ ਕਰਦਾ ਹੈ; ਯਾਨੀ, ਜੋ ਹੈ ਉਹ ਹੋਣ ਦੇ ਇੱਕ ਤਰੀਕੇ ਵਜੋਂ - ਆਪਣੇ ਆਪ ਤੋਂ ਦੂਰੀ 'ਤੇ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਮੁੱਲ ਦੁਆਰਾ ਪ੍ਰਭਾਵਿਤ ਹੋਏ

ਅਤੇ ਆਪਣੇ ਆਪ ਦੀਆਂ ਸੰਭਾਵਨਾਵਾਂ ਵੱਲ ਪ੍ਰੋਜੈਕਟ ਕੀਤੇ ਬਿਨਾਂ ਪ੍ਰਗਟ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਦਾ। ਫਿਰ ਵੀ ਜਿਵੇਂ ਹੀ ਇਹ ਸਾਨੂੰ ਆਪਣੇ ਸੰਭਵਾਂ ਵੱਲ ਸੰਕੇਤ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਕੋਜੀਟੋ ਸਾਨੂੰ ਤੁਰੰਤ ਉਸ ਵੱਲ ਧੱਕ ਦਿੰਦਾ ਹੈ ਜੋ ਇਹ ਨਾ ਹੋਣ ਦੇ ਮੋਡ ਵਿੱਚ ਹੈ।

ਇਹ ਬਿਹਤਰ ਢੰਗ ਨਾਲ ਸਮਝਣ ਲਈ ਕਿ ਮਨੁੱਖੀ ਹਕੀਕਤ ਆਪਣੀਆਂ ਸੰਭਾਵਨਾਵਾਂ ਕਿਵੇਂ ਹਨ ਅਤੇ ਕਿਵੇਂ ਨਹੀਂ, ਸਾਨੂੰ ਸੰਭਵ ਦੀ ਧਾਰਨਾ ਵੱਲ ਵਾਪਸ ਜਾਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਇਸਨੂੰ ਸਪੱਸ਼ਟ ਕਰਨ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕਰਨੀ ਚਾਹੀਦੀ ਹੈ।

ਸੰਭਵ ਹੋਣ ਦੇ ਨਾਲ-ਨਾਲ ਮੁੱਲ ਦੇ ਨਾਲ, ਇਸਦੇ ਵਜੂਦ ਨੂੰ ਸਮਝਣ ਵਿੱਚ ਸਭ ਤੋਂ ਵੱਡੀ ਮੁਸ਼ਕਲ ਹੁੰਦੀ ਹੈ, ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਉਸ ਵਜੂਦ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਦਿੱਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਜਿਸਦੀ ਇਹ ਸ਼ੁੱਧ ਸੰਭਾਵਨਾ ਹੈ; ਅਤੇ ਫਿਰ ਵੀ ਘੱਟੋ ਘੱਟ, ਇਸਦਾ ਹੋਣਾ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੈ। ਕੀ ਅਸੀਂ ਇਹ ਨਹੀਂ ਕਹਿੰਦੇ, "ਇਹ ਸੰਭਵ ਹੈ ਕਿ ਉਹ ਆ ਸਕਦਾ ਹੈ।" ਲੀਬਨਿਜ਼ ਤੋਂ "ਸੰਭਵ" ਸ਼ਬਦ ਆਮ ਤੌਰ 'ਤੇ ਇੱਕ ਅਜਿਹੀ ਘਟਨਾ 'ਤੇ ਲਾਗੂ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਜੋ ਕਿਸੇ ਮੌਜੂਦਾ ਕਾਰਣ ਲੜੀ ਵਿੱਚ ਸ਼ਾਮਲ ਨਹੀਂ ਹੈ ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਘਟਨਾ ਨੂੰ ਨਿਸ਼ਚਤ ਤੌਰ 'ਤੇ ਨਿਰਧਾਰਤ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕੇ ਅਤੇ ਜਿਸ ਵਿੱਚ ਆਪਣੇ ਆਪ ਜਾਂ ਵਿਚਾਰ ਅਧੀਨ ਪ੍ਰਣਾਲੀ ਨਾਲ ਕੋਈ ਵਿਰੋਧਾਭਾਸ ਸ਼ਾਮਲ ਨਾ ਹੋਵੇ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਪਰਿਭਾਸ਼ਿਤ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਸੰਭਵ ਸਿਰਫ ਗਿਆਨ ਦੇ ਸੰਬੰਧ ਵਿੱਚ ਹੀ ਸੰਭਵ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਅਸੀਂ ਸੰਭਾਵੀ ਸਾਹਮਣਾ ਕੀਤੇ ਜਾਣ ਦੀ ਪੁਸ਼ਟੀ ਜਾਂ ਇਨਕਾਰ ਕਰਨ ਦੀ ਸਥਿਤੀ ਵਿੱਚ ਨਹੀਂ ਹਾਂ।

ਇਸ ਲਈ ਅਸੀਂ ਸੰਭਵ ਦੇ ਸਾਹਮਣੇ ਦੋ ਰਵੱਈਏ ਅਪਣਾ ਸਕਦੇ ਹਾਂ: ਅਸੀਂ ਵਿਚਾਰ ਕਰ ਸਕਦੇ ਹਾਂ, ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਸਪਿਨੋਜ਼ਾ ਨੇ ਕੀਤਾ ਸੀ, ਕਿ ਸੰਭਾਵਨਾਵਾਂ ਸਿਰਫ ਸਾਡੀ ਅਗਿਆਨਤਾ ਦੇ ਸੰਬੰਧ ਵਿੱਚ ਮੌਜੂਦ ਹਨ ਅਤੇ ਇਹ ਕਿ ਜਦੋਂ ਸਾਡੀ ਅਗਿਆਨਤਾ ਅਲੋਪ ਹੋ ਜਾਂਦੀ ਹੈ ਤਾਂ ਉਹ ਅਲੋਪ ਹੋ ਜਾਂਦੀਆਂ ਹਨ। ਇਸ ਸਥਿਤੀ ਵਿੱਚ ਸੰਭਵ ਸੰਪੂਰਨ ਗਿਆਨ ਦੇ ਰਸਤੇ 'ਤੇ ਸਿਰਫ ਇੱਕ ਵਿਅਕਤੀਗਤ ਪੜਾਅ ਹੈ; ਇਸ ਵਿੱਚ ਸਿਰਫ ਇੱਕ ਮਾਨਸਿਕ ਮੋਡ ਦੀ ਅਸਲੀਅਤ ਹੈ; ਉਲਝੇ ਹੋਏ ਜਾਂ ਸੰਕੁਚਿਤ ਵਿਚਾਰ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਇਸਦਾ ਇੱਕ ਠੋਸ ਹੋਂਦ ਹੈ ਪਰ ਸੰਸਾਰ ਦੀ ਜਾਇਦਾਦ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਨਹੀਂ। ਪਰ ਇਹ ਵੀ ਆਗਿਆ ਹੈ, ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਲੀਬਨਿਜ਼ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਬ੍ਰਹਮ ਸਮਝ ਲਈ ਵਿਚਾਰਾਂ ਦੀਆਂ ਅਨੰਤਤਾਵਾਂ ਨੂੰ ਸੰਭਵ ਵਸਤੂਆਂ ਬਣਾਉਣਾ ਅਤੇ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਉਹਨਾਂ ਨੂੰ ਪੂਰਨ ਹਕੀਕਤ ਦਾ ਇੱਕ ਮੋਡ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕਰਨਾ; ਇਹ ਸਥਿਤੀ ਬ੍ਰਹਮ ਇੱਛਾ ਲਈ ਉਹਨਾਂ ਵਿੱਚੋਂ ਸਭ ਤੋਂ ਵਧੀਆ ਪ੍ਰਣਾਲੀ ਨੂੰ ਸਾਕਾਰ ਕਰਨ ਦੀ ਸ਼ਕਤੀ ਰੱਖਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਸਥਿਤੀ ਵਿੱਚ, ਹਾਲਾਂਕਿ ਮੋਨਾਡ ਦੀ ਧਾਰਨਾਵਾਂ ਦੀ ਲੜੀ ਸਖਤੀ ਨਾਲ ਨਿਰਧਾਰਤ ਹੈ, ਅਤੇ ਹਾਲਾਂਕਿ ਆਦਮ ਦੇ ਪਦਾਰਥ ਦੇ ਫਾਰਮੂਲੇ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਸਭ ਤੋਂ ਜਾਣਕਾਰ ਜੀਵ ਆਦਮ ਦੇ ਫੈਸਲੇ ਨੂੰ ਨਿਸ਼ਚਤਤਾ ਨਾਲ ਸਥਾਪਿਤ ਕਰ ਸਕਦਾ ਹੈ, ਇਹ ਕਹਿਣਾ ਬੇਤੁਕਾ ਨਹੀਂ ਹੈ: "ਇਹ ਸੰਭਵ ਹੈ ਕਿ ਆਦਮ ਸੇਬ ਨਾ ਚੁੱਕ ਸਕੇ।" ਇਸਦਾ ਮਤਲਬ ਸਿਰਫ਼ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਬ੍ਰਹਮ ਸਮਝ ਦੇ ਵਿਚਾਰ ਦੇ ਕਾਰਨ ਸਹਿ-ਸੰਭਾਵਨਾਵਾਂ ਦੀ ਇੱਕ ਹੋਰ ਪ੍ਰਣਾਲੀ ਮੌਜੂਦ ਹੈ ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਆਦਮ ਉੱਥੇ ਗਿਆਨ ਦੇ ਰੁੱਖ ਦਾ ਫਲ ਨਹੀਂ ਖਾਧਾ।

ਪਰ ਕੀ ਇਹ ਧਾਰਨਾ ਸਪਿਨੋਜ਼ਾ ਤੋਂ ਇੰਨੀ ਵੱਖਰੀ ਹੈ? ਅਸਲ ਵਿੱਚ ਸੰਭਵ ਦੀ ਅਸਲੀਅਤ ਬ੍ਰਹਮ ਵਿਚਾਰ ਦੀ ਵਿਲੱਖਣਤਾ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਹੈ! ਇਸਦਾ ਅਰਥ ਹੈ ਕਿ ਇਸਦਾ ਇੱਕ ਵਿਚਾਰ ਹੈ ਜਿਸਨੂੰ ਸਾਕਾਰ ਨਹੀਂ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ। ਬੇਸ਼ੱਕ, ਇੱਥੇ ਵਿਅਕਤੀਗਤਤਾ ਦੇ ਵਿਚਾਰ ਨੂੰ ਇਸਦੀ ਸੀਮਾ ਤੱਕ ਧੱਕ ਦਿੱਤਾ ਗਿਆ ਹੈ, ਕਿਉਂਕਿ ਅਸੀਂ ਇੱਕ ਬ੍ਰਹਮ ਚੇਤਨਾ ਨਾਲ ਨਜਿੱਠ ਰਹੇ ਹਾਂ, ਮੇਰੀ ਨਹੀਂ; ਅਤੇ ਜੇਕਰ ਅਸੀਂ ਸ਼ੁਰੂ ਵਿੱਚ ਉਲਝਣ ਵਾਲੀ ਵਿਅਕਤੀਗਤਤਾ ਅਤੇ ਸੀਮਤਤਾ ਦਾ ਇੱਕ ਬਿੰਦੂ ਬਣਾਇਆ ਹੈ, ਤਾਂ ਜਦੋਂ ਸਮਝ ਅਨੰਤ ਹੋ ਜਾਂਦੀ ਹੈ ਤਾਂ ਵਿਅਕਤੀਗਤਤਾ ਅਲੋਪ ਹੋ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਫਿਰ ਵੀ ਤੱਥ ਇਹ ਹੈ ਕਿ

ਸੰਭਵ ਇੱਕ ਵਿਚਾਰ ਹੈ ਜੋ ਸਿਰਫ ਵਿਚਾਰ ਹੈ। ਲੀਬਨੀਜ਼ ਖੁਦ ਇੱਕ ਖੁਦਮੁਖਤਿਆਰੀ ਅਤੇ ਸੰਭਾਵਨਾਵਾਂ 'ਤੇ ਇੱਕ ਕਿਸਮ ਦਾ ਅਜੀਬ ਭਾਰ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕਰਨਾ ਚਾਹੁੰਦਾ ਸੀ, ਕਿਉਂਕਿ ਕੌਂਟੂਰੈਟ ਦੁਆਰਾ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ਿਤ ਕਈ ਅਧਿਆਤਮਿਕ ਟੁਕੜੇ ਸਾਨੂੰ ਸਹਿ-ਸੰਭਾਵਾਂ ਦੇ ਸਿਸਟਮਾਂ ਵਿੱਚ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਸੰਗਠਿਤ ਕਰਨ ਵਾਲੇ ਸੰਭਾਵਨਾਵਾਂ ਦਿਖਾਉਂਦੇ ਹਨ ਜਿਸ ਵਿੱਚ ਸੰਪੂਰਨ ਅਤੇ ਅਮੀਰ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਸਾਕਾਰ ਕਰਨ ਲਈ ਹੁੰਦੇ ਹਨ। ਪਰ ਇੱਥੇ ਅਜਿਹੇ ਸਿਧਾਂਤ ਦਾ ਸਿਰਫ ਇੱਕ ਸੁਝਾਅ ਹੈ, ਅਤੇ ਲੀਬਨੀਜ਼ ਨੇ ਇਸਨੂੰ ਵਿਕਸਤ ਨਹੀਂ ਕੀਤਾ ਹੈ - ਬਿਨਾਂ ਸ਼ੱਕ ਕਿਉਂਕਿ ਉਹ ਅਜਿਹਾ ਨਹੀਂ ਕਰ ਸਕਦਾ ਸੀ। ਸੰਭਵਾਂ ਨੂੰ ਹੋਂਦ ਵੱਲ ਝੁਕਾਅ ਦੇਣ ਦਾ ਮਤਲਬ ਹੈ ਕਿ ਜਾਂ ਤਾਂ ਸੰਭਵ ਪਹਿਲਾਂ ਹੀ ਪੂਰੀ ਹੋਂਦ ਵਿੱਚ ਹੈ ਅਤੇ ਇਸਦਾ ਇੱਕੋ ਕਿਸਮ ਦਾ ਹੋਂਦ ਹੈ - ਇਸ ਅਰਥ ਵਿੱਚ ਕਿ ਅਸੀਂ ਕਲੀ ਨੂੰ ਫੁੱਲ ਬਣਨ ਦੀ ਝੁਕਾਅ ਦਿੰਦੇ ਹਾਂ - ਜਾਂ ਫਿਰ ਇਹ ਕਿ ਬ੍ਰਹਮ ਸਮਝ ਦੀ ਛਾਤੀ ਵਿੱਚ ਸੰਭਵ ਪਹਿਲਾਂ ਹੀ ਇੱਕ ਵਿਚਾਰ-ਸ਼ਕਤੀ ਹੈ ਅਤੇ ਇੱਕ ਪ੍ਰਣਾਲੀ ਵਿੱਚ ਸੰਗਠਿਤ ਵੱਧ ਤੋਂ ਵੱਧ ਵਿਚਾਰ-ਸ਼ਕਤੀਆਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਹੀ ਬ੍ਰਹਮ ਇੱਛਾ ਨੂੰ ਜਾਰੀ ਕਰਦੀਆਂ ਹਨ। ਪਰ ਬਾਅਦ ਵਾਲੇ ਮਾਮਲੇ ਵਿੱਚ ਅਸੀਂ ਵਿਅਕਤੀਗਤ ਤੋਂ ਬਾਹਰ ਨਹੀਂ ਨਿਕਲਦੇ। ਜੇਕਰ ਫਿਰ ਅਸੀਂ ਸੰਭਵ ਨੂੰ ਗੈਰ-ਵਿਰੋਧੀ ਵਜੋਂ ਪਰਿਭਾਸ਼ਤ ਕਰਦੇ ਹਾਂ, ਤਾਂ ਇਸਦਾ ਹੋਂਦ ਸਿਰਫ਼ ਅਸਲ ਸੰਸਾਰ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਜਾਂ ਸੰਸਾਰ ਦੀ ਸ਼ੁੱਧ ਚੇਤਨਾ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਦੇ ਵਿਚਾਰ ਵਜੋਂ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਇਹ ਹੈ। ਦੋਵਾਂ ਮਾਮਲਿਆਂ ਵਿੱਚ ਸੰਭਵ ਆਪਣੀ ਪ੍ਰਕਿਰਤੀ ਨੂੰ ਜਿੰਨਾ ਸੰਭਵ ਹੋ ਸਕੇ ਗੁਆ ਦਿੰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਪ੍ਰਤੀਨਿਧਤਾ ਦੇ ਵਿਅਕਤੀਗਤ ਜੀਵ ਵਿੱਚ ਦੁਬਾਰਾ ਲੀਨ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ।

ਪਰ ਸੰਭਵ ਦੀ ਇਹ ਪ੍ਰਤੀਨਿਧਤਾ-ਹੋਂਦ ਇਸਦੀ ਪ੍ਰਕਿਰਤੀ ਦਾ ਹਿਸਾਬ ਨਹੀਂ ਦੇ ਸਕਦੀ; ਇਸਦੇ ਉਲਟ ਇਹ ਇਸਦੀ ਪ੍ਰਕਿਰਤੀ ਨੂੰ ਤਬਾਹ ਕਰ ਦਿੰਦੀ ਹੈ। ਰੋਜ਼ਾਨਾ ਵਰਤੋਂ ਵਿੱਚ ਜੋ ਅਸੀਂ ਸੰਭਵ ਬਣਾਉਂਦੇ ਹਾਂ, ਅਸੀਂ ਇਸਨੂੰ ਕਿਸੇ ਵੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਆਪਣੀ ਅਗਿਆਨਤਾ ਦੇ ਪਹਿਲੂ ਵਜੋਂ ਜਾਂ ਇੱਕ ਗੈਰ-ਵਿਰੋਧੀ ਬਣਤਰ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਨਹੀਂ ਸਮਝ ਸਕਦੇ ਜੋ ਇੱਕ ਅਜਿਹੀ ਦੁਨੀਆਂ ਨਾਲ ਸਬੰਧਤ ਹੈ ਜਿਸਨੂੰ ਅਹਿਸਾਸ ਨਹੀਂ ਹੋਇਆ ਅਤੇ ਇਸ ਸੰਸਾਰ ਦੇ ਹਾਸ਼ੀਏ 'ਤੇ ਹੈ। ਸੰਭਵ ਸਾਨੂੰ ਜੀਵਾਂ ਦੀ ਜਾਇਦਾਦ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਜਾਪਦਾ ਹੈ। ਅਸਮਾਨ ਵੱਲ ਦੇਖਣ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਮੈਂ ਕਹਿੰਦਾ ਹਾਂ, "ਇਹ ਸੰਭਵ ਹੈ ਕਿ ਮੀਂਹ ਪੈ ਸਕਦਾ ਹੈ।" ਮੈਂ ਇੱਥੇ "ਸੰਭਵ" ਦਾ ਅਰਥ "ਅਸਮਾਨ ਦੀ ਮੌਜੂਦਾ ਸਥਿਤੀ ਨਾਲ ਵਿਰੋਧਾਭਾਸ ਤੋਂ ਬਿਨਾਂ" ਨਹੀਂ ਸਮਝਦਾ। ਇਹ ਸੰਭਾਵਨਾ ਅਸਮਾਨ ਨਾਲ ਇੱਕ ਖ਼ਤਰੇ ਵਜੋਂ ਸੰਬੰਧਿਤ ਹੈ; ਇਹ ਇਹਨਾਂ ਬੱਦਲਾਂ ਦੇ ਹਿੱਸੇ 'ਤੇ ਇੱਕ ਪਾਰ ਨੂੰ ਦਰਸਾਉਂਦੀ ਹੈ, ਜਿਸਨੂੰ ਮੈਂ ਸਮਝਦਾ ਹਾਂ, ਮੀਂਹ ਵੱਲ। ਬੱਦਲ ਆਪਣੇ ਅੰਦਰ ਇਸ ਪਾਰ ਨੂੰ ਲੈ ਕੇ ਜਾਂਦੇ ਹਨ, ਜਿਸਦਾ ਮਤਲਬ ਇਹ ਨਹੀਂ ਹੈ ਕਿ ਪਾਰ ਨੂੰ ਸਾਕਾਰ ਕੀਤਾ ਜਾਵੇਗਾ ਪਰ ਸਿਰਫ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਬੱਦਲ ਦੇ ਹੋਣ ਦੀ ਬਣਤਰ ਮੀਂਹ ਵੱਲ ਇੱਕ ਪਾਰ ਹੈ। ਇੱਥੇ ਸੰਭਾਵਨਾ ਇੱਕ ਖਾਸ ਜੀਵ ਨਾਲ ਸਬੰਧਤ ਵਜੋਂ ਦਿੱਤੀ ਗਈ ਹੈ ਜਿਸ ਲਈ ਇਹ ਇੱਕ ਸ਼ਕਤੀ ਹੈ। ਇਹ ਤੱਥ ਉਸ ਤਰੀਕੇ ਨਾਲ ਕਾਫ਼ੀ ਦਰਸਾਇਆ ਗਿਆ ਹੈ ਜਿਸ ਵਿੱਚ ਅਸੀਂ ਇੱਕ ਦੋਸਤ ਬਾਰੇ ਉਦਾਸੀਨਤਾ ਨਾਲ ਕਹਿੰਦੇ ਹਾਂ ਜਿਸਦੀ ਅਸੀਂ ਉਡੀਕ ਕਰ ਰਹੇ ਹਾਂ, "ਇਹ ਸੰਭਵ ਹੈ ਕਿ ਉਹ ਆ ਸਕਦਾ ਹੈ" ਜਾਂ "ਉਹ ਆ ਸਕਦਾ ਹੈ।" ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਸੰਭਵ ਨੂੰ ਇੱਕ ਵਿਅਕਤੀਗਤ ਹਕੀਕਤ ਵਿੱਚ ਨਹੀਂ ਘਟਾਇਆ ਜਾ ਸਕਦਾ। ਨਾ ਤਾਂ ਇਹ ਅਸਲ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਹੈ ਅਤੇ ਨਾ ਹੀ ਸੱਚ ਤੋਂ। ਇਹ ਪਹਿਲਾਂ ਤੋਂ ਮੌਜੂਦ ਹਕੀਕਤਾਂ ਦੀ ਇੱਕ ਠੋਸ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਤਾ ਹੈ। ਮੀਂਹ ਦੇ ਸੰਭਵ ਹੋਣ ਲਈ, ਅਸਮਾਨ ਵਿੱਚ ਬੱਦਲ ਹੋਣੇ ਚਾਹੀਦੇ ਹਨ। ਸੰਭਵ ਨੂੰ ਇਸਦੀ ਸ਼ੁੱਧਤਾ ਵਿੱਚ ਸਥਾਪਿਤ ਕਰਨ ਲਈ ਹੋਂਦ ਨੂੰ ਦਬਾਉਣ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਇੱਕ ਬੇਤੁਕੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਹੈ। ਨਾ ਹੋਣ ਤੋਂ ਸੰਭਾਵਨਾ ਦੁਆਰਾ ਹੋਣ ਤੱਕ ਅਕਸਰ ਹਵਾਲਾ ਦਿੱਤਾ ਗਿਆ ਹਵਾਲਾ ਅਸਲ ਨਾਲ ਮੇਲ ਨਹੀਂ ਖਾਂਦਾ। ਯਕੀਨਨ, ਸੰਭਵ ਅਵਸਥਾ ਅਜੇ ਮੌਜੂਦ ਨਹੀਂ ਹੈ; ਪਰ ਇਹ ਇੱਕ ਨਿਸ਼ਚਿਤ ਹੋਂਦ ਦੀ ਸੰਭਵ ਅਵਸਥਾ ਹੈ ਜੋ ਸੰਭਾਵਨਾ ਹੋਣ ਅਤੇ ਆਪਣੀ ਭਵਿੱਖੀ ਅਵਸਥਾ ਦੇ ਗੈਰ-ਹੋਂਦ ਹੋਣ ਦੁਆਰਾ ਕਾਇਮ ਰਹਿੰਦੀ ਹੈ।

ਯਕੀਨਨ ਅਸੀਂ ਇਹਨਾਂ ਕੁਝ ਟਿੱਪਣੀਆਂ ਨੂੰ ਅਰਿਸਟੋਟਲੀਅਨ "ਸੰਭਾਵਨਾ" ਵੱਲ ਲੈ ਜਾਣ ਦਾ ਜੋਖਮ ਲੈ ਰਹੇ ਹਾਂ। ਇਹ ਚੈਰੀਬਡਿਸ ਤੋਂ ਸਾਇਲਾ ਤੱਕ ਡਿੱਗਣਾ ਹੋਵੇਗਾ, ਸੰਭਾਵਨਾ ਦੀ ਸ਼ੁੱਧ ਤਰਕਪੂਰਨ ਧਾਰਨਾ ਤੋਂ ਬਚਣ ਲਈ ਸਿਰਫ ਇੱਕ ਜਾਦੂਈ ਧਾਰਨਾ ਵਿੱਚ ਡਿੱਗਣਾ। ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਹੋਣਾ "ਸੰਭਾਵਨਾ" ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਦਾ ਜਾਂ "ਸੰਭਾਵਨਾਵਾਂ ਨਹੀਂ ਰੱਖ ਸਕਦਾ।" ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਇਹ ਉਹੀ ਹੈ ਜੋ ਇਹ ਹੈ - ਆਪਣੀ ਪਛਾਣ ਦੀ ਸੰਪੂਰਨ ਭਰਪੂਰਤਾ ਵਿੱਚ। ਬੱਦਲ "ਸੰਭਾਵੀ ਮੀਂਹ" ਨਹੀਂ ਹੈ; ਇਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ, ਪਾਣੀ ਦੀ ਭਾਫ਼ ਦੀ ਇੱਕ ਨਿਸ਼ਚਿਤ ਮਾਤਰਾ ਹੈ, ਜੋ ਇੱਕ ਦਿੱਤੇ ਤਾਪਮਾਨ 'ਤੇ ਅਤੇ ਇੱਕ ਦਿੱਤੇ ਦਬਾਅ ਹੇਠ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਉਹੀ ਹੈ ਜੋ ਇਹ ਹੈ। ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਅਸਲੀਅਤ ਹੈ। ਪਰ ਅਸੀਂ ਸਪਸ਼ਟ ਤੌਰ 'ਤੇ ਕਲਪਨਾ ਕਰ ਸਕਦੇ ਹਾਂ ਕਿ ਕਿਵੇਂ ਵਿਗਿਆਨਕ ਰਵੱਈਏ ਨੇ ਦੁਨੀਆ ਨੂੰ ਅਮਾਨਵੀ ਬਣਾਉਣ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਵਿੱਚ ਸੰਭਾਵਨਾਵਾਂ ਦਾ ਸਾਹਮਣਾ ਕੀਤਾ ਹੈ ਅਤੇ ਉਹਨਾਂ ਨੂੰ ਸਾਡੀ ਤਰਕਪੂਰਨ ਗਣਨਾ ਅਤੇ ਸਾਡੀ ਅਗਿਆਨਤਾ ਦੇ ਸ਼ੁੱਧ ਵਿਅਕਤੀਗਤ ਨਤੀਜੇ ਬਣਾ ਕੇ ਉਹਨਾਂ ਤੋਂ ਛੁਟਕਾਰਾ ਪਾਇਆ ਹੈ। ਪਹਿਲਾ ਵਿਗਿਆਨਕ ਕਦਮ ਸਹੀ ਹੈ; ਸੰਭਵ ਮਨੁੱਖੀ ਹਕੀਕਤ ਰਾਹੀਂ ਸੰਸਾਰ ਵਿੱਚ ਆਉਂਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਬੱਦਲ ਤਾਂ ਹੀ ਮੀਂਹ ਵਿੱਚ ਬਦਲ ਸਕਦੇ ਹਨ ਜੇਕਰ ਮੈਂ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਮੀਂਹ ਵੱਲ ਪਾਰ ਕਰਾਂ, ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਚੰਦਰਮਾ ਵਿੱਚ ਡਿਸਕ ਦਾ ਇੱਕ ਹਿੱਸਾ ਸਿਰਫ਼ ਉਦੋਂ ਹੀ ਘੱਟ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਜਦੋਂ ਮੈਂ ਪੂਰਨਮਾਸ਼ੀ ਵੱਲ ਚੰਦਰਮਾ ਨੂੰ ਪਾਰ ਕਰਾਂ। ਪਰ ਕੀ ਬਾਅਦ ਵਿੱਚ ਇਸ ਨੂੰ ਸੰਭਵ ਬਣਾਉਣ ਦੀ ਲੋੜ ਸੀ? ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਸੰਸਾਰ ਵਿੱਚ ਘਾਟ ਸਿਰਫ਼ ਤਾਂ ਹੀ ਹੋ ਸਕਦੀ ਹੈ ਜੇਕਰ ਇਹ ਇੱਕ ਅਜਿਹੇ ਜੀਵ ਦੁਆਰਾ ਸੰਸਾਰ ਵਿੱਚ ਆਉਂਦੀ ਹੈ ਜੋ ਆਪਣੀ ਹੀ ਘਾਟ ਹੈ, ਉਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਸੰਸਾਰ ਵਿੱਚ ਸੰਭਾਵਨਾ ਸਿਰਫ਼ ਤਾਂ ਹੀ ਹੋ ਸਕਦੀ ਹੈ ਜੇਕਰ ਇਹ ਇੱਕ ਅਜਿਹੇ ਜੀਵ ਦੁਆਰਾ ਆਉਂਦੀ ਹੈ ਜੋ ਆਪਣੀ ਹੀ ਸੰਭਾਵਨਾ ਵਿੱਚ ਆਪਣੇ ਲਈ ਹੈ।

ਪਰ ਸਹੀ ਕਹਿਣ ਲਈ, ਸੰਭਾਵਨਾ ਅਸਲ ਵਿੱਚ ਸੰਭਾਵਨਾਵਾਂ ਦੇ ਸ਼ੁੱਧ ਵਿਚਾਰ ਨਾਲ ਮੇਲ ਨਹੀਂ ਖਾਂਦੀ। ਦਰਅਸਲ ਜੇਕਰ ਸੰਭਾਵਨਾ ਨੂੰ ਪਹਿਲਾਂ ਜੀਵਾਂ ਜਾਂ ਕਿਸੇ ਖਾਸ ਜੀਵ ਦੇ ਬਾਹਰਮੁਖੀ ਢਾਂਚੇ ਵਜੋਂ ਨਹੀਂ ਦਿੱਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਤਾਂ ਵਿਚਾਰ, ਭਾਵੇਂ ਅਸੀਂ ਇਸਨੂੰ ਕਿੰਨਾ ਵੀ ਸਮਝੀਏ, ਇਸਦੇ ਅੰਦਰ ਸੰਭਵ ਨੂੰ ਇਸਦੇ ਵਿਚਾਰ ਸਮੱਗਰੀ ਵਜੋਂ ਨਹੀਂ ਬੰਦ ਕਰ ਸਕਦਾ। ਜੇਕਰ ਅਸੀਂ ਬ੍ਰਹਮ ਸਮਝ ਦੇ ਦਿਲ ਵਿੱਚ ਸੰਭਵਾਂ ਨੂੰ ਬ੍ਰਹਮ ਵਿਚਾਰ ਦੀ ਸਮੱਗਰੀ ਵਜੋਂ ਮੰਨਦੇ ਹਾਂ, ਤਾਂ ਦੇਖਿਆ ਕਿ ਉਹ ਸ਼ੁੱਧ ਅਤੇ ਸਿਰਫ਼ ਠੋਸ ਪ੍ਰਤੀਨਿਧਤਾ ਬਣ ਜਾਂਦੇ ਹਨ। ਆਓ ਇੱਕ ਸ਼ੁੱਧ ਪਰਿਕਲਪਨਾ ਦੇ ਤੌਰ 'ਤੇ ਸਵੀਕਾਰ ਕਰੀਏ - ਹਾਲਾਂਕਿ ਇਹ ਸਮਝਣਾ ਅਸੰਭਵ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਨਕਾਰਾਤਮਕ ਸ਼ਕਤੀ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਸਕਾਰਾਤਮਕ ਹੋਣ ਵਿੱਚ ਕਿਵੇਂ ਆ ਸਕਦੀ ਹੈ - ਕਿ ਪਰਮਾਤਮਾ ਕੋਲ ਇਨਕਾਰ ਕਰਨ ਦੀ ਸ਼ਕਤੀ ਹੈ; ਭਾਵ, ਉਸਦੇ ਪ੍ਰਤੀਨਿਧਤਾਵਾਂ 'ਤੇ ਨਕਾਰਾਤਮਕ ਨਿਰਣੇ ਲਿਆਉਣ ਲਈ। ਫਿਰ ਵੀ ਅਸੀਂ ਇਹ ਨਹੀਂ ਸਮਝ ਸਕਦੇ ਕਿ ਉਹ ਇਹਨਾਂ ਪ੍ਰਤੀਨਿਧਤਾਵਾਂ ਨੂੰ ਸੰਭਾਵਨਾਵਾਂ ਵਿੱਚ ਕਿਵੇਂ ਬਦਲ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਵੱਧ ਤੋਂ ਵੱਧ ਨਕਾਰ ਦਾ ਨਤੀਜਾ ਉਹਨਾਂ ਨੂੰ "ਅਸਲ ਪੱਤਰਕਾਰ ਤੋਂ ਬਿਨਾਂ" ਬਣਾਉਣਾ ਹੋਵੇਗਾ। ਪਰ ਇਹ ਕਹਿਣਾ ਕਿ ਸੈਂਟਰ ਮੌਜੂਦ ਨਹੀਂ ਹੈ, ਇਹ ਕਹਿਣਾ ਕਿਸੇ ਵੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਸੰਭਵ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਨਾ ਤਾਂ ਪੁਸ਼ਟੀ ਅਤੇ ਨਾ ਹੀ ਨਕਾਰ ਇੱਕ ਪ੍ਰਤੀਨਿਧਤਾ 'ਤੇ ਸੰਭਾਵਨਾ ਦਾ ਪਾਤਰ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕਰ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਜੇਕਰ ਇਹ ਦਾਅਵਾ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਪਾਤਰ ਨਕਾਰਾਤਮਕਤਾ ਅਤੇ ਪੁਸ਼ਟੀ ਦੇ ਸੰਸਲੇਸ਼ਣ ਦੁਆਰਾ ਦਿੱਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ, ਤਾਂ ਵੀ ਸਾਨੂੰ ਇਹ ਦੇਖਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ ਕਿ ਇੱਕ ਸੰਸਲੇਸ਼ਣ ਇੱਕ ਜੋੜ ਨਹੀਂ ਹੈ ਅਤੇ ਇਸ ਸੰਸਲੇਸ਼ਣ ਨੂੰ ਇੱਕ ਜੈਵਿਕ ਸੰਪੂਰਨਤਾ ਵਜੋਂ ਗਿਣਨਾ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੋਵੇਗਾ ਜੋ ਇਸਦੇ ਆਪਣੇ ਅਰਥਾਂ ਨਾਲ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕੀਤੀ ਗਈ ਹੈ, ਨਾ ਕਿ ਉਹਨਾਂ ਤੱਤਾਂ ਦੇ ਸੰਸਲੇਸ਼ਣ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਇਹ ਇੱਕ ਸੰਸਲੇਸ਼ਣ ਹੈ। ਇਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਸਾਡੇ ਵਿਚਾਰਾਂ ਵਿੱਚੋਂ ਇੱਕ ਦੇ ਅਸਲ ਨਾਲ ਸਬੰਧ ਬਾਰੇ ਸਾਡੀ ਅਗਿਆਨਤਾ ਦਾ ਸ਼ੁੱਧ ਵਿਅਕਤੀਗਤ ਅਤੇ ਨਕਾਰਾਤਮਕ ਪ੍ਰਮਾਣ ਇਸ ਪ੍ਰਤੀਨਿਧਤਾ ਵਿੱਚ ਸੰਭਾਵਨਾ ਦੇ ਚਰਿੱਤਰ ਲਈ ਗਿਣਿਆ ਨਹੀਂ ਜਾ ਸਕਦਾ; ਇਹ ਸਾਨੂੰ

ਪ੍ਰਤੀਨਿਧਤਾ ਦੇ ਸੰਬੰਧ ਵਿੱਚ ਉਦਾਸੀਨਤਾ ਦੀ ਸਥਿਤੀ ਵਿੱਚ ਪਾ ਸਕਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਇਸਨੂੰ ਅਸਲ ਉੱਤੇ ਉਹ ਅਧਿਕਾਰ ਨਹੀਂ ਦੇ ਸਕਦਾ ਜੋ ਕਿ ਸੰਭਵ ਦੀ ਬੁਨਿਆਦੀ ਬਣਤਰ ਹੈ। ਜੇਕਰ ਇਹ ਦੱਸਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਕਿ ਕੁਝ ਪ੍ਰਵਿਰਤੀਆਂ ਮੈਨੂੰ ਇਸਦੀ ਤਰਜੀਹ ਵਿੱਚ ਇਸਦੀ ਉਮੀਦ ਕਰਨ ਲਈ ਪ੍ਰਭਾਵਿਤ ਕਰਦੀਆਂ ਹਨ, ਤਾਂ ਅਸੀਂ ਕਹਾਂਗੇ ਕਿ ਇਹ ਪ੍ਰਵਿਰਤੀਆਂ, ਪਾਰਦਰਸ਼ਤਾ ਦੀ ਵਿਆਖਿਆ ਕਰਨ ਤੋਂ ਬਹੁਤ ਦੂਰ, ਇਸਦੇ ਉਲਟ, ਇਸਨੂੰ ਪਹਿਲਾਂ ਹੀ ਮੰਨਦੀਆਂ ਹਨ; ਉਹਨਾਂ ਨੂੰ ਪਹਿਲਾਂ ਹੀ, ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਅਸੀਂ ਦੇਖਿਆ ਹੈ, ਇੱਕ ਘਾਟ ਵਜੋਂ ਮੌਜੂਦ ਹੋਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਜੇਕਰ ਸੰਭਵ ਨੂੰ ਕਿਸੇ ਤਰੀਕੇ ਨਾਲ ਨਹੀਂ ਦਿੱਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਤਾਂ ਇਹ ਪ੍ਰਵਿਰਤੀਆਂ ਸਾਨੂੰ ਇਹ ਉਮੀਦ ਕਰਨ ਲਈ ਪ੍ਰੇਰਿਤ ਕਰਨ ਦੇ ਯੋਗ ਹੋਣਗੀਆਂ ਕਿ ਮੇਰੀ ਪ੍ਰਤੀਨਿਧਤਾ ਅਸਲੀਅਤ ਨਾਲ ਢੁਕਵੀਂ ਤਰ੍ਹਾਂ ਮੇਲ ਖਾਂਦੀ ਹੋ ਸਕਦੀ ਹੈ ਪਰ ਉਹ ਮੈਨੂੰ ਅਸਲ ਉੱਤੇ ਅਧਿਕਾਰ ਨਹੀਂ ਦੇ ਸਕਣਗੀਆਂ। ਇੱਕ ਸ਼ਬਦ ਵਿੱਚ, ਸੰਭਵ ਦਾ ਡਰ ਇੱਕ ਅਸਲੀ ਪਾਰਦਰਸ਼ਤਾ ਨੂੰ ਦਰਸਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਸੰਭਵ ਨੂੰ ਇੱਕ ਵਿਅਕਤੀਗਤਤਾ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਸਥਾਪਤ ਕਰਨ ਦੀ ਹਰ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਜੋ ਉਹ ਹੋਵੇਗੀ ਜੋ ਹੈ - ਯਾਨੀ, ਜੋ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਬੰਦ ਹੋ ਜਾਵੇਗੀ - ਸਿਧਾਂਤਕ ਤੌਰ 'ਤੇ ਅਸਫਲਤਾ ਲਈ ਨਿਯੰਤਰਿਤ ਹੈ।

ਪਰ ਇਹ ਸੱਚ ਹੈ ਕਿ ਸੰਭਵ - ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਕਹਿਣ ਲਈ - ਹੋਂਦ 'ਤੇ ਇੱਕ ਵਿਕਲਪ ਹੈ, ਅਤੇ ਜੇ ਇਹ ਸੱਚ ਹੈ ਕਿ ਸੰਭਵ ਸੰਸਾਰ ਵਿੱਚ ਸਿਰਫ਼ ਇੱਕ ਅਜਿਹੇ ਜੀਵ ਦੁਆਰਾ ਆ ਸਕਦਾ ਹੈ ਜੋ ਆਪਣੀ ਸੰਭਾਵਨਾ ਹੈ, ਤਾਂ ਇਹ ਮਨੁੱਖੀ ਹਕੀਕਤ ਲਈ ਇਸਦੇ ਹੋਣ ਦੀ ਜ਼ਰੂਰਤ ਨੂੰ ਦਰਸਾਉਂਦਾ ਹੈ ਇਸਦੇ ਹੋਣ 'ਤੇ ਇੱਕ ਵਿਕਲਪ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ। ਸੰਭਾਵਨਾ ਉਦੋਂ ਹੁੰਦੀ ਹੈ ਜਦੋਂ ਸ਼ੁੱਧ ਅਤੇ ਸਧਾਰਨ ਤੌਰ 'ਤੇ ਜੋ ਮੈਂ ਹਾਂ, ਉਹ ਹੋਣ ਦੇ ਅਧਿਕਾਰ ਵਜੋਂ ਮੌਜੂਦ ਹੁੰਦਾ ਹਾਂ। ਪਰ ਇਹੀ ਅਧਿਕਾਰ ਮੈਨੂੰ ਉਸ ਤੋਂ ਵੱਖ ਕਰਦਾ ਹੈ ਜੋ ਮੈਨੂੰ ਹੋਣ ਦਾ ਅਧਿਕਾਰ ਹੈ। ਜਾਇਦਾਦ ਦਾ ਅਧਿਕਾਰ ਉਦੋਂ ਹੀ ਪ੍ਰਗਟ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਜਦੋਂ ਕੋਈ ਮੇਰੀ ਜਾਇਦਾਦ ਦਾ ਮੁਕਾਬਲਾ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਜਦੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਹੀ ਕਿਸੇ ਪੱਖੋਂ ਇਹ ਮੇਰਾ ਨਹੀਂ ਰਹਿੰਦਾ। ਮੇਰੇ ਕੋਲ ਜੋ ਹੈ ਉਸਦਾ ਸ਼ਾਂਤ ਆਨੰਦ ਇੱਕ ਸ਼ੁੱਧ ਅਤੇ ਸਰਲ ਤੱਥ ਹੈ, ਅਧਿਕਾਰ ਨਹੀਂ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਜੇਕਰ ਸੰਭਾਵਨਾ ਮੌਜੂਦ ਹੈ, ਤਾਂ ਮਨੁੱਖੀ ਹਕੀਕਤ ਆਪਣੇ ਆਪ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਕੁਝ ਹੋਰ ਹੋਣੀ ਚਾਹੀਦੀ ਹੈ। ਇਹ ਸੰਭਵ ਆਪਣੇ ਆਪ ਦਾ ਉਹ ਤੱਤ ਹੈ ਜੋ ਕੁਦਰਤ ਦੁਆਰਾ ਇਸ ਤੋਂ ਬਚ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਸੰਭਵ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਆਪਣੇ ਆਪ ਦੇ ਵਿਨਾਸ਼ ਦਾ ਇੱਕ ਨਵਾਂ ਪਹਿਲੂ ਹੈ।

ਜੇਕਰ ਸੰਭਵ ਅਸਲ ਵਿੱਚ ਸਿਰਫ਼ ਇੱਕ ਅਜਿਹੇ ਜੀਵ ਦੁਆਰਾ ਸੰਸਾਰ ਵਿੱਚ ਆ ਸਕਦਾ ਹੈ ਜੋ ਆਪਣੀ ਖੁਦ ਦੀ ਸੰਭਾਵਨਾ ਹੈ, ਤਾਂ ਇਹ ਇਸ ਲਈ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਅੰਦਰ-ਅੰਦਰ, ਕੁਦਰਤ ਦੁਆਰਾ ਜੋ ਹੈ, ਸੰਭਾਵਨਾਵਾਂ "ਨਹੀਂ" ਰੱਖ ਸਕਦਾ। ਅੰਦਰ-ਅੰਦਰ ਇੱਕ ਸੰਭਾਵਨਾ ਦਾ ਸਬੰਧ ਸਿਰਫ਼ ਇੱਕ ਜੀਵ ਦੁਆਰਾ ਬਾਹਰੀ ਤੌਰ 'ਤੇ ਸਥਾਪਿਤ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ ਜੋ ਸੰਭਾਵਨਾਵਾਂ ਦਾ ਸਾਹਮਣਾ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਕੱਪੜੇ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਮੋੜ ਦੁਆਰਾ ਰੋਕਣ ਦੀ ਸੰਭਾਵਨਾ ਨਾ ਤਾਂ ਬਿਲੀਅਰਡ ਗੇਂਦ ਨਾਲ ਸਬੰਧਤ ਹੈ ਜੋ ਘੁੰਮਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਨਾ ਹੀ ਕੱਪੜੇ ਨਾਲ; ਇਹ ਸਿਰਫ਼ ਸੰਗਠਨ ਵਿੱਚ ਗੇਂਦ ਅਤੇ ਕੱਪੜੇ ਦੇ ਇੱਕ ਸਿਸਟਮ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਜੀਵ ਦੁਆਰਾ ਪੈਦਾ ਹੋ ਸਕਦੀ ਹੈ ਜਿਸ ਕੋਲ ਸੰਭਾਵਨਾਵਾਂ ਦੀ ਸਮਝ ਹੈ। ਪਰ ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਸਮਝ ਨਾ ਤਾਂ ਬਾਹਰੋਂ ਆ ਸਕਦੀ ਹੈ - ਭਾਵ, ਅੰਦਰ-ਅੰਦਰ ਤੋਂ - ਅਤੇ ਨਾ ਹੀ ਚੇਤਨਾ ਦੇ ਵਿਅਕਤੀਗਤ ਮੋਡ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਸਿਰਫ਼ ਇੱਕ ਵਿਚਾਰ ਹੋਣ ਤੱਕ ਸੀਮਿਤ ਹੋ ਸਕਦੀ ਹੈ, ਇਸ ਲਈ ਇਸਨੂੰ ਉਸ ਜੀਵ ਦੇ ਬਾਹਰਮੁਖੀ ਢਾਂਚੇ ਨਾਲ ਮੇਲ ਖਾਂਦਾ ਹੋਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ ਜੋ ਇਸਦੇ ਸੰਭਵਾਂ ਨੂੰ ਸਮਝਦਾ ਹੈ। ਸੰਭਾਵਨਾ ਨੂੰ ਸਮਝਣਾ ਜਾਂ ਇਸਦੇ ਆਪਣੇ ਸੰਭਵ ਹੋਣਾ ਇਸ ਜੀਵ ਲਈ ਇੱਕੋ ਜਿਹੀ ਜ਼ਰੂਰਤ ਹੈ ਕਿ ਇਸਦੇ ਹੋਂਦ ਵਿੱਚ, ਇਸਦਾ ਹੋਂਦ ਸਵਾਲ ਵਿੱਚ ਹੈ। ਪਰ ਇਸਦੀ ਆਪਣੀ ਸੰਭਾਵਨਾ ਹੋਣਾ - ਯਾਨੀ, ਇਸ ਦੁਆਰਾ ਪਰਿਭਾਸ਼ਿਤ ਕੀਤਾ ਜਾਣਾ - ਆਪਣੇ ਆਪ ਦੇ ਉਸ ਹਿੱਸੇ ਦੁਆਰਾ ਪਰਿਭਾਸ਼ਿਤ ਕੀਤਾ ਜਾਣਾ ਹੈ ਜੋ ਇਹ

ਨਹੀਂ ਹੈ, ਆਪਣੇ ਆਪ ਤੋਂ ਬਚਣ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਪਰਿਭਾਸ਼ਿਤ ਕੀਤਾ ਜਾਣਾ ਹੈ -। ਸੰਖੇਪ ਵਿੱਚ, ਜਿਸ ਪਲ ਤੋਂ ਮੈਂ ਆਪਣੇ ਤੁਰੰਤ ਹੋਣ ਦਾ ਲੇਖਾ-ਜੋਖਾ ਕਰਨਾ ਚਾਹੁੰਦਾ ਹਾਂ, ਸਿਰਫ़ ਇਸ ਹੱਦ ਤੱਕ ਕਿ ਇਹ ਉਹ ਹੈ ਜੋ ਇਹ ਨਹੀਂ ਹੈ ਅਤੇ ਉਹ ਨਹੀਂ ਹੈ ਜੋ ਇਹ ਹੈ, ਮੈਨੂੰ ਇਸ ਤੋਂ ਬਾਹਰ ਇੱਕ ਅਜਿਹੇ ਅਰਥ ਵੱਲ ਸੁੱਟ ਦਿੱਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਜੋ ਪਹੁੰਚ ਤੋਂ ਬਾਹਰ ਹੈ ਅਤੇ ਜਿਸਨੂੰ ਕਿਸੇ ਵੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਅਸਥਾਈ ਵਿਅਕਤੀਗਤ ਪ੍ਰਤੀਨਿਯਤਾ ਨਾਲ ਉਲਝਾਇਆ ਨਹੀਂ ਜਾ ਸਕਦਾ। ਡੇਕਾਰਟਸ, ਕੋਜੀਟੋ ਦੁਆਰਾ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਸ਼ੱਕ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਸਮਝਦਾ ਹੋਇਆ, ਇਸ ਸ਼ੱਕ ਨੂੰ ਵਿਧੀਗਤ ਸ਼ੱਕ ਜਾਂ ਸ਼ੱਕ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਪਰਿਭਾਸ਼ਿਤ ਕਰਨ ਦੀ ਉਮੀਦ ਨਹੀਂ ਕਰ ਸਕਦਾ ਜੇਕਰ ਉਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਸ਼ੁੱਧ ਤਤਕਾਲ ਨਿਰੀਖਣ ਦੁਆਰਾ ਸਮਝੇ ਜਾਣ ਵਾਲੇ ਤੱਕ ਸੀਮਤ ਰੱਖਦਾ ਹੈ। ਸ਼ੱਕ ਨੂੰ ਸਿਰਫ ਹਮੇਸ਼ਾ ਖੁੱਲ੍ਹੀ ਸੰਭਾਵਨਾ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਸਮਝਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ ਕਿ ਭਵਿੱਖ ਦੇ ਸਬੂਤ ਇਸਨੂੰ "ਹਟ" ਸਕਦੇ ਹਨ; ਇਸਨੂੰ ਸਿਰਫ ਉਦੋਂ ਤੱਕ ਸ਼ੱਕ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਸਮਝਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ ਜਦੋਂ ਤੱਕ ਇਹ $\grave{\epsilon}\pi o\chi\acute{\eta}_{13}$ ਦੀਆਂ ਸੰਭਾਵਨਾਵਾਂ ਦਾ ਹਵਾਲਾ ਦਿੰਦਾ ਹੈ ਜੋ ਅਜੇ ਤੱਕ ਸਾਕਾਰ ਨਹੀਂ ਹੋਈਆਂ ਪਰ ਹਮੇਸ਼ਾ ਖੁੱਲ੍ਹੀਆਂ ਹਨ।

ਸੱਚ ਕਹੀਏ ਤਾਂ, ਚੇਤਨਾ ਦਾ ਕੋਈ ਵੀ ਤੱਥ ਇਹ ਚੇਤਨਾ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਭਾਵੇਂ ਹਸਰਲ ਵਾਂਗ ਸਾਨੂੰ ਇਸ ਚੇਤਨਾ ਨੂੰ ਅੰਦਰੂਨੀ-ਸੰਰਚਨਾਤਮਕ ਸੁਰੱਖਿਆ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕਰਨੀ ਚਾਹੀਦੀ ਹੈ, ਇਹਨਾਂ ਵਿੱਚ ਚੇਤਨਾ ਨੂੰ ਪਾਰ ਕਰਨ ਦਾ ਕੋਈ ਤਰੀਕਾ ਨਹੀਂ ਹੋਵੇਗਾ ਜਿਸਦੀ ਉਹ ਬਣਤਰ ਹਨ ਅਤੇ ਇਸ ਲਈ ਤਰਸਯੋਗ ਤੌਰ 'ਤੇ ਆਪਣੇ ਆਪ 'ਤੇ ਡਿੱਗ ਪੈਣਗੇ - ਜਿਵੇਂ ਮੱਖੀਆਂ ਸ਼ੀਸ਼ਾ ਸਾਫ਼ ਕਰਨ ਦੇ ਯੋਗ ਹੋਏ ਬਿਨਾਂ ਖਿੜਕੀ 'ਤੇ ਆਪਣੇ ਨੱਕ ਮਾਰਦੀਆਂ ਹਨ। ਜਿਵੇਂ ਹੀ ਅਸੀਂ ਕਿਸੇ ਚੇਤਨਾ ਨੂੰ ਸ਼ੱਕ, ਧਾਰਨਾ, ਪਿਆਸ, ਆਦਿ ਵਜੋਂ ਪਰਿਭਾਸ਼ਤ ਕਰਨਾ ਚਾਹੁੰਦੇ ਹਾਂ, ਸਾਨੂੰ ਉਸ ਚੀਜ਼ ਦੀ ਅਣਹੋਂਦ ਦਾ ਹਵਾਲਾ ਦਿੱਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਜੋ ਅਜੇ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਪੜ੍ਹਨ ਦੀ ਚੇਤਨਾ ਇਸ ਅੱਖਰ ਜਾਂ ਇਸ ਸ਼ਬਦ ਜਾਂ ਇਸ ਵਾਕ, ਜਾਂ ਇੱਥੋਂ ਤੱਕ ਕਿ ਇਸ ਪੈਰੇ ਨੂੰ ਪੜ੍ਹਨ ਦੀ ਚੇਤਨਾ ਨਹੀਂ ਹੈ; ਇਹ ਇਸ ਕਿਤਾਬ ਨੂੰ ਪੜ੍ਹਨ ਦੀ ਚੇਤਨਾ ਹੈ, ਜੋ ਮੈਨੂੰ ਅਜੇ ਵੀ ਨਾ ਪੜ੍ਹੇ ਗਏ ਸਾਰੇ ਪੰਨਿਆਂ, ਪਹਿਲਾਂ ਹੀ ਪੜ੍ਹੇ ਗਏ ਸਾਰੇ ਪੰਨਿਆਂ ਵੱਲ ਸੰਕੇਤ ਕਰਦੀ ਹੈ, ਜੋ ਪਰਿਭਾਸ਼ਾ ਦੁਆਰਾ ਚੇਤਨਾ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਆਪ ਤੋਂ ਵੱਖ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਇੱਕ ਚੇਤਨਾ ਜੋ ਇਸ ਦੀ ਚੇਤਨਾ ਹੋਵੇਗੀ, ਹਰ ਸ਼ਬਦ ਨੂੰ ਸਪੈਲ ਕਰਨ ਲਈ ਮਜਬੂਰ ਹੋਵੇਗੀ।

ਠੋਸ ਰੂਪ ਵਿੱਚ, ਹਰੇਕ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨਾਲ ਇੱਕ ਖਾਸ ਸੰਜੋਗ ਦੀ ਘਾਟ ਹੈ। ਇਸਦਾ ਅਰਥ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਉਸ ਦੀ ਮੌਜੂਦਗੀ ਦੁਆਰਾ ਸਤਾਇਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਜਿਸ ਨਾਲ ਇਸਨੂੰ ਆਪਣੇ ਆਪ ਹੋਣ ਲਈ ਮੇਲ ਖਾਂਦਾ ਹੋਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ। ਪਰ ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਸਵੈ ਵਿੱਚ ਇਹ ਸੰਜੋਗ ਹਮੇਸ਼ਾਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨਾਲ ਸੰਜੋਗ ਹੁੰਦਾ ਹੈ, ਉਹ ਹੋਂਦ ਜਿਸਦੀ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਘਾਟ ਹੁੰਦੀ ਹੈ, ਉਹ ਹੋਂਦ ਜੋ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਨਾਲ ਮਿਲਾ ਕੇ ਇੱਕ ਸਵੈ ਬਣਾ ਦਿੰਦੀ ਹੈ - ਇਹ ਹੋਂਦ ਅਜੇ ਵੀ ਆਪਣੇ ਆਪ ਹੈ। ਅਸੀਂ ਦੇਖਿਆ ਹੈ ਕਿ ਖੁਦ ਇੱਕ "ਮੌਜੂਦਗੀ" ਹੈ; ਜਿਸਦੀ ਇਸ ਮੌਜੂਦਗੀ-ਤੋਂ-ਆਪਣੇ ਆਪ ਦੀ ਘਾਟ ਹੈ ਉਹ ਇਸਨੂੰ ਸਿਰਫ ਆਪਣੇ ਆਪ ਦੀ ਮੌਜੂਦਗੀ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਦਿਖਾਈ ਦੇਣ ਵਿੱਚ ਅਸਫਲ ਹੋ ਸਕਦੀ ਹੈ। ਖੁਦ ਦਾ ਇਸਦੀ ਸੰਭਾਵਨਾ ਨਾਲ ਨਿਰਧਾਰਨ ਸਬੰਧ ਮੌਜੂਦਗੀ-ਤੋਂ-ਆਪਣੇ ਆਪ ਦੇ ਬੰਧਨ ਦਾ ਇੱਕ ਨਾਸ਼ ਕਰਨ ਵਾਲਾ ਆਰਾਮ ਹੈ; ਇਹ ਆਰਾਮ ਪਾਰਦਰਸ਼ਤਾ ਤੱਕ ਫੈਲਦਾ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਮੌਜੂਦਗੀ-ਤੋਂ-ਆਪਣੇ ਆਪ ਦੀ ਘਾਟ ਹੈ ਇੱਕ ਮੌਜੂਦਗੀ-ਤੋਂ-ਆਪਣੇ ਆਪ ਦੀ ਜੋ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ, ਜਿੱਥੋਂ ਤੱਕ ਇਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਨਹੀਂ ਹੈ, ਇੱਕ ਮੌਜੂਦਗੀ-ਤੋਂ-ਆਪਣੇ ਆਪ ਹੈ ਜਿਸ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਖਾਸ ਮੌਜੂਦਗੀ-ਤੋਂ-ਆਪਣੇ ਆਪ ਦੀ ਘਾਟ ਹੈ, ਅਤੇ ਇਹ ਇਸ ਮੌਜੂਦਗੀ ਦੀ ਘਾਟ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਮੌਜੂਦਗੀ-ਤੋਂ-ਆਪਣੇ ਆਪ ਹੈ।

ਹਰ ਚੇਤਨਾ ਵਿੱਚ ਕਿਸੇ ਚੀਜ਼ ਲਈ ਕੁਝ ਨਾ ਕੁਝ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਪਰ ਇਹ ਸਮਝਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਘਾਟ ਬਾਹਰੋਂ ਨਹੀਂ ਆਉਂਦੀ ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਚੰਦਰਮਾ ਦੇ ਮਾਮਲੇ ਵਿੱਚ ਪੂਰਨਮਾਸ਼ੀ ਨਾਲ ਸਬੰਧਤ ਹੈ। ਆਪਣੇ

ਆਪ ਦੀ ਘਾਟ ਇੱਕ ਘਾਟ ਹੈ ਜੋ ਇਹ ਹੈ। ਆਪਣੇ ਆਪ ਦੀ ਮੌਜੂਦਗੀ ਦੀ ਰੂਪਰੇਖਾ ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਆਪਣੇ ਆਪ ਦੀ ਘਾਟ ਹੈ ਉਹ ਹੈ ਜੋ ਆਪਣੇ ਆਪ ਦੀ ਹੋਂਦ ਨੂੰ ਆਪਣੀ ਅਣਹੋਂਦ ਦੀ ਨੀਂਹ ਵਜੋਂ ਬਣਾਉਂਦੀ ਹੈ। ਸੰਭਵ ਇੱਕ ਗੈਰਹਾਜ਼ਰੀ ਹੈ ਜੋ ਚੇਤਨਾ ਦਾ ਗਠਨ ਕਰਦੀ ਹੈ ਜਿੱਥੋਂ ਤੱਕ ਚੇਤਨਾ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਬਣਾਉਂਦੀ ਹੈ। ਪਿਆਸ - ਉਦਾਹਰਣ ਵਜੋਂ - ਕਦੇ ਵੀ ਕਾਫ਼ੀ ਪਿਆਸ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦੀ ਜਿੰਨੀ ਇਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਪਿਆਸ ਬਣਾਉਂਦੀ ਹੈ; ਇਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਦੀ ਪਿਆਸ ਦੀ ਮੌਜੂਦਗੀ ਦੁਆਰਾ ਸਤਾਇਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਪਰ ਜਿੱਥੋਂ ਤੱਕ ਇਹ ਇਸ ਠੋਸ ਮੁੱਲ ਦੁਆਰਾ ਸਤਾਇਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਇਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਇੱਕ ਖਾਸ ਆਪਣੇ ਆਪ ਦੀ ਘਾਟ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਸਵਾਲ ਵਿੱਚ ਪਾਉਂਦਾ ਹੈ ਜੋ ਇਸਨੂੰ ਸੰਤੁਸ਼ਟ ਪਿਆਸ ਵਜੋਂ ਮਹਿਸੂਸ ਕਰੇਗਾ ਅਤੇ ਜੋ ਇਸਨੂੰ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਹੋਣ 'ਤੇ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕਰੇਗਾ। ਇਹ ਘਾਟ ਆਪਣੇ ਆਪ ਸੰਭਵ ਹੈ। ਅਸਲ ਵਿੱਚ ਇਹ ਕਹਿਣਾ ਸਹੀ ਨਹੀਂ ਹੈ ਕਿ ਪਿਆਸ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਪਿਆਸ ਵਜੋਂ ਤਬਾਹ ਕਰਨ ਵੱਲ ਝੁਕਦੀ ਹੈ; ਕੋਈ ਚੇਤਨਾ ਨਹੀਂ ਹੈ ਜੋ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਦਬਾਉਣ ਦਾ ਟੀਚਾ ਰੱਖਦੀ ਹੈ। ਫਿਰ ਵੀ ਪਿਆਸ ਇੱਕ ਘਾਟ ਹੈ, ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਅਸੀਂ ਪਹਿਲਾਂ ਦੱਸਿਆ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਇਹ ਸੰਤੁਸ਼ਟ ਹੋਣਾ ਚਾਹੁੰਦੀ ਹੈ; ਪਰ ਇਹ ਸੰਤੁਸ਼ਟ ਪਿਆਸ, ਜੋ ਕਿ ਸਵੈ-ਇੱਛਾ ਜਾਂ ਪਿਆਸ ਦੇ ਆਪ-ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬ ਜਾਂ ਪੀਣ ਦੇ ਕੰਮ ਦੇ ਸੰਯੋਗ ਦੇ ਇੱਕ ਕਾਰਜ ਵਿੱਚ ਸਿੰਥੈਟਿਕ ਸਮਾਈ ਦੁਆਰਾ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕੀਤੀ ਜਾਵੇਗੀ, ਪਿਆਸ ਨੂੰ ਦਬਾਉਣ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਇਸਦੇ ਉਲਟ ਉਦੇਸ਼ ਪਿਆਸ ਨੂੰ ਹੋਂਦ ਦੀ ਭਰਪੂਰਤਾ ਵਿੱਚ ਤਬਦੀਲ ਕਰਨਾ ਹੈ, ਪਿਆਸ ਜੋ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਸੰਪੂਰਨਤਾ ਨੂੰ ਫੜਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਸ਼ਾਮਲ ਕਰਦੀ ਹੈ ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਅਰਸਤੂ ਦਾ ਰੂਪ ਪਦਾਰਥ ਨੂੰ ਫੜਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਬਦਲਦਾ ਹੈ; ਇਹ ਸਦੀਵੀ ਪਿਆਸ ਬਣ ਜਾਂਦੀ ਹੈ।

ਇਹ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਬਹੁਤ ਦੇਰ ਨਾਲ ਅਤੇ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ ਹੈ - ਉਸ ਆਦਮੀ ਵਾਂਗ ਜੋ ਆਪਣੀ ਪਿਆਸ ਮਿਟਾਉਣ ਲਈ ਪੀਂਦਾ ਹੈ, ਉਸ ਆਦਮੀ ਵਾਂਗ ਜੋ ਆਪਣੀ ਜਿਨਸੀ ਇੱਛਾ ਤੋਂ ਛੁਟਕਾਰਾ ਪਾਉਣ ਲਈ ਵੇਸ਼ਵਾਘਰਾਂ ਵਿੱਚ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਪਿਆਸ, ਜਿਨਸੀ ਇੱਛਾ, ਅਣ-ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ ਅਤੇ ਭੋਲੀ ਹਾਲਤ ਵਿੱਚ ਆਪਣੇ ਆਪ ਦਾ ਆਨੰਦ ਮਾਣਨਾ ਚਾਹੁੰਦੇ ਹਨ; ਉਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨਾਲ ਉਸ ਸੰਜੋਗ ਦੀ ਭਾਲ ਕਰਦੇ ਹਨ ਜੋ ਸੰਤੁਸ਼ਟੀ ਹੈ, ਜਿੱਥੇ ਪਿਆਸ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਉਸੇ ਸਮੇਂ ਪਿਆਸ ਵਜੋਂ ਜਾਣਦੀ ਹੈ ਜਦੋਂ ਪੀਣ ਨਾਲ ਇਸਨੂੰ ਸੰਤੁਸ਼ਟ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਜਦੋਂ ਇਸਦੀ ਪੂਰਤੀ ਦੇ ਤੱਥ ਦੁਆਰਾ ਇਹ ਸੰਤੁਸ਼ਟੀ ਵਿੱਚ ਅਤੇ ਦੁਆਰਾ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਪਿਆਸ ਬਣਾਉਂਦੇ ਹੋਏ ਘਾਟ ਵਜੋਂ ਆਪਣਾ ਕਿਰਦਾਰ ਗੁਆ ਦਿੰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਐਪੀਕੁਰਸ ਇੱਕੋ ਸਮੇਂ ਸਹੀ ਅਤੇ ਗਲਤ ਹੈ; ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਸੱਚਮੁੱਚ ਇੱਛਾ ਇੱਕ ਖਾਲੀਪਣ ਹੈ। ਪਰ ਕੋਈ ਵੀ ਗੈਰ-ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ ਪ੍ਰੋਜੈਕਟ ਸਿਰਫ਼ ਇਸ ਖਾਲੀਪਣ ਨੂੰ ਦਬਾਉਣ ਦਾ ਉਦੇਸ਼ ਨਹੀਂ ਰੱਖਦਾ। ਇੱਛਾ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਸਥਾਈ ਬਣਾਉਂਦੀ ਹੈ; ਮਨੁੱਖ ਆਪਣੀਆਂ ਇੱਛਾਵਾਂ ਨਾਲ ਭਿਆਨਕ ਤੌਰ 'ਤੇ ਚਿਪਕਿਆ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ। ਜੋ ਇੱਛਾ ਬਣਨਾ ਚਾਹੁੰਦਾ ਹੈ ਉਹ ਇੱਕ ਭਰਿਆ ਹੋਇਆ ਖਾਲੀਪਣ ਹੈ ਪਰ ਇੱਕ ਜੋ ਇਸਦੀ ਪੂਰਤੀ ਨੂੰ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਆਕਾਰ ਦਿੰਦਾ ਹੈ ਜਿਵੇਂ ਇੱਕ ਢਾਲ ਉਸ ਪਿੱਤਲ ਨੂੰ ਆਕਾਰ ਦਿੰਦੀ ਹੈ ਜੋ ਇਸਦੇ ਅੰਦਰ ਡੋਲ੍ਹਿਆ ਗਿਆ ਹੈ। ਪਿਆਸ ਦੀ ਚੇਤਨਾ ਦੀ ਸੰਭਾਵਨਾ ਪੀਣ ਦੀ ਚੇਤਨਾ ਹੈ। ਅਸੀਂ ਇਸ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਜਾਣਦੇ ਹਾਂ ਕਿ ਸਵੈ ਨਾਲ ਸੰਯੋਗ ਅਸੰਭਵ ਹੈ, ਕਿਉਂਕਿ ਸੰਭਵ ਦੀ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਦੁਆਰਾ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਸਵੈ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਾਂਗ ਬਣਾ ਦੇਵੇਗਾ - ਯਾਨੀ ਸੰਭਾਵਨਾਵਾਂ ਦੇ ਇੱਕ ਹੋਰ ਦੂਰੀ ਦੇ ਨਾਲ। ਇਸ ਲਈ ਨਿਰੰਤਰ ਨਿਰਾਸ਼ਾ ਜੋ ਭਰਪੂਰਤਾ ਦੇ ਨਾਲ ਆਉਂਦੀ ਹੈ, ਮਸ਼ਹੂਰ: "ਕੀ ਇਹ ਸਿਰਫ ਇਹ ਹੈ?" ਜੋ ਕਿ ਸੰਤੁਸ਼ਟੀ ਦੇਣ ਵਾਲੇ ਠੋਸ ਅਨੰਦ 'ਤੇ ਨਹੀਂ ਬਲਕਿ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨਾਲ ਸੰਯੋਗ ਦੇ ਅਲੋਪ ਹੋਣ 'ਤੇ ਨਿਰਦੇਸ਼ਿਤ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਅਸੀਂ ਅਸਥਾਈਤਾ ਦੀ ਉਤਪਤੀ ਦੀ ਝਲਕ ਪਾਉਂਦੇ ਹਾਂ ਕਿਉਂਕਿ ਪਿਆਸ ਉਸੇ ਸਮੇਂ ਸੰਭਵ ਹੈ ਜਦੋਂ ਇਹ

ਸੰਭਵ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਇਹ ਕੁਝ ਵੀ ਨਹੀਂ ਜੋ ਮਨੁੱਖੀ ਅਸਲੀਅਤ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਆਪ ਤੋਂ ਵੱਖ ਕਰਦਾ ਹੈ ਸਮੇਂ ਦੇ ਮੂਲ 'ਤੇ ਹੈ। ਪਰ ਅਸੀਂ ਇਸ ਵੱਲ ਵਾਪਸ ਆਵਾਂਗੇ। ਇੱਥੇ ਜੋ ਧਿਆਨ ਦੇਣ ਯੋਗ ਹੈ ਉਹ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਖੁਦ ਲਈ ਮੌਜੂਦਗੀ ਤੋਂ ਵੱਖ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ ਜਿਸਦੀ ਇਸ ਵਿੱਚ ਘਾਟ ਹੈ ਅਤੇ ਜੋ ਇਸਦੀ ਆਪਣੀ ਸੰਭਾਵਨਾ ਹੈ, ਇੱਕ ਅਰਥ ਵਿੱਚ ਕੁਝ ਵੀ ਨਹੀਂ ਦੁਆਰਾ ਵੱਖ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ ਅਤੇ ਦੂਜੇ ਅਰਥਾਂ ਵਿੱਚ ਸੰਸਾਰ ਵਿੱਚ ਮੌਜੂਦ ਦੀ ਸੰਪੂਰਨਤਾ ਦੁਆਰਾ, ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਖੁਦ ਲਈ, ਘਾਟ ਜਾਂ ਸੰਭਵ, ਦੁਨੀਆ ਦੀ ਇੱਕ ਖਾਸ ਸਥਿਤੀ ਵਿੱਚ ਮੌਜੂਦਗੀ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਖੁਦ ਲਈ ਹੈ। ਇਸ ਅਰਥ ਵਿਚ, ਉਹ ਹੋਂਦ ਜਿਸ ਤੋਂ ਪਰੇ, ਖੁਦ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨਾਲ ਸੰਯੋਗ ਨੂੰ ਪੇਸ਼ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਅਨੰਤ ਹੋਂਦ ਦੀ ਦੁਨੀਆਂ ਜਾਂ ਦੂਰੀ ਹੈ ਜਿਸ ਤੋਂ ਪਰੇ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਸੰਭਵ ਨਾਲ ਦੁਬਾਰਾ ਜੁੜਨਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ। ਅਸੀਂ "ਸਵੈ-ਪ੍ਰਤੀ-ਸੰਕੇਤ" (Circuit de ipséité) ਸ਼ਬਦ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਦੇ ਉਸ ਸੰਭਵ ਨਾਲ ਸਬੰਧ ਲਈ ਕਰਾਂਗੇ ਜੋ ਇਹ ਹੈ, ਅਤੇ "ਸੰਸਾਰ" ਸ਼ਬਦ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਉਸ ਵਿੱਚ ਹੋਣ ਦੀ ਸੰਪੂਰਨਤਾ ਲਈ ਕਰਾਂਗੇ ਜਿੱਥੋਂ ਤੱਕ ਇਹ ਖੁਦ-ਪ੍ਰਤੀ-ਸੰਕੇਤ ਦੁਆਰਾ ਲੰਘਦਾ ਹੈ।

ਅਸੀਂ ਹੁਣ ਸੰਭਵ ਹੋਣ ਦੇ ਢੰਗ ਨੂੰ ਸਪੱਸ਼ਟ ਕਰਨ ਦੀ ਸਥਿਤੀ ਵਿੱਚ ਹਾਂ। ਸੰਭਵ ਉਹ ਚੀਜ਼ ਹੈ ਜਿਸਦੀ ਆਪਣੇ ਆਪ ਹੋਣ ਲਈ ਘਾਟ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਇਹ ਕਹਿਣਾ ਉਚਿਤ ਨਹੀਂ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਸੰਭਵ ਹੈ - ਜਦੋਂ ਤੱਕ ਕਿ ਹੋਣ ਦੁਆਰਾ ਅਸੀਂ ਇੱਕ ਹੋਂਦ ਦੇ ਹੋਣ ਨੂੰ ਨਹੀਂ ਸਮਝਦੇ ਜੋ "ਬਣਨ ਲਈ ਬਣਾਇਆ ਗਿਆ ਹੈ" ਜਿੱਥੋਂ ਤੱਕ ਇਹ ਨਾ ਹੋਣ ਲਈ ਬਣਾਇਆ ਗਿਆ ਹੈ, ਜਾਂ ਜੇ ਤੁਸੀਂ ਪਸੰਦ ਕਰਦੇ ਹੋ, ਤਾਂ ਮੈਂ ਜੋ ਹਾਂ ਉਸ ਤੋਂ ਦੂਰੀ 'ਤੇ ਦਿੱਖ। ਸੰਭਵ ਇੱਕ ਸ਼ੁੱਧ ਪ੍ਰਤੀਨਿਧਤਾ ਵਜੋਂ ਮੌਜੂਦ ਨਹੀਂ ਹੈ, ਇੱਥੋਂ ਤੱਕ ਕਿ ਇੱਕ ਇਨਕਾਰ ਕੀਤੇ ਹੋਏ ਵਜੋਂ ਵੀ ਨਹੀਂ, ਸਗੋਂ ਇੱਕ ਅਸਲ ਹੋਂਦ ਦੀ ਘਾਟ ਵਜੋਂ ਜੋ, ਕੁਆ ਘਾਟ, ਹੋਂਦ ਤੋਂ ਪਰੇ ਹੈ। ਇਸ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਘਾਟ ਦਾ ਵਜੂਦ ਹੈ ਅਤੇ ਘਾਟ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ, ਇਸ ਵਿੱਚ ਹੋਣ ਦੀ ਘਾਟ ਹੈ। ਸੰਭਵ ਨਹੀਂ ਹੈ, ਸੰਭਵ ਨੂੰ ਉਸ ਹੱਦ ਤੱਕ ਸੰਭਵ ਬਣਾਇਆ ਗਿਆ ਹੈ ਜਿਸ ਹੱਦ ਤੱਕ ਕੁਆ ਘਾਟ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਬਣਾਉਂਦੀ ਹੈ; ਸੰਭਵ ਯੋਜਨਾਬੱਧ ਰੂਪਰੇਖਾ ਵਿੱਚ ਉਸ ਅਣਹੋਂਦ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਸਥਾਨ ਨਿਰਧਾਰਤ ਕਰਦਾ ਹੈ ਜੋ ਕਿ ਖੁਦ ਹੋਣ ਲਈ ਪਰੇ ਹੈ। ਕੁਦਰਤੀ ਤੌਰ 'ਤੇ ਇਹ ਪਹਿਲਾਂ ਥੀਮੈਟਿਕ ਤੌਰ 'ਤੇ ਨਹੀਂ ਰੱਖਿਆ ਗਿਆ ਹੈ; ਇਹ ਸੰਸਾਰ ਤੋਂ ਪਰੇ ਦਰਸਾਇਆ ਗਿਆ ਹੈ ਅਤੇ ਮੇਰੀ ਮੌਜੂਦਾ ਧਾਰਨਾ ਨੂੰ ਇਸਦਾ ਅਰਥ ਦਿੰਦਾ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਸਵੈ-ਨਿਰਭਰਤਾ ਦੇ ਚੱਕਰ ਵਿੱਚ ਸੰਸਾਰ ਵਿੱਚ ਸਮਝਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਪਰ ਨਾ ਤਾਂ ਸੰਭਵ ਨੂੰ ਨਜ਼ਰਅੰਦਾਜ਼ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ ਅਤੇ ਨਾ ਹੀ ਬੇਹੋਸ਼ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ; ਇਹ ਗੈਰ-ਥੀਮਿਕ ਸਵੈ-ਚੇਤਨਾ ਦੀਆਂ ਸੀਮਾਵਾਂ ਨੂੰ ਇੱਕ ਗੈਰ-ਥੀਮਿਕ ਚੇਤਨਾ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਦਰਸਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਪਿਆਸ ਦੀ ਗੈਰ-ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ ਚੇਤਨਾ ਪਾਣੀ ਦੇ ਗਲਾਸ ਦੁਆਰਾ ਇੱਛਤ ਵਜੋਂ ਫੜੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ, ਬਿਨਾਂ ਇੱਛਾ ਦੇ ਅੰਤ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਸਵੈ ਨੂੰ ਕੇਂਦਰ-ਅਵਸਥਾ ਵਿੱਚ ਰੱਖੇ। ਪਰ ਸੰਭਾਵਿਤ ਪੂਰਤੀ ਸੰਸਾਰ ਦੇ ਵਿਚਕਾਰ ਕੱਚ ਦੇ ਦੂਰੀ 'ਤੇ ਗੈਰ-ਥੀਮਿਕ ਸਵੈ-ਚੇਤਨਾ ਦੇ ਇੱਕ ਗੈਰ-ਸਥਿਤੀ ਸੰਬੰਧੀ ਸਹਿ-ਸੰਬੰਧ ਵਜੋਂ ਪ੍ਰਗਟ ਹੁੰਦੀ ਹੈ।

V. ਸਵੈ ਅਤੇ ਸਵੈ-ਨਿਰਭਰਤਾ ਦਾ ਸਰਕਟ

ਰੀਚਰਚ ਫਿਲਾਸਫੀਕਸ ਦੇ ਇੱਕ ਲੇਖ ਵਿੱਚ ਮੈਂ ਇਹ ਦਰਸਾਉਣ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕੀਤੀ ਕਿ ਹਉਮੈ ਆਪਣੇ ਆਪ ਦੇ ਖੇਤਰ ਨਾਲ ਸਬੰਧਤ ਨਹੀਂ ਹੈ।[14] ਮੈਂ ਇੱਥੇ ਦੁਹਰਾਵਾਂਗਾ ਨਹੀਂ। ਆਓ ਅਸੀਂ ਸਿਰਫ਼ ਹਉਮੈ ਦੇ ਪਾਰ ਜਾਣ ਦੇ ਕਾਰਨ ਨੂੰ ਧਿਆਨ ਵਿੱਚ ਰੱਖੀਏ: ਏਰਲੇਬਨੀਸ ਦੇ ਇੱਕ ਏਕੀਕ੍ਰਿਤ ਧਰੁਵ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਹਉਮੈ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਹੈ, ਆਪਣੇ ਆਪ ਲਈ ਨਹੀਂ। ਜੇ ਇਹ ਚੇਤਨਾ ਦੀ ਪ੍ਰਕਿਰਤੀ ਦਾ ਹੁੰਦਾ, ਤਾਂ ਅਸਲ ਵਿੱਚ, ਇਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਤੁਰੰਤ ਦੀ ਪਾਰਦਰਸ਼ਤਾ ਵਿੱਚ ਆਪਣੀ ਨੀਂਹ ਹੁੰਦੀ। ਪਰ ਫਿਰ ਸਾਨੂੰ ਇਹ ਕਹਿਣਾ ਪਵੇਗਾ ਕਿ ਇਹ ਉਹ ਹੈ ਜੋ ਇਹ ਨਹੀਂ ਹੈ ਅਤੇ ਇਹ ਉਹ ਨਹੀਂ ਹੈ ਜੋ ਇਹ ਹੈ, ਅਤੇ ਇਹ ਕਿਸੇ ਵੀ ਤਰ੍ਹਾਂ "ਮੈਂ" ਦੇ ਹੋਣ ਦਾ ਢੰਗ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਦਰਅਸਲ, ਮੇਰੇ ਕੋਲ "ਮੈਂ" ਦੀ ਚੇਤਨਾ ਕਦੇ ਵੀ

ਇਸਨੂੰ ਥਕਾਵਟ ਨਹੀਂ ਦਿੰਦੀ, ਅਤੇ ਚੇਤਨਾ ਉਹ ਨਹੀਂ ਹੈ ਜੋ ਇਸਨੂੰ ਹੋਂਦ ਵਿੱਚ ਲਿਆਉਣ ਦਾ ਕਾਰਨ ਬਣਦੀ ਹੈ; "ਮੈਂ" ਨੂੰ ਹਮੇਸ਼ਾ ਚੇਤਨਾ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਉੱਥੇ ਹੋਣ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਦਿੱਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ - ਅਤੇ ਉਸੇ ਸਮੇਂ ਡੂੰਘਾਈਆਂ ਰੱਖਣ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਜੋ ਹੌਲੀ-ਹੌਲੀ ਪ੍ਰਗਟ ਹੋਣੀਆਂ ਚਾਹੀਦੀਆਂ ਹਨ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਹਉਮੈ ਚੇਤਨਾ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਪਾਰਦਰਸ਼ੀ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ, ਮਨੁੱਖੀ ਸੰਸਾਰ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਹੋਂਦ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਪ੍ਰਤੀਤ ਹੁੰਦੀ ਹੈ, ਨਾ ਕਿ ਚੇਤਨਾ ਦੇ ਸੁਭਾਅ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ।

ਫਿਰ ਵੀ ਸਾਨੂੰ ਇਹ ਸਿੱਟਾ ਕੱਢਣ ਦੀ ਜ਼ਰੂਰਤ ਨਹੀਂ ਹੈ ਕਿ ਖੁਦ ਲਈ ਇੱਕ ਸ਼ੁੱਧ ਅਤੇ ਸਰਲ "ਨਿਰਪੱਖ" ਚਿੰਤਨ ਹੈ। ਪਰ ਹਉਮੈ ਇੱਕ ਚੇਤਨਾ ਦੇ ਵਿਅਕਤੀਗਤਕਰਨ ਵਾਲੇ ਧਰੁਵ ਤੋਂ ਬਹੁਤ ਦੂਰ ਹੈ ਜੋ ਬਿਨਾਂ ਇਸਦੇ ਵਿਅਕਤੀਗਤ ਪੜਾਅ ਵਿੱਚ ਹੀ ਰਹੇਗੀ; ਇਸਦੇ ਉਲਟ, ਇਹ ਆਪਣੀ ਬੁਨਿਆਦੀ ਸਵੈ ਵਿੱਚ ਚੇਤਨਾ ਹੈ ਜੋ ਕੁਝ ਸਥਿਤੀਆਂ ਵਿੱਚ ਹਉਮੈ ਨੂੰ ਉਸ ਸਵੈ ਦੇ ਪਾਰਦਰਸ਼ੀ ਵਰਤਾਰੇ ਵਜੋਂ ਪ੍ਰਗਟ ਹੋਣ ਦੀ ਆਗਿਆ ਦਿੰਦੀ ਹੈ। ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਅਸੀਂ ਦੇਖਿਆ ਹੈ, ਅਸਲ ਵਿੱਚ ਆਪਣੇ ਆਪ ਬਾਰੇ ਇਹ ਕਹਿਣਾ ਅਸੰਭਵ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਖੁਦ ਹੈ। ਇਹ ਬਸ ਹੈ। ਇਸ ਅਰਥ ਵਿੱਚ, ਕੁਝ ਕਹਿਣਗੇ ਕਿ "ਮੈਂ", ਜਿਸਨੂੰ ਉਹ ਗਲਤੀ ਨਾਲ ਚੇਤਨਾ ਦਾ ਨਿਵਾਸੀ ਮੰਨਦੇ ਹਨ, ਚੇਤਨਾ ਦਾ "ਮੈਂ" ਹੈ ਪਰ ਇਸਦਾ ਆਪਣਾ ਆਪ ਨਹੀਂ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਦੇ ਹੋਂਦ ਨੂੰ ਹਾਈਪੋਸਟੈਸਾਈਜ਼ ਕਰਕੇ ਜੋ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਇਸਨੂੰ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਬਣਾ ਕੇ, ਇਹ ਲੇਖਕ ਆਪਣੇ ਆਪ ਉੱਤੇ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬ ਦੀ ਗਤੀ ਨੂੰ ਠੀਕ ਕਰਦੇ ਹਨ ਅਤੇ ਨਸ਼ਟ ਕਰਦੇ ਹਨ; ਚੇਤਨਾ ਫਿਰ ਆਪਣੇ ਆਪ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਹਉਮੈ ਵੱਲ ਇੱਕ ਸ਼ੁੱਧ ਵਾਪਸੀ ਹੋਵੇਗੀ, ਪਰ ਹਉਮੈ ਹੁਣ ਕਿਸੇ ਵੀ ਚੀਜ਼ ਦਾ ਹਵਾਲਾ ਨਹੀਂ ਦਿੰਦੀ। ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ ਸਬੰਧ ਨੂੰ ਇੱਕ ਸਧਾਰਨ ਕੇਂਦਰ-ਪੱਖੀ ਸਬੰਧ ਵਿੱਚ ਬਦਲ ਦਿੱਤਾ ਗਿਆ ਹੈ, ਇਸ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ, ਕੇਂਦਰ, ਧੁੰਦਲਾਪਨ ਦਾ ਇੱਕ ਕੇਂਦਰ ਹੈ। ਅਸੀਂ, ਇਸਦੇ ਉਲਟ, ਦਿਖਾਇਆ ਹੈ ਕਿ ਸਵੈ-ਸਿਧਾਂਤ ਚੇਤਨਾ ਵਿੱਚ ਨਹੀਂ ਰਹਿ ਸਕਦਾ। ਇਹ, ਜੇ ਤੁਸੀਂ ਚਾਹੁੰਦੇ ਹੋ, ਅਨੰਤ ਗਤੀ ਦਾ ਕਾਰਨ ਹੈ ਜਿਸ ਦੁਆਰਾ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬ ਨੂੰ ਦਰਸਾਉਂਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਇਹ ਫਿਰ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬ ਨੂੰ; ਪਰਿਭਾਸ਼ਾ ਦੁਆਰਾ ਇਹ ਇੱਕ ਆਦਰਸ਼, ਇੱਕ ਸੀਮਾ ਹੈ। ਜੋ ਇਸਨੂੰ ਇੱਕ ਸੀਮਾ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਪੈਦਾ ਕਰਦਾ ਹੈ ਉਹ ਹੈ ਹੋਂਦ ਦੀ ਮੌਜੂਦਗੀ ਦੀ ਨਿਹੱਥੇ ਅਸਲੀਅਤ ਇੱਕ ਕਿਸਮ ਦੇ ਹੋਂਦ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਹੋਣ ਦੀ ਏਕਤਾ ਦੇ ਅੰਦਰ ਹੋਣਾ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬ ਦੀ ਸ਼ੁੱਧ ਨਿਹੱਥੇ ਗਤੀ ਦੁਆਰਾ ਚੇਤਨਾ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਨਿੱਜੀ ਬਣਾਉਂਦੀ ਹੈ; ਕਿਉਂਕਿ ਜੋ ਇੱਕ ਜੀਵ ਨੂੰ ਨਿੱਜੀ ਹੋਂਦ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕਰਦਾ ਹੈ ਉਹ ਇੱਕ ਹਉਮੈ ਦਾ ਕਬਜ਼ਾ ਨਹੀਂ ਹੈ - ਜੋ ਕਿ ਸਿਰਫ ਸ਼ਖਸੀਅਤ ਦੀ ਨਿਸ਼ਾਨੀ ਹੈ - ਪਰ ਇਹ ਤੱਥ ਹੈ ਕਿ ਹੋਂਦ ਆਪਣੇ ਆਪ ਲਈ ਇੱਕ ਮੌਜੂਦਗੀ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਮੌਜੂਦ ਹੈ।

ਹੁਣ ਇਸ ਪਹਿਲੀ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ ਗਤੀ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਦੂਜਾ ਜਾਂ ਸਵੈ-ਭਾਵ ਸ਼ਾਮਲ ਹੈ। ਸਵੈ-ਭਾਵ ਵਿੱਚ ਮੇਰਾ ਸੰਭਵ ਮੇਰੀ ਚੇਤਨਾ 'ਤੇ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਇਸਨੂੰ ਇਹ ਨਿਰਧਾਰਤ ਕਰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਕੀ ਹੈ। ਸਵੈ-ਭਾਵ ਪੂਰਵ-ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ ਕੋਜੀਟੋ ਦੀ ਸ਼ੁੱਧ ਮੌਜੂਦਗੀ ਤੋਂ ਅੱਗੇ ਲਿਜਾਏ ਗਏ ਵਿਨਾਸ਼ ਦੀ ਇੱਕ ਡਿਗਰੀ ਨੂੰ ਦਰਸਾਉਂਦਾ ਹੈ - ਇਸ ਅਰਥ ਵਿੱਚ ਕਿ ਜੋ ਸੰਭਵ ਮੈਂ ਹਾਂ ਉਹ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਆਪਣੇ ਆਪ ਲਈ ਸ਼ੁੱਧ ਮੌਜੂਦਗੀ ਨਹੀਂ ਹੈ, ਪਰ ਇਹ ਗੈਰਹਾਜ਼ਰ-ਮੌਜੂਦਗੀ ਹੈ। ਇਸ ਤੱਥ ਦੇ ਕਾਰਨ, ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਹੋਣ ਦੀ ਬਣਤਰ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਸੰਦਰਭ ਦੀ ਹੋਂਦ ਅਜੇ ਵੀ ਵਧੇਰੇ ਸਪੱਸ਼ਟ ਤੌਰ 'ਤੇ ਚਿੰਨ੍ਹਿਤ ਹੈ। ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਹੋਣ ਦੀ ਬਣਤਰ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਸੰਦਰਭ ਦੀ ਹੋਂਦ ਅਜੇ ਵੀ ਵਧੇਰੇ ਸਪੱਸ਼ਟ ਤੌਰ 'ਤੇ ਚਿੰਨ੍ਹਿਤ ਹੈ। ਖੁਦ ਖੁਦ ਉੱਥੇ ਹੇਠਾਂ ਹੈ, ਇਸਦੀ ਸਮਝ ਤੋਂ ਪਰੇ, ਆਪਣੀਆਂ ਸੰਭਾਵਨਾਵਾਂ ਦੀ ਦੂਰ-ਦੂਰ ਤੱਕ। ਹੋਣ ਦੀ ਇਹ ਮੁਫ਼ਤ ਜ਼ਰੂਰਤ - ਹੇਠਾਂ ਉੱਥੇ - ਜੋ ਕੋਈ ਵਿਅਕਤੀ ਘਾਟ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਹੈ, ਉਹ ਸਵੈ-ਭਾਵਨਾ ਜਾਂ ਵਿਅਕਤੀ ਦਾ ਦੂਜਾ ਪਹਿਲੂ ਹੈ। ਅਸਲ ਵਿੱਚ ਵਿਅਕਤੀ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨਾਲ ਇੱਕ ਸੁਤੰਤਰ ਸਬੰਧ ਵਜੋਂ ਨਹੀਂ ਤਾਂ ਕਿਵੇਂ ਪਰਿਭਾਸ਼ਿਤ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ?

ਜਿੱਥੋਂ ਤੱਕ ਸੰਸਾਰ ਦੀ ਗੱਲ ਹੈ - ਭਾਵ, ਜੀਵਾਂ ਦੀ ਸਮੁੱਚੀਤਾ ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਉਹ ਸਵੈ-ਨਿਰਭਰਤਾ ਦੇ ਚੱਕਰ ਦੇ ਅੰਦਰ ਮੌਜੂਦ ਹਨ - ਇਹ ਸਿਰਫ ਉਹੀ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ ਜੋ ਮਨੁੱਖੀ ਹਕੀਕਤ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਪਾਰ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਹਾਈਡੇਗਰ ਦੀ ਪਰਿਭਾਸ਼ਾ ਨੂੰ ਉਧਾਰ ਲੈਣ ਲਈ, ਸੰਸਾਰ "ਉਹ ਹੈ ਜਿਸਦੇ ਸੰਦਰਭ ਵਿੱਚ ਮਨੁੱਖੀ ਹਕੀਕਤ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਜਾਣੂ ਕਰਵਾਉਂਦੀ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਕੀ ਹੈ।"[15] ਜੋ ਸੰਭਵ ਹੈ ਉਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਲਈ ਇੱਕ ਸੰਭਵ ਹੈ ਅਤੇ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਮੌਜੂਦਗੀ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਚੇਤਨਾ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ। ਮੈਂ ਸੰਸਾਰ ਦੇ ਸਾਹਮਣੇ ਜੋ ਭਾਲਦਾ ਹਾਂ ਉਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਲਈ ਇੱਕ ਸੰਜੋਗ ਹੈ ਜੋ ਮੈਂ ਹਾਂ ਅਤੇ ਜੋ ਸੰਸਾਰ ਦੀ ਚੇਤਨਾ ਹੈ। ਪਰ ਇਹ ਸੰਭਵ ਜੋ ਗੈਰ-ਸਿਧਾਂਤਕ ਤੌਰ 'ਤੇ ਮੌਜੂਦ ਚੇਤਨਾ ਲਈ ਇੱਕ ਗੈਰ-ਮੌਜੂਦ ਹੈ, ਇੱਕ ਸਥਿਤੀ ਚੇਤਨਾ ਦੇ ਵਸਤੂ ਵਜੋਂ ਮੌਜੂਦ ਨਹੀਂ ਹੈ, ਕਿਉਂਕਿ ਉਸ ਸਥਿਤੀ ਵਿੱਚ ਇਹ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ ਹੋਵੇਗਾ। ਸੰਤੁਸ਼ਟ ਪਿਆਸ ਜੋ ਮੇਰੀ ਅਸਲ ਪਿਆਸ ਨੂੰ ਸਤਾਉਂਦੀ ਹੈ, ਉਹ ਇੱਕ ਸੰਤੁਸ਼ਟ ਪਿਆਸ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਪਿਆਸ ਦੀ ਚੇਤਨਾ ਨਹੀਂ ਹੈ; ਇਹ ਇੱਕ ਗਲਾਸ ਤੋਂ ਪੀਣ ਵਾਲੇ ਆਪਣੇ ਆਪ ਦੀ ਇੱਕ ਥੈਟਿਕ ਚੇਤਨਾ ਅਤੇ ਇੱਕ ਗੈਰ-ਸਥਿਤੀ ਸਵੈ-ਚੇਤਨਾ ਹੈ। ਇਹ ਫਿਰ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਉਸ ਸ਼ੀਸ਼ੇ ਵੱਲ ਪਾਰ ਕਰਨ ਦਾ ਕਾਰਨ ਬਣਦਾ ਹੈ ਜਿਸ ਬਾਰੇ ਇਹ ਚੇਤੰਨ ਹੈ; ਅਤੇ ਇਸ ਸੰਭਾਵੀ ਗੈਰ-ਥੀਟਿਕ ਚੇਤਨਾ ਦੇ ਇੱਕ ਸਹਿ-ਸੰਬੰਧ ਦੇ ਤੌਰ ਤੇ, ਸ਼ੀਸ਼ੇ ਤੋਂ ਸ਼ਰਾਬੀ-ਪੂਰੇ ਸ਼ੀਸ਼ੇ ਨੂੰ ਜਿੰਨਾ ਸੰਭਵ ਹੋ ਸਕੇ ਪਰੇਸ਼ਾਨ ਕਰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਇਸਨੂੰ ਇੱਕ ਸ਼ੀਸ਼ੇ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਬਣਾਉਂਦਾ ਹੈ ਜਿਸ ਤੋਂ ਪੀਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਕੁਦਰਤ ਦੁਆਰਾ ਸੰਸਾਰ ਮੇਰਾ ਹੈ ਜਿੱਥੋਂ ਤੱਕ ਇਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਕੁਝ ਵੀ ਨਹੀਂ ਹੋਣ ਦਾ ਸਹਿ-ਸੰਬੰਧੀ ਹੈ; ਯਾਨੀ, ਜ਼ਰੂਰੀ ਰੁਕਾਵਟ ਤੋਂ ਪਰੇ ਮੈਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਉਹ ਪਾਉਂਦਾ ਹਾਂ ਜੋ ਮੈਂ "ਇਸਦੇ ਹੋਣ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਹਾਂ।" ਸੰਸਾਰ ਤੋਂ ਬਿਨਾਂ ਕੋਈ ਸਵੈ-ਨਿਰਭਰਤਾ ਨਹੀਂ ਹੈ, ਕੋਈ ਵਿਅਕਤੀ ਨਹੀਂ ਹੈ; ਸਵੈ-ਨਿਰਭਰਤਾ ਤੋਂ ਬਿਨਾਂ, ਵਿਅਕਤੀ ਤੋਂ ਬਿਨਾਂ, ਕੋਈ ਸੰਸਾਰ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਪਰ ਵਿਅਕਤੀ ਨਾਲ ਸਬੰਧਤ ਸੰਸਾਰ ਨੂੰ ਕਦੇ ਵੀ ਪੂਰਵ-ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ ਕੋਗੀਟੋ ਦੇ ਪੱਧਰ 'ਤੇ ਨਹੀਂ ਰੱਖਿਆ ਜਾਂਦਾ। ਇਹ ਕਹਿਣਾ ਬੇਤੁਕਾ ਹੋਵੇਗਾ ਕਿ ਜਿਸ ਸੰਸਾਰ ਨੂੰ ਇਹ ਜਾਣਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਉਹ ਮੇਰਾ ਕਿਹਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਫਿਰ ਵੀ ਸੰਸਾਰ ਵਿੱਚ "ਮੇਰਾ-ਨਿਰਭਰਤਾ" ਦਾ ਇਹ ਗੁਣ ਇੱਕ ਭਰੌੜਾ ਢਾਂਚਾ ਹੈ, ਹਮੇਸ਼ਾ ਮੌਜੂਦ ਹੈ, ਇੱਕ ਢਾਂਚਾ ਹੈ ਜਿਸ ਵਿੱਚ ਮੈਂ ਰਹਿੰਦਾ ਹਾਂ। ਸੰਸਾਰ (ਮੇਰਾ) ਮੇਰਾ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਸੰਭਵਾਂ ਦੁਆਰਾ ਸਤਾਇਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਅਤੇ ਇਹਨਾਂ ਵਿੱਚੋਂ ਹਰੇਕ ਦੀ ਚੇਤਨਾ ਇੱਕ ਸੰਭਾਵੀ ਸਵੈ-ਚੇਤਨਾ ਹੈ ਜੋ ਮੈਂ ਹਾਂ; ਇਹੀ ਸੰਭਾਵਨਾਵਾਂ ਹਨ ਜੋ ਦੁਨੀਆਂ ਨੂੰ ਇਸਦੀ ਏਕਤਾ ਅਤੇ ਦੁਨੀਆਂ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਇਸਦਾ ਅਰਥ ਦਿੰਦੀਆਂ ਹਨ।

ਨਕਾਰਾਤਮਕ ਆਚਰਣ ਅਤੇ ਮਾੜੇ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਦੀ ਜਾਂਚ ਨੇ ਸਾਨੂੰ ਕੋਜੀਟੋ ਦੇ ਓਨਟੋਲੋਜੀਕਲ ਅਧਿਐਨ ਤੱਕ ਪਹੁੰਚਣ ਦੇ ਯੋਗ ਬਣਾਇਆ ਹੈ, ਅਤੇ ਕੋਜੀਟੋ ਦਾ ਹੋਂਦ ਸਾਨੂੰ ਆਪਣੇ ਆਪ ਹੋਣ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਜਾਪਿਆ ਹੈ। ਇਹ ਹੋਂਦ, ਸਾਡੇ ਨਿਰੀਖਣ ਅਧੀਨ, ਮੁੱਲ ਅਤੇ ਸੰਭਾਵਨਾਵਾਂ ਵੱਲ ਪਾਰ ਹੋ ਗਈ ਹੈ; ਅਸੀਂ ਇਸਨੂੰ ਕਾਰਟੇਸੀਅਨ ਕੋਜੀਟੋ ਦੀ ਤਤਕਾਲਤਾ ਦੀਆਂ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਸੀਮਾਵਾਂ ਦੇ ਅੰਦਰ ਨਹੀਂ ਰੱਖ ਸਕੇ ਹਾਂ। ਪਰ ਬਿਲਕੁਲ ਇਸ ਕਾਰਨ ਕਰਕੇ, ਅਸੀਂ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨਤੀਜਿਆਂ ਨਾਲ ਸੰਤੁਸ਼ਟ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਦੇ ਜੋ ਅਸੀਂ ਹੁਣੇ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕੀਤੇ ਹਨ। ਜੇਕਰ ਕੋਜੀਟੋ ਤਤਕਾਲਤਾ ਤੋਂ ਇਨਕਾਰ ਕਰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਜੇਕਰ ਇਹ ਆਪਣੀਆਂ ਸੰਭਾਵਨਾਵਾਂ ਵੱਲ ਪਾਰ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਤਾਂ ਇਹ ਸਿਰਫ ਇੱਕ ਅਸਥਾਈ ਪਾਰ ਦੇ ਅੰਦਰ ਹੀ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਇਹ "ਸਮੇਂ ਵਿੱਚ" ਹੈ ਕਿ "ਨਾ ਹੋਣ" ਦੇ ਮੋਡ ਵਿੱਚ ਆਪਣੇ ਆਪ ਦੀਆਂ ਸੰਭਾਵਨਾਵਾਂ ਹਨ; ਇਹ ਸਮੇਂ ਵਿੱਚ ਹੈ ਕਿ ਮੇਰੀਆਂ ਸੰਭਾਵਨਾਵਾਂ ਦੁਨੀਆ ਦੇ ਦੂਰੀ 'ਤੇ ਪ੍ਰਗਟ ਹੁੰਦੀਆਂ ਹਨ ਜਿਸਨੂੰ ਉਹ ਮੇਰਾ ਬਣਾਉਂਦੇ ਹਨ। ਜੇਕਰ, ਤਾਂ, ਮਨੁੱਖੀ ਹਕੀਕਤ ਨੂੰ ਖੁਦ ਹੀ ਅਸਥਾਈ ਸਮਝਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਅਤੇ ਜੇਕਰ ਇਸਦੀ ਪਾਰਬੱਧਤਾ ਦਾ ਅਰਥ ਇਸਦੀ ਅਸਥਾਈਤਾ ਹੈ, ਤਾਂ ਅਸੀਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਦੇ ਵਜੂਦ ਨੂੰ ਸਪੱਸ਼ਟ ਕਰਨ ਦੀ ਉਮੀਦ ਨਹੀਂ ਕਰ ਸਕਦੇ ਜਦੋਂ ਤੱਕ ਅਸੀਂ ਅਸਥਾਈ ਦੇ ਮਹੱਤਵ ਦਾ ਵਰਣਨ ਅਤੇ ਨਿਰਧਾਰਨ ਨਹੀਂ

ਕਰ ਲੈਂਦੇ। ਕੇਵਲ ਤਦ ਹੀ ਅਸੀਂ ਉਸ ਸਮੱਸਿਆ ਦੇ ਅਧਿਐਨ ਤੱਕ ਪਹੁੰਚ ਕਰ ਸਕਾਂਗੇ ਜੋ ਸਾਨੂੰ ਚਿੰਤਤ ਕਰਦੀ ਹੈ: ਹੋਂਦ ਨਾਲ ਚੇਤਨਾ ਦੇ ਮੂਲ ਸਬੰਧ ਦਾ।

1 ἐποχή ਲਈ ਸੁਧਾਰ, ਇੱਕ ਸਪੱਸ਼ਟ ਗਲਤ ਛਪਾਈ। ਟ੍ਰ.
2 “ਭਾਗ ਲੈਣਾ,” “ਭਾਗ ਲੈਣਾ।” ਟ੍ਰ.

3 ਸ਼ਾਬਦਿਕ ਤੌਰ 'ਤੇ "ਉਹ ਖੁਦ ਨੂੰ ਬੋਰ ਕਰਦਾ ਹੈ" (il s'ennuie) ਵਿੱਚ "self", ਜੋ ਕਿ ਬਹੁਤ ਸਾਰੇ ਫਰਾਂਸੀਸੀ ਪ੍ਰਤੀਕਿਰਿਆਸ਼ੀਲ ਕਿਰਿਆਵਾਂ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਜਾਣਿਆ-ਪਛਾਣਿਆ ਨਿਰਮਾਣ ਹੈ। Cf. ਅੰਗਰੇਜ਼ੀ "ਉਹ ਖੁਦ ਨੂੰ ਧੋਂਦਾ ਹੈ।" Tr.

4 ਦੋਹਰੇ ਸ਼ਬਦ। "ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ" ਸ਼ਬਦ ਵਿਆਕਰਣਹੀਣ ਹੋਣ ਦੇ ਬਾਵਜੂਦ, ਇਹ ਮੈਨੂੰ ਸਭ ਤੋਂ ਸਹੀ ਅਨੁਵਾਦ ਜਾਪਦਾ ਹੈ। "ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ" ਦਾ ਇੱਕ ਵੱਖਰਾ ਅਰਥ ਹੋਵੇਗਾ, ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਹੋਣ ਦੀਆਂ ਦੋ ਉਦਾਹਰਣਾਂ ਦੀ ਏਕਤਾ ਦਾ ਸੁਝਾਅ ਦੇਵੇਗਾ, ਅਤੇ ਸਾਰਤਰ ਦਾ ਇੱਥੇ ਨੁਕਤਾ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਦਵੈਤ ਅਤੇ ਇੱਕ ਦੂਜੇ ਤੋਂ ਅਲੱਗਤਾ ਹੈ। ਟ੍ਰ.

5 ਮੈਂ ਉਹ ਠੀਕ ਕਰ ਦਿੱਤਾ ਹੈ ਜੋ ਜ਼ਰੂਰ ਗਲਤ ਛਪਾਈ ਹੋਣੀ ਚਾਹੀਦੀ ਹੈ। "ਪ੍ਰਮਾਣਿਕ ਤੋਂ ਪ੍ਰਮਾਣਿਕ ਤੱਕ," ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਟੈਕਸਟ ਅਸਲ ਵਿੱਚ ਪੜ੍ਹਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਕੋਈ ਅਰਥ ਨਹੀਂ ਰੱਖਦਾ। ਟ੍ਰ.

6 ਸੀ.ਐਫ. ਜਾਣ-ਪਛਾਣ, ਭਾਗ III□

7 ਇਹ ਤਰਕ ਸੱਚਮੁੱਚ ਸਪੱਸ਼ਟ ਤੌਰ 'ਤੇ ਤਰਕ ਦੀਆਂ ਜ਼ਰੂਰਤਾਂ 'ਤੇ ਅਧਾਰਤ ਹੈ।

8 ਸਾਰਤਰ ਇੱਥੇ "ਨਸ਼ਟ" ਕਹਿੰਦਾ ਹੈ, ਪਰ ਮੈਨੂੰ ਲੱਗਦਾ ਹੈ ਕਿ ਉਸਦਾ ਮਤਲਬ "ਨਸ਼ਟ" ਹੋਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਉਸਨੇ ਸਾਨੂੰ ਪਹਿਲਾਂ ਦੱਸਿਆ ਹੈ ਕਿ ਜੀਵ ਨੂੰ ਨਾਸ਼ ਨਹੀਂ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ। ਟ੍ਰ.

9 ਭਾਗ ਪਹਿਲਾ, ਅਧਿਆਇ II, ਭਾਗ ii□ "ਬੁਰੇ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਦੇ ਨਮੂਨੇ।"

10 ਹੀਗਲੀਅਨ ਵਿਰੋਧ ਇਸ ਕਿਸਮ ਦੇ ਨਕਾਰਾਤਮਕਤਾ ਨਾਲ ਸਬੰਧਤ ਹੈ। ਪਰ ਇਹ ਵਿਰੋਧ ਖੁਦ ਇੱਕ ਮੂਲ ਅੰਦਰੂਨੀ ਨਕਾਰਾਤਮਕਤਾ 'ਤੇ ਅਧਾਰਤ ਹੋਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ; ਯਾਨੀ ਕਿ, ਘਾਟ 'ਤੇ। ਉਦਾਹਰਣ ਵਜੋਂ, ਜੇਕਰ ਗੈਰ-ਜ਼ਰੂਰੀ ਆਪਣੀ ਵਾਰੀ ਵਿੱਚ ਜ਼ਰੂਰੀ ਬਣ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਤਾਂ ਇਹ ਇਸ ਲਈ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਜ਼ਰੂਰੀ ਦੇ ਦਿਲ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਘਾਟ ਵਜੋਂ ਅਨੁਭਵ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ।

11 ਲੇ ਮੈਨਕੁਐਂਟ, “ਘਾਟ,” l’existant, “ਮੌਜੂਦ”; ਲੇ ਮੈਨਕੁਏ, “ਘਾਟ।” ਲੇ ਮੈਨਕੁਏ “ਘਾਟ” ਹੈ। ਕਈ ਵਾਰ ਜਦੋਂ ਮੈਨਕੁਏ ਨੂੰ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਣ ਵਜੋਂ ਵਰਤਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਮੈਂ ਇਸਦਾ ਅਨੁਵਾਦ “ਗੁੰਮ” ਵਜੋਂ ਕੀਤਾ ਹੈ, ਉਦਾਹਰਨ ਲਈ, 1’en-soi ਮੈਨਕੁਏ, “ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਗੁੰਮ।” ਟ੍ਰ.

12 ਕੋਈ ਸ਼ਾਇਦ ਵਿਚਾਰ ਅਧੀਨ ਤ੍ਰਿਏਕ ਦਾ ਹੇਗਲੀਅਨ ਸ਼ਬਦਾਂ ਵਿੱਚ ਅਨੁਵਾਦ ਕਰਨ ਅਤੇ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ, ਥੀਸਿਸ, ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਵਿਰੋਧੀ, ਅਤੇ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ-ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਜਾਂ ਸੰਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਨੂੰ ਮੁੱਲ ਬਣਾਉਣ ਲਈ ਪਰਤਾਏਗਾ। ਪਰ ਇੱਥੇ ਇਹ ਧਿਆਨ ਵਿੱਚ ਰੱਖਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ ਕਿ ਜਦੋਂ ਕਿ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ, ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ, ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ, ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ, ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ, ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ, ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ, ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ, ਗੈਰ-ਜ਼ਰੂਰੀ ਅਤੇ ਅਟੁੱਟ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ। ਇੱਕ ਸ਼ਬਦ ਵਿੱਚ, ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ, ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ, ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ, ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ, ਗੈਰ-ਜ਼ਰੂਰੀ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ, ਅਤੇ ਇਹ ਗੈਰ-ਜ਼ਰੂਰੀਤਾ ਹੈ ਜਿਸਨੂੰ ਅਸੀਂ ਪਹਿਲਾਂ ਇਸਦੀ ਤੱਥ ਕਿਹਾ ਸੀ। ਇਸ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ, ਸੰਸਲੇਸ਼ਣ ਜਾਂ ਮੁੱਲ ਅਸਲ ਵਿੱਚ ਥੀਸਿਸ ਵਿੱਚ ਵਾਪਸੀ ਹੋਵੇਗੀ, ਫਿਰ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਵਾਪਸੀ ਹੋਵੇਗੀ; ਪਰ ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਇੱਕ ਅਸਾਧਾਰਨ ਸੰਪੂਰਨਤਾ ਹੈ, ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ, ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਪਲ ਨਹੀਂ ਹੈ ਜਿਸਨੂੰ ਪਾਰ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਇਸਦੀ ਪ੍ਰਕਿਰਤੀ ਕਿਅਰਕੇਗਾਰਡ ਦੀਆਂ "ਅਸਪਸ਼ਟ" ਹਕੀਕਤਾਂ ਦੇ ਬਹੁਤ ਨੇੜੇ ਪਹੁੰਚਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਅਸੀਂ ਇੱਥੇ ਇਕਪਾਸੜ ਵਿਰੋਧਾਂ ਦਾ ਦੋਹਰਾ ਖੇਡ ਪਾਉਂਦੇ ਹਾਂ: ਇੱਕ ਅਰਥ ਵਿੱਚ "ਆਪਣਾ ਆਪ" ਵਿੱਚ "ਆਪਣਾ ਆਪ" ਦੀ ਘਾਟ ਹੈ, ਜਿਸ ਵਿੱਚ "ਆਪਣਾ ਆਪ" ਦੀ ਘਾਟ ਨਹੀਂ ਹੈ; ਪਰ ਦੂਜੇ ਅਰਥਾਂ ਵਿੱਚ "ਆਪਣਾ ਆਪ" ਆਪਣੀ ਸੰਭਾਵਨਾ (ਜਾਂ "ਆਪਣਾ ਆਪ" ਦੀ ਘਾਟ ਹੈ, ਜਿਸ ਵਿੱਚ ਇਸ ਸਥਿਤੀ ਵਿੱਚ "ਆਪਣਾ ਆਪ" ਦੀ ਘਾਟ ਨਹੀਂ ਹੈ।

13 ਫ੍ਰੈਂਚ ਟੈਕਸਟ ਖਰਾਬ ਹੈ, d'xn ਪੜ੍ਹ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਸਪੱਸ਼ਟ ਹੈ ਕਿ ਸਾਰਤਰ ਦਾ ਇਰਾਦਾ ἐποχή ਸੀ। ਟ੍ਰ.
14 ਸਾਰਤਰ ਜਿਸ ਲੇਖ ਦਾ ਹਵਾਲਾ ਦਿੰਦਾ ਹੈ ਉਹ ਹੈ “La transcendance de l’ego, esquisse d’une description phénomenologique,” Recherches Philosophiques 6:1936-1937□ ਪੰਨਾ 85-123. ਟ੍ਰ.

15 ਅਸੀਂ ਇਸ ਭਾਗ ਦੇ ਅਧਿਆਇ III ਵਿੱਚ ਦੇਖਾਂਗੇ ਕਿ ਇਹ ਪਰਿਭਾਸ਼ਾ - ਜਿਸਨੂੰ ਅਸੀਂ ਅਸਥਾਈ ਤੌਰ 'ਤੇ ਅਪਣਾਉਂਦੇ ਹਾਂ - ਕਿਸ ਹੱਦ ਤੱਕ ਨਾਕਾਫ਼ੀ ਅਤੇ ਗਲਤ ਹੈ।

ਦੂਜਾ ਅਧਿਆਇ

ਅਸਥਾਈਤਾ

I. ਤਿੰਨ ਅਸਥਾਈ ਮਾਪਾਂ ਦੀ ਪਰਿਭਾਸ਼ਾ

ਅਸਥਾਈਤਾ ਸਪੱਸ਼ਟ ਤੌਰ 'ਤੇ ਇੱਕ ਸੰਗਠਿਤ ਢਾਂਚਾ ਹੈ। ਸਮੇਂ ਦੇ ਤਿੰਨ ਅਖੌਤੀ "ਤੱਤਾਂ", ਭੂਤਕਾਲ, ਵਰਤਮਾਨ ਅਤੇ ਭਵਿੱਖ, ਨੂੰ ਸਾਡੇ ਸੰਖੇਪ ਲਈ "ਦਿੱਤੇ ਗਏ" ਦੇ ਸੰਗ੍ਰਹਿ ਵਜੋਂ ਨਹੀਂ ਮੰਨਿਆ ਜਾਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ - ਉਦਾਹਰਣ ਵਜੋਂ, "ਹੁਣ" ਦੀ ਇੱਕ ਅਨੰਤ ਲੜੀ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਜਿਸ ਵਿੱਚ ਕੁਝ ਅਜੇ ਨਹੀਂ ਹਨ ਅਤੇ ਦੂਸਰੇ ਹੁਣ ਨਹੀਂ ਹਨ - ਸਗੋਂ ਇੱਕ ਮੂਲ ਸੰਸਲੇਸ਼ਣ ਦੇ ਸੰਰਚਿਤ ਪਲਾਂ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ। ਨਹੀਂ ਤਾਂ ਅਸੀਂ ਤੁਰੰਤ ਇਸ ਵਿਰੋਧਾਭਾਸ ਦਾ ਸਾਹਮਣਾ ਕਰਾਂਗੇ: ਭੂਤਕਾਲ ਹੁਣ ਨਹੀਂ ਹੈ; ਭਵਿੱਖ ਅਜੇ ਨਹੀਂ ਹੈ; ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਤਤਕਾਲ ਵਰਤਮਾਨ ਲਈ, ਹਰ ਕੋਈ ਜਾਣਦਾ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਬਿਲਕੁਲ ਵੀ ਮੌਜੂਦ ਨਹੀਂ ਹੈ ਪਰ ਇੱਕ ਅਨੰਤ ਵੰਡ ਦੀ ਸੀਮਾ ਹੈ, ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਅਯਾਮ ਤੋਂ ਬਿਨਾਂ ਇੱਕ ਬਿੰਦੂ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਪੂਰੀ ਲੜੀ ਦਾ ਨਾਸ਼ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਦੁੱਗਣਾ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਭਵਿੱਖ "ਹੁਣ", ਉਦਾਹਰਣ ਵਜੋਂ, ਇੱਕ ਅਣਹੋਂਦ ਹੈ ਅਤੇ ਜਦੋਂ ਇਹ ਇੱਕ ਵਰਤਮਾਨ "ਹੁਣ" ਦੀ ਸਥਿਤੀ ਵਿੱਚ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਤਾਂ ਇਸਨੂੰ ਅਣਹੋਂਦ ਵਿੱਚ ਸਾਕਾਰ ਕੀਤਾ ਜਾਵੇਗਾ। ਅਸਥਾਈਤਾ ਦਾ ਅਧਿਐਨ ਕਰਨ ਦਾ ਇੱਕੋ ਇੱਕ ਸੰਭਵ ਤਰੀਕਾ ਹੈ ਇਸਨੂੰ ਇੱਕ ਸੰਪੂਰਨਤਾ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਦੇਖਿਆ ਜਾਵੇ ਜੋ ਇਸਦੇ ਸੈਕੰਡਰੀ ਢਾਂਚੇ 'ਤੇ ਹਾਵੀ ਹੁੰਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਜੋ ਉਹਨਾਂ ਨੂੰ ਉਹਨਾਂ ਦੇ ਅਰਥ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਅਸੀਂ ਇਸ ਤੱਥ ਨੂੰ ਕਦੇ ਵੀ ਨਜ਼ਰਅੰਦਾਜ਼ ਨਹੀਂ ਕਰਾਂਗੇ। ਫਿਰ ਵੀ ਅਸੀਂ ਸਮੇਂ ਦੀ ਹੋਂਦ ਦੀ ਜਾਂਚ ਸ਼ੁਰੂ ਨਹੀਂ ਕਰ ਸਕਦੇ ਜਦੋਂ ਤੱਕ ਕਿ ਤਿੰਨਾਂ ਆਯਾਮਾਂ ਦੇ ਬਹੁਤ ਜ਼ਿਆਦਾ ਅਸਪਸ਼ਟ ਅਰਥਾਂ ਦੀ ਸ਼ੁਰੂਆਤੀ ਸਪੱਸ਼ਟੀਕਰਨ ਪੂਰਵ-ਓਨਟੋਲੋਜੀਕਲ, ਵਰਤਾਰਾਤਮਕ ਵਰਣਨ ਦੇ ਜ਼ਰੀਏ ਨਾ ਹੋਵੇ। ਹਾਲਾਂਕਿ, ਸਾਨੂੰ ਇਸ ਵਰਤਾਰਾਤਮਕ ਵਰਣਨ ਨੂੰ ਸਿਰਫ਼ ਇੱਕ ਅਸਥਾਈ ਕੰਮ ਵਜੋਂ ਵਿਚਾਰਨਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ ਜਿਸਦਾ ਟੀਚਾ ਸਿਰਫ਼ ਸਾਨੂੰ ਸਮੁੱਚੇ ਤੌਰ 'ਤੇ ਸਮੇਂ ਦੀ ਸਮਝ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਨ ਦੇ ਯੋਗ ਬਣਾਉਣਾ ਹੈ। ਖਾਸ ਤੌਰ 'ਤੇ ਸਾਡੇ ਵਰਣਨ ਨੂੰ ਸਾਨੂੰ ਹਰੇਕ ਆਯਾਮ ਨੂੰ ਉਸ ਸਮੇਂ ਦੇ ਅਸਥਾਈਤਾ ਦੀ ਨੀਂਹ 'ਤੇ ਪ੍ਰਗਟ ਹੁੰਦੇ ਹੋਏ ਦੇਖਣ ਦੇ ਯੋਗ ਬਣਾਉਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ, ਬਿਨਾਂ ਇਸ ਦੇ ਕਿ ਅਸੀਂ ਉਸ ਆਯਾਮ ਦੇ ਅਸਥਾਈਤਾ ਨੂੰ ਕਦੇ ਵੀ ਭੁੱਲੀਏ।

A. ਅਤੀਤ

ਯਾਦਦਾਸ਼ਤ ਸੰਬੰਧੀ ਹਰ ਸਿਧਾਂਤ ਭੂਤਕਾਲ ਦੇ ਹੋਣ ਦੀ ਪੂਰਵ-ਧਾਰਨਾ ਨੂੰ ਦਰਸਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਇਹਨਾਂ ਪੂਰਵ-ਧਾਰਨਾਵਾਂ, ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਕਦੇ ਸਪੱਸ਼ਟ ਨਹੀਂ ਕੀਤਾ ਗਿਆ, ਨੇ ਯਾਦਦਾਸ਼ਤ ਦੀ ਸਮੱਸਿਆ ਅਤੇ ਆਮ ਤੌਰ 'ਤੇ ਅਸਥਾਈਤਾ ਦੀ ਸਮੱਸਿਆ ਨੂੰ ਧੁੰਦਲਾ ਕਰ ਦਿੱਤਾ ਹੈ। ਇੱਕ ਵਾਰ ਅਤੇ ਸਭ ਲਈ ਸਾਨੂੰ ਇਹ ਸਵਾਲ ਉਠਾਉਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ: ਭੂਤਕਾਲ ਦੇ ਹੋਣ ਦਾ ਕੀ ਅਰਥ ਹੈ? ਆਮ ਰਾਏ ਦੋ ਬਰਾਬਰ ਅਸਪਸ਼ਟ ਧਾਰਨਾਵਾਂ ਵਿਚਕਾਰ ਘੁੰਮਦੀ ਹੈ। ਕਿਹਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਕਿ ਭੂਤਕਾਲ ਹੁਣ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਇਸ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਤੋਂ ਇਹ ਜਾਪਦਾ ਹੈ ਕਿ ਹੋਂਦ ਨੂੰ ਸਿਰਫ਼ ਵਰਤਮਾਨ ਨਾਲ ਜੋੜਿਆ ਜਾਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਓਨਟੋਲੋਜੀਕਲ ਪੂਰਵ-ਧਾਰਨਾ ਨੇ ਦਿਮਾਗੀ ਪ੍ਰਭਾਵ ਦੇ ਮਸ਼ਹੂਰ ਸਿਧਾਂਤ ਨੂੰ ਜਨਮ ਦਿੱਤਾ ਹੈ। ਕਿਉਂਕਿ ਭੂਤਕਾਲ ਹੁਣ ਨਹੀਂ ਹੈ, ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਕੁਝ ਵੀ ਨਹੀਂ ਰਹਿ ਗਿਆ ਹੈ, ਜੇਕਰ ਯਾਦਦਾਸ਼ਤ ਮੌਜੂਦ ਰਹਿੰਦੀ ਹੈ, ਤਾਂ ਇਹ ਸਾਡੇ ਹੋਂਦ ਦੇ ਮੌਜੂਦਾ ਸੋਧ ਦੇ ਕਾਰਨ ਹੋਣੀ ਚਾਹੀਦੀ ਹੈ; ਉਦਾਹਰਨ ਲਈ, ਇਹ ਵਰਤਮਾਨ ਵਿੱਚ ਦਿਮਾਗੀ ਸੈੱਲਾਂ ਦੇ ਸਮੂਹ 'ਤੇ ਇੱਕ ਛਾਪ ਹੋਵੇਗੀ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਸਭ ਕੁਝ ਮੌਜੂਦ ਹੈ: ਸਰੀਰ, ਵਰਤਮਾਨ ਧਾਰਨਾ, ਅਤੇ ਸਰੀਰ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਮੌਜੂਦਾ ਪ੍ਰਭਾਵ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਭੂਤਕਾਲ - ਸਭ ਕੁਝ ਅਸਲੀਅਤ ਹੈ; ਕਿਉਂਕਿ ਪ੍ਰਭਾਵ ਦਾ ਇੱਕ ਵਰਚੁਅਲ ਹੋਂਦ ਨਹੀਂ ਹੈ ਯਾਦਦਾਸ਼ਤ; ਇਹ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਇੱਕ ਅਸਲ ਪ੍ਰਭਾਵ ਹੈ। ਜੇਕਰ ਯਾਦਦਾਸ਼ਤ ਦਾ ਪੁਨਰ ਜਨਮ ਹੁੰਦਾ ਹੈ, ਤਾਂ ਇਹ ਵਰਤਮਾਨ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਮੌਜੂਦਾ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ ਦੇ ਨਤੀਜੇ

ਵਜੋਂ ਹੈ, ਵਿਚਾਰ ਅਧੀਨ ਸੈਲੂਲਰ ਸਮੂਹ ਵਿੱਚ ਪ੍ਰੋਟੋਪਲਾਜ਼ਮਿਕ ਸੰਤੁਲਨ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਟੁੱਟਣ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ। ਮਨੋ-ਭੌਤਿਕ ਸਮਾਨਤਾ, ਜੋ ਕਿ ਤਤਕਾਲ ਅਤੇ ਵਾਧੂ-ਅਸਥਾਈ ਹੈ, ਇਹ ਸਮਝਾਉਣ ਲਈ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਸਰੀਰਕ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ ਇੱਕ ਘਟਨਾ ਦਾ ਸਹਿ-ਸੰਬੰਧ ਕਿਵੇਂ ਹੈ ਜੋ ਸਖਤੀ ਨਾਲ ਮਾਨਸਿਕ ਪਰ ਬਰਾਬਰ ਮੌਜੂਦ ਹੈ - ਚੇਤਨਾ ਵਿੱਚ ਯਾਦਦਾਸ਼ਤ-ਚਿੱਤਰ ਦੀ ਦਿੱਖ। ਇੱਕ ਇੰਗ੍ਰਾਮ ਦਾ ਸਭ ਤੋਂ ਤਾਜ਼ਾ ਵਿਚਾਰ ਕੁਝ ਵੀ ਨਹੀਂ ਜੋੜਦਾ ਸਿਵਾਏ ਇਸ ਦੇ ਕਿ ਇਹ ਸਿਧਾਂਤ ਨੂੰ ਇੱਕ ਸੂਡੋ-ਵਿਗਿਆਨਕ ਸ਼ਬਦਾਵਲੀ ਵਿੱਚ ਢੱਕ ਦਿੰਦਾ ਹੈ।

ਪਰ ਜੇ ਸਭ ਕੁਝ ਮੌਜੂਦ ਹੈ, ਤਾਂ ਅਸੀਂ ਯਾਦਦਾਸ਼ਤ ਦੀ ਨਿਸ਼ਕਿਰਿਆਤਾ ਨੂੰ ਕਿਵੇਂ ਸਮਝਾ ਸਕਦੇ ਹਾਂ; ਯਾਨੀ ਕਿ, ਇਹ ਤੱਥ ਕਿ ਇੱਕ ਚੇਤਨਾ ਜੋ ਯਾਦ ਰੱਖਦੀ ਹੈ, ਆਪਣੇ ਇਰਾਦੇ ਵਿੱਚ ਵਰਤਮਾਨ ਤੋਂ ਪਾਰ ਹੋ ਜਾਂਦੀ ਹੈ ਤਾਂ ਜੋ ਘਟਨਾ ਨੂੰ ਉੱਥੇ ਵਾਪਸ ਨਿਸ਼ਾਨਾ ਬਣਾਇਆ ਜਾ ਸਕੇ ਜਿੱਥੇ ਇਹ ਸੀ। ਮੈਂ ਕਿਤੇ ਹੋਰ ਦਿਖਾਇਆ ਹੈ ਕਿ ਜੇਕਰ ਅਸੀਂ ਚਿੱਤਰ ਨੂੰ ਇੱਕ ਪੁਨਰਜਾਗਰਣ ਧਾਰਨਾ ਬਣਾ ਕੇ ਸ਼ੁਰੂਆਤ ਕਰਦੇ ਹਾਂ ਤਾਂ ਚਿੱਤਰ ਨੂੰ ਧਾਰਨਾ ਤੋਂ ਵੱਖ ਕਰਨ ਦਾ ਕੋਈ ਤਰੀਕਾ ਨਹੀਂ ਹੈ।[1] ਅਸੀਂ ਇੱਥੇ ਉਹੀ ਅਸੰਭਵਤਾਵਾਂ ਦਾ ਸਾਹਮਣਾ ਕਰਾਂਗੇ। ਪਰ ਇਸ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਅਸੀਂ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਯਾਦਦਾਸ਼ਤ ਨੂੰ ਚਿੱਤਰ ਤੋਂ ਵੱਖ ਕਰਨ ਦੇ ਢੰਗ ਨੂੰ ਹਟਾ ਦਿੰਦੇ ਹਾਂ; ਨਾ ਤਾਂ ਯਾਦਦਾਸ਼ਤ ਦੀ "ਕਮਜ਼ੋਰਤਾ", ਨਾ ਹੀ ਇਸਦਾ ਫਿੱਕਾਪਣ, ਨਾ ਹੀ ਇਸਦੀ ਅਧੂਰੀਤਾ, ਅਤੇ ਨਾ ਹੀ ਇਹ ਧਾਰਨਾ ਦੇ ਦਿੱਤੇ ਗਏ ਸਿਧਾਂਤਾਂ ਨਾਲ ਦਰਸਾਈਆਂ ਗਈਆਂ ਵਿਰੋਧਾਭਾਸਾਂ ਇਸਨੂੰ ਇੱਕ ਕਾਲਪਨਿਕ-ਚਿੱਤਰ ਤੋਂ ਵੱਖਰਾ ਨਹੀਂ ਕਰ ਸਕਦੀਆਂ ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਉਹੀ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਤਾਵਾਂ ਪੇਸ਼ ਕਰਦੀ ਹੈ।

ਇਸ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਤਾਵਾਂ ਯਾਦਦਾਸ਼ਤ ਦੇ ਮੌਜੂਦਾ ਗੁਣ ਹਨ, ਇਹ ਸਾਨੂੰ ਵਰਤਮਾਨ ਤੋਂ ਬਾਹਰ ਨਿਕਲਣ ਦੇ ਯੋਗ ਨਹੀਂ ਬਣਾ ਸਕਦੀਆਂ ਤਾਂ ਜੋ ਅਸੀਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਅਤੀਤ ਵੱਲ ਸੇਧਿਤ ਕਰ ਸਕੀਏ। ਵਿਅਰਥ ਅਸੀਂ ਯਾਦਦਾਸ਼ਤ ਦੇ ਮੇਰੇ ਨਾਲ ਸਬੰਧਤ ਹੋਣ ਦੇ ਗੁਣ ਨੂੰ ਬੁਲਾਵਾਂਗੇ - ਇਸਦੀ "ਮੇਰੀ", ਕਲੈਪਰੇਡ ਤੋਂ ਬਾਅਦ, ਜਾਂ ਇਸਦੀ "ਨੇੜਤਾ", ਜੇਮਜ਼ ਦੇ ਅਨੁਸਾਰ। ਜਾਂ ਤਾਂ ਇਹ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਤਾਵਾਂ ਸਿਰਫ ਇੱਕ ਮੌਜੂਦਾ ਮਾਹੌਲ ਨੂੰ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਦੀਆਂ ਹਨ ਜੋ ਯਾਦਦਾਸ਼ਤ ਨੂੰ ਘੇਰ ਲੈਂਦੀ ਹੈ - ਅਤੇ ਫਿਰ ਉਹ ਮੌਜੂਦ ਰਹਿੰਦੇ ਹਨ ਅਤੇ ਵਰਤਮਾਨ ਦਾ ਹਵਾਲਾ ਦਿੰਦੇ ਹਨ, ਜਾਂ ਫਿਰ ਉਹ ਪਹਿਲਾਂ ਹੀ ਭੂਤਕਾਲ ਨਾਲ ਇੱਕ ਸਬੰਧ ਹਨ - ਅਤੇ ਫਿਰ ਉਹ ਇਹ ਮੰਨਦੇ ਹਨ ਕਿ ਉਹਨਾਂ ਨੂੰ ਕੀ ਸਮਝਾਉਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ। ਕੁਝ ਵਿਦਵਾਨਾਂ ਦਾ ਮੰਨਣਾ ਹੈ ਕਿ ਉਹ ਯਾਦਦਾਸ਼ਤ ਨੂੰ ਸਥਾਨਕਕਰਨ ਦੇ ਇੱਕ ਅਪ੍ਰਤੱਖ ਪੈਟਰਨ ਅਤੇ ਇਸਨੂੰ "ਯਾਦਦਾਸ਼ਤ ਦੇ ਸਮਾਜਿਕ ਸੰਦਰਭਾਂ" ਦੀ ਹੋਂਦ ਦੁਆਰਾ ਸੁਵਿਧਾਜਨਕ ਬੌਧਿਕ ਕਾਰਜਾਂ ਦੇ ਸਮੂਹ ਵਿੱਚ ਘਟਾ ਕੇ ਸਮੱਸਿਆ ਤੋਂ ਆਸਾਨੀ ਨਾਲ ਛੁਟਕਾਰਾ ਪਾ ਸਕਦੇ ਹਨ। ਬਿਨਾਂ ਸ਼ੱਕ ਇਹ ਕਾਰਜ ਮੌਜੂਦ ਹਨ ਅਤੇ ਮਨੋਵਿਗਿਆਨਕ ਜਾਂਚ ਦਾ ਵਿਸ਼ਾ ਹੋਣੇ ਚਾਹੀਦੇ ਹਨ। ਪਰ ਜੇਕਰ ਭੂਤਕਾਲ ਨਾਲ ਸਬੰਧ ਕਿਸੇ ਤਰੀਕੇ ਨਾਲ ਨਹੀਂ ਦਿੱਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਤਾਂ ਇਹ ਕਾਰਜ ਇਸਨੂੰ ਨਹੀਂ ਬਣਾ ਸਕਦੇ। ਇੱਕ ਸ਼ਬਦ ਵਿੱਚ, ਜੇਕਰ ਅਸੀਂ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਉਸਦੇ ਵਰਤਮਾਨ ਦੇ ਤਤਕਾਲ ਟਾਪੂ 'ਤੇ ਅਲੱਗ-ਥਲੱਗ ਕਰਕੇ ਸ਼ੁਰੂ ਕਰਦੇ ਹਾਂ, ਅਤੇ ਜੇਕਰ ਉਸਦੇ ਸਾਰੇ ਜੀਵਣ ਦੇ ਢੰਗ ਜਿਵੇਂ ਹੀ ਉਹ ਪ੍ਰਗਟ ਹੁੰਦੇ ਹਨ, ਕੁਦਰਤ ਦੁਆਰਾ ਇੱਕ ਸਦੀਵੀ ਵਰਤਮਾਨ ਲਈ ਨਿਯਤ ਕੀਤੇ ਗਏ ਹਨ, ਤਾਂ ਅਸੀਂ ਭੂਤਕਾਲ ਨਾਲ ਉਸਦੇ ਮੂਲ ਸਬੰਧ ਨੂੰ ਸਮਝਣ ਦੇ ਸਾਰੇ ਤਰੀਕਿਆਂ ਨੂੰ ਮੂਲ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਹਟਾ ਦਿੱਤਾ ਹੈ। ਅਸੀਂ ਵਰਤਮਾਨ ਤੋਂ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਤੌਰ 'ਤੇ ਉਧਾਰ ਲਏ ਗਏ ਤੱਤਾਂ ਤੋਂ "ਅਤੀਤ" ਦੇ ਆਯਾਮ ਨੂੰ ਬਣਾਉਣ ਵਿੱਚ ਸਫਲ ਨਹੀਂ ਹੋਵਾਂਗੇ, ਜਿਵੇਂ ਕਿ "ਜੈਨੇਟਿਕਸਿਸਟ" ਅਣ-ਵਿਸਤਾਰਿਤ ਤੱਤਾਂ ਤੋਂ ਵਿਸਥਾਰ ਨੂੰ ਬਣਾਉਣ ਵਿੱਚ ਸਫਲ ਹੋਏ ਹਨ।

ਲੋਕ ਚੇਤਨਾ ਨੂੰ ਭੂਤਕਾਲ ਦੇ ਸਾਹਮਣੇ ਅਸਲ ਹੋਂਦ ਤੋਂ ਇਨਕਾਰ ਕਰਨ ਵਿੱਚ ਇੰਨੀ ਮੁਸ਼ਕਲ ਆਉਂਦੀ

ਹੈ ਕਿ ਹੁਣੇ ਚਰਚਾ ਕੀਤੇ ਗਏ ਥੀਸਿਸ ਦੇ ਨਾਲ ਇਹ ਇੱਕ ਹੋਰ ਧਾਰਨਾ ਨੂੰ ਵੀ ਸਵੀਕਾਰ ਕਰਦੀ ਹੈ, ਜਿਸ ਦੇ ਅਨੁਸਾਰ ਭੂਤਕਾਲ ਦਾ ਇੱਕ ਕਿਸਮ ਦਾ ਸਨਮਾਨਯੋਗ ਹੋਂਦ ਹੋਵੇਗਾ। ਕਿਸੇ ਘਟਨਾ ਲਈ ਭੂਤਕਾਲ ਹੋਣ ਦਾ ਮਤਲਬ ਸਿਰਫ਼ ਸੇਵਾਮੁਕਤ ਹੋਣਾ, ਆਪਣੀ ਹੋਂਦ ਨੂੰ ਗੁਆਏ ਬਿਨਾਂ ਆਪਣੀ ਪ੍ਰਭਾਵਸ਼ੀਲਤਾ ਗੁਆਉਣਾ ਹੋਵੇਗਾ। ਬਰਗਸਨ ਦੇ ਫ਼ਲਸਫ਼ੇ ਨੇ ਇਸ ਵਿਚਾਰ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਕੀਤੀ ਹੈ: ਭੂਤਕਾਲ ਵਿੱਚ ਜਾਣ 'ਤੇ ਇੱਕ ਘਟਨਾ ਹੋਣਾ ਬੰਦ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ; ਇਹ ਸਿਰਫ਼ ਕੰਮ ਕਰਨਾ ਬੰਦ ਕਰ ਦਿੰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਆਪਣੀ ਮਿਤੀ 'ਤੇ ਅਨੰਤ ਕਾਲ ਲਈ "ਆਪਣੀ ਜਗ੍ਹਾ 'ਤੇ" ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਹੋਂਦ ਨੂੰ ਭੂਤਕਾਲ ਵਿੱਚ ਬਹਾਲ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ, ਅਤੇ ਇਹ ਬਹੁਤ ਵਧੀਆ ਢੰਗ ਨਾਲ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ; ਅਸੀਂ ਇਹ ਵੀ ਪੁਸ਼ਟੀ ਕਰਦੇ ਹਾਂ ਕਿ ਅਵਧੀ ਅੰਤਰ-ਪ੍ਰਵੇਸ਼ ਦੀ ਇੱਕ ਬਹੁਲਤਾ ਹੈ ਅਤੇ ਭੂਤਕਾਲ ਵਰਤਮਾਨ ਦੇ ਨਾਲ ਨਿਰੰਤਰ ਸੰਗਠਿਤ ਹੈ। ਪਰ ਇਸ ਸਭ ਦੇ ਬਾਵਜੂਦ ਅਸੀਂ ਇਸ ਸੰਗਠਨ ਅਤੇ ਇਸ ਅੰਤਰ-ਪ੍ਰਵੇਸ਼ ਲਈ ਕੋਈ ਕਾਰਨ ਨਹੀਂ ਦਿੱਤਾ ਹੈ; ਅਸੀਂ ਇਹ ਨਹੀਂ ਦੱਸਿਆ ਹੈ ਕਿ ਭੂਤਕਾਲ ਸਾਨੂੰ ਪਰੇਸ਼ਾਨ ਕਰਨ ਲਈ "ਪੁਨਰ ਜਨਮ" ਕਿਵੇਂ ਲੈ ਸਕਦਾ ਹੈ, ਸੰਖੇਪ ਵਿੱਚ ਸਾਡੇ ਲਈ ਮੌਜੂਦ ਹੋਣ ਲਈ। ਜੇ ਇਹ ਬੇਹੋਸ਼ ਹੈ, ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਬਰਗਸਨ ਦਾਅਵਾ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਅਤੇ ਜੇਕਰ ਅਚੇਤ ਨਿਸ਼ਕਿਰਿਆ ਹੈ, ਤਾਂ ਇਹ ਸਾਡੀ ਮੌਜੂਦਾ ਚੇਤਨਾ ਦੇ ਵੂਫ਼ ਵਿੱਚ ਕਿਵੇਂ ਬੁਣ ਸਕਦਾ ਹੈ? ਕੀ ਇਸਦੀ ਆਪਣੀ ਇੱਕ ਸ਼ਕਤੀ ਹੋਵੇਗੀ? ਪਰ ਫਿਰ ਕੀ ਇਹ ਸ਼ਕਤੀ ਮੌਜੂਦ ਨਹੀਂ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਵਰਤਮਾਨ 'ਤੇ ਕੰਮ ਕਰਦੀ ਹੈ? ਇਹ ਭੂਤਕਾਲ ਤੋਂ ਕਿਵੇਂ ਪੈਦਾ ਹੁੰਦੀ ਹੈ? ਕੀ ਅਸੀਂ ਹੁਸਰਲ ਵਾਂਗ ਇਸ ਸਵਾਲ ਨੂੰ ਉਲਟਾ ਦੇਈਏ, ਅਤੇ ਮੌਜੂਦਾ ਚੇਤਨਾ ਵਿੱਚ "ਧਾਰਨ" ਦੀ ਇੱਕ ਖੇਡ ਦਿਖਾਵਾਂਗੇ, ਜੋ ਬੀਤੇ ਸਮੇਂ ਦੀਆਂ ਚੇਤਨਾਵਾਂ ਨਾਲ ਜੁੜੀ ਰਹਿੰਦੀ ਹੈ, ਉਹਨਾਂ ਨੂੰ ਉਹਨਾਂ ਦੀ ਮਿਤੀ 'ਤੇ ਬਣਾਈ ਰੱਖਦੀ ਹੈ, ਅਤੇ ਉਹਨਾਂ ਨੂੰ ਤਬਾਹ ਹੋਣ ਤੋਂ ਰੋਕਦੀ ਹੈ? ਪਰ ਜੇਕਰ ਹੁਸਰਲ ਦੇ ਗਿਆਨ ਨੂੰ ਪਹਿਲਾਂ ਤੁਰੰਤ ਦਿੱਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਤਾਂ ਇਸ ਤੋਂ ਬਾਹਰ ਨਿਕਲਣ ਦਾ ਕੋਈ ਤਰੀਕਾ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਅਸੀਂ ਪਿਛਲੇ ਅਧਿਆਇ ਵਿੱਚ ਦੇਖਿਆ ਸੀ ਕਿ ਕਿਵੇਂ ਸੁਰੱਖਿਆ [2] ਵਰਤਮਾਨ ਦੀਆਂ ਖਿੜਕੀਆਂ 'ਤੇ ਉਹਨਾਂ ਨੂੰ ਤੋੜੇ ਬਿਨਾਂ ਵਿਅਰਥ ਵੱਜਦੀ ਹੈ। ਧਾਰਨ ਲਈ ਵੀ ਇਹੀ ਗੱਲ ਹੈ। ਹਸਰਲ ਆਪਣੇ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ ਕੈਰੀਅਰ ਦੀ ਲੰਬਾਈ ਲਈ ਪਾਰਦਰਸ਼ੀ ਅਤੇ ਪਾਰਦਰਸ਼ੀ ਦੇ ਵਿਚਾਰ ਦੁਆਰਾ ਸਤਾਇਆ ਹੋਇਆ ਸੀ। ਪਰ ਉਸਦੇ ਕੋਲ ਮੌਜੂਦ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ ਤਕਨੀਕਾਂ, ਖਾਸ ਕਰਕੇ ਹੋਂਦ ਦੀ ਉਸਦੀ ਆਦਰਸ਼ਵਾਦੀ ਧਾਰਨਾ, ਨੇ ਉਸ ਪਾਰਦਰਸ਼ੀਤਾ ਲਈ ਲੇਖਾ-ਜੋਖਾ ਕਰਨ ਦੇ ਕਿਸੇ ਵੀ ਤਰੀਕੇ ਨੂੰ ਉਸ ਤੋਂ ਹਟਾ ਦਿੱਤਾ; ਉਸਦੀ ਇਰਾਦਤਨਤਾ ਸਿਰਫ ਇਸਦਾ ਵਿਅੰਗ ਹੈ। ਚੇਤਨਾ, ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਹੁਸਰਲ ਨੇ ਇਸਦੀ ਕਲਪਨਾ ਕੀਤੀ ਸੀ, ਅਸਲ ਵਿੱਚ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਸੰਸਾਰ ਵੱਲ ਜਾਂ ਭਵਿੱਖ ਵੱਲ ਜਾਂ ਭੂਤਕਾਲ ਵੱਲ ਨਹੀਂ ਪਾਰ ਕਰ ਸਕਦੀ।

ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਸਾਨੂੰ ਭੂਤਕਾਲ ਨੂੰ ਮੰਨ ਕੇ ਕੁਝ ਵੀ ਹਾਸਲ ਨਹੀਂ ਹੋਇਆ, ਕਿਉਂਕਿ ਇਸ ਰਿਆਇਤ ਦੀਆਂ ਸ਼ਰਤਾਂ ਅਨੁਸਾਰ, ਭੂਤਕਾਲ ਸਾਡੇ ਲਈ ਨਾ-ਹੋਂਦ ਵਜੋਂ ਹੋਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ। ਭਾਵੇਂ ਭੂਤਕਾਲ ਹੈ, ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਬਰਗਸਨ ਅਤੇ ਹਸਰਲ ਦਾਅਵਾ ਕਰਦੇ ਹਨ, ਜਾਂ ਹੁਣ ਨਹੀਂ ਹੈ, ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਡੇਕਾਰਟਸ ਦਾਅਵਾ ਕਰਦੇ ਹਨ, ਜੇਕਰ ਅਸੀਂ ਇਸਦੇ ਅਤੇ ਆਪਣੇ ਵਰਤਮਾਨ ਦੇ ਵਿਚਕਾਰ ਸਾਰੇ ਪੁਲਾਂ ਨੂੰ ਕੱਟ ਕੇ ਸ਼ੁਰੂਆਤ ਕਰੀਏ ਤਾਂ ਇਸਦਾ ਕੋਈ ਮਹੱਤਵ ਨਹੀਂ ਹੈ।

ਦਰਅਸਲ, ਜੇਕਰ ਅਸੀਂ ਵਰਤਮਾਨ ਨੂੰ "ਸੰਸਾਰ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਮੌਜੂਦਗੀ" ਬਣਾ ਕੇ ਇੱਕ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਅਧਿਕਾਰ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕਰਦੇ ਹਾਂ ਤਾਂ ਸਾਨੂੰ ਅੰਤਰ-ਸੰਸਾਰਿਕ ਹੋਂਦ ਦੇ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਵਿੱਚ ਭੂਤਕਾਲ ਦੀ ਸਮੱਸਿਆ 'ਤੇ ਹਮਲਾ ਕਰਨਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ। ਲੋਕ ਮੰਨਦੇ ਹਨ ਕਿ ਅਸੀਂ ਪਹਿਲਾਂ ਇਸ ਕੁਰਸੀ ਜਾਂ ਇਸ ਮੇਜ਼ ਦੇ ਨਾਲ ਸਮਕਾਲੀ ਵਜੋਂ ਮੌਜੂਦ ਹਾਂ, ਅਤੇ ਉਹ ਸੰਸਾਰ ਦੇ ਜ਼ਰੀਏ ਸੰਸਾਰ ਦੇ ਅਰਥ ਨੂੰ ਸਮਝਦੇ ਹਨ। ਪਰ ਜੇਕਰ ਅਸੀਂ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਸੰਸਾਰ ਦੇ ਵਿਚਕਾਰ ਰੱਖਦੇ ਹਾਂ, ਤਾਂ ਅਸੀਂ ਇਹ

ਜਾਣਨ ਦੀ ਸਾਰੀ ਸੰਭਾਵਨਾ ਗੁਆ ਦਿੰਦੇ ਹਾਂ ਕਿ ਜੋ ਹੁਣ ਨਹੀਂ ਹੈ ਉਹ ਉਸ ਤੋਂ ਹੈ ਜੋ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਕੋਈ ਇਤਰਾਜ਼ ਕਰ ਸਕਦਾ ਹੈ ਕਿ ਜੋ ਹੁਣ ਨਹੀਂ ਹੈ ਉਹ ਘੱਟੋ ਘੱਟ ਹੋਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ, ਜਦੋਂ ਕਿ ਜੋ ਨਹੀਂ ਹੈ ਉਸਦਾ ਹੋਂਦ ਨਾਲ ਕਿਸੇ ਵੀ ਕਿਸਮ ਦਾ ਕੋਈ ਸਬੰਧ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਇਹ ਸੱਚ ਹੈ। ਪਰ ਅੰਤਰ-ਸੰਸਾਰਿਕ ਤਤਕਾਲ ਦੇ ਹੋਣ ਦਾ ਨਿਯਮ, ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਅਸੀਂ ਦੇਖਿਆ ਹੈ, ਨੂੰ ਸਧਾਰਨ ਸ਼ਬਦਾਂ, "ਹੋਣਾ ਹੈ" ਦੁਆਰਾ ਪ੍ਰਗਟ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ, ਜੋ ਸਕਾਰਾਤਮਕਤਾਵਾਂ ਦੀ ਇੱਕ ਵਿਸ਼ਾਲ ਭਰਪੂਰਤਾ ਨੂੰ ਦਰਸਾਉਂਦਾ ਹੈ ਜਿੱਥੇ ਕੁਝ ਵੀ ਜੋ ਨਹੀਂ ਹੈ ਉਸਨੂੰ ਕਿਸੇ ਵੀ ਤਰੀਕੇ ਨਾਲ ਨਹੀਂ ਦਰਸਾਇਆ ਜਾ ਸਕਦਾ, ਇੱਥੋਂ ਤੱਕ ਕਿ ਇੱਕ ਪ੍ਰਭਾਵ, ਖਾਲੀਪਣ, ਅਪੀਲ, ਜਾਂ "ਹਿਸਟੇਰੇਸਿਸ" ਦੁਆਰਾ ਵੀ ਨਹੀਂ। ਜੋ ਹੋਂਦ ਹੈ ਉਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਹੋਂਦ ਵਿੱਚ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਥਕਾ ਦਿੰਦੀ ਹੈ; ਇਸਦਾ ਉਸ ਨਾਲ ਕੋਈ ਲੈਣਾ-ਦੇਣਾ ਨਹੀਂ ਹੈ ਜੋ ਨਹੀਂ ਹੈ, ਜਾਂ ਉਸ ਨਾਲ ਜੋ ਹੁਣ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਕੋਈ ਵੀ ਨਕਾਰ, ਭਾਵੇਂ ਉਹ ਰੈਡੀਕਲ ਹੋਵੇ ਜਾਂ "ਹੁਣ ਨਹੀਂ" ਵਿੱਚ ਦੱਬਿਆ ਹੋਵੇ, ਇਸ ਸੰਪੂਰਨ ਘਣਤਾ ਵਿੱਚ ਜਗ੍ਹਾ ਨਹੀਂ ਪਾ ਸਕਦਾ। ਇਸ ਲਈ ਅਤੀਤ ਆਪਣੇ ਤਰੀਕੇ ਨਾਲ ਮੌਜੂਦ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ, ਪਰ ਪੁਲ ਕੱਟੇ ਹੋਏ ਹਨ। ਹੋਂਦ ਨੇ ਆਪਣੇ ਅਤੀਤ ਨੂੰ "ਭੁੱਲਿਆ" ਵੀ ਨਹੀਂ ਹੈ, ਕਿਉਂਕਿ ਭੁੱਲਣਾ ਅਜੇ ਵੀ ਸੰਬੰਧ ਦਾ ਇੱਕ ਰੂਪ ਹੋਵੇਗਾ। ਅਤੀਤ ਇੱਕ ਸੁਪਨੇ ਵਾਂਗ ਇਸ ਤੋਂ ਖਿਸਕ ਗਿਆ ਹੈ।

ਡੇਕਾਰਟਸ ਦੇ ਸੰਕਲਪ ਅਤੇ ਬਰਗਸਨ ਦੇ ਸੰਕਲਪ ਨੂੰ ਨਾਲ-ਨਾਲ ਖਾਰਜ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਉਹ ਦੋਵੇਂ ਇੱਕੋ ਹੀ ਇਤਰਾਜ਼ ਦੇ ਅਧੀਨ ਹਨ। ਭਾਵੇਂ ਇਹ ਅਤੀਤ ਨੂੰ ਖਤਮ ਕਰਨ ਦਾ ਸਵਾਲ ਹੋਵੇ ਜਾਂ ਇਸਦੇ ਲਈ ਇੱਕ ਘਰੇਲੂ ਦੇਵਤੇ ਦੀ ਹੋਂਦ ਨੂੰ ਸੁਰੱਖਿਅਤ ਰੱਖਣ ਦਾ ਸਵਾਲ ਹੋਵੇ, ਇਹਨਾਂ ਲੇਖਕਾਂ ਨੇ ਇਸਦੀ ਸਥਿਤੀ ਨੂੰ ਵੱਖਰਾ ਮੰਨਿਆ ਹੈ, ਇਸਨੂੰ ਵਰਤਮਾਨ ਤੋਂ ਅਲੱਗ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਚੇਤਨਾ ਦਾ ਉਹਨਾਂ ਦਾ ਸੰਕਲਪ ਜੋ ਵੀ ਹੋਵੇ, ਉਹਨਾਂ ਨੇ ਇਸਨੂੰ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਦੀ ਹੋਂਦ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕੀਤੀ ਹੈ; ਉਹਨਾਂ ਨੇ ਇਸਨੂੰ ਉਹੀ ਮੰਨਿਆ ਹੈ ਜੋ ਇਹ ਹੈ। ਬਾਅਦ ਵਿੱਚ ਹੈਰਾਨ ਹੋਣ ਦਾ ਕੋਈ ਕਾਰਨ ਨਹੀਂ ਹੈ ਕਿ ਉਹ ਅਤੀਤ ਨੂੰ ਵਰਤਮਾਨ ਨਾਲ ਦੁਬਾਰਾ ਜੋੜਨ ਵਿੱਚ ਅਸਫਲ ਰਹਿੰਦੇ ਹਨ, ਕਿਉਂਕਿ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਕਲਪਨਾ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਵਰਤਮਾਨ ਆਪਣੀ ਸਾਰੀ ਤਾਕਤ ਨਾਲ ਅਤੀਤ ਨੂੰ ਰੱਦ ਕਰ ਦੇਵੇਗਾ। ਜੇਕਰ ਉਹਨਾਂ ਨੇ ਅਸਥਾਈ ਵਰਤਾਰੇ ਨੂੰ ਇਸਦੀ ਸੰਪੂਰਨਤਾ ਵਿੱਚ ਵਿਚਾਰਿਆ ਹੁੰਦਾ, ਤਾਂ ਉਹਨਾਂ ਨੇ ਦੇਖਿਆ ਹੁੰਦਾ ਕਿ "ਮੇਰਾ" ਅਤੀਤ ਸਭ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਮੇਰਾ ਹੈ; ਯਾਨੀ ਕਿ ਇਹ ਇੱਕ ਖਾਸ ਜੀਵ ਦੇ ਕਾਰਜ ਵਜੋਂ ਮੌਜੂਦ ਹੈ ਜੋ ਮੈਂ ਹਾਂ। ਅਤੀਤ ਕੁਝ ਵੀ ਨਹੀਂ ਹੈ; ਨਾ ਹੀ ਇਹ ਵਰਤਮਾਨ ਹੈ; ਪਰ ਇਸਦੇ ਸਰੋਤ 'ਤੇ ਇਹ ਇੱਕ ਖਾਸ ਵਰਤਮਾਨ ਅਤੇ ਇੱਕ ਖਾਸ ਭਵਿੱਖ ਨਾਲ ਜੁੜਿਆ ਹੋਇਆ ਹੈ, ਦੋਵਾਂ ਨਾਲ ਇਹ ਸੰਬੰਧਿਤ ਹੈ। ਉਹ "ਮੇਰਾਪਣ" ਜਿਸ ਬਾਰੇ ਕਲੈਪਾਰੇਡ ਬੋਲਦਾ ਹੈ ਉਹ ਇੱਕ ਵਿਅਕਤੀਗਤ ਸੁਖਮਤਾ ਨਹੀਂ ਹੈ ਜੋ ਯਾਦਦਾਸ਼ਤ ਨੂੰ ਤੋੜਨ ਲਈ ਆਉਂਦੀ ਹੈ; ਇਹ ਇੱਕ ਓਨਟੋਲੋਜੀਕਲ ਸਬੰਧ ਹੈ ਜੋ ਭੂਤਕਾਲ ਨੂੰ ਵਰਤਮਾਨ ਨਾਲ ਜੋੜਦਾ ਹੈ। ਮੇਰਾ ਭੂਤਕਾਲ ਕਦੇ ਵੀ ਆਪਣੇ "ਭੂਤਕਾਲ" ਵਿੱਚ ਅਲੱਗ-ਥਲੱਗ ਨਹੀਂ ਜਾਪਦਾ; ਇਹ ਕਲਪਨਾ ਕਰਨਾ ਵੀ ਬੇਤੁਕਾ ਹੋਵੇਗਾ ਕਿ ਇਹ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਮੌਜੂਦ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਮੂਲ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਇਸ ਵਰਤਮਾਨ ਦਾ ਭੂਤਕਾਲ ਹੈ। ਇਹ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਹੈ ਕਿ ਇਸਨੂੰ ਪਹਿਲਾਂ ਸਪੱਸ਼ਟ ਕੀਤਾ ਜਾਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ।

ਮੈਂ ਲਿਖਦਾ ਹਾਂ ਕਿ 1920 ਵਿੱਚ ਪੌਲ ਪੌਲੀਟੈਕਨਿਕ ਸਕੂਲ ਦਾ ਵਿਦਿਆਰਥੀ ਸੀ। ਇਹ ਕੌਣ ਹੈ ਜੋ "ਸੀ?" ਪੌਲ ਸਪੱਸ਼ਟ ਤੌਰ 'ਤੇ ਹੈ, ਪਰ ਪੌਲ ਕੀ ਹੈ? 1920 ਦਾ ਨੌਜਵਾਨ? ਪਰ "ਹੋਣਾ" ਕਿਰਿਆ ਦਾ ਇੱਕੋ ਇੱਕ ਕਾਲ ਜੋ ਪੌਲ ਦੁਆਰਾ 1920 ਵਿੱਚ ਵਿਚਾਰਿਆ ਗਿਆ ਸੀ - ਜਿੱਥੋਂ ਤੱਕ ਪੌਲੀਟੈਕਨਿਕ ਵਿਦਿਆਰਥੀ ਹੋਣ ਦੀ ਗੁਣਵੱਤਾ ਦਾ ਕਾਰਨ ਹੈ - ਵਰਤਮਾਨ ਹੈ। ਜਿੱਥੋਂ ਤੱਕ ਉਹ ਸੀ, ਸਾਨੂੰ ਉਸ ਬਾਰੇ ਕਹਿਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ - "ਉਹ ਹੈ।" ਜੇ ਇਹ ਇੱਕ ਪੌਲ ਹੈ ਜੋ ਹੁਣ ਭੂਤਕਾਲ ਬਣ ਗਿਆ ਹੈ ਜੋ ਪੌਲੀਟੈਕਨਿਕ ਸਕੂਲ ਦਾ ਵਿਦਿਆਰਥੀ ਸੀ, ਤਾਂ ਵਰਤਮਾਨ ਨਾਲ ਸਾਰਾ ਸਬੰਧ ਟੁੱਟ ਗਿਆ ਹੈ: ਉਹ

ਆਦਮੀ ਜਿਸਨੇ ਉਸ ਯੋਗਤਾ, ਵਿਸ਼ੇ ਨੂੰ ਕਾਇਮ ਰੱਖਿਆ, 1920 ਵਿੱਚ ਆਪਣੇ ਗੁਣ ਨਾਲ ਉੱਥੇ ਹੀ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਜੇ ਅਸੀਂ ਚਾਹੁੰਦੇ ਹਾਂ ਕਿ ਯਾਦ ਰੱਖਣਾ ਸੰਭਵ ਰਹੇ, ਤਾਂ ਸਾਨੂੰ ਇਸ ਪਰਿਕਲਪਨਾ 'ਤੇ ਇੱਕ ਯਾਦ ਸੰਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਨੂੰ ਸਵੀਕਾਰ ਕਰਨਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ ਜੋ ਵਰਤਮਾਨ ਤੋਂ ਪੈਦਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਤਾਂ ਜੋ ਭੂਤਕਾਲ ਨਾਲ ਸੰਪਰਕ ਬਣਾਈ ਰੱਖਿਆ ਜਾ ਸਕੇ। ਇਹ ਇੱਕ ਸੰਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਹੈ ਜਿਸਦੀ ਕਲਪਨਾ ਕਰਨਾ ਅਸੰਭਵ ਹੈ ਜੇਕਰ ਇਹ ਮੂਲ ਹੋਂਦ ਦਾ ਇੱਕ ਢੰਗ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਅਜਿਹੇ ਸੰਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਵਿੱਚ ਅਸਫਲ ਰਹਿਣ 'ਤੇ, ਸਾਨੂੰ ਭੂਤਕਾਲ ਨੂੰ ਇਸਦੇ ਸ਼ਾਨਦਾਰ ਅਲੱਗ-ਥਲੱਗਤਾ ਲਈ ਛੱਡਣਾ ਪਵੇਗਾ। ਇਸ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਸ਼ਖਸੀਅਤ ਵਿੱਚ ਅਜਿਹੀ ਵੰਡ ਦਾ ਕੀ ਅਰਥ ਹੋਵੇਗਾ? ਪ੍ਰੌਸਟ, ਬੇਸ਼ੱਕ, ਆਪਣੇ ਆਪ ਦੀ ਲਗਾਤਾਰ ਬਹੁਲਤਾ ਨੂੰ ਸਵੀਕਾਰ ਕਰਦਾ ਹੈ ਪਰ ਇਹ ਸੰਕਲਪ, ਜੇ ਅਸੀਂ ਇਸਨੂੰ ਸ਼ਾਬਦਿਕ ਤੌਰ 'ਤੇ ਲੈਂਦੇ ਹਾਂ, ਤਾਂ ਸਾਨੂੰ ਉਨ੍ਹਾਂ ਅਟੱਲ ਮੁਸ਼ਕਲਾਂ ਵਿੱਚ ਫਸਾਉਂਦਾ ਹੈ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਸਮੇਂ ਵਿੱਚ ਐਸੋਸੀਏਸ਼ਨ ਸਕੂਲ ਸਾਹਮਣੇ ਆਇਆ ਸੀ।

ਕੋਈ ਸ਼ਾਇਦ ਤਬਦੀਲੀ ਵਿੱਚ ਸਥਾਈਤਾ ਦੀ ਪਰਿਕਲਪਨਾ ਦਾ ਸੁਝਾਅ ਦੇਵੇਗਾ: ਉਹ ਜੋ ਪੌਲੀਟੈਕਨਿਕ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਵਿਦਿਆਰਥੀ ਸੀ ਇਹੀ ਪੌਲ ਹੈ ਜੋ 1920 ਵਿੱਚ ਮੌਜੂਦ ਸੀ ਅਤੇ ਜੋ ਵਰਤਮਾਨ ਵਿੱਚ ਮੌਜੂਦ ਹੈ। ਇਹ ਉਹੀ ਹੈ ਜਿਸ ਬਾਰੇ, "ਉਹ ਪੌਲੀਟੈਕਨਿਕ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਵਿਦਿਆਰਥੀ ਹੈ," ਕਹਿਣ ਤੋਂ ਬਾਅਦ, ਅਸੀਂ ਵਰਤਮਾਨ ਵਿੱਚ ਕਹਿੰਦੇ ਹਾਂ, "ਉਹ ਪੌਲੀਟੈਕਨਿਕ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਸਾਬਕਾ ਵਿਦਿਆਰਥੀ ਹੈ।" ਪਰ ਸਥਾਈਤਾ ਦਾ ਇਹ ਸਹਾਰਾ ਸਾਨੂੰ ਸਾਡੀ ਮੁਸ਼ਕਲ ਤੋਂ ਬਾਹਰ ਨਹੀਂ ਕੱਢ ਸਕਦਾ। ਜੇਕਰ "ਹੁਣ" ਦੇ ਪ੍ਰਵਾਹ ਨੂੰ ਪਿੱਛੇ ਵੱਲ ਮੋੜਨ ਲਈ ਕੁਝ ਨਹੀਂ ਆਉਂਦਾ ਅਤੇ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਇਸ ਲੜੀ ਦੇ ਅੰਦਰ ਅਸਥਾਈ ਲੜੀ ਅਤੇ ਸਥਾਈ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਤਾਵਾਂ ਦਾ ਗਠਨ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਤਾਂ ਸਥਾਈਤਾ ਹਰੇਕ ਵਿਅਕਤੀ "ਹੁਣ" ਦੀ ਘਣਤਾ ਤੋਂ ਬਿਨਾਂ ਇੱਕ ਖਾਸ ਤਤਕਾਲ ਸਮੱਗਰੀ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਕੁਝ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਇਹ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੈ ਕਿ ਇੱਕ ਅਤੀਤ ਹੋਵੇ, ਅਤੇ ਨਤੀਜੇ ਵਜੋਂ ਕੁਝ ਜਾਂ ਕੋਈ ਜੋ ਇਹ ਅਤੀਤ ਸੀ, ਸਥਾਈਤਾ ਹੋਣ ਲਈ। ਸਮੇਂ ਨੂੰ ਬਣਾਉਣ ਵਿੱਚ ਮਦਦ ਕਰਨ ਤੋਂ ਦੂਰ, ਸਥਾਈਤਾ ਇਸਨੂੰ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਨ ਅਤੇ ਇਸਦੇ ਨਾਲ ਤਬਦੀਲੀ ਨੂੰ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਨ ਲਈ ਪਹਿਲਾਂ ਤੋਂ ਮੰਨਦੀ ਹੈ।

ਫਿਰ ਅਸੀਂ ਉਸ ਵੱਲ ਵਾਪਸ ਆਉਂਦੇ ਹਾਂ ਜਿਸਦੀ ਅਸੀਂ ਪਹਿਲਾਂ ਝਲਕ ਵੇਖੀ ਸੀ। ਜੇਕਰ ਭੂਤਕਾਲ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਹੋਣ ਦੀ ਹੋਂਦ ਦੀ ਯਾਦ ਅਸਲ ਵਿੱਚ ਮੇਰੇ ਅਸਲ ਵਰਤਮਾਨ ਤੋਂ ਪੈਦਾ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦੀ, ਜੇਕਰ ਮੇਰਾ ਕੱਲ੍ਹ ਦਾ ਭੂਤਕਾਲ ਮੇਰੇ ਅੱਜ ਦੇ ਵਰਤਮਾਨ ਦੇ ਪਿੱਛੇ ਇੱਕ ਪਾਰਦਰਸ਼ਤਾ ਵਜੋਂ ਮੌਜੂਦ ਨਹੀਂ ਹੈ, ਤਾਂ ਅਸੀਂ ਭੂਤਕਾਲ ਨੂੰ ਵਰਤਮਾਨ ਨਾਲ ਦੁਬਾਰਾ ਜੋੜਨ ਦੀ ਸਾਰੀ ਉਮੀਦ ਗੁਆ ਦਿੱਤੀ ਹੈ। ਜੇਕਰ ਫਿਰ ਮੈਂ ਪੌਲੁਸ ਬਾਰੇ ਕਹਿੰਦਾ ਹਾਂ ਕਿ ਉਹ ਇੱਕ ਵਾਰ ਸੀ ਜਾਂ ਉਹ ਇੱਕ ਨਿਰੰਤਰ ਸਮੇਂ ਲਈ ਪੌਲੀਟੈਕਨਿਕ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਵਿਦਿਆਰਥੀ ਸੀ, ਤਾਂ ਮੈਂ ਉਸੇ ਪੌਲੁਸ ਬਾਰੇ ਗੱਲ ਕਰ ਰਿਹਾ ਹਾਂ ਜੋ ਵਰਤਮਾਨ ਸਮੇਂ ਵਿੱਚ ਹੈ ਅਤੇ ਜਿਸ ਬਾਰੇ ਮੈਂ ਇਹ ਵੀ ਕਹਿੰਦਾ ਹਾਂ ਕਿ ਉਹ ਹੁਣ ਚਾਲੀ ਸਾਲਾਂ ਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਉਹ ਕਿਸ਼ੋਰ ਨਹੀਂ ਹੈ ਜੋ ਪੌਲੀਟੈਕਨਿਕ ਵਿੱਚ ਸੀ। ਬਾਅਦ ਵਾਲੇ ਬਾਰੇ, ਜਿੰਨਾ ਚਿਰ ਉਹ ਸੀ, ਸਾਨੂੰ ਕਹਿਣਾ ਪਵੇਗਾ: ਉਹ ਹੈ। ਇਹ ਚਾਲੀ ਸਾਲਾਂ ਦਾ ਹੈ ਜੋ ਵਿਦਿਆਰਥੀ ਸੀ। ਅਸਲ ਵਿੱਚ ਤੀਹ ਸਾਲਾਂ ਦਾ ਵੀ ਵਿਦਿਆਰਥੀ ਸੀ। ਪਰ ਫਿਰ ਵੀ ਇਹ ਤੀਹ ਸਾਲਾਂ ਦਾ ਆਦਮੀ ਚਾਲੀ ਸਾਲਾਂ ਦੇ ਆਦਮੀ ਤੋਂ ਬਿਨਾਂ ਕੀ ਹੁੰਦਾ ਜੋ ਉਹ ਸੀ? ਇਹ ਆਪਣੇ ਵਰਤਮਾਨ ਦੀ ਸਿਖਰ ਸੀਮਾ 'ਤੇ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਚਾਲੀ ਸਾਲਾਂ ਦਾ ਆਦਮੀ ਪੌਲੀਟੈਕਨਿਕ ਵਿੱਚ "ਵਿਦਿਆਰਥੀ" ਸੀ। ਅੰਤ ਵਿੱਚ ਇਹ ਏਰਲੇਬਨਿਸ ਦਾ ਵਜੂਦ ਹੈ ਜਿਸਦਾ ਕੰਮ ਚਾਲੀ ਸਾਲ ਦਾ ਆਦਮੀ, ਤੀਹ ਸਾਲ ਦਾ ਆਦਮੀ, ਅਤੇ ਇੱਕ ਕਿਸ਼ੋਰ ਹੋਣਾ ਹੈ - ਇਹ ਸਭ ਕੁਝ ਹੋਣ ਦੇ ਢੰਗ ਵਿੱਚ ਹੈ। ਇਸ ਏਰਲੇਬਨਿਸ ਦੇ ਸੰਬੰਧ ਵਿੱਚ, ਅਸੀਂ ਅੱਜ ਕਹਿੰਦੇ ਹਾਂ ਕਿ ਇਹ ਹੈ; ਅਸੀਂ ਚਾਲੀ ਸਾਲ ਦੇ ਆਦਮੀ ਅਤੇ ਆਪਣੇ ਸਮੇਂ ਵਿੱਚ ਕਿਸ਼ੋਰ ਬਾਰੇ ਵੀ ਕਹਿੰਦੇ ਹਾਂ ਕਿ ਉਹ ਹਨ; ਅੱਜ ਉਹ ਭੂਤਕਾਲ ਦਾ ਇੱਕ ਹਿੱਸਾ

ਬਣਦੇ ਹਨ, ਅਤੇ ਭੂਤਕਾਲ ਖੁਦ ਇਸ ਅਰਥ ਵਿੱਚ ਹੈ ਕਿ ਵਰਤਮਾਨ ਵਿੱਚ ਇਹ ਪੌਲ ਜਾਂ ਇਸ ਏਰਲੇਬਨਿਸ ਦਾ ਭੂਤਕਾਲ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਸੰਪੂਰਨ ਦੇ ਖਾਸ ਕਾਲ ਉਹਨਾਂ ਜੀਵਾਂ ਨੂੰ ਦਰਸਾਉਂਦੇ ਹਨ ਜੋ ਸਾਰੇ ਅਸਲ ਵਿੱਚ ਮੌਜੂਦ ਹਨ ਭਾਵੇਂ ਹੋਂਦ ਦੇ ਵੱਖ-ਵੱਖ ਰੂਪਾਂ ਵਿੱਚ, ਪਰ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਵਿੱਚੋਂ ਇੱਕ ਹੈ ਅਤੇ ਉਸੇ ਸਮੇਂ ਦੂਜਾ ਸੀ। ਭੂਤਕਾਲ ਨੂੰ ਕਿਸੇ ਚੀਜ਼ ਜਾਂ ਕਿਸੇ ਦੇ ਭੂਤਕਾਲ ਵਜੋਂ ਦਰਸਾਇਆ ਗਿਆ ਹੈ; ਇੱਕ ਦਾ ਭੂਤਕਾਲ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਸਾਧਨ, ਇਹ ਸਮਾਜ, ਇਹ ਮਨੁੱਖ ਜਿਸਦਾ ਆਪਣਾ ਭੂਤਕਾਲ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਪਹਿਲਾਂ ਕੋਈ ਵਿਆਪਕ ਭੂਤਕਾਲ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ ਜਿਸਨੂੰ ਬਾਅਦ ਵਿੱਚ ਠੋਸ ਭੂਤਕਾਲਾਂ ਵਿੱਚ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਬਣਾਇਆ ਜਾਵੇਗਾ। ਇਸਦੇ ਉਲਟ, ਇਹ ਖਾਸ ਭੂਤਕਾਲ ਹਨ ਜੋ ਅਸੀਂ ਪਹਿਲਾਂ ਖੋਜਦੇ ਹਾਂ। ਅਸਲ ਸਮੱਸਿਆ - ਜਿਸ 'ਤੇ ਅਸੀਂ ਅਗਲੇ ਅਧਿਆਇ ਵਿੱਚ ਹਮਲਾ ਕਰਾਂਗੇ - ਇਹ ਪਤਾ ਲਗਾਉਣਾ ਹੋਵੇਗਾ ਕਿ ਇਹਨਾਂ ਵਿਅਕਤੀਗਤ ਭੂਤਕਾਲਾਂ ਨੂੰ ਕਿਸ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ ਦੁਆਰਾ ਜੋੜਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ ਤਾਂ ਜੋ ਭੂਤਕਾਲ ਬਣ ਸਕੇ।

ਕੋਈ ਸ਼ਾਇਦ ਇਤਰਾਜ਼ ਕਰ ਸਕਦਾ ਹੈ ਕਿ ਅਸੀਂ ਇੱਕ ਉਦਾਹਰਣ ਚੁਣ ਕੇ ਪੈਮਾਨੇ ਨੂੰ ਭਾਰ ਦਿੱਤਾ ਹੈ ਜਿਸ ਵਿੱਚ ਉਹ ਵਿਸ਼ਾ ਜੋ "ਸੀ" ਅਜੇ ਵੀ ਵਰਤਮਾਨ ਵਿੱਚ ਮੌਜੂਦ ਹੈ। ਅਸੀਂ ਹੋਰ ਮਾਮਲਿਆਂ ਦਾ ਹਵਾਲਾ ਦੇਵਾਂਗੇ। ਉਦਾਹਰਣ ਵਜੋਂ, ਮੈਂ ਪਿਅਰੇ ਬਾਰੇ ਕਹਿ ਸਕਦਾ ਹਾਂ, ਜੋ ਮਰ ਚੁੱਕਾ ਹੈ: "ਉਹ ਸੰਗੀਤ ਨੂੰ ਪਿਆਰ ਕਰਦਾ ਸੀ।" ਇਸ ਮਾਮਲੇ ਵਿੱਚ, ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਤਾ ਵਰਗਾ ਵਿਸ਼ਾ ਭੂਤਕਾਲ ਹੈ। ਕੋਈ ਜੀਵਤ ਪਿਅਰੇ ਨਹੀਂ ਹੈ ਜਿਸ ਦੇ ਸੰਦਰਭ ਵਿੱਚ ਇਹ ਭੂਤਕਾਲ ਪੈਦਾ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਪਰ ਅਸੀਂ ਅਜਿਹੇ ਵਿਸ਼ੇ ਦੀ ਕਲਪਨਾ ਕਰਦੇ ਹਾਂ। ਅਸੀਂ ਉਸਨੂੰ ਇਸ ਹੱਦ ਤੱਕ ਵੀ ਸਮਝਦੇ ਹਾਂ ਕਿ ਪਿਅਰੇ ਲਈ ਸੰਗੀਤ ਦਾ ਸੁਆਦ ਕਦੇ ਵੀ ਭੂਤਕਾਲ ਨਹੀਂ ਰਿਹਾ। ਪਿਅਰੇ ਹਮੇਸ਼ਾ ਇਸ ਸੁਆਦ ਦੇ ਨਾਲ ਸਮਕਾਲੀ ਰਿਹਾ ਹੈ, ਜੋ ਉਸਦਾ ਸੁਆਦ ਸੀ; ਉਸਦੀ ਜੀਵਤ ਸ਼ਖਸੀਅਤ ਇਸ ਤੋਂ ਬਚੀ ਨਹੀਂ ਹੈ, ਨਾ ਹੀ ਇਹ ਸ਼ਖਸੀਅਤ ਤੋਂ ਬਚੀ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਇੱਥੇ ਜੋ ਭੂਤਕਾਲ ਹੈ ਉਹ ਪਿਅਰੇ-ਪ੍ਰੇਮੀ-ਸੰਗੀਤ ਹੈ। ਅਤੇ ਮੈਂ ਉਹ ਸਵਾਲ ਉਠਾ ਸਕਦਾ ਹਾਂ ਜੋ ਮੈਂ ਪਹਿਲਾਂ ਉਠਾਇਆ ਸੀ: ਇਹ ਭੂਤਕਾਲ ਪਿਅਰੇ ਕਿਸਦਾ ਹੈ? ਇਹ ਇੱਕ ਵਿਸ਼ਵਵਿਆਪੀ ਵਰਤਮਾਨ ਦੇ ਸੰਬੰਧ ਵਿੱਚ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਦਾ ਜੋ ਹੋਂਦ ਦੀ ਸ਼ੁੱਧ ਪੁਸ਼ਟੀ ਹੈ; ਇਹ ਫਿਰ ਮੇਰੀ ਅਸਲੀਅਤ ਦਾ ਭੂਤਕਾਲ ਹੈ। ਅਤੇ ਅਸਲ ਵਿੱਚ ਪਿਅਰੇ ਮੇਰੇ ਲਈ ਰਿਹਾ ਹੈ, ਅਤੇ ਮੈਂ ਉਸਦੇ ਲਈ ਰਿਹਾ ਹਾਂ। ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਅਸੀਂ ਦੇਖਾਂਗੇ, ਪਿਅਰੇ ਦੀ ਹੋਂਦ ਨੇ ਮੇਰੀਆਂ ਸਭ ਤੋਂ ਡੂੰਘੀਆਂ ਡੂੰਘਾਈਆਂ ਨੂੰ ਛੂਹਿਆ ਹੈ; ਇਹ ਇੱਕ ਵਰਤਮਾਨ "ਦੁਨੀਆਂ ਵਿੱਚ, ਮੇਰੇ ਲਈ ਅਤੇ ਦੂਜਿਆਂ ਲਈ" ਦਾ ਇੱਕ ਹਿੱਸਾ ਬਣਿਆ ਜੋ ਪੀਅਰੇ ਦੇ ਜੀਵਨ ਕਾਲ ਦੌਰਾਨ ਮੇਰਾ ਵਰਤਮਾਨ ਸੀ - ਇੱਕ ਵਰਤਮਾਨ ਜੋ ਮੈਂ ਰਿਹਾ ਹਾਂ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਠੋਸ ਵਸਤੂਆਂ ਜੋ ਅਲੋਪ ਹੋ ਗਈਆਂ ਹਨ ਉਹ ਇਸ ਹੱਦ ਤੱਕ ਭੂਤਕਾਲ ਹਨ ਜਿੰਨਾ ਕਿ ਉਹ ਇੱਕ ਬਚੇ ਹੋਏ ਵਿਅਕਤੀ ਦੇ ਠੋਸ ਅਤੀਤ ਦਾ ਹਿੱਸਾ ਬਣਦੀਆਂ ਹਨ। "ਮੌਤ ਬਾਰੇ ਭਿਆਨਕ ਗੱਲ," ਮਾਲਰੋਕਸ ਨੇ ਕਿਹਾ, "ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਜੀਵਨ ਨੂੰ ਕਿਸਮਤ ਵਿੱਚ ਬਦਲ ਦਿੰਦੀ ਹੈ।" ਇਸ ਦੁਆਰਾ ਸਾਨੂੰ ਇਹ ਸਮਝਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ ਕਿ ਮੌਤ ਦੂਜਿਆਂ ਲਈ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਦੂਜਿਆਂ ਲਈ ਸਧਾਰਨ ਸਥਿਤੀ ਵਿੱਚ ਘਟਾ ਦਿੰਦੀ ਹੈ। ਅੱਜ ਮੈਂ ਇਕੱਲਾ ਮਰੇ ਹੋਏ ਪੀਅਰੇ ਦੇ ਹੋਣ ਲਈ ਜ਼ਿੰਮੇਵਾਰ ਹਾਂ, ਮੈਂ ਆਪਣੀ ਆਜ਼ਾਦੀ ਵਿੱਚ। ਉਹ ਮੁਰਦੇ ਜੋ ਬਚੇ ਹੋਏ ਵਿਅਕਤੀ ਦੇ ਠੋਸ ਅਤੀਤ ਦੀਆਂ ਸੀਮਾਵਾਂ ਤੱਕ ਨਹੀਂ ਪਹੁੰਚ ਸਕੇ, ਉਹ ਭੂਤਕਾਲ ਨਹੀਂ ਹਨ; ਉਹ ਆਪਣੇ ਅਤੀਤ ਦੇ ਨਾਲ-ਨਾਲ ਤਬਾਹ ਹੋ ਜਾਂਦੇ ਹਨ।

ਫਿਰ ਕੁਝ ਜੀਵ ਹਨ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਕੋਲ ਭੂਤਕਾਲ "ਹੁੰਦਾ ਹੈ"। ਹੁਣੇ ਹੁਣੇ ਅਸੀਂ ਇੱਕ ਸਾਧਨ, ਇੱਕ ਸਮਾਜ, ਇੱਕ ਮਨੁੱਖ ਦਾ ਉਦਾਸੀਨਤਾ ਨਾਲ ਜ਼ਿਕਰ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਕੀ ਇਹ ਸਹੀ ਸੀ? ਕੀ ਅਸੀਂ ਸ਼ੁਰੂ ਵਿੱਚ ਹੀ ਭੂਤਕਾਲ ਨੂੰ ਸਾਰੇ ਸੀਮਤ ਹੋਂਦਾਂ ਨਾਲ ਜੋੜ ਸਕਦੇ ਹਾਂ ਜਾਂ ਉਹਨਾਂ ਵਿੱਚੋਂ ਕੁਝ ਖਾਸ ਸ਼੍ਰੇਣੀਆਂ ਨੂੰ? ਇਹ ਵਧੇਰੇ ਆਸਾਨੀ ਨਾਲ ਨਿਰਧਾਰਤ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ ਜੇਕਰ ਅਸੀਂ ਇਸ ਖਾਸ ਧਾਰਨਾ ਦੀ ਹੋਰ

ਧਿਆਨ ਨਾਲ ਜਾਂਚ ਕਰੀਏ - ਇੱਕ ਭੂਤਕਾਲ "ਹੋਣਾ"। ਕਿਸੇ ਕੋਲ ਭੂਤਕਾਲ "ਹੋ ਨਹੀਂ ਸਕਦਾ" ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਇੱਕ ਆਟੋਮੋਬਾਈਲ ਜਾਂ ਇੱਕ ਰੇਸਿੰਗ ਸਟੇਬਲ "ਹੁੰਦਾ ਹੈ"। ਭਾਵ, ਭੂਤਕਾਲ ਨੂੰ ਇੱਕ ਵਰਤਮਾਨ ਦੁਆਰਾ ਕਬਜ਼ਾ ਨਹੀਂ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਜੋ ਇਸਦੇ ਬਿਲਕੁਲ ਬਾਹਰੀ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਮੈਂ, ਉਦਾਹਰਣ ਵਜੋਂ, ਮੇਰੇ ਫਾਊਂਟੇਨ ਪੈੱਨ ਤੋਂ ਬਾਹਰ ਰਹਿੰਦਾ ਹਾਂ। ਸੰਖੇਪ ਵਿੱਚ, ਇਸ ਅਰਥ ਵਿੱਚ ਕਿ ਕਬਜ਼ਾ ਆਮ ਤੌਰ 'ਤੇ ਮਾਲਕ ਦੇ ਕਬਜ਼ੇ ਵਾਲੇ ਨਾਲ ਬਾਹਰੀ ਸਬੰਧ ਨੂੰ ਦਰਸਾਉਂਦਾ ਹੈ, ਕਬਜ਼ੇ ਦੀ ਪ੍ਰਗਟਾਵਾ ਨਾਕਾਫ਼ੀ ਹੈ। ਬਾਹਰੀ ਸਬੰਧ ਇੱਕ ਭੂਤਕਾਲ ਅਤੇ ਵਰਤਮਾਨ ਦੇ ਵਿਚਕਾਰ ਇੱਕ ਅਟੱਲ ਅਥਾਹ ਕੁੰਡ ਨੂੰ ਛੁਪਾ ਦੇਣਗੇ ਜੋ ਫਿਰ ਅਸਲ ਸੰਚਾਰ ਤੋਂ ਬਿਨਾਂ ਦੋ ਤੱਥਾਂ ਵਾਲੇ ਹੋਣਗੇ। ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਬਰਗਸਨ ਸਮਝਦਾ ਹੈ, ਭੂਤਕਾਲ ਦੁਆਰਾ ਵਰਤਮਾਨ ਦਾ ਪੂਰਨ ਅੰਤਰਪ੍ਰਵੇਸ਼ ਵੀ ਮੁਸ਼ਕਲ ਦਾ ਹੱਲ ਨਹੀਂ ਕਰਦਾ ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਅੰਤਰਪ੍ਰਵੇਸ਼, ਜੋ ਕਿ ਭੂਤਕਾਲ ਦਾ ਵਰਤਮਾਨ ਨਾਲ ਸੰਗਠਨ ਹੈ, ਅੰਤ ਵਿੱਚ ਭੂਤਕਾਲ ਤੋਂ ਹੀ ਆਉਂਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਸਿਰਫ ਰਹਿਣ-ਸਹਿਣ ਦਾ ਇੱਕ ਸਬੰਧ ਹੈ। ਭੂਤਕਾਲ ਨੂੰ ਅਸਲ ਵਿੱਚ ਵਰਤਮਾਨ ਵਿੱਚ ਹੋਣ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਕਲਪਨਾ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ, ਪਰ ਇਸਨੂੰ ਅਜਿਹਾ ਬਣਾ ਕੇ ਅਸੀਂ ਇਸ ਅਸਥਿਰਤਾ ਨੂੰ ਪੇਸ਼ ਕਰਨ ਦੇ ਸਾਰੇ ਤਰੀਕਿਆਂ ਨੂੰ ਹਟਾ ਦਿੱਤਾ ਹੈ ਸਿਵਾਏ ਦਰਿਆ ਦੇ ਤਲ 'ਤੇ ਇੱਕ ਪੱਥਰ ਦੇ। ਭੂਤਕਾਲ ਸੱਚਮੁੱਚ ਵਰਤਮਾਨ ਨੂੰ ਪਰੇਸ਼ਾਨ ਕਰ ਸਕਦਾ ਹੈ ਪਰ ਇਹ ਵਰਤਮਾਨ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਦਾ; ਇਹ ਵਰਤਮਾਨ ਹੈ ਜੋ ਇਸਦਾ ਭੂਤਕਾਲ ਹੈ।

ਇਸ ਲਈ ਜੇਕਰ ਅਸੀਂ ਭੂਤਕਾਲ ਦੇ ਸੰਦਰਭ ਵਿੱਚ ਭੂਤਕਾਲ ਦੇ ਵਰਤਮਾਨ ਨਾਲ ਸਬੰਧਾਂ ਦਾ ਅਧਿਐਨ ਕਰੀਏ, ਤਾਂ ਅਸੀਂ ਉਹਨਾਂ ਵਿਚਕਾਰ ਕਦੇ ਵੀ ਅੰਦਰੂਨੀ ਸਬੰਧ ਸਥਾਪਤ ਨਹੀਂ ਕਰਾਂਗੇ। ਸਿੱਟੇ ਵਜੋਂ ਇੱਕ ਅੰਦਰ-ਅੰਦਰ, ਜਿਸਦਾ ਵਰਤਮਾਨ ਉਹੀ ਹੈ ਜੋ ਇਹ ਹੈ, ਦਾ ਭੂਤਕਾਲ "ਨਹੀਂ" ਹੋ ਸਕਦਾ। ਸ਼ੈਵਲੀਅਰ ਦੁਆਰਾ ਆਪਣੇ ਥੀਸਿਸ ਦੇ ਸਮਰਥਨ ਵਿੱਚ ਦਿੱਤੀਆਂ ਗਈਆਂ ਉਦਾਹਰਣਾਂ, ਅਤੇ ਖਾਸ ਤੌਰ 'ਤੇ ਹਿਸਟਰੇਸਿਸ ਦੇ ਤੱਥ, ਸਾਨੂੰ ਪਦਾਰਥ ਦੇ ਭੂਤਕਾਲ ਦੁਆਰਾ ਇਸਦੀ ਮੌਜੂਦਾ ਸਥਿਤੀ 'ਤੇ ਕੋਈ ਵੀ ਕਿਰਿਆ ਸਥਾਪਤ ਕਰਨ ਦੀ ਆਗਿਆ ਨਹੀਂ ਦਿੰਦੇ ਹਨ। ਅਸਲ ਵਿੱਚ, ਇਹਨਾਂ ਉਦਾਹਰਣਾਂ ਵਿੱਚੋਂ ਕੋਈ ਵੀ ਨਹੀਂ ਹੈ, ਜਿਸਨੂੰ ਮਸ਼ੀਨੀ ਨਿਰਧਾਰਨਵਾਦ ਦੇ ਆਮ ਸਾਧਨਾਂ ਦੁਆਰਾ ਸਮਝਾਇਆ ਨਹੀਂ ਜਾ ਸਕਦਾ। ਇਹਨਾਂ ਦੋ ਮੇਖਾਂ ਵਿੱਚੋਂ, ਸ਼ੈਵਲੀਅਰ ਸਾਨੂੰ ਦੱਸਦਾ ਹੈ, ਇੱਕ ਹੁਣੇ ਬਣਾਇਆ ਗਿਆ ਹੈ ਅਤੇ ਕਦੇ ਵਰਤਿਆ ਨਹੀਂ ਗਿਆ ਹੈ, ਦੂਜਾ ਮੋੜਿਆ ਗਿਆ ਹੈ, ਫਿਰ ਹਥੌੜੇ ਦੇ ਸਟਰੋਕ ਦੁਆਰਾ ਸਿੱਧਾ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ; ਉਹ ਬਿਲਕੁਲ ਸਮਾਨ ਦਿਖਾਈ ਦਿੰਦੇ ਹਨ। ਫਿਰ ਵੀ ਪਹਿਲੇ ਝਟਕੇ 'ਤੇ ਇੱਕ ਸਿੱਧਾ ਕੰਧ ਵਿੱਚ ਡੁੱਬ ਜਾਵੇਗਾ, ਅਤੇ ਦੂਜਾ ਦੁਬਾਰਾ ਝੁਕ ਜਾਵੇਗਾ; ਇਹ ਭੂਤਕਾਲ ਦੀ ਕਿਰਿਆ ਹੈ। ਸਾਡੇ ਵਿਚਾਰ ਅਨੁਸਾਰ, ਇਸ ਉਦਾਹਰਣ ਵਿੱਚ ਭੂਤਕਾਲ ਦੀ ਕਿਰਿਆ ਨੂੰ ਦੇਖਣ ਲਈ ਥੋੜ੍ਹੀ ਜਿਹੀ ਬਦਨੀਤੀ ਦੀ ਲੋੜ ਹੈ। ਇਸ ਸਮਝ ਤੋਂ ਬਾਹਰਲੀ ਵਿਆਖਿਆ ਦੀ ਥਾਂ 'ਤੇ, ਜੋ ਕਿ ਇੱਥੇ ਘਣਤਾ ਹੈ, ਅਸੀਂ ਆਸਾਨੀ ਨਾਲ ਇੱਕੋ ਇੱਕ ਸੰਭਵ ਵਿਆਖਿਆ ਨੂੰ ਬਦਲ ਸਕਦੇ ਹਾਂ: ਇਹਨਾਂ ਮੇਖਾਂ ਦੇ ਬਾਹਰੀ ਰੂਪ ਇੱਕੋ ਜਿਹੇ ਹਨ, ਪਰ ਉਹਨਾਂ ਦੀਆਂ ਮੌਜੂਦਾ ਅਣੂ ਬਣਤਰਾਂ ਸਮਝਦਾਰੀ ਨਾਲ ਵੱਖਰੀਆਂ ਹਨ। ਮੌਜੂਦਾ ਅਣੂ ਅਵਸਥਾ ਹਰ ਪਲ ਪਹਿਲਾਂ ਵਾਲੀ ਅਣੂ ਅਵਸਥਾ ਦਾ ਸਖ਼ਤ ਨਤੀਜਾ ਹੈ, ਜਿਸਦਾ ਵਿਗਿਆਨੀ ਲਈ ਨਿਸ਼ਚਤ ਤੌਰ 'ਤੇ ਇਹ ਮਤਲਬ ਨਹੀਂ ਹੈ ਕਿ ਭੂਤਕਾਲ ਦੀ ਸਥਾਈਤਾ ਦੇ ਅੰਦਰ ਇੱਕ ਪਲ ਤੋਂ ਦੂਜੇ ਪਲ ਤੱਕ "ਬੀਤਣਾ" ਹੈ, ਸਗੋਂ ਭੌਤਿਕ ਸਮੇਂ ਦੇ ਦੋ ਪਲਾਂ ਦੀ ਸਮੱਗਰੀ ਵਿਚਕਾਰ ਸਿਰਫ਼ ਇੱਕ ਅਟੱਲ ਸਬੰਧ ਹੈ। ਇਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ, ਭੂਤਕਾਲ ਦੀ ਇਸ ਸਥਾਈਤਾ ਦੇ ਸਬੂਤ ਵਜੋਂ ਨਰਮ ਲੋਹੇ ਦੇ ਟੁਕੜੇ ਵਿੱਚ ਚੁੰਬਕੀਕਰਨ ਦੀ ਯਾਦ ਨੂੰ ਸਾਬਤ ਕਰਨਾ ਕਿਸੇ ਵੀ ਚੀਜ਼ ਨੂੰ ਸਾਰਥਕ ਸਾਬਤ ਕਰਨਾ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਇੱਥੇ ਅਸੀਂ ਇੱਕ ਅਜਿਹੇ ਵਰਤਾਰੇ ਨਾਲ ਨਜਿੱਠ ਰਹੇ ਹਾਂ ਜੋ ਆਪਣੇ ਕਾਰਨ ਤੋਂ ਵੱਧ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ, ਨਾ ਕਿ ਪਿਛਲੀ ਸਥਿਤੀ ਵਿੱਚ ਕਾਰਨ ਦੇ ਕਾਰਨ ਦੇ ਰਹਿਣ ਨਾਲ। ਪਾਣੀ ਨੂੰ ਵਿੰਨ੍ਹਣ ਵਾਲੇ ਪੱਥਰ ਦੇ ਸਮੁੰਦਰ ਦੇ ਤਲ 'ਤੇ ਡਿੱਗਣ

ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਲੰਬੇ ਸਮੇਂ ਤੱਕ, ਕੇਂਦਰਿਤ ਲਹਿਰਾਂ ਅਜੇ ਵੀ ਇਸਦੀ ਸਤ੍ਹਾ ਤੋਂ ਲੰਘਦੀਆਂ ਹਨ; ਇੱਥੇ ਕੋਈ ਵੀ ਇਸ ਘਟਨਾ ਨੂੰ ਸਮਝਾਉਣ ਲਈ ਭੂਤਕਾਲ ਦੁਆਰਾ ਕਿਸੇ ਕਿਸਮ ਦੀ ਕਾਰਵਾਈ ਦੀ ਅਪੀਲ ਨਹੀਂ ਕਰਦਾ; ਇਸਦੀ ਵਿਧੀ ਲਗਭਗ ਦਿਖਾਈ ਦਿੰਦੀ ਹੈ। ਅਜਿਹਾ ਨਹੀਂ ਲੱਗਦਾ ਕਿ ਹਿਸਟਰੇਸਿਸ ਜਾਂ ਰੀਮੈਨੈਂਸ ਦੇ ਤੱਥਾਂ ਨੂੰ ਕਿਸੇ ਵੱਖਰੀ ਕਿਸਮ ਦੀ ਵਿਆਖਿਆ ਦੀ ਲੋੜ ਹੈ।

ਦਰਅਸਲ ਇਹ ਬਹੁਤ ਸਪੱਸ਼ਟ ਹੈ ਕਿ "ਇੱਕ ਭੂਤਕਾਲ ਹੋਣਾ" ਸ਼ਬਦ, ਜੋ ਸਾਨੂੰ ਇਹ ਮੰਨਣ ਲਈ ਲੈ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਕਿ ਕਬਜ਼ੇ ਦਾ ਇੱਕ ਢੰਗ ਜਿਸ ਵਿੱਚ ਮਾਲਕ ਪੈਸਿਵ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਜਿਸਨੂੰ ਹਿੰਸਾ ਤੋਂ ਬਿਨਾਂ ਪਦਾਰਥ 'ਤੇ ਲਾਗੂ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ, ਨੂੰ "ਹੋਣਾ" ਸ਼ਬਦ ਦੁਆਰਾ ਬਦਲਿਆ ਜਾਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ। ਇੱਕ ਭੂਤਕਾਲ ਸਿਰਫ਼ ਇੱਕ ਵਰਤਮਾਨ ਲਈ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਜੋ ਆਪਣੇ ਭੂਤਕਾਲ ਤੋਂ ਬਿਨਾਂ ਮੌਜੂਦ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਦਾ - ਉੱਥੇ ਵਾਪਸ, ਆਪਣੇ ਆਪ ਪਿੱਛੇ; ਯਾਨੀ, ਸਿਰਫ਼ ਉਨ੍ਹਾਂ ਜੀਵਾਂ ਦਾ ਇੱਕ ਭੂਤਕਾਲ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਜੋ ਅਜਿਹੇ ਹੁੰਦੇ ਹਨ ਕਿ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਵਜੂਦ ਵਿੱਚ, ਉਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਭੂਤਕਾਲ ਸਵਾਲ ਵਿੱਚ ਹੁੰਦਾ ਹੈ, ਉਹ ਜੀਵ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਆਪਣਾ ਭੂਤਕਾਲ ਹੋਣਾ ਪੈਂਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਨਿਰੀਖਣ ਸਾਨੂੰ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਭੂਤਕਾਲ ਦੇਣ ਤੋਂ ਇਨਕਾਰ ਕਰਨ ਦੇ ਯੋਗ ਬਣਾਉਂਦੇ ਹਨ (ਜਿਸਦਾ ਮਤਲਬ ਇਹ ਨਹੀਂ ਹੈ ਕਿ ਸਾਨੂੰ ਇਸਨੂੰ ਵਰਤਮਾਨ ਦੇ ਅੰਦਰ ਹੀ ਸੀਮਤ ਰੱਖਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ)। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਅਸੀਂ ਜੀਵਾਂ ਦੇ ਭੂਤਕਾਲ ਦੇ ਸਵਾਲ ਦਾ ਇੱਕ ਵਾਰ ਅਤੇ ਹਮੇਸ਼ਾ ਲਈ ਨਿਪਟਾਰਾ ਨਹੀਂ ਕਰਾਂਗੇ। ਅਸੀਂ ਸਿਰਫ਼ ਇਹ ਦੇਖਾਂਗੇ ਕਿ ਜੇਕਰ ਜੀਵਨ ਨੂੰ ਭੂਤਕਾਲ ਦੇਣਾ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੁੰਦਾ - ਜੋ ਕਿ ਕਿਸੇ ਵੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਨਿਸ਼ਚਿਤ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ, ਤਾਂ ਇਹ ਸਿਰਫ਼ ਇਹ ਸਾਬਤ ਕਰਨ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਹੀ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਸੀ ਕਿ ਜੀਵਨ ਦਾ ਵਜੂਦ ਅਜਿਹਾ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਭੂਤਕਾਲ ਦੀ ਆਗਿਆ ਦਿੰਦਾ ਹੈ। ਸੰਖੇਪ ਵਿੱਚ, ਪਹਿਲਾਂ ਇਹ ਸਾਬਤ ਕਰਨਾ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੋਵੇਗਾ ਕਿ ਜੀਵਤ ਪਦਾਰਥ ਇੱਕ ਭੌਤਿਕ-ਰਸਾਇਣਕ ਪ੍ਰਣਾਲੀ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਕੁਝ ਹੋਰ ਹੈ। ਇਸ ਦੇ ਉਲਟ ਕੋਸ਼ਿਸ਼—ਸ਼ੇਵਲੀਅਰ ਦੀ—ਜੋ ਕਿ ਜੀਵਨ ਵਿੱਚ ਮੌਲਿਕਤਾ ਦੇ ਗਠਨ ਵਜੋਂ ਭੂਤਕਾਲ 'ਤੇ ਸਭ ਤੋਂ ਵੱਧ ਜ਼ੋਰ ਦੇਣ ਵਿੱਚ ਸ਼ਾਮਲ ਹੈ, ਇੱਕ ὕστερον πρότερον ਅਰਥ ਤੋਂ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਖਾਲੀ ਹੈ। ਸਿਰਫ਼ ਮਨੁੱਖੀ ਹਕੀਕਤ ਲਈ ਹੀ ਭੂਤਕਾਲ ਦੀ ਹੋਂਦ ਪ੍ਰਗਟ ਹੁੰਦੀ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਸਥਾਪਿਤ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ ਕਿ ਮਨੁੱਖੀ ਹਕੀਕਤ ਉਹੀ ਹੋਣੀ ਚਾਹੀਦੀ ਹੈ ਜੋ ਇਹ ਹੈ। ਇਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਰਾਹੀਂ ਹੀ ਹੈ ਕਿ ਭੂਤਕਾਲ ਸੰਸਾਰ ਵਿੱਚ ਆਉਂਦਾ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਇਸਦਾ "ਮੈਂ ਹਾਂ" ਇੱਕ "ਮੈਂ ਹਾਂ" ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਹੁੰਦਾ ਹੈ।

ਤਾਂ ਫਿਰ "ਸੀ" ਦਾ ਕੀ ਅਰਥ ਹੈ? ਅਸੀਂ ਸਭ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਦੇਖਦੇ ਹਾਂ ਕਿ ਇਹ ਸੰਕਰਮਣਸ਼ੀਲ ਹੈ। ਜੇ ਮੈਂ ਕਹਾਂ, "ਪੌਲ ਥੱਕ ਗਿਆ ਹੈ," ਤਾਂ ਕੋਈ ਸ਼ਾਇਦ ਇਹ ਦਲੀਲ ਦੇ ਸਕਦਾ ਹੈ ਕਿ ਕੋਪੁਲਾ ਦਾ ਇੱਕ ਔਨਟੋਲੋਜੀਕਲ ਮੁੱਲ ਹੈ, ਕੋਈ ਸ਼ਾਇਦ ਉੱਥੇ ਸਿਰਫ਼ ਅੰਤਰਜਾਮੀ ਦਾ ਸੰਕੇਤ ਦੇਖਣਾ ਚਾਹੇਗਾ। ਪਰ ਜਦੋਂ ਅਸੀਂ ਕਹਿੰਦੇ ਹਾਂ, "ਪੌਲ ਥੱਕ ਗਿਆ ਸੀ," ਤਾਂ "ਸੀ" ਦਾ ਜ਼ਰੂਰੀ ਅਰਥ ਸਾਡੀਆਂ ਅੱਖਾਂ ਸਾਹਮਣੇ ਆਉਂਦਾ ਹੈ: ਮੌਜੂਦਾ ਪੌਲੁਸ ਅਸਲ ਵਿੱਚ ਇਸ ਥਕਾਵਟ ਨੂੰ ਅਤੀਤ ਵਿੱਚ ਹੋਣ ਲਈ ਜ਼ਿੰਮੇਵਾਰ ਹੈ। ਜੇ ਉਹ ਇਸ ਥਕਾਵਟ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਵਜੂਦ ਨਾਲ ਨਹੀਂ ਸੰਭਾਲ ਰਿਹਾ ਹੁੰਦਾ, ਤਾਂ ਉਹ ਉਸ ਅਵਸਥਾ ਨੂੰ ਭੁੱਲ ਵੀ ਨਹੀਂ ਸਕਦਾ; ਇੱਕ "ਹੁਣ ਨਹੀਂ-ਹੋਣਾ" ਇੱਕ "ਨਾ-ਹੋਣਾ" ਦੇ ਬਿਲਕੁਲ ਸਮਾਨ ਹੁੰਦਾ। ਥਕਾਵਟ ਖਤਮ ਹੋ ਜਾਵੇਗੀ। ਇਸ ਲਈ ਵਰਤਮਾਨ ਆਪਣੇ ਅਤੀਤ ਦੀ ਨੀਂਹ ਹੈ; ਅਤੇ ਇਹ ਵਰਤਮਾਨ ਦਾ ਚਰਿੱਤਰ ਇੱਕ ਨੀਂਹ ਵਜੋਂ ਹੈ ਜਿਸਨੂੰ "ਸੀ" ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਪਰ ਸਾਨੂੰ ਇਹ ਨਹੀਂ ਸਮਝਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਕਿ ਵਰਤਮਾਨ ਅਤੀਤ ਨੂੰ ਉਦਾਸੀਨਤਾ ਦੇ ਢੰਗ ਵਿੱਚ ਅਤੇ ਇਸ ਦੁਆਰਾ ਡੂੰਘਾਈ ਨਾਲ ਸੋਧੇ ਬਿਨਾਂ ਲੱਭਦਾ ਹੈ। "ਸੀ" ਦਾ ਅਰਥ ਹੈ ਕਿ ਵਰਤਮਾਨ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਅਤੀਤ ਦੀ ਨੀਂਹ ਵਿੱਚ ਹੋਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ ਜਦੋਂ ਕਿ ਇਹ ਅਤੀਤ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਇਸਦਾ ਕੀ ਅਰਥ ਹੈ? ਵਰਤਮਾਨ ਭੂਤਕਾਲ ਕਿਵੇਂ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ?

ਸਵਾਲ ਦਾ ਮੂਲ ਸਪੱਸ਼ਟ ਤੌਰ 'ਤੇ "ਸੀ" ਸ਼ਬਦ ਵਿੱਚ ਹੈ, ਜੋ ਕਿ ਵਰਤਮਾਨ ਅਤੇ ਭੂਤਕਾਲ ਦੇ ਵਿਚਕਾਰ ਵਿਚੋਲੇ ਵਜੋਂ ਕੰਮ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਨਾ ਤਾਂ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਮੌਜੂਦ ਹੈ ਅਤੇ ਨਾ ਹੀ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਭੂਤਕਾਲ ਹੈ। ਦਰਅਸਲ ਇਹ ਨਾ ਤਾਂ ਇੱਕ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਨਾ ਹੀ ਦੂਜਾ ਕਿਉਂਕਿ ਦੋਵਾਂ ਮਾਮਲਿਆਂ ਵਿੱਚ ਇਹ ਕਾਲ ਦੇ ਅੰਦਰ ਹੀ ਸ਼ਾਮਲ ਹੋਵੇਗਾ ਜੋ ਇਸਦੇ ਹੋਣ ਨੂੰ ਦਰਸਾਉਂਦਾ ਹੈ। "ਸੀ" ਸ਼ਬਦ ਵਰਤਮਾਨ ਤੋਂ ਭੂਤਕਾਲ ਵਿੱਚ ਓਨਟੋਲੋਜੀਕਲ ਛਾਲ ਨੂੰ ਦਰਸਾਉਂਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਇਹਨਾਂ ਦੋ ਅਸਥਾਈ ਢੰਗਾਂ ਦੇ ਇੱਕ ਮੂਲ ਸੰਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਨੂੰ ਦਰਸਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਸੰਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਦੁਆਰਾ ਸਾਨੂੰ ਕੀ ਸਮਝਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ?

ਮੈਂ ਪਹਿਲਾਂ ਦੇਖਦਾ ਹਾਂ ਕਿ "ਸੀ" ਸ਼ਬਦ ਹੋਂਦ ਦਾ ਇੱਕ ਰੂਪ ਹੈ। ਇਸ ਅਰਥ ਵਿੱਚ ਮੈਂ ਮੇਰਾ ਅਤੀਤ ਹਾਂ। ਮੇਰੇ ਕੋਲ ਇਹ ਨਹੀਂ ਹੈ; ਮੈਂ ਇਹ ਹਾਂ। ਕਿਸੇ ਦੁਆਰਾ ਕੱਲ੍ਹ ਕੀਤੇ ਗਏ ਕਿਸੇ ਕੰਮ ਜਾਂ ਮੇਰੇ ਮੂਡ ਬਾਰੇ ਕੀਤੀ ਗਈ ਟਿੱਪਣੀ ਮੈਨੂੰ ਉਦਾਸੀਨ ਨਹੀਂ ਛੱਡਦੀ; ਮੈਂ ਦੁਖੀ ਜਾਂ ਖੁਸ਼ ਹਾਂ, ਮੈਂ ਵਿਰੋਧ ਕਰਦਾ ਹਾਂ ਜਾਂ ਮੈਂ ਇਸਨੂੰ ਲੰਘਣ ਦਿੰਦਾ ਹਾਂ; ਮੈਂ ਜਲਦੀ ਪ੍ਰਭਾਵਿਤ ਹੁੰਦਾ ਹਾਂ। ਮੈਂ ਆਪਣੇ ਅਤੀਤ ਤੋਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਵੱਖ ਨਹੀਂ ਕਰਦਾ। ਬੇਸ਼ੱਕ, ਸਮੇਂ ਦੇ ਨਾਲ ਮੈਂ ਇਸ ਵਿਛੋੜੇ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕਰ ਸਕਦਾ ਹਾਂ; ਮੈਂ ਐਲਾਨ ਕਰ ਸਕਦਾ ਹਾਂ ਕਿ "ਮੈਂ ਹੁਣ ਉਹ ਨਹੀਂ ਰਿਹਾ ਜੋ ਮੈਂ ਸੀ," ਦਲੀਲ ਦਿੰਦਾ ਹਾਂ ਕਿ ਇੱਕ ਤਬਦੀਲੀ, ਤਰੱਕੀ ਹੋਈ ਹੈ। ਪਰ ਇਹ ਇੱਕ ਸੈਕੰਡਰੀ ਪ੍ਰਤੀਕ੍ਰਿਆ ਦਾ ਮਾਮਲਾ ਹੈ ਜੋ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦਿੱਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਜਾਂ ਉਸ ਖਾਸ ਬਿੰਦੂ 'ਤੇ ਆਪਣੇ ਅਤੀਤ ਨਾਲ ਹੋਣ ਦੀ ਆਪਣੀ ਏਕਤਾ ਤੋਂ ਇਨਕਾਰ ਕਰਨਾ ਆਪਣੀ ਪੂਰੀ ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਲਈ ਇਸਦੀ ਪੁਸ਼ਟੀ ਕਰਨਾ ਹੈ। ਆਪਣੀ ਸੀਮਾ 'ਤੇ, ਆਪਣੀ ਮੌਤ ਦੇ ਉਸ ਅਨੰਤ ਪਲ 'ਤੇ, ਮੈਂ ਆਪਣੇ ਅਤੀਤ ਤੋਂ ਵੱਧ ਨਹੀਂ ਹੋਵਾਂਗਾ। ਇਹ ਹੀ ਮੈਨੂੰ ਪਰਿਭਾਸ਼ਿਤ ਕਰੇਗਾ। ਇਹੀ ਗੱਲ ਸੋਫੋਕਲਸ ਟ੍ਰੈਚਿਨੀਏ ਵਿੱਚ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਨਾ ਚਾਹੁੰਦਾ ਹੈ ਜਦੋਂ ਉਹ ਡੀਏਨੇਰਾ ਨੂੰ ਕਹਿੰਦਾ ਹੈ, "ਇਹ ਮਨੁੱਖਾਂ ਵਿੱਚ ਲੰਬੇ ਸਮੇਂ ਤੋਂ ਪ੍ਰਚਲਿਤ ਇੱਕ ਕਹਾਵਤ ਹੈ ਕਿ ਕੋਈ ਪ੍ਰਾਣੀਆਂ ਦੇ ਜੀਵਨ ਬਾਰੇ ਨਿਰਣਾ ਨਹੀਂ ਦੇ ਸਕਦਾ ਅਤੇ ਇਹ ਨਹੀਂ ਕਹਿ ਸਕਦਾ ਕਿ ਇਹ ਖੁਸ਼ ਸੀ ਜਾਂ ਦੁਖੀ, ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਮੌਤ ਤੱਕ।" ਇਹ ਮਾਲਰੋਕਸ ਦੇ ਉਸ ਵਾਕ ਦਾ ਵੀ ਅਰਥ ਹੈ ਜਿਸਦਾ ਅਸੀਂ ਪਹਿਲਾਂ ਹਵਾਲਾ ਦਿੱਤਾ ਸੀ। "ਮੌਤ ਜੀਵਨ ਨੂੰ ਕਿਸਮਤ ਵਿੱਚ ਬਦਲ ਦਿੰਦੀ ਹੈ।" ਅੰਤ ਵਿੱਚ ਇਹੀ ਗੱਲ ਵਿਸ਼ਵਾਸੀ ਨੂੰ ਉਦੋਂ ਪ੍ਰਭਾਵਿਤ ਕਰਦੀ ਹੈ ਜਦੋਂ ਉਸਨੂੰ ਡਰ ਨਾਲ ਅਹਿਸਾਸ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਮੌਤ ਦੇ ਸਮੇਂ ਚਿੱਪ ਹੇਠਾਂ ਹਨ, ਖੇਡਣ ਲਈ ਕੋਈ ਪੱਤਾ ਨਹੀਂ ਬਚਿਆ ਹੈ। ਮੌਤ ਸਾਨੂੰ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨਾਲ ਦੁਬਾਰਾ ਮਿਲਾਉਂਦੀ ਹੈ। ਸਦੀਵਤਾ ਨੇ ਸਾਨੂੰ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਬਦਲ ਦਿੱਤਾ ਹੈ। ਮੌਤ ਦੇ ਸਮੇਂ ਅਸੀਂ ਹਾਂ; ਯਾਨੀ ਕਿ, ਅਸੀਂ ਦੂਜਿਆਂ ਦੇ ਨਿਰਣੇ ਦੇ ਸਾਹਮਣੇ ਬੇਸਹਾਰਾ ਹਾਂ। ਉਹ ਸੱਚਾਈ ਵਿੱਚ ਫੈਸਲਾ ਕਰ ਸਕਦੇ ਹਨ ਕਿ ਅਸੀਂ ਕੀ ਹਾਂ; ਅੰਤ ਵਿੱਚ ਸਾਡੇ ਕੋਲ ਇੱਕ ਜਾਣਕਾਰ ਬੁੱਧੀ ਕੀ ਕਰ ਸਕਦੀ ਹੈ ਉਸ ਤੋਂ ਬਚਣ ਦਾ ਕੋਈ ਮੌਕਾ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਆਖਰੀ ਘੰਟੇ ਦਾ ਪਛਤਾਵਾ ਇਸ ਸਾਰੇ ਜੀਵ ਨੂੰ ਤੋੜਨ ਦੀ ਇੱਕ ਬੇਤਾਬ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਹੈ ਜੋ ਹੌਲੀ-ਹੌਲੀ ਸਾਡੇ ਆਲੇ ਦੁਆਲੇ ਜੰਮ ਗਿਆ ਹੈ ਅਤੇ ਠੋਸ ਹੋ ਗਿਆ ਹੈ, ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਉਸ ਤੋਂ ਵੱਖ ਕਰਨ ਲਈ ਇੱਕ ਆਖਰੀ ਛਾਲ ਜੋ ਅਸੀਂ ਹਾਂ। ਵਿਅਰਥ। ਮੌਤ ਇਸ ਛਾਲ ਨੂੰ ਬਾਕੀ ਦੇ ਨਾਲ ਠੀਕ ਕਰਦੀ ਹੈ; ਇਹ ਇਸ ਤੋਂ ਵੱਧ ਕੁਝ ਨਹੀਂ ਕਰਦਾ ਕਿ ਇਸ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਕੀ ਹੋ ਚੁੱਕਾ ਹੈ, ਦੂਜਿਆਂ ਵਿੱਚੋਂ ਇੱਕ ਕਾਰਕ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ, ਇੱਕ ਖਾਸ ਨਿਰਧਾਰਨ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਜੋ ਸਿਰਫ ਸੰਪੂਰਨਤਾ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਸਮਝਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਮੌਤ ਦੁਆਰਾ ਖੁਦ ਹਮੇਸ਼ਾ ਲਈ ਇੱਕ ਅੰਦਰ-ਅੰਦਰ ਬਦਲ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਅਤੀਤ ਵਿੱਚ ਖਿਸਕ ਗਿਆ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਅਤੀਤ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਲਗਾਤਾਰ ਵਧ ਰਹੀ ਸੰਪੂਰਨਤਾ ਹੈ ਜੋ ਅਸੀਂ ਹਾਂ।

ਫਿਰ ਵੀ ਜਿੰਨਾ ਚਿਰ ਅਸੀਂ ਮਰੇ ਨਹੀਂ ਹਾਂ, ਅਸੀਂ ਪਛਾਣ ਦੇ ਢੰਗ ਵਿੱਚ ਇੰਨੇ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਨਹੀਂ ਹਾਂ। ਸਾਨੂੰ ਇਹ ਹੋਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ। ਆਮ ਤੌਰ 'ਤੇ ਇੱਕ ਆਦਮੀ ਪ੍ਰਤੀ ਗੁੱਸਾ ਉਸਦੀ ਮੌਤ ਨਾਲ

ਖਤਮ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ; ਇਹ ਇਸ ਲਈ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਉਹ ਆਪਣੇ ਅਤੀਤ ਨਾਲ ਦੁਬਾਰਾ ਜੁੜ ਗਿਆ ਹੈ; ਹਾਲਾਂਕਿ, ਉਹ ਇਸਦੇ ਲਈ ਜ਼ਿੰਮੇਵਾਰ ਹੋਣ ਤੋਂ ਬਿਨਾਂ ਇਹ ਹੈ। ਜਿੰਨਾ ਚਿਰ ਉਹ ਜੀਉਂਦਾ ਹੈ, ਉਹ ਮੇਰੇ ਗੁੱਸੇ ਦਾ ਵਿਸ਼ਾ ਹੈ; ਯਾਨੀ, ਮੈਂ ਉਸਨੂੰ ਉਸਦੇ ਅਤੀਤ ਲਈ ਨਾ ਸਿਰਫ਼ ਉਸ ਵਿੱਚ ਨਿੰਦਾ ਕਰਦਾ ਹਾਂ ਜਿੱਥੋਂ ਤੱਕ ਉਹ ਹੈ, ਸਗੋਂ ਜਿੱਥੋਂ ਤੱਕ ਉਹ ਹਰ ਪਲ ਇਸਨੂੰ ਦੁਬਾਰਾ ਮੰਨਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਇਸਨੂੰ ਹੋਂਦ ਵਿੱਚ ਕਾਇਮ ਰੱਖਦਾ ਹੈ, ਜਿੱਥੋਂ ਤੱਕ ਉਹ ਇਸਦੇ ਲਈ ਜ਼ਿੰਮੇਵਾਰ ਹੈ। ਇਹ ਸੱਚ ਨਹੀਂ ਹੈ ਕਿ ਗੁੱਸਾ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਉਸੇ ਵਿੱਚ ਸਥਿਰ ਕਰਦਾ ਹੈ ਜੋ ਉਹ ਸੀ; ਨਹੀਂ ਤਾਂ ਇਹ ਮੌਤ ਤੋਂ ਬਚ ਜਾਵੇਗਾ। ਇਹ ਉਸ ਜੀਵਤ ਆਦਮੀ ਨੂੰ ਸੰਬੋਧਿਤ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ ਜੋ ਆਪਣੇ ਵਜੂਦ ਵਿੱਚ ਸੁਤੰਤਰ ਤੌਰ 'ਤੇ ਉਹੀ ਹੈ ਜੋ ਉਹ ਸੀ। ਮੈਂ ਮੇਰਾ ਅਤੀਤ ਹਾਂ ਅਤੇ ਜੇ ਮੈਂ ਨਾ ਹੁੰਦਾ, ਤਾਂ ਮੇਰਾ ਅਤੀਤ ਹੁਣ ਮੇਰੇ ਲਈ ਜਾਂ ਕਿਸੇ ਲਈ ਵੀ ਮੌਜੂਦ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ। ਇਸਦਾ ਹੁਣ ਵਰਤਮਾਨ ਨਾਲ ਕੋਈ ਸਬੰਧ ਨਹੀਂ ਹੋਵੇਗਾ। ਇਸਦਾ ਜ਼ਰੂਰ ਇਹ ਮਤਲਬ ਨਹੀਂ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਨਹੀਂ ਹੋਵੇਗਾ ਪਰ ਸਿਰਫ ਇਹ ਕਿ ਇਸਦਾ ਵਜੂਦ ਅਣਪਛਾਤਾ ਹੋਵੇਗਾ। ਮੈਂ ਉਹ ਹਾਂ ਜਿਸ ਦੁਆਰਾ ਮੇਰਾ ਅਤੀਤ ਇਸ ਸੰਸਾਰ ਵਿੱਚ ਆਉਂਦਾ ਹੈ। ਪਰ ਇਹ ਸਮਝਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ ਕਿ ਮੈਂ ਇਸਨੂੰ ਹੋਂਦ ਨਹੀਂ ਦਿੰਦਾ। ਦੂਜੇ ਸ਼ਬਦਾਂ ਵਿੱਚ, ਇਹ "ਮੇਰੀ" ਪ੍ਰਤੀਨਿਧਤਾ ਵਜੋਂ ਮੌਜੂਦ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਇਹ ਇਸ ਲਈ ਨਹੀਂ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਮੈਂ ਆਪਣੇ ਅਤੀਤ ਨੂੰ "ਪ੍ਰਤੀਨਿਧ" ਕਰਦਾ ਹਾਂ ਕਿ ਇਹ ਮੌਜੂਦ ਹੈ। ਪਰ ਇਹ ਇਸ ਲਈ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਮੈਂ ਆਪਣਾ ਅਤੀਤ ਹਾਂ ਕਿ ਇਹ ਸੰਸਾਰ ਵਿੱਚ ਪ੍ਰਵੇਸ਼ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਅਤੇ ਇਹ ਇਸਦੇ ਸੰਸਾਰ ਵਿੱਚ ਹੋਣ ਦੇ ਸੰਦਰਭ ਵਿੱਚ ਹੈ ਕਿ ਮੈਂ ਇੱਕ ਖਾਸ ਮਨੋਵਿਗਿਆਨਕ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ ਨੂੰ ਲਾਗੂ ਕਰਕੇ ਇਸਨੂੰ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਦਰਸਾ ਸਕਦਾ ਹਾਂ।

ਅਤੀਤ ਉਹ ਹੈ ਜੋ ਮੈਨੂੰ ਹੋਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ, ਅਤੇ ਫਿਰ ਵੀ ਇਸਦਾ ਸੁਭਾਅ ਮੇਰੇ ਸੰਭਵਾਂ ਤੋਂ ਵੱਖਰਾ ਹੈ। ਸੰਭਵ, ਜੋ ਕਿ ਮੈਨੂੰ ਵੀ ਹੋਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ, ਮੇਰੇ ਠੋਸ ਸੰਭਵ ਵਜੋਂ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ, ਜਿਸਦਾ ਉਲਟ ਵੀ ਓਨਾ ਹੀ ਸੰਭਵ ਹੈ - ਹਾਲਾਂਕਿ ਘੱਟ ਹੱਦ ਤੱਕ। ਇਸ ਦੇ ਉਲਟ, ਅਤੀਤ ਉਹ ਹੈ ਜੋ ਕਿਸੇ ਵੀ ਕਿਸਮ ਦੀ ਸੰਭਾਵਨਾ ਤੋਂ ਬਿਨਾਂ ਹੈ; ਇਹ ਉਹ ਹੈ ਜਿਸਨੇ ਆਪਣੀਆਂ ਸੰਭਾਵਨਾਵਾਂ ਨੂੰ ਖਾ ਲਿਆ ਹੈ। ਮੈਨੂੰ ਉਹ ਹੋਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ ਜੋ ਹੁਣ ਮੇਰੇ ਹੋਣ ਦੇ ਯੋਗ ਹੋਣ 'ਤੇ ਨਿਰਭਰ ਨਹੀਂ ਕਰਦਾ, ਜੋ ਪਹਿਲਾਂ ਹੀ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਉਹ ਸਭ ਕੁਝ ਹੈ ਜੋ ਇਹ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਜੋ ਅਤੀਤ ਮੈਂ ਹਾਂ, ਮੈਨੂੰ ਇਹ ਨਾ ਹੋਣ ਦੀ ਕੋਈ ਸੰਭਾਵਨਾ ਨਹੀਂ ਹੋਣੀ ਚਾਹੀਦੀ। ਮੈਂ ਇਸਦੀ ਪੂਰੀ ਜ਼ਿੰਮੇਵਾਰੀ ਲੈਂਦਾ ਹਾਂ ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਮੈਂ ਇਸਨੂੰ ਬਦਲ ਸਕਦਾ ਹਾਂ, ਅਤੇ ਫਿਰ ਵੀ ਮੈਂ ਇਸ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਕੁਝ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਦਾ। ਅਸੀਂ ਬਾਅਦ ਵਿੱਚ ਦੇਖਾਂਗੇ ਕਿ ਅਸੀਂ ਅਤੀਤ ਦੇ ਅਰਥ ਨੂੰ ਬਦਲਣ ਦੀ ਸੰਭਾਵਨਾ ਨੂੰ ਲਗਾਤਾਰ ਸੁਰੱਖਿਅਤ ਰੱਖਦੇ ਹਾਂ ਜਿੱਥੋਂ ਤੱਕ ਇਹ ਇੱਕ ਸਾਬਕਾ-ਵਰਤਮਾਨ ਹੈ ਜਿਸਦਾ ਭਵਿੱਖ ਹੈ। ਪਰ ਅਤੀਤ ਦੀ ਸਮੱਗਰੀ ਤੋਂ ਮੈਂ ਕੁਝ ਵੀ ਨਹੀਂ ਹਟਾ ਸਕਦਾ, ਅਤੇ ਮੈਂ ਇਸ ਵਿੱਚ ਕੁਝ ਵੀ ਨਹੀਂ ਜੋੜ ਸਕਦਾ। ਦੂਜੇ ਸ਼ਬਦਾਂ ਵਿੱਚ, ਅਤੀਤ ਜੋ ਮੈਂ ਸੀ ਉਹੀ ਹੈ ਜੋ ਇਹ ਹੈ; ਇਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਸੰਸਾਰ ਦੀਆਂ ਚੀਜ਼ਾਂ ਵਰਗਾ ਹੈ। ਹੋਂਦ ਦਾ ਉਹ ਸਬੰਧ ਜਿਸਨੂੰ ਮੈਨੂੰ ਭੂਤਕਾਲ ਨਾਲ ਕਾਇਮ ਰੱਖਣਾ ਹੈ, ਉਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਦੀ ਕਿਸਮ ਦਾ ਸਬੰਧ ਹੈ - ਯਾਨੀ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨਾਲ ਇੱਕ ਪਛਾਣ।

ਦੂਜੇ ਪਾਸੇ, ਮੈਂ ਆਪਣਾ ਅਤੀਤ ਨਹੀਂ ਹਾਂ। ਮੈਂ ਇਹ ਇਸ ਲਈ ਨਹੀਂ ਹਾਂ ਕਿਉਂਕਿ ਮੈਂ ਇਹ ਸੀ। ਦੂਜਿਆਂ ਦੀ ਦੁਰਦਸ਼ਾ ਹਮੇਸ਼ਾ ਮੈਨੂੰ ਹੈਰਾਨ ਕਰਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਮੈਨੂੰ ਗੁੱਸੇ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਉਹ ਉਸ ਵਿਅਕਤੀ ਵਿੱਚ ਕਿਵੇਂ ਨਫ਼ਰਤ ਕਰ ਸਕਦੇ ਹਨ ਜੋ ਮੈਂ ਹੁਣ ਉਹ ਵਿਅਕਤੀ ਹਾਂ ਜੋ ਮੈਂ ਸੀ? ਪ੍ਰਾਚੀਨਤਾ ਦੀ ਸਿਆਣਪ ਨੇ ਹਮੇਸ਼ਾ ਇਸ ਤੱਥ 'ਤੇ ਜ਼ੋਰ ਦਿੱਤਾ ਹੈ: ਮੈਂ ਆਪਣੇ ਆਪ 'ਤੇ ਕੋਈ ਵੀ ਅਜਿਹਾ ਐਲਾਨ ਨਹੀਂ ਕਰ ਸਕਦਾ ਜੋ ਇਸ ਸਮੇਂ ਝੂਠਾ ਨਾ ਹੋਇਆ ਹੋਵੇ ਜਦੋਂ ਮੈਂ ਇਸਨੂੰ ਉਚਾਰਦਾ ਹਾਂ। ਹੇਗਲ ਨੇ ਇਸ ਦਲੀਲ ਨੂੰ ਵਰਤਣ ਤੋਂ ਝਿਜਕਿਆ ਨਹੀਂ। ਮੈਂ ਜੋ ਵੀ ਕਰ ਰਿਹਾ ਹਾਂ, ਜੋ ਵੀ ਮੈਂ ਕਹਿ ਰਿਹਾ ਹਾਂ - ਇਸ ਸਮੇਂ ਜਦੋਂ ਮੈਂ ਇਹ ਬਣਨਾ ਚਾਹੁੰਦਾ ਹਾਂ, ਪਹਿਲਾਂ ਹੀ ਮੈਂ ਇਹ ਕਰ ਰਿਹਾ ਸੀ, ਮੈਂ ਇਹ ਕਹਿ ਰਿਹਾ ਸੀ। ਪਰ ਆਓ ਇਸ

ਸੂਤਰ ਦੀ ਹੋਰ ਧਿਆਨ ਨਾਲ ਜਾਂਚ ਕਰੀਏ। ਇਹ ਕਹਿਣ ਦੇ ਬਰਾਬਰ ਹੈ ਕਿ ਹਰ ਨਿਰਣਾ ਜੋ ਮੈਂ ਆਪਣੇ ਬਾਰੇ ਕਰਦਾ ਹਾਂ ਉਹ ਪਹਿਲਾਂ ਹੀ ਝੂਠਾ ਹੈ ਜਦੋਂ ਮੈਂ ਇਸਨੂੰ ਬਣਾਉਂਦਾ ਹਾਂ; ਯਾਨੀ ਕਿ ਮੈਂ ਕੁਝ ਹੋਰ ਬਣ ਗਿਆ ਹਾਂ। ਪਰ ਇਸ ਦੁਆਰਾ ਅਸੀਂ ਕੁਝ ਹੋਰ ਕੀ ਸਮਝਾਂਗੇ? ਜੇਕਰ ਅਸੀਂ ਇਸ ਦੁਆਰਾ ਮਨੁੱਖੀ ਹਕੀਕਤ ਦੇ ਇੱਕ ਢੰਗ ਨੂੰ ਸਮਝਦੇ ਹਾਂ ਜੋ ਉਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੇ ਅਸਤਿਤਵ ਦਾ ਆਨੰਦ ਮਾਣੇਗਾ ਜਿਸ ਨਾਲ ਅਸੀਂ ਮੌਜੂਦਾ ਹੋਂਦ ਤੋਂ ਇਨਕਾਰ ਕਰਦੇ ਹਾਂ, ਤਾਂ ਇਹ ਐਲਾਨ ਕਰਨ ਦੇ ਬਰਾਬਰ ਹੈ ਕਿ ਅਸੀਂ ਵਿਸ਼ੇ ਨੂੰ ਇੱਕ ਪ੍ਰੈਡੀਕੇਟ ਦੇਣ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਗਲਤੀ ਕੀਤੀ ਹੈ ਅਤੇ ਇੱਕ ਹੋਰ ਪ੍ਰੈਡੀਕੇਟ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ ਜਿਸਨੂੰ ਜ਼ਿੰਮੇਵਾਰ ਠਹਿਰਾਇਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ; ਇਸ ਨੂੰ ਸਿਰਫ ਨੇੜਲੇ ਭਵਿੱਖ ਵਿੱਚ ਨਿਸ਼ਾਨਾ ਬਣਾਉਣਾ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੁੰਦਾ। ਇਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਇੱਕ ਸ਼ਿਕਾਰੀ ਜੋ ਕਿਸੇ ਪੰਛੀ ਨੂੰ ਉੱਥੇ ਨਿਸ਼ਾਨਾ ਬਣਾਉਂਦਾ ਹੈ ਜਿੱਥੇ ਉਹ ਇਸਨੂੰ ਦੇਖਦਾ ਹੈ, ਉਸਨੂੰ ਗੁਆ ਦਿੰਦਾ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਜਦੋਂ ਗੋਲੀ ਉੱਥੇ ਆਉਂਦੀ ਹੈ ਤਾਂ ਪੰਛੀ ਹੁਣ ਉਸ ਜਗ੍ਹਾ 'ਤੇ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ। ਉਹ ਪੰਛੀ ਨੂੰ ਮਾਰ ਦੇਵੇਗਾ ਜੇਕਰ, ਇਸਦੇ ਉਲਟ, ਉਹ ਇੱਕ ਬਿੰਦੂ 'ਤੇ ਥੋੜ੍ਹਾ ਪਹਿਲਾਂ ਨਿਸ਼ਾਨਾ ਬਣਾਉਂਦਾ ਹੈ ਜਿੱਥੇ ਉੱਡਦਾ ਪੰਛੀ ਅਜੇ ਨਹੀਂ ਪਹੁੰਚਿਆ ਹੈ। ਜੇਕਰ ਪੰਛੀ ਹੁਣ ਇਸ ਜਗ੍ਹਾ 'ਤੇ ਨਹੀਂ ਹੈ, ਤਾਂ ਇਹ ਇਸ ਲਈ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਪਹਿਲਾਂ ਹੀ ਕਿਸੇ ਹੋਰ ਜਗ੍ਹਾ 'ਤੇ ਹੈ। ਸਾਰੀਆਂ ਘਟਨਾਵਾਂ ਵਿੱਚ ਇਹ ਕਿਤੇ ਹੈ। ਪਰ ਅਸੀਂ ਦੇਖਾਂਗੇ ਕਿ ਗਤੀ ਦੀ ਇਹ ਇਲੀਏਟਿਕ ਧਾਰਨਾ ਬਹੁਤ ਗਲਤ ਹੈ; ਜੇਕਰ ਅਸੀਂ ਕਹਿ ਸਕਦੇ ਹਾਂ ਕਿ ਤੀਰ A, B, ਆਦਿ 'ਤੇ ਹੈ, ਤਾਂ ਗਤੀ ਅਸਲ ਵਿੱਚ ਆਰਾਮ 'ਤੇ ਬਿੰਦੂਆਂ ਦਾ ਇੱਕ ਉਤਰਾਧਿਕਾਰ ਹੈ। ਇਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਜੇਕਰ ਅਸੀਂ ਇਹ ਕਲਪਨਾ ਕਰਦੇ ਹਾਂ ਕਿ ਇੱਕ ਅਨੰਤ ਪਲ ਹੁਣ ਮੌਜੂਦ ਨਹੀਂ ਹੈ ਜਿਸ 'ਤੇ ਮੈਂ ਸੀ ਜੋ ਮੈਂ ਪਹਿਲਾਂ ਹੀ ਨਹੀਂ ਹਾਂ, ਤਾਂ ਅਸੀਂ ਸਥਿਰ ਅਵਸਥਾਵਾਂ ਦੀ ਇੱਕ ਲੜੀ ਵਿੱਚੋਂ "ਮੈਂ" ਦਾ ਗਠਨ ਕਰ ਰਹੇ ਹਾਂ ਜੋ ਇੱਕ ਦੂਜੇ ਨੂੰ ਇੱਕ ਜਾਦੂਈ ਲਾਲਟੈਣ ਦੀਆਂ ਤਸਵੀਰਾਂ ਵਾਂਗ ਸਫ਼ਲ ਕਰਦੀਆਂ ਹਨ। ਜੇ ਮੈਂ ਉਹ ਨਹੀਂ ਹਾਂ ਜੋ ਮੈਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਦੱਸਿਆ ਸੀ, ਤਾਂ ਇਹ ਨਿਆਂਇਕ ਵਿਚਾਰ ਅਤੇ ਹੋਂਦ ਵਿਚਕਾਰ ਥੋੜ੍ਹੀ ਜਿਹੀ ਪਾੜੇ ਕਾਰਨ ਨਹੀਂ ਹੈ, ਨਿਰਣੇ ਅਤੇ ਤੱਥ ਵਿਚਕਾਰ ਢਿੱਲ ਕਾਰਨ ਨਹੀਂ ਹੈ, ਸਗੋਂ ਸਿਧਾਂਤਕ ਤੌਰ 'ਤੇ ਮੇਰੇ ਵਰਤਮਾਨ ਦੀ ਮੌਜੂਦਗੀ ਵਿੱਚ ਮੇਰੇ ਤੁਰੰਤ ਹੋਂਦ ਵਿੱਚ, ਮੈਂ ਉਹ ਨਹੀਂ ਹਾਂ। ਸੰਖੇਪ ਵਿੱਚ, ਮੈਂ ਉਹ ਨਹੀਂ ਹਾਂ ਜੋ ਮੈਂ ਸੀ ਇਹ ਨਹੀਂ ਹੈ ਕਿ ਇੱਕ ਤਬਦੀਲੀ ਹੈ, ਇੱਕ ਬਣਨਾ ਜੋ ਹੋਂਦ ਦੀ ਸਮਰੂਪਤਾ ਵਿੱਚ ਵਿਭਿੰਨਤਾ ਦੇ ਰਸਤੇ ਵਜੋਂ ਹੋ ਰਿਹਾ ਹੈ; ਇਸਦੇ ਉਲਟ, ਇੱਕ ਬਣਨਾ ਸਿਰਫ ਇਸ ਲਈ ਸੰਭਵ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਸਿਧਾਂਤਕ ਤੌਰ 'ਤੇ ਮੇਰਾ ਹੋਂਦ ਅਤੇ ਮੇਰੇ ਹੋਣ ਦੇ ਢੰਗ ਵਿਭਿੰਨ ਹਨ।

ਹੋਂਦ ਅਤੇ ਅਣਹੋਂਦ ਦੇ ਸੰਸਲੇਸ਼ਣ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਕਲਪਨਾ ਕੀਤੀ ਗਈ, ਬਣਨ ਦੇ ਜ਼ਰੀਏ ਸੰਸਾਰ ਦੀ ਵਿਆਖਿਆ ਆਸਾਨੀ ਨਾਲ ਦਿੱਤੀ ਜਾ ਸਕਦੀ ਹੈ। ਪਰ ਇਹ ਧਿਆਨ ਵਿੱਚ ਰੱਖਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ ਕਿ ਬਣਨਾ ਵਿੱਚ ਹੋਣਾ ਇਹ ਸੰਸਲੇਸ਼ਣ ਸਿਰਫ਼ ਤਾਂ ਹੀ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ ਜੇਕਰ ਇਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਅਜਿਹੇ ਕਾਰਜ ਵਿੱਚ ਹੁੰਦਾ ਜੋ ਆਪਣੀ ਅਣਹੋਂਦ ਨੂੰ ਸਥਾਪਿਤ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਜੇਕਰ ਮੈਂ ਹੁਣ ਉਹ ਨਹੀਂ ਹਾਂ ਜੋ ਮੈਂ ਸੀ, ਤਾਂ ਇਹ ਅਜੇ ਵੀ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੈ ਕਿ ਮੈਨੂੰ ਇੱਕ ਨਿਨਾਸ਼ਕ ਸੰਸਲੇਸ਼ਣ ਦੀ ਏਕਤਾ ਵਿੱਚ ਹੋਣਾ ਪਵੇਗਾ ਜਿਸਨੂੰ ਮੈਂ ਖੁਦ ਹੋਂਦ ਵਿੱਚ ਕਾਇਮ ਰੱਖਦਾ ਹਾਂ; ਨਹੀਂ ਤਾਂ ਮੇਰਾ ਉਸ ਨਾਲ ਕਿਸੇ ਵੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦਾ ਕੋਈ ਸਬੰਧ ਨਹੀਂ ਹੋਵੇਗਾ ਜੋ ਮੈਂ ਹੁਣ ਨਹੀਂ ਹਾਂ, ਅਤੇ ਮੇਰੀ ਪੂਰੀ ਸਕਾਰਾਤਮਕਤਾ ਬਣਨ ਲਈ ਜ਼ਰੂਰੀ ਗੈਰ-ਹੋਂਦ ਤੋਂ ਨਿਵੇਕਲੀ ਹੋਵੇਗੀ। ਬਣਨਾ ਇੱਕ ਦਿੱਤਾ ਹੋਇਆ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਦਾ, ਹੋਂਦ ਲਈ ਤੁਰੰਤ ਹੋਂਦ ਦਾ ਇੱਕ ਢੰਗ; ਜੇਕਰ ਅਸੀਂ ਅਜਿਹੇ ਇੱਕ ਹੋਂਦ ਦੀ ਕਲਪਨਾ ਕਰਦੇ ਹਾਂ, ਤਾਂ ਹੋਂਦ ਅਤੇ ਗੈਰ-ਹੋਂਦ ਸਿਰਫ਼ ਇਸਦੇ ਦਿਲ ਵਿੱਚ ਹੀ ਜੁੜੇ ਹੋਣਗੇ, ਅਤੇ ਕੋਈ ਵੀ ਥੋਪਿਆ ਜਾਂ ਬਾਹਰੀ ਢਾਂਚਾ ਉਹਨਾਂ ਨੂੰ ਇੱਕ ਦੂਜੇ ਵਿੱਚ ਪਿਘਲਾ ਨਹੀਂ ਸਕਦਾ। ਹੋਂਦ ਅਤੇ ਗੈਰ-ਹੋਂਦ ਵਿਚਕਾਰ ਬੰਧਨ ਸਿਰਫ਼ ਅੰਦਰੂਨੀ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਹੋਣ ਦੇ ਅੰਦਰ ਹੀ ਹੈ ਕਿ ਗੈਰ-ਹੋਂਦ ਪੈਦਾ ਹੋਣੀ ਚਾਹੀਦੀ ਹੈ, ਅਤੇ ਗੈਰ-ਹੋਂਦ ਦੇ ਅੰਦਰ ਹੀ ਉਹ ਹੋਂਦ ਉੱਭਰਨੀ ਚਾਹੀਦੀ ਹੈ; ਅਤੇ ਇਹ ਸਬੰਧ ਇੱਕ ਤੱਥ, ਇੱਕ ਕੁਦਰਤੀ ਨਿਯਮ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਦਾ, ਸਗੋਂ ਉਸ ਹੋਂਦ ਦਾ ਇੱਕ

ਉਭਾਰ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ ਜੋ ਆਪਣੀ ਹੋਂਦ ਦੀ ਅਣਹੋਂਦ ਹੈ। ਜੇਕਰ ਮੈਂ ਆਪਣਾ ਅਤੀਤ ਨਹੀਂ ਹਾਂ, ਤਾਂ ਇਹ ਬਣਨ ਦੇ ਮੂਲ ਢੰਗ ਵਿੱਚ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਦਾ; ਸੱਚਾਈ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਮੈਨੂੰ ਇਹ ਨਾ ਬਣਨ ਲਈ ਇਹ ਹੋਣਾ ਪਵੇਗਾ ਅਤੇ ਮੈਨੂੰ ਇਹ ਬਣਨ ਲਈ ਇਹ ਨਹੀਂ ਹੋਣਾ ਪਵੇਗਾ। ਇਸ ਨਾਲ ਸਾਡੇ ਲਈ "ਸੀ" ਢੰਗ ਦੀ ਪ੍ਰਕਿਰਤੀ ਸਪੱਸ਼ਟ ਹੋਣੀ ਚਾਹੀਦੀ ਹੈ: ਜੇਕਰ ਮੈਂ ਉਹ ਨਹੀਂ ਹਾਂ ਜੋ ਮੈਂ ਸੀ, ਤਾਂ ਇਹ ਇਸ ਲਈ ਨਹੀਂ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਮੈਂ ਪਹਿਲਾਂ ਹੀ ਬਦਲ ਚੁੱਕਾ ਹਾਂ, ਜੋ ਕਿ ਪਹਿਲਾਂ ਹੀ ਦਿੱਤਾ ਗਿਆ ਸਮਾਂ ਮੰਨ ਲਵੇਗਾ, ਪਰ ਕਿਉਂਕਿ ਮੈਂ ਆਪਣੇ ਹੋਂਦ ਨਾਲ ਗੈਰ-ਹੋਂਦ ਦੇ ਅੰਦਰੂਨੀ ਬੰਧਨ ਦੇ ਢੰਗ ਵਿੱਚ ਸੰਬੰਧਿਤ ਹਾਂ।

ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਇਹ ਜਿੱਥੋਂ ਤੱਕ ਮੈਂ ਆਪਣਾ ਅਤੀਤ ਹਾਂ, ਮੈਂ ਇਹ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਦਾ; ਇਹ ਮੇਰਾ ਅਤੀਤ ਹੋਣ ਦੀ ਇਹੀ ਜ਼ਰੂਰਤ ਹੈ ਜੋ ਇਸ ਤੱਥ ਦੀ ਇੱਕੋ ਇੱਕ ਸੰਭਵ ਨੀਂਹ ਹੈ ਕਿ ਮੈਂ ਇਹ ਨਹੀਂ ਹਾਂ। ਨਹੀਂ ਤਾਂ ਹਰ ਪਲ, ਮੈਨੂੰ ਨਾ ਤਾਂ ਇਹ ਹੋਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਨਾ ਹੀ ਇਹ ਹੋਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ ਸਿਵਾਏ ਇੱਕ ਸਖ਼ਤ ਬਾਹਰੀ ਗਵਾਹ ਦੀ ਨਜ਼ਰ ਵਿੱਚ, ਜੋ ਇਸ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ, ਖੁਦ ਨੂੰ, ਅਣਹੋਂਦ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਆਪਣਾ ਅਤੀਤ ਹੋਣਾ ਚਾਹੁੰਦਾ ਹੈ।

ਇਹ ਟਿੱਪਣੀਆਂ ਸਾਨੂੰ ਦਿਖਾ ਸਕਦੀਆਂ ਹਨ ਕਿ ਹੇਰਾਕਲੀਟੀਆਈ ਮੂਲ ਦੇ ਉਸ ਸੰਦੇਹਵਾਦ ਵਿੱਚ ਕੁਝ ਗਲਤ ਹੈ ਜੋ ਸਿਰਫ਼ ਇਸ ਤੱਥ 'ਤੇ ਜ਼ੋਰ ਦਿੰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਮੈਂ ਹੁਣ ਉਹ ਨਹੀਂ ਹਾਂ ਜੋ ਮੈਂ ਕਹਿੰਦਾ ਹਾਂ ਕਿ ਮੈਂ ਹਾਂ। ਬੇਸ਼ੱਕ, ਕੋਈ ਜੋ ਵੀ ਕਹੇ ਕਿ ਮੈਂ ਹਾਂ, ਮੈਂ ਉਹ ਨਹੀਂ ਹਾਂ। ਪਰ ਇਹ ਪੁਸ਼ਟੀ ਕਰਨਾ ਗਲਤ ਹੈ ਕਿ ਮੈਂ ਪਹਿਲਾਂ ਹੀ ਉਹ ਨਹੀਂ ਹਾਂ, ਕਿਉਂਕਿ ਮੈਂ ਕਦੇ ਵੀ ਇਹ ਨਹੀਂ ਰਿਹਾ ਜੇਕਰ ਸਾਡਾ ਮਤਲਬ ਇੱਥੇ "ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਹੋਣਾ" ਹੈ। ਦੂਜੇ ਪਾਸੇ, ਨਾ ਹੀ ਇਹ ਦਸਤਾਵੇਜ਼ਾਂ ਦਾ ਪਾਲਣ ਕਰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਮੈਂ ਇਹ ਕਹਿਣ ਵਿੱਚ ਗਲਤੀ ਕਰ ਰਿਹਾ ਹਾਂ ਕਿ ਮੈਂ ਇਹ ਹਾਂ, ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਬਹੁਤ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੈ ਕਿ ਮੈਂ ਇਹ ਨਾ ਹੋਣ ਲਈ ਇਹ ਹੋਵਾਂ: ਮੈਂ ਇਹ "ਸੀ" ਦੇ ਮੋਡ ਵਿੱਚ ਹਾਂ।

ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਜੋ ਵੀ ਮੈਨੂੰ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਹੋਣ ਦੇ ਅਰਥਾਂ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਪੂਰੀ, ਸੰਖੇਪ ਘਣਤਾ ਨਾਲ ਕਿਹਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ (ਉਹ ਤੇਜ਼-ਗੁੱਸਾਵਾਨ ਹੈ, ਉਹ ਇੱਕ ਸਿਵਲ ਸੇਵਕ ਹੈ, ਉਹ ਅਸੰਤੁਸ਼ਟ ਹੈ) ਹਮੇਸ਼ਾ ਮੇਰਾ ਅਤੀਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਅਤੀਤ ਵਿੱਚ ਹੈ ਕਿ ਮੈਂ ਜੋ ਹਾਂ ਉਹ ਹਾਂ। ਪਰ ਦੂਜੇ ਪਾਸੇ, ਹੋਂਦ ਦੀ ਉਹ ਭਾਰੀ ਭਰਪੂਰਤਾ ਮੇਰੇ ਪਿੱਛੇ ਹੈ; ਇੱਕ ਪੂਰਨ ਦੂਰੀ ਹੈ ਜੋ ਇਸਨੂੰ ਮੇਰੇ ਤੋਂ ਕੱਟਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਇਸਨੂੰ ਮੇਰੀ ਪਹੁੰਚ ਤੋਂ ਬਾਹਰ ਕਰ ਦਿੰਦੀ ਹੈ, ਬਿਨਾਂ ਸੰਪਰਕ ਦੇ, ਬਿਨਾਂ ਕਿਸੇ ਸੰਪਰਕ ਦੇ। ਜੇ ਮੈਂ ਖੁਸ਼ ਸੀ ਜਾਂ ਜੇ ਮੈਂ ਖੁਸ਼ ਰਿਹਾ ਹਾਂ, ਤਾਂ ਇਸਦਾ ਮਤਲਬ ਹੈ ਕਿ ਮੈਂ ਖੁਸ਼ ਨਹੀਂ ਹਾਂ। ਪਰ ਇਸਦਾ ਮਤਲਬ ਇਹ ਨਹੀਂ ਹੈ ਕਿ ਮੈਂ ਨਾਖੁਸ਼ ਹਾਂ, ਪਰ ਸਿਰਫ਼ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਮੈਂ ਸਿਰਫ਼ ਅਤੀਤ ਵਿੱਚ ਖੁਸ਼ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹਾਂ। ਇਹ ਇਸ ਲਈ ਨਹੀਂ ਹੈ ਕਿ ਮੇਰਾ ਇੱਕ ਅਤੀਤ ਹੈ ਕਿ ਮੈਂ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਆਪਣੇ ਵਜੂਦ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਪਿੱਛੇ ਲੈ ਜਾਂਦਾ ਹਾਂ; ਸਗੋਂ ਅਤੀਤ ਬਿਲਕੁਲ ਅਤੇ ਸਿਰਫ਼ ਉਹੀ ਔਨਟੋਲੋਜੀਕਲ ਬਣਤਰ ਹੈ ਜੋ ਮੈਨੂੰ ਉਹੀ ਹੋਣ ਲਈ ਮਜਬੂਰ ਕਰਦੀ ਹੈ ਜੋ ਮੈਂ ਪਿੱਛੇ ਤੋਂ ਹਾਂ। ਇਹ "ਸੀ" ਦਾ ਅਰਥ ਹੈ। ਪਰਿਭਾਸ਼ਾ ਅਨੁਸਾਰ, ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਹੋਣ ਨੂੰ ਮੰਨਣ ਦੀ ਜ਼ਿੰਮੇਵਾਰੀ ਨਾਲ ਮੌਜੂਦ ਹੈ, ਅਤੇ ਇਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਕੁਝ ਵੀ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਦਾ। ਇਹ ਆਪਣੇ ਹੋਣ ਨੂੰ ਸਿਰਫ਼ ਉਸ ਹੋਂਦ ਦੀ ਰਿਕਵਰੀ ਦੁਆਰਾ ਹੀ ਮੰਨ ਸਕਦਾ ਹੈ, ਜੋ ਇਸਨੂੰ ਉਸ ਹੋਂਦ ਤੋਂ ਦੂਰ ਰੱਖਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਪੁਸ਼ਟੀ ਦੁਆਰਾ ਕਿ ਮੈਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਹਾਂ, ਮੈਂ ਉਸ ਪੁਸ਼ਟੀ ਤੋਂ ਬਚਦਾ ਹਾਂ, ਕਿਉਂਕਿ ਇਸਦੀ ਪ੍ਰਕਿਰਤੀ ਵਿੱਚ ਇਹ ਇੱਕ ਨਕਾਰ ਨੂੰ ਦਰਸਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਖੁਦ ਹਮੇਸ਼ਾ ਉਸ ਤੋਂ ਪਰੇ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਜੋ ਇਹ ਹੈ ਇਸ ਤੱਥ ਦੁਆਰਾ ਕਿ ਇਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਲਈ ਹੈ ਅਤੇ ਇਸਨੂੰ ਇਹ ਹੋਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ। ਪਰ ਉਸੇ ਸਮੇਂ ਜੋ ਹੋਂਦ ਇਸਦੇ ਪਿੱਛੇ ਰਹਿੰਦੀ ਹੈ ਉਹ ਅਸਲ ਵਿੱਚ ਇਸਦਾ ਹੋਂਦ ਹੈ, ਨਾ ਕਿ ਕੋਈ ਹੋਰ ਹੋਂਦ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਅਸੀਂ "ਸੀ" ਦੇ ਅਰਥ ਨੂੰ ਸਮਝਦੇ ਹਾਂ, ਜੋ ਸਿਰਫ਼ ਆਪਣੇ ਆਪ ਦੇ ਹੋਣ ਦੀ ਕਿਸਮ ਨੂੰ ਦਰਸਾਉਂਦਾ ਹੈ - ਭਾਵ, ਆਪਣੇ ਆਪ ਦਾ ਇਸਦੇ ਹੋਂਦ ਨਾਲ ਸਬੰਧ। ਭੂਤਕਾਲ ਉਹ ਹੈ ਜੋ ਮੈਂ

ਹਾਂ, ਪਰ ਮੈਂ ਇਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਪਾਰ ਕੀਤਾ ਹੋਇਆ ਹਾਂ।

ਸਾਡੇ ਲਈ ਇਹ ਅਧਿਐਨ ਕਰਨਾ ਬਾਕੀ ਹੈ ਕਿ ਕਿਸ ਖਾਸ ਤਰੀਕੇ ਨਾਲ ਖੁਦ "ਆਪ" ਆਪਣਾ ਅਤੀਤ ਸੀ। ਹੁਣ ਅਸੀਂ ਜਾਣਦੇ ਹਾਂ ਕਿ ਖੁਦ ਉਸ ਮੂਲ ਕਿਰਿਆ ਵਿੱਚ ਪ੍ਰਗਟ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਜਿਸ ਦੁਆਰਾ ਖੁਦ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਲੱਭਣ ਲਈ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਖਤਮ ਕਰ ਦਿੰਦਾ ਹੈ। ਖੁਦ ਆਪਣੀ ਖੁਦ ਦੀ ਨੀਂਹ ਹੈ ਜਿੱਥੋਂ ਤੱਕ ਇਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਆਪਣੀ ਨੀਂਹ ਬਣਾਉਣ ਵਿੱਚ ਅਸਫਲਤਾ ਬਣਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਪਰ ਇਸ ਸਭ ਲਈ ਕਿ ਖੁਦ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਆਪ ਤੋਂ ਮੁਕਤ ਕਰਨ ਵਿੱਚ ਸਫਲ ਨਹੀਂ ਹੋਇਆ ਹੈ। ਪਾਰ ਕੀਤਾ ਹੋਇਆ ਖੁਦ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਆਪਣੀ ਅਸਲ ਅਨਿਸ਼ਚਿਤਤਾ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਪਰੇਸ਼ਾਨ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਖੁਦ ਕਦੇ ਵੀ ਆਪਣੇ ਆਪ ਤੱਕ ਨਹੀਂ ਪਹੁੰਚ ਸਕਦਾ ਅਤੇ ਨਾ ਹੀ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਇਸ ਜਾਂ ਉਸ ਹੋਣ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਸਮਝ ਸਕਦਾ ਹੈ, ਪਰ ਨਾ ਹੀ ਇਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਉਹ ਹੋਣ ਤੋਂ ਰੋਕ ਸਕਦਾ ਹੈ ਜੋ ਇਹ ਹੈ - ਆਪਣੇ ਆਪ ਤੋਂ ਦੂਰੀ 'ਤੇ। ਖੁਦ ਦੀ ਇਹ ਅਨਿਸ਼ਚਿਤਤਾ, ਇਹ ਭਾਰ ਪਾਰ ਕੀਤਾ ਅਤੇ ਬਹੁਤ ਹੀ ਪਾਰ ਵਿੱਚ ਸੁਰੱਖਿਅਤ ਰੱਖਿਆ - ਇਹ ਤੱਥ ਹੈ। ਪਰ ਇਹ ਭੂਤਕਾਲ ਵੀ ਹੈ। "ਅਤੀਤ" ਅਤੇ "ਅਤੀਤ" ਦੋ ਸ਼ਬਦ ਹਨ ਜੋ ਇੱਕ ਅਤੇ ਇੱਕੋ ਚੀਜ਼ ਨੂੰ ਦਰਸਾਉਂਦੇ ਹਨ। ਭੂਤਕਾਲ, ਦਰਅਸਲ, ਤੱਥਾਂ ਵਾਂਗ, ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਅਭੁੱਲ ਸੰਜੋਗ ਹੈ ਜੋ ਮੈਨੂੰ ਇਸ ਦੇ ਨਾ ਹੋਣ ਦੀ ਕਿਸੇ ਵੀ ਸੰਭਾਵਨਾ ਤੋਂ ਬਿਨਾਂ ਹੋਣਾ ਪੈਂਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਤੱਥ ਦੀ ਜ਼ਰੂਰਤ ਦੀ ਅਟੱਲਤਾ ਹੈ, ਜ਼ਰੂਰਤ ਦੇ ਕਾਰਨ ਨਹੀਂ ਸਗੋਂ ਤੱਥ ਦੇ ਕਾਰਨ। ਇਹ ਤੱਥ ਦਾ ਹੋਂਦ ਹੈ, ਜੋ ਮੇਰੀਆਂ ਪ੍ਰੇਰਣਾਵਾਂ ਦੀ ਸਮੱਗਰੀ ਨੂੰ ਨਿਰਧਾਰਤ ਨਹੀਂ ਕਰ ਸਕਦਾ ਪਰ ਜੋ ਉਹਨਾਂ ਨੂੰ ਇਸਦੀ ਸੰਜੋਗ ਨਾਲ ਅਧਰੰਗੀ ਕਰ ਦਿੰਦਾ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਉਹ ਨਾ ਤਾਂ ਇਸਨੂੰ ਦਬਾ ਸਕਦੇ ਹਨ ਅਤੇ ਨਾ ਹੀ ਇਸਨੂੰ ਬਦਲ ਸਕਦੇ ਹਨ; ਇਹ ਉਹ ਹੈ ਜੋ ਉਹ ਜ਼ਰੂਰੀ ਤੌਰ 'ਤੇ ਇਸਨੂੰ ਸੋਧਣ ਲਈ ਆਪਣੇ ਨਾਲ ਲੈ ਜਾਂਦੇ ਹਨ, ਜੋ ਉਹ ਇਸ ਤੋਂ ਬਚਣ ਲਈ ਸੁਰੱਖਿਅਤ ਰੱਖਦੇ ਹਨ, ਜੋ ਉਹਨਾਂ ਨੂੰ ਇਹ ਨਾ ਹੋਣ ਦੀ ਆਪਣੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਵਿੱਚ ਹੋਣਾ ਪੈਂਦਾ ਹੈ; ਇਹ ਉਹ ਹੈ ਜਿਸਦੇ ਸੰਦਰਭ ਵਿੱਚ ਉਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਉਹ ਬਣਾਉਂਦੇ ਹਨ ਜੋ ਉਹ ਹਨ। ਇਹ ਉਹ ਹੈ ਜੋ ਇਸ ਤੱਥ ਲਈ ਜ਼ਿੰਮੇਵਾਰ ਹੈ ਕਿ ਹਰ ਪਲ ਮੈਂ ਇੱਕ ਡਿਪਲੋਮੈਟ ਜਾਂ ਮਲਾਹ ਨਹੀਂ ਹਾਂ, ਕਿ ਮੈਂ ਇੱਕ ਪ੍ਰੋਫੈਸਰ ਹਾਂ, ਹਾਲਾਂਕਿ ਮੈਂ ਸਿਰਫ ਇਸ ਹੋਂਦ ਨੂੰ ਇੱਕ ਭੂਮਿਕਾ ਵਜੋਂ ਨਿਭਾ ਸਕਦਾ ਹਾਂ ਅਤੇ ਹਾਲਾਂਕਿ ਮੈਂ ਕਦੇ ਵੀ ਇਸ ਨਾਲ ਇਕਜੁੱਟ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਦਾ। ਜੇਕਰ ਮੈਂ ਅਤੀਤ ਵਿੱਚ ਦੁਬਾਰਾ ਦਾਖਲ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਦਾ, ਤਾਂ ਇਹ ਇਸ ਲਈ ਨਹੀਂ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਕੋਈ ਜਾਦੂਈ ਸ਼ਕਤੀ ਇਸਨੂੰ ਮੇਰੀ ਪਹੁੰਚ ਤੋਂ ਬਾਹਰ ਰੱਖਦੀ ਹੈ, ਸਗੋਂ ਇਸ ਲਈ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਹੈ ਅਤੇ ਕਿਉਂਕਿ ਮੈਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਲਈ ਹਾਂ। ਭੂਤਕਾਲ ਉਹ ਹੈ ਜੋ ਮੈਂ ਹਾਂ, ਇਸਨੂੰ ਜੀਣ ਦੇ ਯੋਗ ਨਹੀਂ ਹਾਂ। ਭੂਤਕਾਲ ਸਾਰਥਕ ਹੈ। ਇਸ ਅਰਥ ਵਿੱਚ ਕਾਰਟੇਸੀਅਨ ਕੋਗੀਟੋ ਨੂੰ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਤਿਆਰ ਕੀਤਾ ਜਾਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ: "ਮੈਂ ਸੋਚਦਾ ਹਾਂ; ਇਸ ਲਈ ਮੈਂ ਸੀ।"

ਜੋ ਸਾਨੂੰ ਧੋਖਾ ਦਿੰਦਾ ਹੈ ਉਹ ਹੈ ਭੂਤਕਾਲ ਅਤੇ ਵਰਤਮਾਨ ਦੀ ਸਪੱਸ਼ਟ ਇਕਸਾਰਤਾ। ਕਿਉਂਕਿ ਉਹ ਸ਼ਰਮ ਜੋ ਮੈਂ ਕੱਲ੍ਹ ਅਨੁਭਵ ਕੀਤੀ ਸੀ ਉਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਦਾ ਹਿੱਸਾ ਸੀ ਜਦੋਂ ਮੈਂ ਅਨੁਭਵ ਕੀਤਾ ਸੀ। ਅਸੀਂ ਫਿਰ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਕਰਦੇ ਹਾਂ ਕਿ ਇਹ ਅੱਜ ਆਪਣੇ ਆਪ ਲਈ ਹੀ ਰਿਹਾ ਹੈ; ਅਸੀਂ ਗਲਤ ਸਿੱਟਾ ਕੱਢਦੇ ਹਾਂ ਕਿ ਜੇ ਮੈਂ ਇਸਨੂੰ ਦੁਬਾਰਾ ਦਾਖਲ ਨਹੀਂ ਕਰ ਸਕਦਾ, ਤਾਂ ਇਹ ਇਸ ਲਈ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਹੁਣ ਮੌਜੂਦ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਪਰ ਸਾਨੂੰ ਸੱਚ ਤੱਕ ਪਹੁੰਚਣ ਲਈ ਸਬੰਧ ਨੂੰ ਉਲਟਾਉਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ। ਭੂਤਕਾਲ ਅਤੇ ਵਰਤਮਾਨ ਦੇ ਵਿਚਕਾਰ ਇੱਕ ਪੂਰਨ ਵਿਭਿੰਨਤਾ ਹੈ; ਅਤੇ ਜੇਕਰ ਮੈਂ ਭੂਤਕਾਲ ਵਿੱਚ ਦਾਖਲ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਦਾ, ਤਾਂ ਇਹ ਇਸ ਲਈ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਭੂਤਕਾਲ ਹੈ। ਇੱਕੋ ਇੱਕ ਤਰੀਕਾ ਜਿਸ ਦੁਆਰਾ ਮੈਂ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹਾਂ ਉਹ ਹੈ ਕਿ ਮੈਂ ਖੁਦ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਬਣ ਜਾਵਾਂ ਤਾਂ ਜੋ ਪਛਾਣ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਇਸ ਵਿੱਚ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਗੁਆ ਸਕਾਂ; ਇਹ ਪਰਿਭਾਸ਼ਾ ਦੁਆਰਾ ਮੈਨੂੰ ਇਨਕਾਰ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਦਰਅਸਲ ਉਹ ਸ਼ਰਮ

ਜੋ ਮੈਂ ਕੱਲ੍ਹ ਅਨੁਭਵ ਕੀਤੀ ਸੀ ਅਤੇ ਜੋ ਆਪਣੇ ਆਪ ਲਈ ਸ਼ਰਮ ਸੀ, ਉਹ ਹਮੇਸ਼ਾ ਵਰਤਮਾਨ ਵਿੱਚ ਸ਼ਰਮ ਹੈ, ਅਤੇ ਇਸਦੇ ਸਾਰ ਨੂੰ ਅਜੇ ਵੀ ਆਪਣੇ ਆਪ ਲਈ ਦੱਸਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਪਰ ਇਸਦਾ ਹੋਂਦ ਹੁਣ ਆਪਣੇ ਆਪ ਲਈ ਨਹੀਂ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਹੁਣ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬ-ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬ ਵਜੋਂ ਮੌਜੂਦ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਹਾਲਾਂਕਿ ਆਪਣੇ ਆਪ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਵਰਣਨ ਕਰਨ ਦੇ ਯੋਗ ਹੈ, ਇਹ ਸਿਰਫ਼ ਹੈ। ਭੂਤਕਾਲ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਬਣ ਜਾਣ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਦਿੱਤਾ ਗਿਆ ਹੈ। ਉਹ ਸ਼ਰਮ, ਜਿੰਨਾ ਚਿਰ ਮੈਂ ਜਿਉਂਦਾ ਹਾਂ, ਉਹ ਨਹੀਂ ਹੈ ਜੋ ਇਹ ਹੈ। ਹੁਣ ਜਦੋਂ ਮੈਂ ਇਹ ਸੀ, ਮੈਂ ਕਹਿ ਸਕਦਾ ਹਾਂ: ਇਹ ਸ਼ਰਮ ਸੀ। ਇਹ ਉਹ ਬਣ ਗਈ ਹੈ ਜੋ ਇਹ ਸੀ—ਮੇਰੇ ਪਿੱਛੇ। ਇਸ ਵਿੱਚ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਸਥਾਈਤਾ ਅਤੇ ਸਥਿਰਤਾ ਹੈ; ਇਹ ਸਦੀਵੀਤਾ ਲਈ ਆਪਣੀ ਮਿਤੀ 'ਤੇ ਹੈ; ਇਸ ਵਿੱਚ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਆਪਣੇ ਆਪ ਦੀ ਪੂਰੀ ਪਾਲਣਾ ਹੈ।

ਇੱਕ ਅਰਥ ਵਿੱਚ ਤਾਂ ਭੂਤਕਾਲ, ਜੋ ਇੱਕੋ ਸਮੇਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਲਈ ਅਤੇ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਹੈ, ਮੁੱਲ ਜਾਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਰਗਾ ਹੈ, ਜਿਸਦਾ ਵਰਣਨ ਅਸੀਂ ਪਿਛਲੇ ਅਧਿਆਇ ਵਿੱਚ ਕੀਤਾ ਹੈ; ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਉਸ ਹੋਂਦ ਦੇ ਇੱਕ ਖਾਸ ਸੰਸਲੇਸ਼ਣ ਨੂੰ ਦਰਸਾਉਂਦਾ ਹੈ ਜੋ ਉਹ ਹੈ ਜੋ ਇਹ ਨਹੀਂ ਹੈ ਅਤੇ ਉਹ ਨਹੀਂ ਹੈ ਜੋ ਇਹ ਹੈ - ਉਸ ਹੋਂਦ ਦੇ ਨਾਲ ਜੋ ਇਹ ਹੈ ਜੋ ਇਹ ਹੈ। ਇਹ ਇਸ ਅਰਥ ਵਿੱਚ ਹੈ ਕਿ ਅਸੀਂ ਅਤੀਤ ਦੇ ਅਲੋਪ ਹੋਣ ਵਾਲੇ ਮੁੱਲ ਬਾਰੇ ਗੱਲ ਕਰ ਸਕਦੇ ਹਾਂ। ਇਸ ਲਈ ਇਹ ਤੱਥ ਪੈਦਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਯਾਦਦਾਸ਼ਤ ਸਾਨੂੰ ਉਸ ਹੋਂਦ ਨੂੰ ਪੇਸ਼ ਕਰਦੀ ਹੈ ਜੋ ਅਸੀਂ ਸੀ, ਹੋਂਦ ਦੀ ਇੱਕ ਭਰਪੂਰਤਾ ਦੇ ਨਾਲ ਜੋ ਇਸਨੂੰ ਇੱਕ ਕਿਸਮ ਦੀ ਕਵਿਤਾ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਉਹ ਦੁੱਖ ਜੋ ਸਾਡੇ ਕੋਲ ਸੀ - ਭਾਵੇਂ ਅਤੀਤ ਵਿੱਚ ਸਥਿਰ ਸੀ - ਇੱਕ ਆਪਣੇ ਆਪ ਲਈ ਦੇ ਅਰਥ ਨੂੰ ਪੇਸ਼ ਕਰਨਾ ਬੰਦ ਨਹੀਂ ਕਰਦਾ, ਅਤੇ ਫਿਰ ਵੀ ਇਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਕਿਸੇ ਹੋਰ ਦੇ ਦੁੱਖ ਦੀ ਚੁੱਪ ਸਥਿਰਤਾ, ਇੱਕ ਮੂਰਤੀ ਦੇ ਦੁੱਖ ਨਾਲ ਮੌਜੂਦ ਹੈ। ਇਸਨੂੰ ਹੁਣ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਹੋਂਦ ਵਿੱਚ ਲਿਆਉਣ ਲਈ ਆਪਣੇ ਸਾਹਮਣੇ ਪ੍ਰਗਟ ਹੋਣ ਦੀ ਜ਼ਰੂਰਤ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਇਸਦੇ ਉਲਟ ਇਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਲਈ ਦਾ ਆਪਣਾ ਕਿਰਦਾਰ ਹੈ; ਆਪਣੇ ਹੋਣ ਦੇ ਢੰਗ ਤੋਂ ਦੂਰ, ਇਹ ਸਿਰਫ਼ ਹੋਣ ਦਾ ਇੱਕ ਤਰੀਕਾ, ਇੱਕ ਗੁਣ ਬਣ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਮਨੋਵਿਗਿਆਨੀਆਂ ਨੇ ਕਿਉਂਕਿ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਅਤੀਤ ਵਿੱਚ ਮਾਨਸਿਕ ਅਵਸਥਾ 'ਤੇ ਵਿਚਾਰ ਕੀਤਾ ਸੀ, ਦਾਅਵਾ ਕੀਤਾ ਹੈ ਕਿ ਚੇਤਨਾ ਇੱਕ ਅਜਿਹਾ ਗੁਣ ਸੀ ਜੋ ਮਾਨਸਿਕ ਅਵਸਥਾ ਨੂੰ ਪ੍ਰਭਾਵਿਤ ਕਰ ਸਕਦਾ ਸੀ ਜਾਂ ਨਹੀਂ, ਇਸਨੂੰ ਇਸਦੇ ਵਜੂਦ ਵਿੱਚ ਸੋਧੇ ਬਿਨਾਂ। ਭੂਤਕਾਲ ਮਾਨਸਿਕ ਪਹਿਲਾਂ ਹੈ; ਅਤੇ ਫਿਰ ਇਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਲਈ ਹੈ - ਜਿਵੇਂ ਪੀਅਰੇ ਸੁਨਹਿਰੀ ਹੈ, ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਉਹ ਰੁੱਖ ਇੱਕ ਓਕ ਹੈ।

ਪਰ ਬਿਲਕੁਲ ਇਸੇ ਕਾਰਨ ਕਰਕੇ, ਭੂਤਕਾਲ ਜੋ ਮੁੱਲ ਵਰਗਾ ਹੈ, ਮੁੱਲ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਮੁੱਲ ਵਿੱਚ, ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਪਾਰ ਕਰਕੇ ਅਤੇ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਲੱਭ ਕੇ ਆਪਣੇ ਆਪ ਬਣ ਜਾਂਦਾ ਹੈ; ਆਪਣੇ ਆਪ ਦੁਆਰਾ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਦੀ ਰਿਕਵਰੀ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਨਤੀਜੇ ਵਜੋਂ, ਹੋਂਦ ਦੀ ਅਚਨਚੇਤੀ ਜ਼ਰੂਰਤ ਨੂੰ ਰਾਹ ਦਿੰਦੀ ਹੈ। ਇਸਦੇ ਉਲਟ, ਭੂਤਕਾਲ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਸ਼ੁਰੂਆਤ ਵਿੱਚ ਹੈ। ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਹੋਣ ਵਿੱਚ ਕਾਇਮ ਰੱਖਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ; ਇਸਦਾ ਕਾਰਨ ਹੁਣ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਇਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਬਣ ਗਿਆ ਹੈ, ਅਤੇ ਨਤੀਜੇ ਵਜੋਂ ਇਹ ਸਾਨੂੰ ਆਪਣੀ ਸ਼ੁੱਧ ਅਚਨਚੇਤੀ ਵਿੱਚ ਦਿਖਾਈ ਦਿੰਦਾ ਹੈ। ਸਾਡੇ ਭੂਤਕਾਲ ਦੇ ਇਸ ਜਾਂ ਉਹ ਹੋਣ ਦਾ ਕੋਈ ਕਾਰਨ ਨਹੀਂ ਹੈ; ਇਹ ਆਪਣੀ ਲੜੀ ਦੀ ਸਮੁੱਚੀਤਾ ਵਿੱਚ ਸ਼ੁੱਧ ਤੱਥ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਪ੍ਰਗਟ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਜਿਸ ਲਈ ਸਾਨੂੰ ਇੱਕ ਤੱਥ, ਅਕਾਰਥ ਮੰਨਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ। ਸੰਖੇਪ ਵਿੱਚ, ਇਹ ਮੁੱਲ ਉਲਟਾ ਹੈ - ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਮੌਜੂਦ ਦੁਆਰਾ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਅਤੇ ਇਸ ਦੁਆਰਾ ਸਥਿਰ ਕੀਤਾ ਗਿਆ, ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਮੌਜੂਦ ਦੀ ਪੂਰੀ ਘਣਤਾ ਦੁਆਰਾ ਘੁਸਪੈਠ ਕੀਤੀ ਗਈ ਅਤੇ ਅੰਨ੍ਹਾ ਕੀਤਾ ਗਿਆ, ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਮੌਜੂਦ ਇਸ ਬਿੰਦੂ ਤੱਕ ਸੰਘਣਾ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਕਿ ਹੁਣ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ ਕਰਨ ਵਾਲੇ ਲਈ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬ ਵਜੋਂ ਅਤੇ ਨਾ ਹੀ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ

ਲਈ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ ਵਜੋਂ ਮੌਜੂਦ ਰਹਿਣ ਦੇ ਯੋਗ ਨਾ ਹੋਵੇ, ਸਗੋਂ ਸਿਰਫ਼ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ-ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬ ਦੇ ਇੱਕ ਸੰਕੇਤ ਵਜੋਂ। ਇਹੀ ਕਾਰਨ ਹੈ ਕਿ ਅਤੀਤ, ਜੇ ਲੋੜ ਹੋਵੇ, ਆਪਣੇ ਆਪ ਦੁਆਰਾ ਨਿਸ਼ਾਨਾ ਬਣਾਇਆ ਗਿਆ ਵਸਤੂ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ ਜੋ ਮੁੱਲ ਨੂੰ ਮਹਿਸੂਸ ਕਰਨਾ ਚਾਹੁੰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਆਪਣੇ ਆਪ ਦੀ ਸਦੀਵੀ ਗੈਰਹਾਜ਼ਰੀ ਤੋਂ ਆਉਣ ਵਾਲੇ ਦੁੱਖ ਤੋਂ ਭੱਜਣਾ ਚਾਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਪਰ ਅਸਲ ਵਿੱਚ ਇਹ ਮੁੱਲ ਤੋਂ ਮੂਲ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਵੱਖਰਾ ਹੈ; ਇਹ ਬਿਲਕੁਲ ਉਹ ਸੰਕੇਤ ਹੈ ਜਿਸ ਤੋਂ ਕੋਈ ਜ਼ਰੂਰੀ ਨਹੀਂ ਕੱਢਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ; ਇਹ ਹਰੇਕ ਲਈ ਆਪਣੇ ਆਪ ਲਈ ਵਿਲੱਖਣ ਤੱਥ ਹੈ, ਸੰਭਾਵਿਤ ਅਤੇ ਅਟੱਲ ਤੱਥ ਜੋ ਮੈਂ ਸੀ।

ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਭੂਤਕਾਲ ਇੱਕ "ਆਪਣੇ ਆਪ" ਦੁਆਰਾ ਦੁਬਾਰਾ ਪ੍ਰਭਾਸ਼ਿਤ ਅਤੇ ਡੁੱਬਿਆ ਹੋਇਆ ਹੈ। ਇਹ ਕਿਵੇਂ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ? ਅਸੀਂ ਇੱਕ ਘਟਨਾ ਲਈ "ਭੂਤਕਾਲ" ਹੋਣ ਅਤੇ ਇੱਕ ਮਨੁੱਖੀ ਹਕੀਕਤ ਲਈ ਭੂਤਕਾਲ ਹੋਣ ਦੇ ਅਰਥਾਂ ਦਾ ਵਰਣਨ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਅਸੀਂ ਦੇਖਿਆ ਹੈ ਕਿ ਭੂਤਕਾਲ "ਆਪਣੇ ਆਪ" ਦਾ ਇੱਕ ਔਨਟੋਲੋਜੀਕਲ ਨਿਯਮ ਹੈ; ਯਾਨੀ, ਹਰ ਚੀਜ਼ ਜੋ "ਆਪਣੇ ਆਪ" ਹੋ ਸਕਦੀ ਹੈ, ਉਸਨੂੰ ਆਪਣੇ ਪਿੱਛੇ, ਪਹੁੰਚ ਤੋਂ ਬਾਹਰ ਹੋਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਇਸ ਅਰਥ ਵਿੱਚ ਹੈ ਕਿ ਅਸੀਂ ਹੇਗਲ ਦੇ ਕਥਨ ਨੂੰ ਸਵੀਕਾਰ ਕਰ ਸਕਦੇ ਹਾਂ: "ਵੇਸਨ ਇਸਟ ਗਵੇਸਨ ਇਸਟ"।" ਮੇਰਾ ਸਾਰ ਭੂਤਕਾਲ ਵਿੱਚ ਹੈ; ਭੂਤਕਾਲ ਇਸਦੇ ਵਜੂਦ ਦਾ ਨਿਯਮ ਹੈ। ਪਰ ਅਸੀਂ ਇਹ ਨਹੀਂ ਦੱਸਿਆ ਹੈ ਕਿ "ਆਪਣੇ ਆਪ" ਦੀ ਇੱਕ ਠੋਸ ਘਟਨਾ ਕਿਉਂ ਭੂਤਕਾਲ ਬਣ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। "ਆਪਣੇ ਆਪ" ਜੋ ਇਸਦਾ ਅਤੀਤ ਸੀ, ਉਹ ਭੂਤਕਾਲ ਕਿਵੇਂ ਬਣ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਜੋ ਇੱਕ ਨਵਾਂ "ਆਪਣੇ ਆਪ" ਹੋਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ? ਭੂਤਕਾਲ ਦਾ ਰਸਤਾ "ਹੋਂਦ" ਦਾ ਇੱਕ ਸੋਧ ਹੈ। ਇਹ ਸੋਧ ਕੀ ਹੈ? ਇਸਨੂੰ ਸਮਝਣ ਲਈ ਸਾਨੂੰ ਪਹਿਲਾਂ ਵਰਤਮਾਨ ਦੇ "ਆਪਣੇ ਆਪ" ਦੇ ਹੋਂਦ ਨਾਲ ਸਬੰਧ ਨੂੰ ਸਮਝਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਅਸੀਂ ਪਹਿਲਾਂ ਹੀ ਸੋਚਿਆ ਹੋਵੇਗਾ, ਭੂਤਕਾਲ ਦਾ ਅਧਿਐਨ ਸਾਨੂੰ ਵਰਤਮਾਨ ਦੇ ਅਧਿਐਨ ਵੱਲ ਇਸ਼ਾਰਾ ਕਰਦਾ ਹੈ।

ਅ. ਵਰਤਮਾਨ

ਭੂਤਕਾਲ ਦੇ ਉਲਟ ਜੋ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਹੈ, ਵਰਤਮਾਨ ਆਪਣੇ ਆਪ ਲਈ ਹੈ। ਇਸਦਾ ਵਜੂਦ ਕੀ ਹੈ? ਵਰਤਮਾਨ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਅਜੀਬ ਵਿਰੋਧਾਭਾਸ ਹੈ: ਇੱਕ ਪਾਸੇ, ਅਸੀਂ ਇਸਨੂੰ ਖੁਸ਼ੀ ਨਾਲ ਹੋਂਦ ਵਜੋਂ ਪਰਿਭਾਸ਼ਤ ਕਰਦੇ ਹਾਂ; ਜੋ ਵਰਤਮਾਨ ਹੈ ਉਹ ਹੈ - ਭਵਿੱਖ ਦੇ ਉਲਟ ਜੋ ਅਜੇ ਨਹੀਂ ਹੈ ਅਤੇ ਭੂਤਕਾਲ ਦੇ ਉਲਟ ਜੋ ਹੁਣ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਪਰ ਦੂਜੇ ਪਾਸੇ, ਇੱਕ ਸਖ਼ਤ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਜੋ ਵਰਤਮਾਨ ਨੂੰ ਉਸ ਸਭ ਤੋਂ ਛੁਟਕਾਰਾ ਪਾਉਣ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕਰੇਗਾ ਜੋ ਇਹ ਨਹੀਂ ਹੈ - ਭਾਵ, ਭੂਤਕਾਲ ਅਤੇ ਤੁਰੰਤ ਭਵਿੱਖ ਦਾ - ਇਹ ਪਾਏਗਾ ਕਿ ਕੁਝ ਵੀ ਇੱਕ ਅਨੰਤ ਪਲ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਨਹੀਂ ਬਚਿਆ। ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਹੁਸਰਲ ਆਪਣੇ ਸਮੇਂ ਦੀ ਅੰਦਰੂਨੀ ਚੇਤਨਾ 'ਤੇ ਲੇਖਾਂ ਵਿੱਚ ਟਿੱਪਣੀ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਅਨੰਤਤਾ ਵੱਲ ਧੱਕੀ ਗਈ ਵੰਡ ਦੀ ਆਦਰਸ਼ ਸੀਮਾ ਇੱਕ ਕੁਝ ਵੀ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਹਰ ਵਾਰ ਜਦੋਂ ਅਸੀਂ ਮਨੁੱਖੀ ਹਕੀਕਤ ਦੇ ਅਧਿਐਨ ਨੂੰ ਇੱਕ ਨਵੇਂ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਤੋਂ ਦੇਖਦੇ ਹਾਂ ਤਾਂ ਅਸੀਂ ਉਸ ਅਵਿਘਨ ਦਯਾ, ਹੋਂਦ ਅਤੇ ਕੁਝ ਵੀ ਨਹੀਂ ਨੂੰ ਮੁੜ ਖੋਜਦੇ ਹਾਂ।

ਵਰਤਮਾਨ ਦਾ ਮੂਲ ਅਰਥ ਕੀ ਹੈ? ਇਹ ਸਪੱਸ਼ਟ ਹੈ ਕਿ ਵਰਤਮਾਨ ਵਿੱਚ ਜੋ ਮੌਜੂਦ ਹੈ ਉਹ ਮੌਜੂਦਗੀ ਦੀ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਤਾ ਦੁਆਰਾ ਬਾਕੀ ਸਾਰੀਆਂ ਹੋਂਦਾਂ ਤੋਂ ਵੱਖਰਾ ਹੈ। ਰੋਲਕਾਲ 'ਤੇ ਸਿਪਾਹੀ ਜਾਂ ਵਿਦਿਆਰਥੀ "ਮੌਜੂਦ!" ਨੂੰ ਐਡਸਮ ਦੇ ਅਰਥਾਂ ਵਿੱਚ ਜਵਾਬ ਦਿੰਦਾ ਹੈ। ਵਰਤਮਾਨ ਗੈਰਹਾਜ਼ਰ ਦੇ ਨਾਲ-ਨਾਲ ਭੂਤਕਾਲ ਦੇ ਵੀ ਉਲਟ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਵਰਤਮਾਨ ਦਾ ਅਰਥ —— ਦੀ ਮੌਜੂਦਗੀ ਹੈ। ਫਿਰ ਇਹ ਉਚਿਤ ਹੈ ਕਿ ਅਸੀਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਤੋਂ ਪੁੱਛੀਏ ਕਿ ਵਰਤਮਾਨ ਕੀ ਹੈ ਅਤੇ ਕੌਣ ਜਾਂ ਕੀ ਮੌਜੂਦ ਹੈ। ਇਹ ਬਿਨਾਂ ਸ਼ੱਕ ਸਾਨੂੰ ਬਾਅਦ ਵਿੱਚ ਵਰਤਮਾਨ ਦੇ ਵਜੂਦ ਨੂੰ ਸਪੱਸ਼ਟ ਕਰਨ ਦੇ ਯੋਗ ਬਣਾਏਗਾ।

ਮੇਰਾ ਵਰਤਮਾਨ ਮੌਜੂਦ ਹੋਣਾ ਹੈ। ਕਿਸ ਲਈ ਮੌਜੂਦ ਹੋਣਾ ਹੈ? ਇਸ ਮੇਜ਼ ਲਈ, ਇਸ ਕਮਰੇ ਲਈ,

ਪੈਰਿਸ ਲਈ, ਦੁਨੀਆ ਲਈ, ਸੰਖੇਪ ਵਿੱਚ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਹੋਣਾ। ਪਰ ਕੀ ਅਸੀਂ ਇਸਦੇ ਉਲਟ ਕਹਿ ਸਕਦੇ ਹਾਂ ਕਿ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਹੋਣਾ ਮੇਰੇ ਲਈ ਅਤੇ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਹੋਣ ਦੇ ਨਾਲ ਮੌਜੂਦ ਹੈ ਜੋ ਇਹ ਨਹੀਂ ਹੈ? ਜੇ ਅਜਿਹਾ ਹੁੰਦਾ, ਤਾਂ ਵਰਤਮਾਨ ਮੌਜੂਦਗੀ ਦਾ ਇੱਕ ਪਰਸਪਰ ਸਬੰਧ ਹੁੰਦਾ। ਪਰ ਇਹ ਦੇਖਣਾ ਆਸਾਨ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦਾ ਕੁਝ ਵੀ ਨਹੀਂ ਹੈ। —— ਦੀ ਮੌਜੂਦਗੀ ਉਸ ਹੋਂਦ ਅਤੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਜੀਵਾਂ ਵਿਚਕਾਰ ਇੱਕ ਅੰਦਰੂਨੀ ਸਬੰਧ ਹੈ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਨਾਲ ਇਹ ਮੌਜੂਦ ਹੈ। ਕਿਸੇ ਵੀ ਸਥਿਤੀ ਵਿੱਚ ਇਹ ਇੱਕ ਸਧਾਰਨ ਬਾਹਰੀ ਸਬੰਧ ਦਾ ਮਾਮਲਾ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਦਾ। —— ਦੀ ਮੌਜੂਦਗੀ ਆਪਣੇ ਆਪ ਤੋਂ ਬਾਹਰ —— ਦੇ ਨੇੜੇ ਹੋਂਦ ਨੂੰ ਦਰਸਾਉਂਦੀ ਹੈ। ਕੋਈ ਵੀ ਚੀਜ਼ ਜੋ —— ਵਿੱਚ ਮੌਜੂਦ ਹੋ ਸਕਦੀ ਹੈ, ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਅਜਿਹੀ ਹੋਣੀ ਚਾਹੀਦੀ ਹੈ ਕਿ ਇਸ ਵਿੱਚ ਦੂਜੇ ਜੀਵਾਂ ਨਾਲ ਹੋਣ ਦਾ ਸਬੰਧ ਹੋਵੇ। ਮੈਂ ਇਸ ਕੁਰਸੀ ਵਿੱਚ ਸਿਰਫ਼ ਤਾਂ ਹੀ ਮੌਜੂਦ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹਾਂ ਜੇਕਰ ਮੈਂ ਸੰਸਲੇਸ਼ਣ ਦੇ ਇੱਕ ਓਨਟੋਲੋਜੀਕਲ ਸਬੰਧ ਵਿੱਚ ਇਸ ਨਾਲ ਜੁੜਿਆ ਹੋਇਆ ਹਾਂ, ਸਿਰਫ਼ ਤਾਂ ਹੀ ਜੇਕਰ ਮੈਂ ਕੁਰਸੀ ਦੇ ਹੋਣ ਵਿੱਚ ਕੁਰਸੀ ਨਾ ਹੋਣ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਉੱਥੇ ਹਾਂ। ਇੱਕ ਜੀਵ ਜੋ —— ਵਿੱਚ ਮੌਜੂਦ ਹੈ, "ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ" ਆਰਾਮ ਨਾਲ ਨਹੀਂ ਰਹਿ ਸਕਦਾ; "ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ" ਮੌਜੂਦ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਦਾ ਜਿੰਨਾ ਇਹ ਭੂਤਕਾਲ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਸਿਰਫ਼ ਹੈ। ਇੱਕ ਜੀਵ ਦੇ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਤੋਂ ਸਿਵਾਏ ਇੱਕ ਜੀਵ ਦੇ ਆਪਣੇ ਆਪ ਅਤੇ ਦੂਜੇ ਵਿੱਚ ਕਿਸੇ ਵੀ ਕਿਸਮ ਦੇ ਸਮਕਾਲੀ ਹੋਣ ਦਾ ਕੋਈ ਸਵਾਲ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਦਾ ਜੋ ਦੋ ਜੀਵ ਦੇ ਨਾਲ ਸਹਿ-ਮੌਜੂਦ ਹੋਵੇਗਾ ਅਤੇ ਜਿਸ ਵਿੱਚ ਮੌਜੂਦਗੀ ਦੀ ਸ਼ਕਤੀ ਹੋਵੇਗੀ। ਇਸ ਲਈ ਵਰਤਮਾਨ ਸਿਰਫ਼ ਆਪਣੇ ਆਪ ਦੀ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਹੋਣ ਦੀ ਮੌਜੂਦਗੀ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਅਤੇ ਇਹ ਮੌਜੂਦਗੀ ਕਿਸੇ ਦੁਰਘਟਨਾ ਦਾ, ਇੱਕ ਸਹਿ-ਮੌਜੂਦਗੀ ਦਾ ਪ੍ਰਭਾਵ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਦੀ: ਇਸਦੇ ਉਲਟ ਇਹ ਸਾਰੇ ਸਹਿ-ਮੌਜੂਦਗੀ ਦੁਆਰਾ ਮੰਨਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਅਤੇ ਇਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਦੀ ਇੱਕ ਓਨਟੋਲੋਜੀਕਲ ਬਣਤਰ ਹੋਣੀ ਚਾਹੀਦੀ ਹੈ। ਇਹ ਮੇਜ਼ ਉਸ ਕੁਰਸੀ ਦੇ ਸਾਹਮਣੇ ਇੱਕ ਅਜਿਹੀ ਦੁਨੀਆਂ ਵਿੱਚ ਮੌਜੂਦ ਹੋਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ ਜਿਸਨੂੰ ਮਨੁੱਖੀ ਹਕੀਕਤ ਇੱਕ ਮੌਜੂਦਗੀ ਵਜੋਂ ਸਤਾਉਂਦੀ ਹੈ। ਦੂਜੇ ਸ਼ਬਦਾਂ ਵਿੱਚ, ਕੋਈ ਵੀ ਇੱਕ ਕਿਸਮ ਦੀ ਹੋਂਦ ਦੀ ਕਲਪਨਾ ਨਹੀਂ ਕਰ ਸਕਦਾ ਜੋ ਪਹਿਲਾਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਹੋਵੇਗਾ ਤਾਂ ਜੋ ਬਾਅਦ ਵਿੱਚ ਹੋਂਦ ਵਿੱਚ ਮੌਜੂਦ ਹੋਵੇ। ਪਰ "ਆਪ" ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ "ਆਪ" ਬਣਾ ਕੇ "ਹੋਂਦ" ਵਿੱਚ ਮੌਜੂਦਗੀ ਬਣਾਉਂਦਾ ਹੈ, ਅਤੇ ਇਹ "ਆਪ" ਨਾ ਹੋਣ ਕਰਕੇ "ਹਾਜ਼ਰੀ" ਨਹੀਂ ਰਹਿ ਜਾਂਦਾ। "ਆਪ" ਨੂੰ "ਹੋਂਦ" ਵਿੱਚ ਮੌਜੂਦਗੀ ਵਜੋਂ ਪਰਿਭਾਸ਼ਿਤ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ।

ਕਿਸ ਜੀਵ ਲਈ ਖੁਦ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਮੌਜੂਦ ਬਣਾਉਂਦਾ ਹੈ? ਜਵਾਬ ਸਪੱਸ਼ਟ ਹੈ: ਖੁਦ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਹੋਣ ਦੀ ਮੌਜੂਦਗੀ ਹੈ। ਜਾਂ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਖੁਦ ਦੀ ਮੌਜੂਦਗੀ ਹੀ ਉਹ ਹੈ ਜੋ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਹੋਣ ਨੂੰ ਇੱਕ ਸੰਪੂਰਨਤਾ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਮੌਜੂਦ ਬਣਾਉਂਦੀ ਹੈ। ਕਿਉਂਕਿ ਇਸ ਮੌਜੂਦਗੀ ਦੇ ਢੰਗ ਦੁਆਰਾ ਹੀ ਇੱਕ ਹੋਣ ਦੀ ਮੌਜੂਦਗੀ, ਹਰ ਸੰਭਾਵਨਾ ਨੂੰ ਹਟਾ ਦਿੱਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਜਿਸ ਨਾਲ ਖੁਦ ਇੱਕ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਅਧਿਕਾਰ ਪ੍ਰਾਪਤ ਜੀਵ ਲਈ ਹੋਰ ਸਾਰੇ ਜੀਵਾਂ ਨਾਲੋਂ ਵਧੇਰੇ ਮੌਜੂਦ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਭਾਵੇਂ ਇਸਦੀ ਹੋਂਦ ਦੀ ਅਸਲੀਅਤ ਇਸਨੂੰ ਕਿਤੇ ਹੋਰ ਦੀ ਬਜਾਏ ਉੱਥੇ ਹੋਣ ਦਾ ਕਾਰਨ ਬਣਦੀ ਹੈ, ਉੱਥੇ ਹੋਣਾ ਮੌਜੂਦ ਹੋਣ ਦੇ ਸਮਾਨ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਉੱਥੇ ਹੋਣਾ ਸਿਰਫ ਉਸ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਨੂੰ ਨਿਰਧਾਰਤ ਕਰਦਾ ਹੈ ਜਿਸ ਦੁਆਰਾ ਖੁਦ ਦੀ ਸੰਪੂਰਨਤਾ ਲਈ ਮੌਜੂਦਗੀ ਨੂੰ ਸਾਕਾਰ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਉੱਥੇ ਦੇ ਜ਼ਰੀਏ ਖੁਦ ਜੀਵਾਂ ਨੂੰ ਇੱਕ ਅਤੇ ਇੱਕੋ ਜਿਹੀ ਮੌਜੂਦਗੀ ਲਈ ਬਣਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਜੀਵ ਇੱਕ ਅਜਿਹੀ ਦੁਨੀਆਂ ਵਿੱਚ ਸਹਿ-ਮੌਜੂਦ ਵਜੋਂ ਪ੍ਰਗਟ ਹੁੰਦੇ ਹਨ ਜਿੱਥੇ ਖੁਦ ਉਹਨਾਂ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਖੂਨ ਨਾਲ ਆਪਣੇ ਆਪ ਦੇ ਉਸ ਪੂਰਨ ਉਤਸੁਕ ਬਲੀਦਾਨ ਦੁਆਰਾ ਜੋੜਦਾ ਹੈ ਜਿਸਨੂੰ ਮੌਜੂਦਗੀ ਕਿਹਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਖੁਦ ਦੀ ਕੁਰਬਾਨੀ ਤੋਂ "ਪਹਿਲਾਂ" ਇਹ ਕਹਿਣਾ ਅਸੰਭਵ ਹੁੰਦਾ ਕਿ ਜੀਵ ਇਕੱਠੇ ਜਾਂ ਵੱਖਰੇ ਮੌਜੂਦ ਸਨ। ਪਰ "ਆਪ" ਉਹ ਹੋਂਦ ਹੈ ਜਿਸ ਦੁਆਰਾ ਵਰਤਮਾਨ

ਸੰਸਾਰ ਵਿੱਚ ਪ੍ਰਵੇਸ਼ ਕਰਦਾ ਹੈ; ਸੰਸਾਰ ਦੇ ਜੀਵ ਸਹਿ-ਮੌਜੂਦ ਹਨ, ਦਰਅਸਲ, ਸਿਰਫ਼ ਇਸ ਹੱਦ ਤੱਕ ਕਿ ਇੱਕ ਅਤੇ ਇੱਕੋ ਹੀ ਆਪ-ਮੌਜੂਦ ਹੈ, ਉਸੇ ਸਮੇਂ ਉਹਨਾਂ ਸਾਰਿਆਂ ਲਈ ਮੌਜੂਦ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ "ਆਪ" ਲਈ ਜਿਸਨੂੰ ਅਸੀਂ ਆਮ ਤੌਰ 'ਤੇ ਵਰਤਮਾਨ ਕਹਿੰਦੇ ਹਾਂ, ਉਹਨਾਂ ਦੇ ਹੋਂਦ ਤੋਂ ਬਹੁਤ ਵੱਖਰਾ ਹੈ ਹਾਲਾਂਕਿ ਇਹ ਉਹਨਾਂ ਦੇ ਹੋਣ ਤੋਂ ਵੱਧ ਕੁਝ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਕਿਉਂਕਿ ਉਹਨਾਂ ਦੇ ਵਰਤਮਾਨ ਦਾ ਅਰਥ ਸਿਰਫ਼ ਉਹਨਾਂ ਦੀ ਸਹਿ-ਮੌਜੂਦਗੀ ਹੈ ਜਿੱਥੋਂ ਤੱਕ ਇੱਕ "ਆਪ" ਉਹਨਾਂ ਲਈ ਮੌਜੂਦ ਹੈ।

ਅਸੀਂ ਹੁਣ ਜਾਣਦੇ ਹਾਂ ਕਿ ਵਰਤਮਾਨ ਕੀ ਹੈ ਅਤੇ ਵਰਤਮਾਨ ਕਿਸ ਲਈ ਮੌਜੂਦ ਹੈ। ਪਰ ਮੌਜੂਦਗੀ ਕੀ ਹੈ?

ਅਸੀਂ ਦੇਖਿਆ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਦੋ ਹੋਂਦਾਂ ਦਾ ਸ਼ੁੱਧ ਸਹਿ-ਹੋਂਦ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਦਾ, ਜਿਸਨੂੰ ਬਾਹਰੀਤਾ ਦੇ ਇੱਕ ਸਧਾਰਨ ਸਬੰਧ ਵਜੋਂ ਕਲਪਨਾ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ, ਕਿਉਂਕਿ ਇਸ ਲਈ ਸਹਿ-ਹੋਂਦ ਨੂੰ ਸਥਾਪਿਤ ਕਰਨ ਲਈ ਇੱਕ ਤੀਜੇ ਪਦ ਦੀ ਲੋੜ ਹੋਵੇਗੀ। ਇਹ ਤੀਜਾ ਪਦ ਸੰਸਾਰ ਦੇ ਵਿਚਕਾਰ ਚੀਜ਼ਾਂ ਦੇ ਸਹਿ-ਹੋਂਦ ਦੇ ਮਾਮਲੇ ਵਿੱਚ ਮੌਜੂਦ ਹੈ; ਇਹ ਖੁਦ-ਖੁਦ ਹੈ ਜੋ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਸਾਰਿਆਂ ਲਈ ਸਹਿ-ਮੌਜੂਦ ਬਣਾ ਕੇ ਇਸ ਸਹਿ-ਹੋਂਦ ਨੂੰ ਸਥਾਪਿਤ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਪਰ ਖੁਦ-ਖੁਦ ਦੀ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਹੋਣ ਦੀ ਮੌਜੂਦਗੀ ਦੇ ਮਾਮਲੇ ਵਿੱਚ, ਕੋਈ ਤੀਜਾ ਪਦ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਦਾ। ਕੋਈ ਵੀ ਗਵਾਹ - ਇੱਥੋਂ ਤੱਕ ਕਿ ਪਰਮਾਤਮਾ ਵੀ ਨਹੀਂ - ਉਸ ਮੌਜੂਦਗੀ ਨੂੰ ਸਥਾਪਿਤ ਨਹੀਂ ਕਰ ਸਕਦਾ; ਇੱਥੋਂ ਤੱਕ ਕਿ ਖੁਦ-ਖੁਦ ਵੀ ਇਸਨੂੰ ਸਿਰਫ਼ ਤਾਂ ਹੀ ਜਾਣ ਸਕਦਾ ਹੈ ਜੇਕਰ ਮੌਜੂਦਗੀ ਪਹਿਲਾਂ ਹੀ ਹੈ। ਫਿਰ ਵੀ ਮੌਜੂਦਗੀ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਹੋਣ ਦੇ ਢੰਗ ਵਿੱਚ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਦੀ। ਇਸਦਾ ਮਤਲਬ ਹੈ ਕਿ ਅਸਲ ਵਿੱਚ ਖੁਦ-ਖੁਦ ਵਿੱਚ ਹੋਣ ਦੀ ਮੌਜੂਦਗੀ ਹੈ ਜਿੱਥੋਂ ਤੱਕ ਖੁਦ-ਖੁਦ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਸਹਿ-ਹੋਂਦ ਦਾ ਆਪਣਾ ਗਵਾਹ ਹੈ। ਅਸੀਂ ਇਸਨੂੰ ਕਿਵੇਂ ਸਮਝੀਏ? ਅਸੀਂ ਜਾਣਦੇ ਹਾਂ ਕਿ ਖੁਦ-ਖੁਦ ਉਹ ਜੀਵ ਹੈ ਜੋ ਆਪਣੇ ਆਪ ਦੇ ਗਵਾਹ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਮੌਜੂਦ ਹੈ। ਹੁਣ ਖੁਦ-ਮੁਖਤਿਆਰ ਹੋਂਦ ਵਿੱਚ ਮੌਜੂਦ ਹੈ ਜੇਕਰ ਇਹ ਜਾਣਬੁੱਝ ਕੇ ਉਸ ਹੋਂਦ ਤੋਂ ਬਾਹਰ ਹੈ। ਅਤੇ ਇਸਨੂੰ ਬਿਨਾਂ ਪਛਾਣ ਦੇ ਜਿੰਨਾ ਸੰਭਵ ਹੋ ਸਕੇ ਹੋਣ ਦਾ ਪਾਲਣ ਕਰਨਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਪਾਲਣਾ, ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਅਸੀਂ ਅਗਲੇ ਅਧਿਆਇ ਵਿੱਚ ਦੇਖਾਂਗੇ, ਯਥਾਰਥਵਾਦੀ ਹੈ, ਇਸ ਤੱਥ ਦੇ ਕਾਰਨ ਕਿ ਖੁਦ-ਮੁਖਤਿਆਰ ਹੋਂਦ ਦੇ ਨਾਲ ਇੱਕ ਮੂਲ ਬੰਧਨ ਵਿੱਚ ਆਪਣੇ ਜਨਮ ਨੂੰ ਮਹਿਸੂਸ ਕਰਦਾ ਹੈ; ਇਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਉਸ ਹੋਂਦ ਦੇ ਨਾ ਹੋਣ ਦਾ ਗਵਾਹ ਹੈ। ਇਸ ਤੱਥ ਦੇ ਕਾਰਨ ਇਹ ਉਸ ਹੋਂਦ ਤੋਂ ਬਾਹਰ ਹੈ, ਹੋਣ 'ਤੇ ਅਤੇ ਹੋਂਦ ਦੇ ਅੰਦਰ ਉਸ ਹੋਂਦ ਦੇ ਨਾ ਹੋਣ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਹੈ।

ਇਸ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਅਸੀਂ ਮੌਜੂਦਗੀ ਦੇ ਅਰਥ ਦੇ ਸੰਬੰਧ ਵਿੱਚ ਹੇਠ ਲਿਖੇ ਸਿੱਟੇ ਕੱਢ ਸਕਦੇ ਹਾਂ: ਇੱਕ ਹੋਂਦ ਦੀ ਮੌਜੂਦਗੀ ਦਾ ਅਰਥ ਹੈ ਕਿ ਕੋਈ ਵਿਅਕਤੀ ਇੱਕ ਅੰਦਰੂਨੀ ਬੰਧਨ ਦੁਆਰਾ ਉਸ ਹੋਂਦ ਨਾਲ ਜੁੜਿਆ ਹੋਇਆ ਹੈ; ਨਹੀਂ ਤਾਂ ਵਰਤਮਾਨ ਅਤੇ ਹੋਂਦ ਵਿਚਕਾਰ ਕੋਈ ਸਬੰਧ ਸੰਭਵ ਨਹੀਂ ਹੋਵੇਗਾ। ਪਰ ਇਹ ਅੰਦਰੂਨੀ ਬੰਧਨ ਇੱਕ ਨਕਾਰਾਤਮਕ ਬੰਧਨ ਹੈ ਅਤੇ ਵਰਤਮਾਨ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਹੋਣ ਕਰਕੇ, ਇਸ ਗੱਲ ਤੋਂ ਇਨਕਾਰ ਕਰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਇੱਕ ਉਹ ਹੋਂਦ ਹੈ ਜਿਸ ਨਾਲ ਕੋਈ ਮੌਜੂਦ ਹੈ। ਜੇਕਰ ਅਜਿਹਾ ਨਾ ਹੁੰਦਾ, ਤਾਂ ਅੰਦਰੂਨੀ ਬੰਧਨ ਸ਼ੁੱਧ ਅਤੇ ਸਰਲ ਪਛਾਣ ਵਿੱਚ ਘੁਲ ਜਾਂਦਾ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਹੋਂਦ ਲਈ ਆਪਣੀ ਮੌਜੂਦਗੀ ਦਾ ਅਰਥ ਹੈ ਕਿ ਹੋਂਦ ਲਈ ਖੁਦ ਦੀ ਮੌਜੂਦਗੀ ਵਿੱਚ ਆਪਣੇ ਆਪ ਦਾ ਗਵਾਹ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਉਹ ਹੋਂਦ ਨਹੀਂ ਹੈ; ਹੋਂਦ ਲਈ ਆਪਣੀ ਮੌਜੂਦਗੀ ਉਸ ਥਾਂ 'ਤੇ ਆਪਣੀ ਮੌਜੂਦਗੀ ਹੈ ਜਿੱਥੇ ਤੱਕ ਹੋਂਦ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਕਿਉਂਕਿ ਨਕਾਰਾਤਮਕਤਾ ਹੋਂਦ ਦੇ ਢੰਗ ਵਿੱਚ ਅੰਤਰ 'ਤੇ ਨਹੀਂ ਹੈ ਜੋ ਹੋਂਦ ਨੂੰ ਹੋਂਦ ਤੋਂ ਵੱਖਰਾ ਕਰੇਗਾ, ਸਗੋਂ ਹੋਂਦ ਦੇ ਅੰਤਰ 'ਤੇ ਹੈ। ਇਸਨੂੰ ਸੰਖੇਪ ਵਿੱਚ ਇਹ ਕਹਿ ਕੇ ਪ੍ਰਗਟ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ ਕਿ ਵਰਤਮਾਨ ਨਹੀਂ ਹੈ।

ਵਰਤਮਾਨ ਅਤੇ ਖੁਦ ਦੇ ਇਸ ਗੈਰ-ਹੋਂਦ ਦਾ ਕੀ ਅਰਥ ਹੈ? ਇਸ ਨੂੰ ਸਮਝਣ ਲਈ ਸਾਨੂੰ ਖੁਦ ਵੱਲ,

ਇਸਦੇ ਮੌਜੂਦ ਹੋਣ ਦੇ ਢੰਗ ਵੱਲ ਵਾਪਸ ਜਾਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ, ਅਤੇ ਹੋਂਦ ਨਾਲ ਇਸਦੇ ਓਨਟੋਲੋਜੀਕਲ ਸਬੰਧ ਦਾ ਸੰਖੇਪ ਵਰਣਨ ਦੇਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ। ਖੁਦ ਦੇ ਸੰਬੰਧ ਵਿੱਚ ਸਾਨੂੰ ਕਦੇ ਵੀ ਇਹ ਨਹੀਂ ਕਹਿਣਾ ਚਾਹੀਦਾ, "ਇਹ ਹੈ" ਉਸ ਅਰਥ ਵਿੱਚ ਜੋ ਅਸੀਂ ਕਹਿੰਦੇ ਹਾਂ, ਉਦਾਹਰਣ ਵਜੋਂ, "ਨੌਂ ਵਜੇ ਹਨ;" ਯਾਨੀ, ਆਪਣੇ ਆਪ ਨਾਲ ਹੋਣ ਦੀ ਕੁੱਲ ਸਮਾਨਤਾ ਦੇ ਅਰਥਾਂ ਵਿੱਚ ਜੋ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਸਥਾਪਿਤ ਕਰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਦਬਾਉਂਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਜੋ ਪੈਸਿਵਟੀ ਦਾ ਬਾਹਰੀ ਪਹਿਲੂ ਦਿੰਦਾ ਹੈ। ਕਿਉਂਕਿ ਖੁਦ ਦੇ ਕੋਲ ਇੱਕ ਦਿੱਖ ਦੀ ਹੋਂਦ ਹੈ ਜੋ ਇੱਕ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬ ਦੇ ਗਵਾਹ ਦੇ ਨਾਲ ਮਿਲਦੀ ਹੈ ਜੋ ਇੱਕ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬ ਨੂੰ ਦਰਸਾਉਂਦੀ ਹੈ ਬਿਨਾਂ ਕਿਸੇ ਵਸਤੂ ਦੇ ਜਿਸਦਾ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬ ਹੋਵੇਗਾ। ਖੁਦ ਦਾ ਹੋਂਦ ਨਹੀਂ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਇਸਦਾ ਹੋਂਦ ਹਮੇਸ਼ਾ ਦੂਰੀ 'ਤੇ ਹੁੰਦਾ ਹੈ: ਇਸਦਾ ਹੋਂਦ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬ ਵਿੱਚ ਹੁੰਦਾ ਹੈ, ਜੇਕਰ ਤੁਸੀਂ ਦਿੱਖ 'ਤੇ ਵਿਚਾਰ ਕਰਦੇ ਹੋ, ਜੋ ਕਿ ਦਿੱਖ ਹੈ ਜਾਂ ਸਿਰਫ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬ ਲਈ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬ ਹੈ; ਇਹ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬ ਵਿੱਚ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਜੇਕਰ ਤੁਸੀਂ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬ ਨੂੰ ਵਿਚਾਰਦੇ ਹੋ, ਜੋ ਕਿ ਹੁਣ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਇਸ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬ ਨੂੰ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ ਕਰਨ ਦੇ ਸ਼ੁੱਧ ਕਾਰਜ ਤੋਂ ਵੱਧ ਕੁਝ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਇਸ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ, ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ "ਆਪਣੇ ਆਪ" ਨਹੀਂ ਹੈ, ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਸਪੱਸ਼ਟ ਤੌਰ 'ਤੇ "ਆਪਣੇ ਆਪ" ਨਹੀਂ ਹੋਣ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਦਰਸਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਇਹ "ਆਪਣੇ ਆਪ" ਦੀ ਚੇਤਨਾ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ "ਆਪਣੇ ਆਪ" ਦਾ ਅੰਦਰੂਨੀ ਨਿਖੇਧ ਹੈ। ਇਰਾਦੇ ਅਤੇ ਸਵੈ-ਨਿਰਭਰਤਾ ਦੇ ਅਧਾਰ 'ਤੇ ਬਣਤਰ "ਆਪਣੇ ਆਪ" ਦਾ ਚੀਜ਼ ਨਾਲ ਅੰਦਰੂਨੀ ਸਬੰਧ ਹੈ। "ਆਪਣੇ ਆਪ" ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ "ਆਪਣੇ ਆਪ" ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਉਸ ਚੀਜ਼ ਦੇ ਨਿਖੇਧ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਬਾਹਰ ਬਣਾਉਂਦਾ ਹੈ; ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ "ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਹੋਣ" ਨਾਲ ਇਸਦਾ ਪਹਿਲਾ ਸਬੰਧ "ਨਖੇਧ" ਹੈ। ਇਹ "ਆਪਣੇ ਆਪ" ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ "ਹੈ"; ਯਾਨੀ, ਇੱਕ ਵੱਖਰੀ ਹੋਂਦ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ "ਨਾ ਹੋਣ" ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਇੱਕ ਅੰਦਰੂਨੀ ਵਿਘਨ ਦੁਆਰਾ ਅਤੇ ਪ੍ਰਗਟ ਨਿਖੇਧ ਦੁਆਰਾ ਦੁੱਗਣਾ ਬਚ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਵਰਤਮਾਨ ਬਿਲਕੁਲ "ਹੋਂਦ" ਦਾ ਇਹ ਨਿਖੇਧ ਹੈ, ਇਹ "ਹੋਂਦ" ਤੋਂ ਬਚਣਾ ਕਿਉਂਕਿ "ਹੋਂਦ" ਉੱਥੇ ਹੈ ਅਤੇ ਜਿਸ ਤੋਂ ਕੋਈ ਬਚਦਾ ਹੈ। "ਆਪਣੇ ਆਪ" ਉਡਾਣ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਮੌਜੂਦ ਹੈ; ਵਰਤਮਾਨ "ਹੋਂਦ" ਦੇ ਸਾਹਮਣੇ ਇੱਕ ਸਦੀਵੀ ਉਡਾਣ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਅਸੀਂ ਵਰਤਮਾਨ ਦੇ ਮੂਲ ਅਰਥ ਨੂੰ ਸਹੀ ਢੰਗ ਨਾਲ ਪਰਿਭਾਸ਼ਿਤ ਕੀਤਾ ਹੈ: ਵਰਤਮਾਨ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਵਰਤਮਾਨ ਪਲ ਆਪਣੇ ਆਪ ਦੀ ਇੱਕ ਯਥਾਰਥਵਾਦੀ ਅਤੇ ਪੁਨਰ-ਨਿਰਮਾਣ ਧਾਰਨਾ ਤੋਂ ਪੈਦਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ; ਇਹ ਉਹ ਧਾਰਨਾ ਹੈ ਜੋ ਸਾਨੂੰ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਉਸ ਦੇ ਢੰਗ ਦੇ ਅਨੁਸਾਰ ਦਰਸਾਉਣ ਲਈ ਲੈ ਜਾਂਦੀ ਹੈ ਜੋ ਹੈ ਅਤੇ ਜਿਸ ਵਿੱਚ ਇਹ ਮੌਜੂਦ ਹੈ - ਉਦਾਹਰਣ ਵਜੋਂ, ਘੜੀ ਦੇ ਚਿਹਰੇ 'ਤੇ ਉਸ ਹੱਥ ਦਾ। ਇਸ ਅਰਥ ਵਿੱਚ ਇਹ ਕਹਿਣਾ ਬੇਤੁਕਾ ਹੋਵੇਗਾ ਕਿ ਇਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਲਈ ਨੌਂ ਵਜੇ ਹੈ, ਪਰ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੌਂ ਵਜੇ ਵੱਲ ਇਸ਼ਾਰਾ ਕੀਤੇ ਹੱਥ ਲਈ ਮੌਜੂਦ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਜਿਸਨੂੰ ਅਸੀਂ ਗਲਤੀ ਨਾਲ ਵਰਤਮਾਨ ਕਹਿੰਦੇ ਹਾਂ ਉਹ ਹੈ ਜਿਸ ਲਈ ਵਰਤਮਾਨ ਮੌਜੂਦਗੀ ਹੈ। ਇੱਕ ਪਲ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਵਰਤਮਾਨ ਨੂੰ ਸਮਝਣਾ ਅਸੰਭਵ ਹੈ, ਕਿਉਂਕਿ ਪਲ ਉਹ ਪਲ ਹੋਵੇਗਾ ਜਦੋਂ ਵਰਤਮਾਨ ਹੈ। ਪਰ ਵਰਤਮਾਨ ਨਹੀਂ ਹੈ; ਇਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਉਡਾਣ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਮੌਜੂਦ ਬਣਾਉਂਦਾ ਹੈ।

ਪਰ ਵਰਤਮਾਨ ਸਿਰਫ਼ 'ਆਪ' ਦਾ 'ਆਪ' ਵਿੱਚ ਮੌਜੂਦ ਨਾ ਹੋਣਾ ਹੀ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਜਿਵੇਂ 'ਆਪ' ਵਿੱਚ ਇਸਦਾ 'ਆਪ' ਤੋਂ ਬਾਹਰ, ਪਹਿਲਾਂ ਅਤੇ ਪਿੱਛੇ ਆਪਣਾ ਵਜੂਦ ਹੈ। ਪਿੱਛੇ, ਇਹ ਇਸਦਾ ਭੂਤਕਾਲ ਸੀ; ਅਤੇ ਪਹਿਲਾਂ, ਇਹ ਇਸਦਾ ਭਵਿੱਖ ਹੋਵੇਗਾ। ਇਹ ਸਹਿ-ਮੌਜੂਦ ਕਾਲ ਤੋਂ ਬਾਹਰ ਅਤੇ ਉਸ ਵਜੂਦ ਤੋਂ ਜੋ ਇਹ ਸੀ, ਉਸ ਵਜੂਦ ਵੱਲ ਇੱਕ ਉਡਾਣ ਹੈ ਜੋ ਇਹ ਹੋਵੇਗਾ। ਵਰਤਮਾਨ ਵਿੱਚ ਇਹ ਉਹ ਨਹੀਂ ਹੈ ਜੋ ਇਹ (ਅਤੀਤ) ਹੈ ਅਤੇ ਇਹ ਉਹ ਹੈ ਜੋ ਇਹ (ਭਵਿੱਖ) ਨਹੀਂ ਹੈ। ਇੱਥੇ ਸਾਨੂੰ ਭਵਿੱਖ ਦਾ ਹਵਾਲਾ ਦਿੱਤਾ ਗਿਆ ਹੈ।

C. ਭਵਿੱਖ

ਪਹਿਲਾਂ ਇਹ ਨੋਟ ਕਰੀਏ ਕਿ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਨਾ ਤਾਂ ਭਵਿੱਖ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਨਾ ਹੀ ਭਵਿੱਖ ਦਾ ਕੋਈ ਹਿੱਸਾ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਪੂਰਨਮਾਸ਼ੀ ਸਿਰਫ਼ ਉਦੋਂ ਹੀ ਭਵਿੱਖ ਹੁੰਦੀ ਹੈ ਜਦੋਂ ਮੈਂ ਇਸ ਚੰਦਰਮਾ ਨੂੰ "ਸੰਸਾਰ ਵਿੱਚ" ਮੰਨਦਾ ਹਾਂ ਜੋ ਮਨੁੱਖੀ ਹਕੀਕਤ ਨੂੰ ਪ੍ਰਗਟ ਹੁੰਦਾ ਹੈ: ਇਹ ਸਿਰਫ਼ ਮਨੁੱਖੀ ਹਕੀਕਤ ਦੁਆਰਾ ਹੈ ਕਿ ਭਵਿੱਖ ਸੰਸਾਰ ਵਿੱਚ ਆਉਂਦਾ ਹੈ। ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਚੰਦਰਮਾ ਦਾ ਇਹ ਚੌਥਾਈ ਹਿੱਸਾ ਉਹ ਹੈ ਜੋ ਇਹ ਹੈ। ਇਸ ਵਿੱਚ ਕੁਝ ਵੀ ਸੰਭਾਵਨਾ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਇਹ ਅਸਲੀਅਤ ਹੈ। ਭਵਿੱਖ, ਭੂਤਕਾਲ ਵਾਂਗ, ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਹੋਣ ਦੀ ਉਸ ਮੂਲ ਅਸਥਾਈਤਾ ਦੇ ਵਰਤਾਰੇ ਵਜੋਂ ਮੌਜੂਦ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਹੋਣ ਦਾ ਭਵਿੱਖ, ਜੇਕਰ ਇਹ ਮੌਜੂਦ ਹੁੰਦਾ, ਤਾਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਮੌਜੂਦ ਹੁੰਦਾ, ਹੋਂਦ ਤੋਂ ਕੱਟਿਆ ਹੁੰਦਾ - ਭੂਤਕਾਲ ਵਾਂਗ। ਭਾਵੇਂ ਸਾਨੂੰ ਲੈਪਲੇਸ ਨਾਲ ਇੱਕ ਪੂਰਨ ਨਿਰਧਾਰਨਵਾਦ ਸਵੀਕਾਰ ਕਰਨਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ ਜਿਸਨੇ ਸਾਨੂੰ ਭਵਿੱਖ ਦੀ ਸਥਿਤੀ ਦੀ ਭਵਿੱਖਬਾਣੀ ਕਰਨ ਦੀ ਆਗਿਆ ਦਿੱਤੀ, ਫਿਰ ਵੀ ਇਹ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੋਵੇਗਾ ਕਿ ਇਸ ਭਵਿੱਖੀ ਸਥਿਤੀ ਨੂੰ ਭਵਿੱਖ ਦੇ ਇੱਕ ਸ਼ੁਰੂਆਤੀ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ 'ਤੇ, ਸੰਸਾਰ ਦੇ ਆਉਣ ਵਾਲੇ ਹੋਣ 'ਤੇ - ਜਾਂ ਨਹੀਂ ਤਾਂ ਸਮਾਂ ਇੱਕ ਭਰਮ ਹੈ ਅਤੇ ਕਾਲਕ੍ਰਮ ਕਟੌਤੀਯੋਗਤਾ ਦੇ ਇੱਕ ਸਖਤੀ ਨਾਲ ਤਰਕਪੂਰਨ ਕ੍ਰਮ ਨੂੰ ਛੁਪਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਜੇਕਰ ਭਵਿੱਖ ਸੰਸਾਰ ਦੇ ਦਿਸਹੱਦੇ 'ਤੇ ਪਹਿਲਾਂ ਤੋਂ ਹੀ ਦਰਸਾਇਆ ਗਿਆ ਹੈ, ਤਾਂ ਇਹ ਸਿਰਫ਼ ਇੱਕ ਜੀਵ ਦੁਆਰਾ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ ਜੋ ਆਪਣਾ ਭਵਿੱਖ ਹੈ; ਯਾਨੀ, ਜੋ ਆਪਣੇ ਆਪ ਲਈ ਆਉਣ ਵਾਲਾ ਹੈ, ਜਿਸਦਾ ਵਜੂਦ ਆਪਣੇ ਆਪ ਦੇ ਆਉਣ ਦੁਆਰਾ ਬਣਾਇਆ ਗਿਆ ਹੈ। ਇੱਥੇ ਫਿਰ ਅਸੀਂ ਉਹਨਾਂ ਦੇ ਸਮਾਨ ਐਕਸਟੈਟਿਕ ਬਣਤਰਾਂ ਦੀ ਖੋਜ ਕਰਦੇ ਹਾਂ ਜੋ ਅਸੀਂ ਭੂਤਕਾਲ ਲਈ ਵਰਣਨ ਕੀਤੀਆਂ ਹਨ। ਸਿਰਫ਼ ਇੱਕ ਜੀਵ ਜਿਸਦਾ ਸਿਰਫ਼ ਹੋਣ ਦੀ ਬਜਾਏ ਆਪਣਾ ਵਜੂਦ ਹੋਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ, ਉਸਦਾ ਭਵਿੱਖ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ।

ਪਰ "ਇਸਦਾ ਭਵਿੱਖ ਹੋਣ ਦਾ ਕੀ ਅਰਥ ਹੈ?" ਅਤੇ ਭਵਿੱਖ ਕਿਸ ਕਿਸਮ ਦਾ ਜੀਵ ਰੱਖਦਾ ਹੈ? ਸਾਨੂੰ ਸ਼ੁਰੂ ਵਿੱਚ ਹੀ ਇਸ ਵਿਚਾਰ ਨੂੰ ਛੱਡ ਦੇਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ ਕਿ ਭਵਿੱਖ ਪ੍ਰਤੀਨਿਯਤਾ ਵਜੋਂ ਮੌਜੂਦ ਹੈ।[4] ਸਭ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ, ਭਵਿੱਖ ਨੂੰ ਘੱਟ ਹੀ "ਪ੍ਰਤੀਨਿਯਤਾ" ਦਿੱਤੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਜਦੋਂ ਇਹ ਹੁੰਦਾ ਹੈ, ਤਾਂ ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਹਾਈਡੇਗਰ ਕਹਿੰਦਾ ਹੈ, ਇਹ ਥੀਮੈਟਿਕ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਮੇਰੀ ਪ੍ਰਤੀਨਿਯਤਾ ਦੀ ਉਦਾਸੀਨ ਵਸਤੂ ਬਣਨ ਲਈ ਮੇਰਾ ਭਵਿੱਖ ਨਹੀਂ ਰਹਿ ਜਾਂਦਾ। ਅੰਤ ਵਿੱਚ, ਜੇਕਰ ਇਸਨੂੰ ਦਰਸਾਇਆ ਜਾਂਦਾ, ਤਾਂ ਇਹ ਮੇਰੀ ਪ੍ਰਤੀਨਿਯਤਾ ਦੀ "ਸਮੱਗਰੀ" ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਦੀ, ਕਿਉਂਕਿ ਸਮੱਗਰੀ, ਜੇਕਰ ਕੋਈ ਹੁੰਦੀ, ਤਾਂ ਮੌਜੂਦ ਹੋਣੀ ਚਾਹੀਦੀ ਸੀ। ਕੋਈ ਕਹਿ ਸਕਦਾ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਵਰਤਮਾਨ ਸਮੱਗਰੀ ਇੱਕ "ਭਵਿੱਖ ਦੇ" ਇਰਾਦੇ ਦੁਆਰਾ ਐਨੀਮੇਟ ਕੀਤੀ ਜਾਵੇਗੀ। ਇਸਦਾ ਕੋਈ ਅਰਥ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਭਾਵੇਂ ਉਹ ਇਰਾਦਾ ਮੌਜੂਦ ਹੁੰਦਾ, ਜਾਂ ਤਾਂ ਇਹ ਖੁਦ ਜ਼ਰੂਰੀ ਤੌਰ 'ਤੇ ਮੌਜੂਦ ਹੁੰਦਾ - ਅਤੇ ਫਿਰ ਭਵਿੱਖ ਦੀ ਸਮੱਸਿਆ ਕਿਸੇ ਵੀ ਹੱਲ ਦੇ ਯੋਗ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦੀ; ਜਾਂ ਨਹੀਂ ਤਾਂ ਇਰਾਦਾ ਭਵਿੱਖ ਵਿੱਚ ਵਰਤਮਾਨ ਤੋਂ ਪਾਰ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਅਤੇ ਫਿਰ ਇਸ ਇਰਾਦੇ ਦਾ ਜੀਵ ਆਉਣ ਵਾਲਾ ਹੈ, ਅਤੇ ਭਵਿੱਖ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਸਾਧਾਰਨ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਤੋਂ ਵੱਖਰੇ ਜੀਵ ਨੂੰ ਪਛਾਣਨਾ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੈ। ਇਸ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਜੇਕਰ ਖੁਦ ਆਪਣੇ ਵਰਤਮਾਨ ਵਿੱਚ ਸੀਮਤ ਹੁੰਦਾ, ਤਾਂ ਇਹ ਭਵਿੱਖ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਕਿਵੇਂ ਦਰਸਾਉਂਦਾ? ਇਸਨੂੰ ਇਸਦਾ ਗਿਆਨ ਜਾਂ ਪੇਸ਼ਕਾਰੀ ਕਿਵੇਂ ਹੋ ਸਕਦੀ ਹੈ? ਕੋਈ ਵੀ ਮਨਘੜਤ ਵਿਚਾਰ ਇਸਦੇ ਬਰਾਬਰ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਦਾ। ਇੱਕ ਵਾਰ ਜਦੋਂ ਅਸੀਂ ਵਰਤਮਾਨ ਨੂੰ ਵਰਤਮਾਨ ਤੱਕ ਸੀਮਤ ਕਰ ਲੈਂਦੇ ਹਾਂ, ਤਾਂ ਇਹ ਸਪੱਸ਼ਟ ਹੈ ਕਿ ਅਸੀਂ ਕਦੇ ਵੀ ਇਸ ਤੋਂ ਬਾਹਰ ਨਹੀਂ ਨਿਕਲ ਸਕਾਂਗੇ। ਵਰਤਮਾਨ ਨੂੰ "ਭਵਿੱਖ ਨਾਲ ਗਰਭਵਤੀ" ਵਜੋਂ ਵਰਣਨ ਕਰਨ ਦਾ ਕੋਈ ਫਾਇਦਾ ਨਹੀਂ ਹੋਵੇਗਾ। ਜਾਂ ਤਾਂ ਇਸ ਪ੍ਰਗਟਾਵੇ ਦਾ ਕੋਈ ਅਰਥ ਨਹੀਂ ਹੈ, ਜਾਂ ਇਹ ਵਰਤਮਾਨ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਅਸਲ ਪ੍ਰਭਾਵਸ਼ੀਲਤਾ ਨੂੰ ਦਰਸਾਉਂਦਾ ਹੈ, ਜਾਂ ਇਹ ਖੁਦ ਦੇ ਹੋਣ ਦੇ ਨਿਯਮ ਨੂੰ ਦਰਸਾਉਂਦਾ ਹੈ ਜੋ ਇਸਦਾ

ਭਵਿੱਖ ਹੈ - ਅਤੇ ਇਸ ਆਖਰੀ ਮਾਮਲੇ ਵਿੱਚ ਇਹ ਸਿਰਫ ਉਹੀ ਦੱਸਦਾ ਹੈ ਜਿਸਦਾ ਵਰਣਨ ਅਤੇ ਵਿਆਖਿਆ ਕੀਤੀ ਜਾਣੀ ਚਾਹੀਦੀ ਹੈ। ਖੁਦ "ਭਵਿੱਖ ਨਾਲ ਗਰਭਵਤੀ" ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਦਾ ਅਤੇ ਨਾ ਹੀ "ਭਵਿੱਖ ਦਾ ਅਨੁਮਾਨ ਲਗਾਉਣ ਵਾਲਾ", ਅਤੇ ਨਾ ਹੀ ਇਹ "ਭਵਿੱਖ ਦਾ ਗਿਆਨ" ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ ਸਿਵਾਏ ਆਪਣੇ ਆਪ ਦੇ ਇੱਕ ਮੂਲ ਅਤੇ ਪੱਖਪਾਤੀ ਸਬੰਧ ਦੇ ਆਧਾਰ 'ਤੇ। ਅਸੀਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਲਈ ਇੱਕ ਥੀਮੈਟਿਕ ਦੂਰਦਰਸ਼ਤਾ ਦੀ ਥੋੜ੍ਹੀ ਜਿਹੀ ਸੰਭਾਵਨਾ ਦੀ ਕਲਪਨਾ ਨਹੀਂ ਕਰ ਸਕਦੇ, ਇੱਥੋਂ ਤੱਕ ਕਿ ਇੱਕ ਵਿਗਿਆਨਕ ਬ੍ਰਹਿਮੰਡ ਵਿੱਚ ਨਿਰਧਾਰਤ ਅਵਸਥਾਵਾਂ ਦੀ ਵੀ ਨਹੀਂ, ਜਦੋਂ ਤੱਕ ਇਹ ਉਹ ਜੀਵ ਨਹੀਂ ਹੈ ਜੋ ਭਵਿੱਖ ਦੇ ਸੰਦਰਭ ਵਿੱਚ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਆਉਂਦਾ ਹੈ, ਉਹ ਜੀਵ ਜੋ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਭਵਿੱਖ ਵਿੱਚ ਆਪਣੇ ਆਪ ਤੋਂ ਬਾਹਰ ਹੋਣ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਮੌਜੂਦ ਬਣਾਉਂਦਾ ਹੈ।

ਆਓ ਇੱਕ ਸਧਾਰਨ ਉਦਾਹਰਣ ਲਈਏ। ਇਹ ਸਥਿਤੀ ਜੋ ਮੈਂ ਟੈਨਿਸ ਕੋਰਟ 'ਤੇ ਜਲਦੀ ਹੀ ਮੰਨ ਲੈਂਦਾ ਹਾਂ, ਸਿਰਫ ਉਸ ਗਤੀ ਦੁਆਰਾ ਅਰਥ ਰੱਖਦੀ ਹੈ ਜੋ ਮੈਂ ਗੇਂਦ ਨੂੰ ਨੈੱਟ ਉੱਤੇ ਵਾਪਸ ਕਰਨ ਲਈ ਆਪਣੇ ਰੈਕੇਟ ਨਾਲ ਤੁਰੰਤ ਬਾਅਦ ਵਿੱਚ ਕਰਾਂਗਾ। ਪਰ ਮੈਂ ਭਵਿੱਖ ਦੀ ਗਤੀ ਦੀ "ਸਪਸ਼ਟ ਪ੍ਰਤੀਨਿਧਤਾ" ਅਤੇ ਨਾ ਹੀ ਇਸਨੂੰ ਪੂਰਾ ਕਰਨ ਲਈ "ਦ੍ਰਿੜ ਇੱਛਾ" ਦੀ ਪਾਲਣਾ ਕਰ ਰਿਹਾ ਹਾਂ। ਪ੍ਰਤੀਨਿਧਤਾ ਅਤੇ ਇੱਛਾਵਾਂ ਮਨੋਵਿਗਿਆਨੀਆਂ ਦੁਆਰਾ ਕਾਢ ਕੀਤੀਆਂ ਮੂਰਤੀਆਂ ਹਨ। ਇਹ ਭਵਿੱਖ ਦੀ ਗਤੀ ਹੈ ਜੋ, ਥੀਮੈਟਿਕ ਤੌਰ 'ਤੇ ਸਥਿਤੀ ਤੋਂ ਬਿਨਾਂ, ਉਹਨਾਂ ਸਥਿਤੀਆਂ ਦੇ ਪਿਛੋਕੜ ਵਿੱਚ ਘੁੰਮਦੀ ਹੈ ਜੋ ਮੈਂ ਅਪਣਾਉਂਦਾ ਹਾਂ, ਤਾਂ ਜੋ ਉਹਨਾਂ ਨੂੰ ਸਪੱਸ਼ਟ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕੇ, ਉਹਨਾਂ ਨੂੰ ਜੋੜਿਆ ਜਾ ਸਕੇ, ਅਤੇ ਉਹਨਾਂ ਨੂੰ ਸੋਧਿਆ ਜਾ ਸਕੇ। ਇੱਕ ਵਾਰ ਵਿੱਚ, ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਮੈਂ ਕੋਰਟ 'ਤੇ ਹੁੰਦਾ ਹਾਂ ਅਤੇ ਗੇਂਦ ਨੂੰ ਵਾਪਸ ਕਰਦਾ ਹਾਂ, ਮੈਂ ਪਹਿਲਾਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਲਈ ਇੱਕ ਘਾਟ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਮੌਜੂਦ ਹੁੰਦਾ ਹਾਂ, ਅਤੇ ਵਿਚਕਾਰਲੇ ਅਹੁਦੇ ਜੋ ਮੈਂ ਅਪਣਾਉਂਦਾ ਹਾਂ ਉਹ ਸਿਰਫ ਉਸ ਭਵਿੱਖੀ ਸਥਿਤੀ ਨਾਲ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਜੋੜਨ ਦੇ ਤਰੀਕੇ ਹਨ ਤਾਂ ਜੋ ਇਸ ਨਾਲ ਅਭੇਦ ਹੋ ਸਕਾਂ; ਹਰੇਕ ਸਥਿਤੀ ਦਾ ਅਰਥ ਸਿਰਫ ਉਸ ਭਵਿੱਖੀ ਸਥਿਤੀ ਦੁਆਰਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਮੇਰੀ ਚੇਤਨਾ ਵਿੱਚ ਕੋਈ ਵੀ ਪਲ ਅਜਿਹਾ ਨਹੀਂ ਹੈ ਜੋ ਭਵਿੱਖ ਨਾਲ ਅੰਦਰੂਨੀ ਸਬੰਧ ਦੁਆਰਾ ਇਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਪਰਿਭਾਸ਼ਿਤ ਨਾ ਹੋਵੇ; ਜਦੋਂ ਮੈਂ ਲਿਖਦਾ ਹਾਂ, ਜਦੋਂ ਮੈਂ ਸਿਗਰਟ ਪੀਂਦਾ ਹਾਂ, ਜਦੋਂ ਮੈਂ ਪੀਂਦਾ ਹਾਂ, ਜਦੋਂ ਮੈਂ ਆਰਾਮ ਕਰਦਾ ਹਾਂ, ਤਾਂ ਮੇਰੀਆਂ ਚੇਤਨਾ ਅਵਸਥਾਵਾਂ ਦਾ ਅਰਥ ਹਮੇਸ਼ਾ ਇੱਕ ਦੂਰੀ 'ਤੇ, ਉੱਥੇ ਹੇਠਾਂ, ਬਾਹਰ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਅਰਥ ਵਿਚ ਹਾਈਡੇਗਰ ਇਹ ਕਹਿਣ ਵਿਚ ਸਹੀ ਹੈ ਕਿ ਡੇਸੀਨ "ਹਮੇਸ਼ਾ ਉਸ ਤੋਂ ਅਨੰਤ ਹੈ ਜੋ ਇਹ ਹੁੰਦਾ ਜੇ ਅਸੀਂ ਇਸਨੂੰ ਇਸਦੇ ਸ਼ੁੱਧ ਵਰਤਮਾਨ ਤੱਕ ਸੀਮਤ ਰੱਖਦੇ।" ਇਸ ਤੋਂ ਵੀ ਵਧੀਆ, ਇਹ ਸੀਮਾ ਅਸੰਭਵ ਹੋਵੇਗੀ, ਕਿਉਂਕਿ ਅਸੀਂ ਫਿਰ ਵਰਤਮਾਨ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਬਣਾ ਰਹੇ ਹੋਵਾਂਗੇ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਅੰਤਮਤਾ ਨੂੰ ਸਹੀ ਤੌਰ 'ਤੇ ਕਾਰਨਾਮਾ ਉਲਟ ਕਿਹਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ - ਯਾਨੀ ਭਵਿੱਖ ਦੀ ਸਥਿਤੀ ਦੀ ਪ੍ਰਭਾਵਸ਼ੀਲਤਾ। ਪਰ ਅਕਸਰ ਲੋਕ ਇਸ ਫਾਰਮੂਲੇ ਨੂੰ ਸ਼ਾਬਦਿਕ ਤੌਰ 'ਤੇ ਲੈਣਾ ਭੁੱਲ ਜਾਂਦੇ ਹਨ।

ਸਾਨੂੰ ਭਵਿੱਖ ਦੁਆਰਾ ਇੱਕ "ਹੁਣ" ਨਹੀਂ ਸਮਝਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਜੋ ਅਜੇ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਜੇਕਰ ਅਸੀਂ ਅਜਿਹਾ ਕੀਤਾ ਹੈ, ਤਾਂ ਸਾਨੂੰ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਵਾਪਸ ਡਿੱਗ ਜਾਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ, ਅਤੇ ਇਸ ਤੋਂ ਵੀ ਮਾੜੀ ਗੱਲ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਸਾਨੂੰ ਸਮੇਂ ਨੂੰ ਇੱਕ ਦਿੱਤੇ ਅਤੇ ਸਥਿਰ ਕੰਟੇਨਰ ਵਜੋਂ ਕਲਪਨਾ ਕਰਨੀ ਚਾਹੀਦੀ ਹੈ। ਭਵਿੱਖ ਉਹ ਹੈ ਜਿਸ ਵਿੱਚ ਮੈਨੂੰ ਹੋਣਾ ਹੈ ਜਿੱਥੋਂ ਤੱਕ ਮੈਂ ਇਹ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਦਾ। ਆਓ ਯਾਦ ਰੱਖੀਏ ਕਿ ਖੁਦ ਇਸ ਹੋਂਦ ਦੇ ਨਾ ਹੋਣ ਅਤੇ ਅਤੀਤ ਵਿੱਚ ਆਪਣੇ ਆਪ ਹੋਣ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਮੌਜੂਦ ਬਣਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਮੌਜੂਦਗੀ ਭੱਜਣਾ ਹੈ। ਅਸੀਂ ਇੱਥੇ ਹੋਂਦ ਦੇ ਨੇੜੇ ਆਰਾਮ ਵਿੱਚ ਦੇਰ ਨਾਲ ਮੌਜੂਦ ਹੋਣ ਨਾਲ ਨਹੀਂ ਬਲਕਿ —— ਵੱਲ ਹੋਣ ਤੋਂ ਬਾਹਰ ਇੱਕ ਭੱਜਣ ਨਾਲ ਨਜਿੱਠ ਰਹੇ ਹਾਂ। ਅਤੇ ਇਹ ਉਡਾਣ ਦੋ-ਗੁਣਾ ਹੈ, ਕਿਉਂਕਿ ਉਸ ਹੋਂਦ ਤੋਂ ਭੱਜਣ ਵਿੱਚ ਜੋ ਇਹ ਨਹੀਂ ਹੈ, ਮੌਜੂਦਗੀ ਉਸ ਹੋਂਦ ਤੋਂ ਭੱਜ ਜਾਂਦੀ ਹੈ ਜੋ ਇਹ

ਸੀ। ਇਹ ਕਿਸ ਵੱਲ ਭੱਜ ਰਿਹਾ ਹੈ? ਸਾਨੂੰ ਇਹ ਨਹੀਂ ਭੁੱਲਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਕਿ ਜਿੱਥੋਂ ਤੱਕ ਇਹ ਇਸ ਤੋਂ ਭੱਜਣ ਲਈ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਹੋਂਦ ਵਿੱਚ ਪੇਸ਼ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਖੁਦ ਇੱਕ ਘਾਟ ਹੈ। ਸੰਭਵ ਉਹ ਹੈ ਜਿਸਦੀ ਖੁਦ ਵਿੱਚ ਆਪਣੇ ਆਪ ਹੋਣ ਲਈ ਜਾਂ, ਜੇ ਤੁਸੀਂ ਪਸੰਦ ਕਰਦੇ ਹੋ, ਤਾਂ ਜੋ ਮੈਂ ਹਾਂ ਉਸਦੀ ਦਿੱਖ — ਦੂਰੀ 'ਤੇ ਘਾਟ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਅਸੀਂ ਉਸ ਉਡਾਣ ਦਾ ਅਰਥ ਸਮਝਦੇ ਹਾਂ ਜੋ ਮੌਜੂਦਗੀ ਹੈ; ਇਹ ਆਪਣੇ ਵਜੂਦ ਵੱਲ ਇੱਕ ਉਡਾਣ ਹੈ; ਯਾਨੀ, ਉਸ ਸਵੈ ਵੱਲ ਜੋ ਇਹ ਉਸ ਚੀਜ਼ ਦੇ ਨਾਲ ਸੰਯੋਗ ਨਾਲ ਹੋਵੇਗਾ ਜਿਸਦੀ ਇਸ ਵਿੱਚ ਘਾਟ ਹੈ। ਭਵਿੱਖ ਉਹ ਘਾਟ ਹੈ ਜੋ ਇਸਨੂੰ ਮੌਜੂਦਗੀ ਦੇ ਆਪਣੇ ਆਪ ਤੋਂ ਦੂਰ ਹੋਣ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਝੰਜੋੜਦੀ ਹੈ। ਜੇਕਰ ਮੌਜੂਦਗੀ ਵਿੱਚ ਕਿਸੇ ਚੀਜ਼ ਦੀ ਘਾਟ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦੀ, ਤਾਂ ਇਹ ਵਾਪਸ ਹੋਂਦ ਵਿੱਚ ਆ ਜਾਂਦੀ ਅਤੇ ਹੋਂਦ ਤੋਂ ਮੌਜੂਦਗੀ ਗੁਆ ਦਿੰਦੀ ਅਤੇ ਬਦਲੇ ਵਿੱਚ ਪੂਰੀ ਪਛਾਣ ਦੀ ਅਲੱਗਤਾ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਦੀ। ਇਹ ਅਜਿਹੀ ਘਾਟ ਹੈ ਜੋ ਇਸਨੂੰ ਮੌਜੂਦਗੀ ਹੋਣ ਦੀ ਆਗਿਆ ਦਿੰਦੀ ਹੈ। ਕਿਉਂਕਿ ਮੌਜੂਦਗੀ ਆਪਣੇ ਆਪ ਤੋਂ ਬਾਹਰ ਕਿਸੇ ਅਜਿਹੀ ਚੀਜ਼ ਦੀ ਘਾਟ ਵੱਲ ਹੈ ਜੋ ਦੁਨੀਆਂ ਤੋਂ ਪਰੇ ਹੈ, ਇਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਤੋਂ ਬਾਹਰ ਇੱਕ ਮੌਜੂਦਗੀ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਹੋ ਸਕਦੀ ਹੈ ਜੋ ਇਹ ਨਹੀਂ ਹੈ।

ਭਵਿੱਖ ਉਹ ਨਿਰਧਾਰਕ ਹੋਂਦ ਹੈ ਜਿਸਨੂੰ ਖੁਦ-ਬ-ਖੁਦ ਨੂੰ ਹੋਂਦ ਤੋਂ ਪਰੇ ਹੋਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ। ਇੱਕ ਭਵਿੱਖ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਖੁਦ-ਬ-ਖੁਦ ਨੂੰ ਸਿਰਫ਼ ਹੋਣ ਦੀ ਬਜਾਏ ਆਪਣਾ ਹੋਂਦ ਹੋਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਹੋਂਦ ਜੋ ਖੁਦ-ਬ-ਖੁਦ ਨੂੰ ਹੋਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ, ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਸਹਿ-ਮੌਜੂਦ ਦੇ ਢੰਗ ਵਿੱਚ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਦਾ; ਕਿਉਂਕਿ ਉਸ ਸਥਿਤੀ ਵਿੱਚ ਇਹ ਬਿਨਾਂ ਬਣਾਏ ਹੋਏ ਹੋਵੇਗਾ; ਫਿਰ ਅਸੀਂ ਇਸਨੂੰ ਇੱਕ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਪਰਿਭਾਸ਼ਿਤ ਅਵਸਥਾ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਕਲਪਨਾ ਨਹੀਂ ਕਰ ਸਕਦੇ ਜਿਸ ਵਿੱਚ ਸਿਰਫ਼ ਮੌਜੂਦਗੀ ਦੀ ਘਾਟ ਹੋਵੇਗੀ, ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਕਾਂਟ ਕਹਿੰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਹੋਂਦ ਸੰਕਲਪ ਦੇ ਉਦੇਸ਼ ਵਿੱਚ ਹੋਰ ਕੁਝ ਨਹੀਂ ਜੋੜਦੀ। ਪਰ ਇਹ ਹੋਂਦ ਹੁਣ ਮੌਜੂਦ ਨਹੀਂ ਰਹੇਗੀ, ਕਿਉਂਕਿ ਉਸ ਸਥਿਤੀ ਵਿੱਚ ਖੁਦ-ਬ-ਖੁਦ ਸਿਰਫ਼ ਇੱਕ ਦਿੱਤਾ ਗਿਆ ਹੋਵੇਗਾ। ਇਹ ਇਸ ਲਈ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਖੁਦ-ਬ-ਖੁਦ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਇਸ ਦੇ ਸੰਬੰਧ ਵਿੱਚ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਹਮੇਸ਼ਾ ਲਈ ਅਣਪ੍ਰਾਪਤ ਸਮਝ ਕੇ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਬਣਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਉਹ ਹੈ ਜੋ ਦੂਰੀ 'ਤੇ ਡਾਇਡ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬ-ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬ ਨੂੰ ਪਰੇਸ਼ਾਨ ਕਰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਜੋ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬ ਨੂੰ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ (ਅਤੇ ਇਸਦੇ ਉਲਟ) ਦੁਆਰਾ ਅਜੇ ਤੱਕ ਨਹੀਂ ਸਮਝੇ ਜਾਣ ਵਾਲੇ ਵਜੋਂ ਫੜਨ ਦਾ ਕਾਰਨ ਬਣਦਾ ਹੈ। ਪਰ ਇਹ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੈ ਕਿ ਇਸ ਘਾਟ ਨੂੰ ਇੱਕ ਹੀ ਉਭਾਰ ਦੀ ਏਕਤਾ ਵਿੱਚ ਦਿੱਤਾ ਜਾਵੇ ਜੋ ਕਿ ਖੁਦ ਦੀ ਘਾਟ ਹੈ; ਨਹੀਂ ਤਾਂ ਅਜਿਹਾ ਕੁਝ ਵੀ ਨਹੀਂ ਹੋਵੇਗਾ ਜਿਸਦੇ ਸੰਬੰਧ ਵਿੱਚ ਖੁਦ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਅਜੇ ਨਹੀਂ ਸਮਝ ਸਕਦਾ। ਭਵਿੱਖ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਉਸ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਪ੍ਰਗਟ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਜੋ ਖੁਦ ਅਜੇ ਨਹੀਂ ਹੈ, ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਇਸ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ ਦੇ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਵਿੱਚ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਗੈਰ-ਸਿਧਾਂਤਕ ਤੌਰ 'ਤੇ ਆਪਣੇ ਆਪ ਲਈ ਇੱਕ ਅਜੇ ਨਹੀਂ ਹੈ, ਅਤੇ ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਵਰਤਮਾਨ ਤੋਂ ਬਾਹਰ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਉਸ ਵੱਲ ਇੱਕ ਪ੍ਰੋਜੈਕਟ ਵਜੋਂ ਬਣਾਉਂਦਾ ਹੈ ਜੋ ਇਹ ਅਜੇ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਯਕੀਨਨ, ਭਵਿੱਖ ਇਸ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ ਤੋਂ ਬਿਨਾਂ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਦਾ। ਇਸ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਨ ਦੀ ਲੋੜ ਹੈ; ਯਾਨੀ, ਇਸ ਲਈ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਨ ਦੀ ਲੋੜ ਹੈ, ਕਿਉਂਕਿ ਨਹੀਂ ਤਾਂ ਪ੍ਰਗਟ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਸਮੂਹਿਕ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ ਅਚੇਤ ਵਿੱਚ ਡਿੱਗ ਜਾਵੇਗਾ - ਭਾਵ, ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਸਿਰਫ਼ ਇੱਕ ਜੀਵ ਜੋ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਪ੍ਰਗਟ ਹੁੰਦਾ ਹੈ - ਯਾਨੀ, ਜਿਸਦਾ ਹੋਂਦ ਆਪਣੇ ਆਪ ਲਈ ਸਵਾਲ ਵਿੱਚ ਹੈ - ਦਾ ਭਵਿੱਖ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਪਰ ਇਸਦੇ ਉਲਟ, ਅਜਿਹਾ ਜੀਵ ਸਿਰਫ਼ ਇੱਕ "ਨਹੀਂ" ਦੇ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਵਿੱਚ ਹੀ ਆਪਣੇ ਆਪ ਲਈ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ, ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਇੱਕ "ਨਹੀਂ" ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਸਮਝਦਾ ਹੈ - ਯਾਨੀ, ਇੱਕ ਅਜਿਹੇ ਜੀਵ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਜਿਸਦਾ ਪੂਰਕ "ਹੋਂਦ" ਆਪਣੇ ਆਪ ਤੋਂ ਦੂਰ ਹੈ। ਦੂਰੀ 'ਤੇ ਹੋਣ ਦਾ ਅਰਥ ਹੈ "ਹੋਂਦ" ਤੋਂ ਪਰੇ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਹਰ ਉਹ ਚੀਜ਼ ਜੋ "ਆਪਣੇ ਆਪ" ਹੋਂਦ ਤੋਂ ਪਰੇ ਹੈ

ਭਵਿੱਖ ਹੈ।

ਇਸ "ਪਰ੍ਹੇ" ਦਾ ਕੀ ਅਰਥ ਹੈ? ਇਸਨੂੰ ਸਮਝਣ ਲਈ ਸਾਨੂੰ ਇਹ ਧਿਆਨ ਵਿੱਚ ਰੱਖਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ ਕਿ ਭਵਿੱਖ ਵਿੱਚ ਆਪਣੇ ਆਪ ਦੀ ਇੱਕ ਜ਼ਰੂਰੀ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਤਾ ਹੈ: ਇਹ ਹੋਂਦ ਦੀ ਮੌਜੂਦਗੀ (ਭਵਿੱਖ) ਹੈ। ਅਤੇ ਇਹ ਇਸ ਖਾਸ ਆਪਣੇ ਆਪ ਦੀ ਮੌਜੂਦਗੀ ਹੈ, ਆਪਣੇ ਆਪ ਦੀ ਜਿਸ ਲਈ ਇਹ ਭਵਿੱਖ ਹੈ। ਜਦੋਂ ਮੈਂ ਕਹਿੰਦਾ ਹਾਂ, "ਮੈਂ ਖੁਸ਼ ਹੋਵਾਂਗਾ," ਤਾਂ ਇਹ ਵਰਤਮਾਨ ਆਪਣੇ ਆਪ ਹੈ ਜੋ ਖੁਸ਼ ਹੋਵੇਗਾ; ਇਹ ਅਸਲ ਏਰਲੇਬਨਿਸ ਹੈ ਜੋ ਇਹ ਸੀ ਅਤੇ ਜਿਸਨੂੰ ਇਹ ਆਪਣੇ ਪਿੱਛੇ ਖਿੱਚਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਹੋਂਦ ਦੀ ਮੌਜੂਦਗੀ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਖੁਸ਼ ਹੋਵੇਗਾ; ਯਾਨੀ, ਇੱਕ ਸਹਿ-ਭਵਿੱਖ ਜੀਵ ਲਈ ਆਪਣੇ ਆਪ ਦੀ ਭਵਿੱਖ ਦੀ ਮੌਜੂਦਗੀ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ। ਤਾਂ ਜੋ ਮੈਨੂੰ ਵਰਤਮਾਨ ਦੇ ਅਰਥ ਵਜੋਂ ਜੋ ਦਿੱਤਾ ਗਿਆ ਹੈ ਉਹ ਆਮ ਤੌਰ 'ਤੇ ਸਹਿ-ਭਵਿੱਖ ਜੀਵ ਹੈ ਜਿੱਥੋਂ ਤੱਕ ਇਹ ਭਵਿੱਖ ਦੇ ਆਪ ਨੂੰ ਪ੍ਰਗਟ ਕੀਤਾ ਜਾਵੇਗਾ ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਇਹ ਆਪ ਮੌਜੂਦ ਹੋਵੇਗਾ। ਆਪਣੇ ਆਪ ਦੀ ਮੌਜੂਦਗੀ ਅਤੇ ਗੈਰ-ਥੀਟਿਕ ਸਵੈ-ਚੇਤਨਾ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਸੰਸਾਰ ਦੀ ਥੈਟਿਕ ਚੇਤਨਾ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਜੋ ਆਮ ਤੌਰ 'ਤੇ ਚੇਤਨਾ ਨੂੰ ਪ੍ਰਗਟ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਉਹ ਭਵਿੱਖ ਦੀ ਦੁਨੀਆਂ ਹੈ ਬਿਨਾਂ ਚੇਤਨਾ ਦੇ' ਇਹ ਜਾਣਦੇ ਹੋਏ ਕਿ ਇਹ ਦੁਨੀਆਂ ਹੈ ਜਿੱਥੋਂ ਤੱਕ ਇਹ ਇੱਕ ਚੇਤਨਾ ਨੂੰ ਦਿਖਾਈ ਦੇਵੇਗੀ, ਦੁਨੀਆਂ ਜਿੱਥੋਂ ਤੱਕ ਇਹ ਭਵਿੱਖ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਆਉਣ ਵਾਲੇ ਖੁਦ ਦੀ ਮੌਜੂਦਗੀ ਦੁਆਰਾ ਰੱਖੀ ਗਈ ਹੈ। ਇਸ ਦੁਨੀਆਂ ਦਾ ਅਰਥ ਭਵਿੱਖ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਸਿਰਫ਼ ਉਦੋਂ ਤੱਕ ਹੈ ਜਦੋਂ ਤੱਕ ਮੈਂ ਇਸ ਦੇ ਸਾਹਮਣੇ ਇੱਕ ਹੋਰ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਮੌਜੂਦ ਹਾਂ ਜੋ ਮੈਂ ਹੋਵਾਂਗਾ, ਇੱਕ ਹੋਰ ਸਥਿਤੀ ਵਿੱਚ, ਸਰੀਰਕ, ਭਾਵਨਾਤਮਕ, ਸਮਾਜਿਕ, ਆਦਿ। ਫਿਰ ਵੀ ਇਹ ਉਹ ਹੈ ਜੋ ਮੇਰੇ ਵਰਤਮਾਨ ਦੇ ਅੰਤ ਵਿੱਚ ਹੈ ਜੋ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਹੈ ਅਤੇ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਹੋਣ ਤੋਂ ਪਰੇ ਹੈ, ਅਤੇ ਇਹੀ ਕਾਰਨ ਹੈ ਕਿ ਸਾਡੇ ਕੋਲ ਪਹਿਲਾਂ ਭਵਿੱਖ ਨੂੰ ਦੁਨੀਆ ਦੀ ਇੱਕ ਸਥਿਤੀ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਪੇਸ਼ ਕਰਨ ਅਤੇ ਇਸਨੂੰ ਬਾਅਦ ਵਿੱਚ ਦੁਨੀਆ ਦੀ ਧਰਤੀ 'ਤੇ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਨ ਦੀ ਪ੍ਰਵਿਰਤੀ ਹੈ। ਜੇ ਮੈਂ ਲਿਖਦਾ ਹਾਂ, ਤਾਂ ਮੈਂ ਸ਼ਬਦਾਂ ਪ੍ਰਤੀ ਸੁਚੇਤ ਹਾਂ ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਲਿਖੇ ਗਏ ਹਨ ਅਤੇ ਲਿਖੇ ਜਾਣ ਵਾਲੇ ਹਨ। ਸਿਰਫ਼ ਸ਼ਬਦ ਹੀ ਭਵਿੱਖ ਜਾਪਦੇ ਹਨ ਜੋ ਮੇਰੀ ਉਡੀਕ ਕਰ ਰਹੇ ਹਨ। ਪਰ ਇਹ ਤੱਥ ਕਿ ਉਹ ਲਿਖੇ ਹੋਏ ਦਿਖਾਈ ਦਿੰਦੇ ਹਨ, ਇਹ ਦਰਸਾਉਂਦਾ ਹੈ ਕਿ ਲਿਖਣਾ, ਇੱਕ ਗੈਰ-ਥੀਟਿਕ ਸਵੈ-ਚੇਤਨਾ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ, ਉਹ ਸੰਭਾਵਨਾ ਹੈ ਜੋ ਮੈਂ ਹਾਂ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਭਵਿੱਖ, ਇੱਕ "ਆਪਣੇ ਆਪ" ਦੀ ਭਵਿੱਖੀ ਮੌਜੂਦਗੀ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ, ਇੱਕ "ਆਪ" ਦੀ ਮੌਜੂਦਗੀ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਨਾਲ "ਆਪ" ਵਿੱਚ "ਵਿੱਚ" ਹੋਣ ਨੂੰ ਭਵਿੱਖ ਵਿੱਚ ਖਿੱਚਦਾ ਹੈ। ਇਹ "ਆਪ" ਜਿਸ ਵਿੱਚ "ਆਪ" ਮੌਜੂਦ ਹੋਵੇਗਾ, "ਆਪ" ਦੇ ਨਾਲ "ਆਪ" ਦੇ ਸਹਿ-ਮੌਜੂਦ ਹੋਣ ਦਾ ਅਰਥ ਹੈ, ਕਿਉਂਕਿ ਭਵਿੱਖ "ਆਪ" ਦਾ ਅਰਥ ਹੈ। ਭਵਿੱਖ ਇੱਕ "ਭਵਿੱਖੀ" ਹੋਣ ਦੀ ਮੌਜੂਦਗੀ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ "ਆਪ" ਸਿਰਫ "ਆਪ" ਦੇ ਪਾਸੇ ਤੋਂ ਹੀ ਮੌਜੂਦ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਕਿਉਂਕਿ ਭਵਿੱਖ "ਆਪ" ਦਾ ਭਵਿੱਖ ਹੈ। ਪਰ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਭਵਿੱਖ ਰਾਹੀਂ ਇੱਕ ਖਾਸ ਭਵਿੱਖ ਸੰਸਾਰ ਵਿੱਚ ਆਉਂਦਾ ਹੈ; ਯਾਨੀ, "ਆਪ" ਦਾ ਅਰਥ "ਆਪ" ਦੀ ਮੌਜੂਦਗੀ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਹੈ ਜੋ "ਹੋਂਦ" ਤੋਂ ਪਰੇ ਹੈ। "ਆਪ" ਦੇ ਜ਼ਰੀਏ, "ਹੋਂਦ ਤੋਂ ਪਰੇ" ਪ੍ਰਗਟ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਜਿਸਦੇ ਅੱਗੇ "ਆਪ" ਨੂੰ ਉਹੀ ਹੋਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ ਜੋ ਇਹ ਹੈ। ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਕਹਾਵਤ ਹੈ, "ਮੈਨੂੰ ਉਹ ਬਣਨਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ ਜੋ ਮੈਂ ਸੀ;" ਪਰ ਮੈਨੂੰ ਉਹ ਬਣਨਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ ਜੋ ਮੈਂ ਸੀ - ਇੱਕ ਅਜਿਹੀ ਦੁਨੀਆਂ ਵਿੱਚ ਜੋ ਬਣ ਗਈ ਹੈ ਅਤੇ ਇੱਕ ਅਜਿਹੀ ਦੁਨੀਆਂ ਵਿੱਚ ਜੋ ਇਸ ਦੇ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਤੋਂ ਬਣ ਗਈ ਹੈ। ਇਸਦਾ ਮਤਲਬ ਹੈ ਕਿ ਮੈਂ ਦੁਨੀਆਂ ਨੂੰ ਉਸ ਸਥਿਤੀ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਆਪਣੀਆਂ ਸੰਭਾਵਨਾਵਾਂ ਦਿੰਦਾ ਹਾਂ ਜੋ ਮੈਂ ਇਸ 'ਤੇ ਸਮਝਦਾ ਹਾਂ। ਦ੍ਰਿੜਤਾਵਾਦ ਆਪਣੇ ਆਪ ਦੇ ਭਵਿੱਖਵਾਦੀ ਪ੍ਰੋਜੈਕਟ ਦੇ ਆਧਾਰ 'ਤੇ ਪ੍ਰਗਟ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਭਵਿੱਖ ਕਾਲਪਨਿਕ ਤੋਂ ਵੱਖਰਾ ਹੋਵੇਗਾ, ਜਿੱਥੇ ਇਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਮੈਂ ਉਹ ਹਾਂ ਜੋ ਮੈਂ ਨਹੀਂ ਹਾਂ, ਜਿੱਥੇ ਇਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਮੈਂ ਆਪਣਾ ਅਰਥ ਇੱਕ ਅਜਿਹੀ ਹੋਂਦ ਵਿੱਚ ਪਾਉਂਦਾ ਹਾਂ ਜਿਸਨੂੰ ਮੈਨੂੰ ਹੋਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ ਪਰ ਜਿੱਥੇ ਇਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਜੋ ਮੈਨੂੰ ਹੋਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ, ਸੰਸਾਰ ਦੇ ਵਿਨਾਸ਼ ਦੀ ਜ਼ਮੀਨ 'ਤੇ ਉੱਭਰਦਾ ਹੈ, ਹੋਂਦ ਦੀ

ਦੁਨੀਆ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ।

ਪਰ ਭਵਿੱਖ ਸਿਰਫ਼ ਆਪਣੇ ਆਪ ਦੀ ਹੋਂਦ ਤੋਂ ਪਰੇ ਸਥਿਤ ਕਿਸੇ ਜੀਵ ਲਈ ਮੌਜੂਦਗੀ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਇਹ ਕੁਝ ਅਜਿਹਾ ਹੈ ਜੋ ਆਪਣੇ ਆਪ ਦੀ ਉਡੀਕ ਕਰਦਾ ਹੈ ਜੋ ਮੈਂ ਹਾਂ। ਇਹ ਕੁਝ ਮੈਂ ਖੁਦ ਹਾਂ। ਜਦੋਂ ਮੈਂ ਕਹਿੰਦਾ ਹਾਂ ਕਿ ਮੈਂ ਖੁਸ਼ ਰਹਾਂਗਾ, ਤਾਂ ਅਸੀਂ ਸਮਝਦੇ ਹਾਂ ਕਿ ਇਹ ਵਰਤਮਾਨ "ਮੈਂ" ਹੈ, ਜੋ ਆਪਣੇ ਅਤੀਤ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਪਿੱਛੇ ਖਿੱਚਦਾ ਹੈ, ਜੋ ਖੁਸ਼ ਹੋਵੇਗਾ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਭਵਿੱਖ "ਮੈਂ" ਹੈ ਜਿੰਨਾ ਮੈਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਹੋਂਦ ਤੋਂ ਪਰੇ ਇੱਕ ਜੀਵ ਦੀ ਮੌਜੂਦਗੀ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਉਡੀਕਦਾ ਹਾਂ। ਮੈਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਭਵਿੱਖ ਵੱਲ ਪ੍ਰੋਜੈਕਟ ਕਰਦਾ ਹਾਂ ਤਾਂ ਜੋ ਉੱਥੇ ਉਸ ਨਾਲ ਅਭੇਦ ਹੋ ਸਕਾਂ ਜਿਸਦੀ ਮੈਨੂੰ ਘਾਟ ਹੈ; ਯਾਨੀ, ਉਸ ਨਾਲ ਜੋ ਜੇਕਰ ਸਿੰਥੈਟਿਕ ਤੌਰ 'ਤੇ ਮੇਰੇ ਵਰਤਮਾਨ ਵਿੱਚ ਜੋੜਿਆ ਜਾਵੇ ਤਾਂ ਮੈਨੂੰ ਉਹ ਬਣਾ ਦੇਵੇਗਾ ਜੋ ਮੈਂ ਹਾਂ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਜੋ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਹੋਂਦ ਤੋਂ ਪਰੇ ਹੋਣ ਦੀ ਮੌਜੂਦਗੀ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਹੋਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ ਉਹ ਇਸਦੀ ਆਪਣੀ ਸੰਭਾਵਨਾ ਹੈ। ਭਵਿੱਖ ਇੱਕ ਆਦਰਸ਼ ਬਿੰਦੂ ਹੈ ਜਿੱਥੇ ਤੱਥ (ਭੂਤਕਾਲ), ਆਪਣੇ ਆਪ (ਮੌਜੂਦਾ) ਅਤੇ ਇਸਦੇ ਸੰਭਵ (ਇੱਕ ਖਾਸ ਭਵਿੱਖ) ਦਾ ਅਚਾਨਕ ਅਨੰਤ ਸੰਕੁਚਨ ਅੰਤ ਵਿੱਚ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਹੋਂਦ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਪੈਦਾ ਕਰੇਗਾ। ਭਵਿੱਖ ਵੱਲ 'ਆਪ' ਦਾ ਪ੍ਰੋਜੈਕਟ ਜੋ ਕਿ ਇਹ ਹੈ, 'ਆਪ' ਵੱਲ ਇੱਕ ਪ੍ਰੋਜੈਕਟ ਹੈ। ਇਸ ਅਰਥ ਵਿੱਚ 'ਆਪ' ਨੂੰ ਆਪਣਾ ਭਵਿੱਖ ਹੋਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਉਸ ਚੀਜ਼ ਦੀ ਨੀਂਹ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ ਜੋ ਇਹ ਸਿਰਫ਼ ਆਪਣੇ ਆਪ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਅਤੇ ਹੋਂਦ ਤੋਂ ਪਰੇ ਹੈ। ਇਹ 'ਆਪ' ਦਾ ਸੁਭਾਅ ਹੈ ਕਿ ਇਸਨੂੰ "ਹਮੇਸ਼ਾ ਭਵਿੱਖ ਦਾ ਖੋਖਲਾ" ਹੋਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਕਾਰਨ ਕਰਕੇ ਇਹ ਕਦੇ ਵੀ, ਵਰਤਮਾਨ ਵਿੱਚ, ਭਵਿੱਖ ਵਿੱਚ ਉਹ ਨਹੀਂ ਬਣ ਸਕਿਆ ਜੋ ਇਸਨੂੰ ਹੋਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਸੀ। ਵਰਤਮਾਨ 'ਆਪ' ਦਾ ਪੂਰਾ ਭਵਿੱਖ ਇਸ 'ਆਪ' ਦੇ ਨਾਲ-ਨਾਲ ਭਵਿੱਖ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਭੂਤਕਾਲ ਵਿੱਚ ਡਿੱਗਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਇੱਕ ਖਾਸ 'ਆਪ' ਜਾਂ ਇੱਕ ਸਾਬਕਾ ਭਵਿੱਖ ਦਾ ਭੂਤਕਾਲ ਭਵਿੱਖ ਹੋਵੇਗਾ। ਇਹ ਭਵਿੱਖ ਸਾਕਾਰ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ। ਜੋ ਸਾਕਾਰ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਉਹ ਇੱਕ 'ਆਪ' ਹੈ ਜੋ ਭਵਿੱਖ ਦੁਆਰਾ ਮਨੋਨੀਤ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ ਅਤੇ ਜੋ ਇਸ ਭਵਿੱਖ ਦੇ ਸੰਬੰਧ ਵਿੱਚ ਗਠਿਤ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ। ਉਦਾਹਰਨ ਲਈ, ਟੈਨਿਸ ਕੋਰਟ 'ਤੇ ਮੇਰੀ ਅੰਤਿਮ ਸਥਿਤੀ ਨੇ ਭਵਿੱਖ ਦੀ ਜ਼ਮੀਨ 'ਤੇ ਮੇਰੀਆਂ ਸਾਰੀਆਂ ਵਿਚੋਲੀਆਂ ਸਥਿਤੀਆਂ ਨੂੰ ਨਿਰਧਾਰਤ ਕੀਤਾ ਹੈ, ਅਤੇ ਅੰਤ ਵਿੱਚ ਇਸਨੂੰ ਇੱਕ ਅੰਤਮ ਸਥਿਤੀ ਨਾਲ ਦੁਬਾਰਾ ਜੋੜ ਦਿੱਤਾ ਗਿਆ ਹੈ ਜੋ ਭਵਿੱਖ ਵਿੱਚ ਮੇਰੀਆਂ ਹਰਕਤਾਂ ਦੇ ਅਰਥ ਵਜੋਂ ਸੀ। ਪਰ, ਬਿਲਕੁਲ, ਇਹ "ਮੁੜ ਜੁੜਨਾ" ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਆਦਰਸ਼ ਹੈ; ਇਹ ਅਸਲ ਵਿੱਚ ਕਾਰਜਸ਼ੀਲ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਭਵਿੱਖ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਦੁਬਾਰਾ ਜੁੜਨ ਦੀ ਇਜਾਜ਼ਤ ਨਹੀਂ ਦਿੰਦਾ; ਇਹ ਇੱਕ ਬੀਤ ਚੁੱਕੇ ਭਵਿੱਖ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਭੂਤਕਾਲ ਵਿੱਚ ਖਿਸਕ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਅਤੇ ਵਰਤਮਾਨ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਆਪਣੀ ਸਾਰੀ ਹਕੀਕਤ ਵਿੱਚ ਆਪਣੀ ਅਣਹੋਂਦ ਦੀ ਨੀਂਹ ਵਜੋਂ ਅਤੇ ਇੱਕ ਵਾਰ ਫਿਰ ਇੱਕ ਨਵੇਂ ਭਵਿੱਖ ਦੀ ਘਾਟ ਵਜੋਂ ਪ੍ਰਗਟ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਉਹ ਔਨਟੋਲੋਜੀਕਲ ਭਰਮ ਪੈਦਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਜੋ ਭਵਿੱਖ ਵਿੱਚ ਹਰੇਕ ਉਭਾਰ 'ਤੇ ਆਪਣੇ ਆਪ ਦੀ ਉਡੀਕ ਕਰਦਾ ਹੈ। "ਸਾਮਰਾਜ ਦੇ ਅਧੀਨ ਗਣਰਾਜ ਕਿੰਨਾ ਸੁੰਦਰ ਸੀ!" ਭਾਵੇਂ ਮੇਰਾ ਵਰਤਮਾਨ ਆਪਣੀ ਸਮੱਗਰੀ ਵਿੱਚ ਉਸ ਭਵਿੱਖ ਨਾਲ ਬਿਲਕੁਲ ਮਿਲਦਾ ਜੁਲਦਾ ਹੈ ਜਿਸ ਵੱਲ ਮੈਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਹੋਂਦ ਤੋਂ ਪਰੇ ਪੇਸ਼ ਕੀਤਾ ਸੀ, ਇਹ ਉਹ ਵਰਤਮਾਨ ਨਹੀਂ ਹੈ ਜਿਸ ਵੱਲ ਮੈਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਪੇਸ਼ ਕਰ ਰਿਹਾ ਸੀ; ਕਿਉਂਕਿ ਮੈਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਭਵਿੱਖ ਦੇ ਭਵਿੱਖ ਵੱਲ ਪੇਸ਼ ਕਰ ਰਿਹਾ ਸੀ - ਯਾਨੀ, ਆਪਣੇ ਹੋਂਦ ਦੇ ਮੁੜ ਜੁੜਨ ਦੇ ਬਿੰਦੂ ਵਜੋਂ, ਸਵੈ ਦੇ ਉਭਾਰ ਦੇ ਸਥਾਨ ਵਜੋਂ।

ਹੁਣ ਅਸੀਂ ਭਵਿੱਖ ਦੇ ਹੋਣ ਦਾ ਸਵਾਲ ਬਿਹਤਰ ਢੰਗ ਨਾਲ ਉਠਾਉਣ ਦੇ ਯੋਗ ਹਾਂ ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਭਵਿੱਖ ਜੋ ਮੈਨੂੰ ਹੋਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ, ਉਹ ਸਿਰਫ਼ ਹੋਂਦ ਤੋਂ ਪਰੇ ਹੋਣ ਦੀ ਮੇਰੀ ਮੌਜੂਦਗੀ ਦੀ ਸੰਭਾਵਨਾ ਹੈ। ਇਸ ਅਰਥ ਵਿੱਚ, ਭਵਿੱਖ ਭੂਤਕਾਲ ਦੇ ਬਿਲਕੁਲ ਉਲਟ ਹੈ। ਭੂਤਕਾਲ, ਯਕੀਨਨ, ਉਹ ਹੋਂਦ ਹੈ ਜੋ ਮੈਂ

ਆਪਣੇ ਆਪ ਤੋਂ ਬਾਹਰ ਹਾਂ, ਪਰ ਇਹ ਉਹ ਹੋਂਦ ਹੈ ਜੋ ਮੈਂ ਇਸ ਦੇ ਨਾ ਹੋਣ ਦੀ ਸੰਭਾਵਨਾ ਤੋਂ ਬਿਨਾਂ ਹਾਂ। ਇਹ ਉਹ ਹੈ ਜਿਸਨੂੰ ਅਸੀਂ ਆਪਣੇ ਪਿੱਛੇ ਇਸਦਾ ਅਤੀਤ ਹੋਣ ਵਜੋਂ ਪਰਿਭਾਸ਼ਿਤ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਭਵਿੱਖ ਦਾ ਹੋਂਦ ਜੋ ਮੈਨੂੰ ਹੋਣਾ ਹੈ, ਇਸਦੇ ਉਲਟ, ਅਜਿਹਾ ਹੈ ਕਿ ਮੈਂ ਸਿਰਫ ਇਹ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹਾਂ; ਕਿਉਂਕਿ ਮੇਰੀ ਆਜ਼ਾਦੀ ਹੇਠਾਂ ਤੋਂ ਇਸਦੇ ਹੋਣ 'ਤੇ ਨਿਗਲਦੀ ਹੈ। ਇਸਦਾ ਮਤਲਬ ਹੈ ਕਿ ਭਵਿੱਖ ਮੇਰੇ ਵਰਤਮਾਨ ਦਾ ਅਰਥ, ਇਸਦੀ ਸੰਭਾਵਨਾ ਦੇ ਪ੍ਰੋਜੈਕਟ ਵਜੋਂ ਬਣਾਉਂਦਾ ਹੈ, ਪਰ ਇਹ ਕਿਸੇ ਵੀ ਤਰੀਕੇ ਨਾਲ ਮੇਰੇ ਆਉਣ ਵਾਲੇ ਸਮੇਂ ਨੂੰ ਪਹਿਲਾਂ ਤੋਂ ਨਿਰਧਾਰਤ ਨਹੀਂ ਕਰਦਾ, ਕਿਉਂਕਿ ਭਵਿੱਖ ਨੂੰ ਹਮੇਸ਼ਾ ਆਪਣੀ ਅਣਹੋਂਦ ਦੀ ਨੀਂਹ ਹੋਣ ਦੀ ਨਾਸ਼ ਕਰਨ ਵਾਲੀ ਜ਼ਿੰਮੇਵਾਰੀ ਲਈ ਛੱਡ ਦਿੱਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਭਵਿੱਖ ਸਿਰਫ ਉਨ੍ਹਾਂ ਸੀਮਾਵਾਂ ਦੀ ਇੱਕ ਪੂਰਵ-ਰੂਪਰੇਖਾ ਨੂੰ ਪ੍ਰਭਾਵਤ ਕਰ ਸਕਦਾ ਹੈ ਜਿਸ ਦੇ ਅੰਦਰ ਖੁਦ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਇੱਕ ਉਡਾਣ ਵਜੋਂ ਬਣਾਏਗਾ ਜੋ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਕਿਸੇ ਹੋਰ ਭਵਿੱਖ ਦੀ ਦਿਸ਼ਾ ਵਿੱਚ ਹੋਣ ਲਈ ਪੇਸ਼ ਕਰੇਗਾ। ਭਵਿੱਖ ਉਹ ਹੈ ਜੋ ਮੈਂ ਹੁੰਦਾ ਜੇ ਮੈਂ ਆਜ਼ਾਦ ਨਾ ਹੁੰਦਾ ਅਤੇ ਮੈਨੂੰ ਸਿਰਫ਼ ਇਸ ਲਈ ਹੋਣਾ ਪੈ ਸਕਦਾ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਮੈਂ ਆਜ਼ਾਦ ਹਾਂ। ਇਹ ਮੈਨੂੰ ਇਹ ਦੱਸਣ ਲਈ ਦੂਰੀ 'ਤੇ ਦਿਖਾਈ ਦਿੰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਮੈਂ ਕੀ ਹੋਵਾਂਗਾ ਦੇ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਤੋਂ ਮੈਂ ਕੀ ਹਾਂ। ("ਤੁਸੀਂ ਕੀ ਕਰ ਰਹੇ ਹੋ? ਮੈਂ ਇਸ ਟੇਪੇਸਟ੍ਰੀ ਨੂੰ ਜੋੜਨ ਦੀ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ ਵਿੱਚ ਹਾਂ, ਇਸ ਤਸਵੀਰ ਨੂੰ ਕੰਧ 'ਤੇ ਲਟਕਾਉਣ ਦੀ")। ਫਿਰ ਵੀ ਉਸੇ ਸਮੇਂ ਆਪਣੇ ਸੁਭਾਅ ਦੁਆਰਾ ਭਵਿੱਖ ਦੇ ਵਰਤਮਾਨ-ਲਈ-ਆਪਣੇ ਆਪ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ, ਇਹ ਨਿਹੱਥੇ ਹੈ; ਕਿਉਂਕਿ ਖੁਦ ਲਈ ਜੋ ਹੋਵੇਗਾ, ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਹੋਣ ਦਾ ਨਿਰਧਾਰਨ ਕਰਨ ਦੇ ਢੰਗ ਵਿੱਚ ਹੋਵੇਗਾ, ਅਤੇ ਭਵਿੱਖ, ਫਿਰ ਇਸ ਖੁਦ ਲਈ ਇੱਕ ਪੂਰਵ-ਰੂਪਰੇਖਾ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਭੂਤਕਾਲ ਭਵਿੱਖ ਬਣ ਜਾਵੇਗਾ, ਸਿਰਫ ਭੂਤਕਾਲ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਇਸਨੂੰ ਉਹੀ ਹੋਣ ਲਈ ਪ੍ਰਭਾਵਿਤ ਕਰਨ ਦੇ ਯੋਗ ਹੋਵੇਗਾ ਜੋ ਇਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਬਣਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਇੱਕ ਸ਼ਬਦ ਵਿੱਚ, ਮੈਂ ਇਸਦਾ ਨਾ ਹੋਣ ਦੀ ਸੰਭਾਵਨਾ ਦੇ ਨਿਰੰਤਰ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਵਿੱਚ ਮੇਰਾ ਭਵਿੱਖ ਹਾਂ। ਇਸ ਲਈ ਉਹ ਦੁੱਖ ਜੋ ਅਸੀਂ ਉੱਪਰ ਦੱਸਿਆ ਹੈ ਜੋ ਇਸ ਤੱਥ ਤੋਂ ਪੈਦਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਮੈਂ ਉਹ ਭਵਿੱਖ ਨਹੀਂ ਹਾਂ ਜੋ ਮੈਨੂੰ ਹੋਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਜੋ ਮੇਰੇ ਵਰਤਮਾਨ ਨੂੰ ਇਸਦਾ ਅਰਥ ਦਿੰਦਾ ਹੈ: ਇਹ ਇਸ ਲਈ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਮੈਂ ਇੱਕ ਅਜਿਹਾ ਜੀਵ ਹਾਂ ਜਿਸਦਾ ਅਰਥ ਹਮੇਸ਼ਾ ਸਮੱਸਿਆ ਵਾਲਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਵਿਅਰਥ ਹੀ ਇਹ ਚਾਹੁੰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਖੁਦ ਆਪਣੀ ਸੰਭਾਵਨਾ ਨਾਲ ਜਕੜਿਆ ਜਾਵੇ, ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਉਸ ਹੋਂਦ ਲਈ ਜੋ ਇਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਤੋਂ ਬਾਹਰ ਹੈ ਪਰ ਜੋ ਇਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਤੋਂ ਬਾਹਰ ਹੈ। ਖੁਦ ਕਦੇ ਵੀ ਇਸਦਾ ਭਵਿੱਖ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਦਾ ਸਿਵਾਏ ਸਮੱਸਿਆ ਦੇ, ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਇਸ ਤੋਂ ਇੱਕ ਅਣਹੋਂਦ ਦੁਆਰਾ ਵੱਖ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ ਜੋ ਇਹ ਹੈ। ਸੰਖੇਪ ਵਿੱਚ ਖੁਦ ਆਜ਼ਾਦ ਹੈ, ਅਤੇ ਇਸਦੀ ਆਜ਼ਾਦੀ ਆਪਣੇ ਆਪ ਲਈ ਇਸਦੀ ਆਪਣੀ ਸੀਮਾ ਹੈ। ਆਜ਼ਾਦ ਹੋਣਾ ਆਜ਼ਾਦ ਹੋਣ ਲਈ ਨਿੰਦਾ ਕੀਤੀ ਜਾਣੀ ਚਾਹੀਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਭਵਿੱਖ ਦਾ ਭਵਿੱਖ ਹੋਣਾ ਜ਼ਰੂਰੀ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਇਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਨਹੀਂ ਹੈ, ਅਤੇ ਨਾ ਹੀ ਇਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਦੇ ਹੋਣ ਦੇ ਢੰਗ ਵਿੱਚ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਦਾ ਅਰਥ ਹੈ। ਭਵਿੱਖ ਨਹੀਂ ਹੈ, ਇਹ ਸੰਭਵ ਹੈ।

ਭਵਿੱਖ ਸੰਭਾਵਨਾਵਾਂ ਦਾ ਨਿਰੰਤਰ ਸੰਭਾਵਨਾ ਹੈ - ਕਿਉਂਕਿ ਵਰਤਮਾਨ "ਆਪਣੇ ਆਪ" ਦਾ ਅਰਥ ਇਸ ਹੱਦ ਤੱਕ ਸਮੱਸਿਆ ਵਾਲਾ ਹੈ ਅਤੇ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਵਰਤਮਾਨ "ਆਪਣੇ ਆਪ" ਤੋਂ ਮੂਲ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਬਚ ਜਾਂਦਾ ਹੈ।

ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਪਰਿਭਾਸ਼ਿਤ ਭਵਿੱਖ ਆਉਣ ਵਾਲੇ ਪਲਾਂ ਦੇ ਇੱਕ ਸਮਾਨ ਅਤੇ ਕਾਲਕ੍ਰਮਿਕ ਤੌਰ 'ਤੇ ਕ੍ਰਮਬੱਧ ਉਤਰਾਧਿਕਾਰ ਨਾਲ ਮੇਲ ਨਹੀਂ ਖਾਂਦਾ। ਯਕੀਨਨ, ਮੇਰੀਆਂ ਸੰਭਾਵਨਾਵਾਂ ਦਾ ਇੱਕ ਦਰਜਾਬੰਦੀ ਹੈ। ਪਰ ਇਹ ਦਰਜਾਬੰਦੀ ਯੂਨੀਵਰਸਲ ਅਸਥਾਈਤਾ ਦੇ ਕ੍ਰਮ ਨਾਲ ਮੇਲ ਨਹੀਂ ਖਾਂਦੀ ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਮੂਲ ਅਸਥਾਈਤਾ ਦੇ ਅਧਾਰ 'ਤੇ ਸਥਾਪਿਤ ਕੀਤੀ ਜਾਵੇਗੀ। ਮੈਂ ਸੰਭਾਵਨਾਵਾਂ ਦੀ ਇੱਕ ਅਨੰਤਤਾ ਹਾਂ, ਕਿਉਂਕਿ

"ਆਪਣੇ ਆਪ" ਦਾ ਅਰਥ ਗੁੰਝਲਦਾਰ ਹੈ ਅਤੇ ਇੱਕ ਫਾਰਮੂਲੇ ਵਿੱਚ ਸ਼ਾਮਲ ਨਹੀਂ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ। ਪਰ ਇੱਕ ਖਾਸ ਸੰਭਾਵਨਾ ਮੌਜੂਦਾ "ਆਪਣੇ ਆਪ" ਦੇ ਅਰਥ ਲਈ ਦੂਜੇ ਨਾਲੋਂ ਵਧੇਰੇ ਨਿਰਣਾਇਕ ਹੋ ਸਕਦੀ ਹੈ ਜੋ ਕਿ ਯੂਨੀਵਰਸਲ ਸਮੇਂ ਵਿੱਚ ਨੇੜੇ ਹੈ। ਉਦਾਹਰਣ ਵਜੋਂ, ਦੋ ਵਜੇ ਇੱਕ ਦੋਸਤ ਨੂੰ ਮਿਲਣ ਜਾਣ ਦੀ ਸੰਭਾਵਨਾ ਜਿਸਨੂੰ ਮੈਂ ਦੋ ਸਾਲਾਂ ਤੋਂ ਨਹੀਂ ਦੇਖਿਆ - ਇਹ ਸੱਚਮੁੱਚ ਇੱਕ ਸੰਭਵ ਹੈ ਜੋ ਮੈਂ ਹਾਂ। ਪਰ ਨੇੜਲੀਆਂ ਸੰਭਾਵਨਾਵਾਂ - ਟੈਕਸੀ ਵਿੱਚ, ਬੱਸ ਦੁਆਰਾ, ਸਬਵੇਅ ਦੁਆਰਾ, ਪੈਦਲ ਜਾਣ ਦੀਆਂ ਸੰਭਾਵਨਾਵਾਂ - ਇਹ ਸਾਰੀਆਂ ਵਰਤਮਾਨ ਵਿੱਚ ਘੱਟ ਹਨ। ਮੈਂ ਇਹਨਾਂ ਸੰਭਾਵਨਾਵਾਂ ਵਿੱਚੋਂ ਕੋਈ ਵੀ ਨਹੀਂ ਹਾਂ। ਮੇਰੀਆਂ ਸੰਭਾਵਨਾਵਾਂ ਦੀ ਲੜੀ ਵਿੱਚ ਵੀ ਪਾੜੇ ਹਨ। ਗਿਆਨ ਦੇ ਕ੍ਰਮ ਵਿੱਚ ਪਾੜੇ ਬਿਨਾਂ ਕਿਸੇ ਘਾਟ ਦੇ ਇੱਕ ਸਮਾਨ ਸਮੇਂ ਦੇ ਗਠਨ ਦੁਆਰਾ ਭਰੇ ਜਾਣਗੇ; ਕਿਰਿਆ ਦੇ ਕ੍ਰਮ ਵਿੱਚ ਉਹ ਇੱਛਾ ਸ਼ਕਤੀ ਦੁਆਰਾ ਭਰੇ ਜਾਣਗੇ - ਯਾਨੀ, ਮੇਰੀਆਂ ਸੰਭਾਵਨਾਵਾਂ ਦੇ ਸੰਦਰਭ ਵਿੱਚ ਤਰਕਸ਼ੀਲ, ਥੀਮੈਟਿਕ ਚੋਣ ਦੁਆਰਾ, ਅਤੇ ਸੰਭਾਵਨਾਵਾਂ ਜੋ ਮੇਰੀਆਂ ਸੰਭਾਵਨਾਵਾਂ ਨਹੀਂ ਹਨ ਅਤੇ ਕਦੇ ਨਹੀਂ ਹੋਣਗੀਆਂ ਅਤੇ ਜਿਸਨੂੰ ਮੈਂ ਪੂਰੀ ਉਦਾਸੀਨਤਾ ਦੇ ਢੰਗ ਵਿੱਚ ਮਹਿਸੂਸ ਕਰਾਂਗਾ ਤਾਂ ਜੋ ਇੱਕ ਸੰਭਾਵਨਾ ਨਾਲ ਦੁਬਾਰਾ ਜੁੜਿਆ ਜਾ ਸਕੇ ਜੋ ਮੈਂ ਹਾਂ।

II. ਅਸਥਾਈਤਾ ਦੀ ਓਨਟੋਲੋਜੀ

ਓ. ਸਥਿਰ ਅਸਥਾਈਤਾ

ਤਿੰਨ ਅਸਥਾਈ ਐਕਸਟੇਸਿਸ ਦੇ ਸਾਡੇ ਵਰਤਾਰੇ ਸੰਬੰਧੀ ਵਰਣਨ ਤੋਂ ਸਾਨੂੰ ਵਰਤਮਾਨ ਵਿੱਚ ਅਸਥਾਈਤਾ ਨੂੰ ਇੱਕ ਕੁੱਲ ਢਾਂਚੇ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਦੇਖਣ ਦੇ ਯੋਗ ਬਣਾਉਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ ਜੋ ਇਸਦੇ ਅੰਦਰ ਸੈਕੰਡਰੀ ਐਕਸਟੈਟਿਕ ਢਾਂਚੇ ਨੂੰ ਸੰਗਠਿਤ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਪਰ ਇਹ ਨਵਾਂ ਅਧਿਐਨ ਦੋ ਵੱਖ-ਵੱਖ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣਾਂ ਤੋਂ ਕੀਤਾ ਜਾਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ।

ਅਸਥਾਈਤਾ ਨੂੰ ਅਕਸਰ ਇੱਕ ਅਨਿਸ਼ਚਿਤ ਮੰਨਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਹਾਲਾਂਕਿ, ਹਰ ਕੋਈ ਮੰਨਦਾ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਸਭ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਇੱਕ ਉਤਰਾਧਿਕਾਰ ਹੈ। ਅਤੇ ਬਦਲੇ ਵਿੱਚ ਉਤਰਾਧਿਕਾਰ ਨੂੰ ਇੱਕ ਕ੍ਰਮ ਵਜੋਂ ਪਰਿਭਾਸ਼ਿਤ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ ਜਿਸ ਵਿੱਚ ਕ੍ਰਮ ਸਿਧਾਂਤ ਪਹਿਲਾਂ-ਬਾਅਦ ਦਾ ਸਬੰਧ ਹੈ। ਪਹਿਲਾਂ ਅਤੇ ਬਾਅਦ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਕ੍ਰਮਬੱਧ ਇੱਕ ਬਹੁਲਤਾ ਇੱਕ ਅਸਥਾਈ ਬਹੁਲਤਾ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਸੰਵਿਧਾਨ ਅਤੇ ਪਹਿਲਾਂ ਅਤੇ ਬਾਅਦ ਦੀਆਂ ਸ਼ਰਤਾਂ ਦੀਆਂ ਜ਼ਰੂਰਤਾਂ 'ਤੇ ਵਿਚਾਰ ਕਰਕੇ ਸ਼ੁਰੂਆਤ ਕਰਨਾ ਉਚਿਤ ਹੈ। ਇਹ ਉਹ ਹੈ ਜਿਸਨੂੰ ਅਸੀਂ ਸਥਿਰ ਅਸਥਾਈ ਕਹਾਂਗੇ ਕਿਉਂਕਿ ਪਹਿਲਾਂ ਅਤੇ ਬਾਅਦ ਦੀਆਂ ਇਹਨਾਂ ਧਾਰਨਾਵਾਂ ਨੂੰ ਤਬਦੀਲੀ ਤੋਂ ਸੁਤੰਤਰ ਇੱਕ ਸਖਤੀ ਨਾਲ ਆਰਡੀਨਲ ਪ੍ਰਬੰਧ ਵਿੱਚ ਵਿਚਾਰਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਪਰ ਸਮਾਂ ਨਾ ਸਿਰਫ ਇੱਕ ਨਿਰਧਾਰਤ ਗੁਣਲਤਾ ਲਈ ਇੱਕ ਸਥਿਰ ਕ੍ਰਮ ਹੈ; ਅਸਥਾਈਤਾ ਨੂੰ ਹੋਰ ਨੇੜਿਓਂ ਦੇਖਣ ਨਾਲ ਅਸੀਂ ਉਤਰਾਧਿਕਾਰ ਦੇ ਤੱਥ ਨੂੰ ਸਥਾਪਿਤ ਕਰਦੇ ਹਾਂ; ਯਾਨੀ, ਇਹ ਤੱਥ ਕਿ ਇੱਕ ਖਾਸ ਬਾਅਦ ਪਹਿਲਾਂ ਬਣ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਕਿ ਵਰਤਮਾਨ ਭੂਤਕਾਲ ਬਣ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਭਵਿੱਖ ਇੱਕ ਸਾਬਕਾ-ਭਵਿੱਖ ਬਣ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਗਤੀਸ਼ੀਲ ਅਸਥਾਈ ਦੇ ਨਾਮ ਹੇਠ ਸਾਡੀ ਦੂਜੀ ਜਾਂਚ ਦਾ ਵਿਸ਼ਾ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਬੇਸ਼ੱਕ ਗਤੀਸ਼ੀਲ ਅਸਥਾਈ ਵਿੱਚ ਹੈ ਕਿ ਸਾਨੂੰ ਸਮੇਂ ਦੇ ਸਥਿਰ ਸੰਵਿਧਾਨ ਦੇ ਰਾਜ਼ ਦੀ ਭਾਲ ਕਰਨੀ ਪਵੇਗੀ। ਪਰ ਮੁਸ਼ਕਲਾਂ ਨੂੰ ਵੰਡਣਾ ਬਿਹਤਰ ਹੈ। ਦਰਅਸਲ, ਇੱਕ ਅਰਥ ਵਿੱਚ ਅਸੀਂ ਕਹਿ ਸਕਦੇ ਹਾਂ ਕਿ ਸਥਿਰ ਕਾਲ ਨੂੰ ਕਾਲ ਦੀ ਇੱਕ ਖਾਸ ਰਸਮੀ ਬਣਤਰ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਵੱਖਰੇ ਤੌਰ 'ਤੇ ਮੰਨਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ - ਜਿਸਨੂੰ ਕਾਂਟ ਸਮੇਂ ਦਾ ਕ੍ਰਮ ਕਹਿੰਦਾ ਹੈ - ਅਤੇ ਇਹ ਕਿ ਗਤੀਸ਼ੀਲ ਪਦਾਰਥਕ ਪ੍ਰਵਾਹ ਨਾਲ ਮੇਲ ਖਾਂਦਾ ਹੈ ਜਾਂ - ਕਾਂਟੀਅਨ ਸ਼ਬਦਾਵਲੀ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਕਰਦੇ ਹੋਏ - ਸਮੇਂ ਦੇ ਕੋਰਸ ਨਾਲ। ਇਸ ਲਈ ਇਹ ਸਾਡੇ ਫਾਇਦੇ ਲਈ ਹੋਵੇਗਾ ਕਿ ਪਹਿਲਾਂ ਇਸ ਕ੍ਰਮ ਅਤੇ ਫਿਰ ਇਸ ਕੋਰਸ 'ਤੇ ਵੱਖਰੇ ਤੌਰ 'ਤੇ ਵਿਚਾਰ ਕਰੀਏ।

"ਪਹਿਲਾਂ-ਬਾਅਦ" ਕ੍ਰਮ ਨੂੰ ਸਭ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਅਟੱਲਤਾ ਦੁਆਰਾ ਪਰਿਭਾਸ਼ਿਤ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ। ਅਸੀਂ ਅਜਿਹੀ ਲੜੀ ਨੂੰ ਕ੍ਰਮਵਾਰ ਕਹਿੰਦੇ ਹਾਂ ਜਦੋਂ ਅਸੀਂ ਸ਼ਬਦਾਂ ਨੂੰ ਇੱਕ ਸਮੇਂ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਅਤੇ ਸਿਰਫ਼ ਇੱਕ ਦਿਸ਼ਾ ਵਿੱਚ ਵਿਚਾਰ ਸਕਦੇ ਹਾਂ। ਪਰ ਬਿਲਕੁਲ ਇਸ ਲਈ ਕਿਉਂਕਿ ਲੜੀ ਦੀਆਂ ਸ਼ਰਤਾਂ ਇੱਕ ਸਮੇਂ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਪ੍ਰਗਟ ਹੁੰਦੀਆਂ ਹਨ ਅਤੇ ਕਿਉਂਕਿ ਹਰ ਇੱਕ ਦੂਜਿਆਂ ਤੋਂ ਵੱਖਰਾ ਹੈ, ਕੁਝ ਲੋਕ ਵੱਖ ਹੋਣ ਦੇ ਪਹਿਲਾਂ ਅਤੇ ਬਾਅਦ ਦੇ ਰੂਪਾਂ ਵਿੱਚ ਦੇਖਣਾ ਚਾਹੁੰਦੇ ਹਨ। ਅਸਲ ਵਿੱਚ ਸਮਾਂ ਮੈਨੂੰ ਵੱਖ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਉਦਾਹਰਣ ਵਜੋਂ, ਮੇਰੀਆਂ ਇੱਛਾਵਾਂ ਦੀ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਤੋਂ। ਜੇਕਰ ਮੈਨੂੰ ਉਸ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਦੀ ਉਡੀਕ ਕਰਨ ਲਈ ਮਜਬੂਰ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਤਾਂ ਇਹ ਇਸ ਲਈ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਹੋਰ ਘਟਨਾਵਾਂ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਸਥਿਤ ਹੈ। "ਬਾਅਦ" ਦੇ ਉਤਰਾਧਿਕਾਰ ਤੋਂ ਬਿਨਾਂ, ਮੈਂ ਤੁਰੰਤ ਉਹੀ ਹੋਵਾਂਗਾ ਜੋ ਮੈਂ ਬਣਨਾ ਚਾਹੁੰਦਾ ਹਾਂ; ਮੌਜੂਦਾ ਮੇਰੇ ਅਤੇ ਬਾਅਦ ਵਾਲੇ ਮੇਰੇ ਵਿਚਕਾਰ ਕੋਈ ਦੂਰੀ ਨਹੀਂ ਹੋਵੇਗੀ, ਨਾ ਹੀ ਸੁਪਨੇ ਅਤੇ ਕਿਰਿਆ ਵਿਚਕਾਰ ਕੋਈ ਵਿਛੋੜਾ ਹੋਵੇਗਾ। ਨਾਵਲਕਾਰਾਂ ਅਤੇ ਕਵੀਆਂ ਨੇ ਸਮੇਂ ਦੀ ਵੱਖ ਹੋਣ ਦੀ ਸ਼ਕਤੀ 'ਤੇ ਜ਼ੋਰ ਦਿੱਤਾ ਹੈ, ਅਤੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਇਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਇੱਕ ਸਹਿਯੋਗੀ ਵਿਚਾਰ 'ਤੇ ਜ਼ੋਰ ਦਿੱਤਾ ਹੈ, ਜੋ ਕਿ ਗਤੀਸ਼ੀਲ ਸਮੇਂ ਤੋਂ ਉੱਗਦਾ ਹੈ - ਕਿ ਹਰ "ਹੁਣ" ਇੱਕ "ਪਹਿਲਾਂ" ਬਣਨ ਲਈ ਕਿਸਮਤ ਵਾਲਾ ਹੈ। ਸਮਾਂ ਕੁਤਰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਥੱਕ ਜਾਂਦਾ ਹੈ; ਇਹ ਵੱਖ ਹੁੰਦਾ ਹੈ; ਇਹ ਉੱਡਦਾ ਹੈ। ਅਤੇ ਵਿਛੋੜੇ ਦੇ ਗੁਣ ਦੁਆਰਾ - ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਉਸਦੇ ਦਰਦ ਤੋਂ ਜਾਂ ਉਸਦੇ ਦਰਦ ਦੇ ਵਸਤੂ ਤੋਂ ਵੱਖ ਕਰਕੇ - ਸਮਾਂ ਇਲਾਜ ਕਰਦਾ ਹੈ।

"ਸਮੇਂ ਨੂੰ ਇਹ ਕਰਨ ਦਿਓ," ਰਾਜੇ ਨੇ ਡੌਨ ਰੋਡੇਰੀਗੋ ਨੂੰ ਕਿਹਾ। ਆਮ ਤੌਰ 'ਤੇ ਲੋਕ ਇਸ ਗੱਲ ਤੋਂ ਪ੍ਰਭਾਵਿਤ ਹੋਏ ਹਨ ਕਿ ਸਾਰੇ ਜੀਵ ਇੱਕ ਦੂਜੇ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਆਉਣ ਵਾਲੇ ਅਨੰਤ ਫੈਲਾਅ ਵਿੱਚ ਵੰਡੇ ਜਾਣ। ਸਥਾਈ ਵੀ, ਇੱਥੋਂ ਤੱਕ ਕਿ ਇਹ ਸਾਰਣੀ ਵੀ, ਜੋ ਮੇਰੇ ਬਦਲਦੇ ਸਮੇਂ ਅਟੱਲ ਰਹਿੰਦੀ ਹੈ, ਨੂੰ ਫੈਲਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਆਪਣੇ ਵਜੂਦ ਨੂੰ ਅਸਥਾਈ ਫੈਲਾਅ ਵਿੱਚ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ ਕਰਨਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ। ਸਮਾਂ ਮੈਨੂੰ ਆਪਣੇ ਆਪ ਤੋਂ, ਮੈਂ ਜੋ ਹਾਂ, ਉਸ ਤੋਂ ਜੋ ਮੈਂ ਬਣਨਾ ਚਾਹੁੰਦਾ ਹਾਂ, ਉਸ ਤੋਂ ਜੋ ਮੈਂ ਕਰਨਾ ਚਾਹੁੰਦਾ ਹਾਂ, ਚੀਜ਼ਾਂ ਤੋਂ ਅਤੇ ਦੂਜਿਆਂ ਤੋਂ ਵੱਖ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਸਮਾਂ ਹੈ ਜਿਸਨੂੰ ਦੂਰੀ ਦੇ ਵਿਹਾਰਕ ਮਾਪ ਵਜੋਂ ਚੁਣਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ; ਇਹ ਸ਼ਹਿਰ ਅੱਧਾ ਘੰਟਾ ਦੂਰ ਹੈ, ਉਹ ਇੱਕ ਘੰਟਾ; ਇਸ ਕੰਮ ਨੂੰ ਪੂਰਾ ਕਰਨ ਵਿੱਚ ਤਿੰਨ ਦਿਨ ਲੱਗਣਗੇ, ਆਦਿ। ਇਹਨਾਂ ਅਗਾਤਿਆਂ ਤੋਂ ਨਤੀਜਾ ਨਿਕਲਦਾ ਹੈ ਕਿ ਸੰਸਾਰ ਅਤੇ ਮਨੁੱਖ ਦਾ ਇੱਕ ਅਸਥਾਈ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਪਹਿਲਾਂ ਅਤੇ ਬਾਅਦ ਦੇ ਟੁੱਟਣ ਵਿੱਚ ਘੁਲ ਜਾਵੇਗਾ। ਇਸ ਟੁੱਟਣ ਵਾਲੇ, ਅਸਥਾਈ ਪਰਮਾਣੂ ਦੀ ਏਕਤਾ, ਉਹ ਪਲ ਹੋਵੇਗਾ, ਜਿਸਦਾ ਸਥਾਨ ਕੁਝ ਨਿਸ਼ਚਿਤ ਪਲਾਂ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਅਤੇ ਹੋਰ ਪਲਾਂ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਹੁੰਦਾ ਹੈ, ਬਿਨਾਂ ਕਿਸੇ ਪਹਿਲਾਂ ਜਾਂ ਬਾਅਦ ਦੇ ਆਪਣੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਸਵੀਕਾਰ ਕੀਤੇ। ਪਲ ਅਵਿਭਾਜਿਤ ਅਤੇ ਗੈਰ-ਲਗਾਤਾਰ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਲੌਕਿਕਤਾ ਉਤਰਾਧਿਕਾਰ ਹੈ, ਪਰ ਸੰਸਾਰ ਪਲਾਂ ਦੀ ਅਨੰਤ ਧੂੜ ਵਿੱਚ ਘੁਲ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਅਤੇ ਉਦਾਹਰਨ ਲਈ, ਡੇਕਾਰਟਸ ਲਈ ਇਹ ਸਿੱਖਣਾ ਇੱਕ ਸਮੱਸਿਆ ਹੈ ਕਿ ਇੱਕ ਪਲ ਤੋਂ ਦੂਜੇ ਪਲ ਤੱਕ ਕਿਵੇਂ ਇੱਕ ਰਸਤਾ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ; ਕਿਉਂਕਿ ਪਲਾਂ ਨੂੰ ਜੋੜਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ - ਭਾਵ, ਕੁਝ ਵੀ ਨਹੀਂ ਦੁਆਰਾ ਵੱਖ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਫਿਰ ਵੀ ਸੰਚਾਰ ਤੋਂ ਬਿਨਾਂ। ਇਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਪ੍ਰੌਸਟ ਪੁੱਛਦਾ ਹੈ ਕਿ ਉਸਦਾ ਸਵੈ ਇੱਕ ਪਲ ਤੋਂ ਦੂਜੇ ਪਲ ਵਿੱਚ ਕਿਵੇਂ ਲੰਘ ਸਕਦਾ ਹੈ; ਉਦਾਹਰਣ ਵਜੋਂ, ਉਹ ਰਾਤ ਦੀ ਨੀਂਦ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਕਿਸੇ ਹੋਰ ਦੀ ਬਜਾਏ ਪਿਛਲੇ ਦਿਨ ਦੇ ਸਵੈ ਨੂੰ ਕਿਵੇਂ ਖੋਜਦਾ ਹੈ। ਹੋਰ ਵੀ ਬੁਨਿਆਦੀ ਤੌਰ 'ਤੇ, ਅਨੁਭਵਵਾਦੀ ਸਵੈ ਦੀ ਸਥਾਈਤਾ ਤੋਂ ਇਨਕਾਰ ਕਰਨ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਮਾਨਸਿਕ ਜੀਵਨ ਦੇ ਪਲਾਂ ਵਿੱਚ ਟ੍ਰਾਂਸਵਰਸਲ ਏਕਤਾ ਦੀ ਝਲਕ ਸਥਾਪਤ ਕਰਨ ਦੀ ਵਿਅਰਥ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਜਦੋਂ ਅਸੀਂ ਅਲਗ ਅਲਗ ਵਿੱਚ ਲੌਕਿਕਤਾ ਦੀ ਘੁਲਣਸ਼ੀਲ ਸ਼ਕਤੀ 'ਤੇ ਵਿਚਾਰ ਕਰਦੇ ਹਾਂ, ਤਾਂ ਸਾਨੂੰ ਇਹ ਸਵੀਕਾਰ ਕਰਨ ਲਈ ਮਜਬੂਰ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਕਿ ਇੱਕ ਦਿੱਤੇ ਪਲ 'ਤੇ ਮੌਜੂਦ ਹੋਣ ਦਾ ਤੱਥ ਅਗਲੇ ਪਲ 'ਤੇ ਮੌਜੂਦ ਹੋਣ ਦਾ ਅਧਿਕਾਰ ਨਹੀਂ ਬਣਾਉਂਦਾ, ਭਵਿੱਖ 'ਤੇ ਕੋਈ

ਗਿਰਵੀਨਾਮਾ ਜਾਂ ਵਿਕਲਪ ਵੀ ਨਹੀਂ। ਫਿਰ ਸਮੱਸਿਆ ਇਹ ਸਮਝਾਉਣ ਦੀ ਹੈ ਕਿ ਇੱਕ ਸੰਸਾਰ ਕਿਵੇਂ ਹੈ—ਭਾਵ, ਸਮੇਂ ਵਿੱਚ ਜੁੜੇ ਬਦਲਾਅ ਅਤੇ ਸਥਾਈਤਾ।

ਫਿਰ ਵੀ ਅਸਥਾਈਤਾ ਸਿਰਫ਼ ਅਤੇ ਨਾ ਹੀ ਮੁੱਖ ਤੌਰ 'ਤੇ ਵਿਛੋੜਾ ਹੈ। ਅਸੀਂ ਪਹਿਲਾਂ ਅਤੇ ਬਾਅਦ ਦੀ ਧਾਰਨਾ ਨੂੰ ਵਧੇਰੇ ਸਹੀ ਢੰਗ ਨਾਲ ਵਿਚਾਰ ਕੇ ਇਸਦਾ ਜਵਾਬ ਦੇ ਸਕਦੇ ਹਾਂ। A, ਮੰਨ ਲਓ, B ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਹੈ। ਹੁਣ ਅਸੀਂ A ਅਤੇ B ਵਿਚਕਾਰ ਕ੍ਰਮ ਦਾ ਇੱਕ ਸਪਸ਼ਟ ਸਬੰਧ ਸਥਾਪਤ ਕੀਤਾ ਹੈ ਜੋ ਇਸ ਲਈ ਇਸ ਕ੍ਰਮ ਦੇ ਕੇਂਦਰ ਵਿੱਚ ਉਹਨਾਂ ਦਾ ਏਕੀਕਰਨ ਮੰਨਦਾ ਹੈ। ਭਾਵੇਂ A ਅਤੇ B ਵਿਚਕਾਰ ਇਸ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਕੋਈ ਹੋਰ ਸਬੰਧ ਨਾ ਹੁੰਦਾ, ਫਿਰ ਵੀ ਇਹ ਉਹਨਾਂ ਦੇ ਸਬੰਧ ਨੂੰ ਯਕੀਨੀ ਬਣਾਉਣ ਲਈ ਕਾਫ਼ੀ ਹੁੰਦਾ, ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਵਿਚਾਰ ਨੂੰ ਇੱਕ ਤੋਂ ਦੂਜੇ ਵਿੱਚ ਜਾਣ ਅਤੇ ਉਤਰਾਧਿਕਾਰ ਦੇ ਨਿਰਣੇ ਵਿੱਚ ਉਹਨਾਂ ਨੂੰ ਜੋੜਨ ਦੀ ਆਗਿਆ ਦਿੰਦਾ। ਜੇਕਰ, ਫਿਰ, ਸਮਾਂ ਵਿਛੋੜਾ ਹੈ, ਤਾਂ ਇਹ ਘੱਟੋ ਘੱਟ ਇੱਕ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਕਿਸਮ ਦਾ ਵਿਛੋੜਾ ਹੈ - ਇੱਕ ਵੰਡ ਜੋ ਦੁਬਾਰਾ ਜੁੜਦੀ ਹੈ। ਹੁਣ ਤੱਕ ਬਹੁਤ ਵਧੀਆ, ਕੋਈ ਕਹੇਗਾ, ਪਰ ਇਹ ਏਕੀਕਰਨ ਸਬੰਧ ਮੁੱਖ ਤੌਰ 'ਤੇ ਇੱਕ ਬਾਹਰੀ ਸਬੰਧ ਹੈ। ਜਦੋਂ ਐਸੋਸੀਏਸ਼ਨ ਸਕੂਲ ਇਹ ਸਥਾਪਿਤ ਕਰਨਾ ਚਾਹੁੰਦਾ ਸੀ ਕਿ ਮਨ ਦੇ ਪ੍ਰਭਾਵ ਸਿਰਫ਼ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਬਾਹਰੀ ਬੰਧਨਾਂ ਦੁਆਰਾ ਇਕੱਠੇ ਰੱਖੇ ਗਏ ਸਨ, ਤਾਂ ਕੀ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਅੰਤ ਵਿੱਚ ਪਹਿਲਾਂ-ਬਾਅਦ ਦੇ ਸਬੰਧਾਂ ਨਾਲ ਸਾਰੇ ਸਹਿਯੋਗੀ ਸਬੰਧਾਂ ਨੂੰ ਘਟਾ ਨਹੀਂ ਦਿੱਤਾ, ਜਿਸਨੂੰ ਸਧਾਰਨ "ਸੰਬੰਧ" ਵਜੋਂ ਕਲਪਨਾ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਸੀ?

ਬੇਸ਼ੱਕ। ਪਰ ਕੀ ਕਾਂਤ ਨੇ ਇਹ ਨਹੀਂ ਦਿਖਾਇਆ ਕਿ ਅਨੁਭਵ ਦੀ ਏਕਤਾ ਅਤੇ ਇਸ ਲਈ ਸਮੇਂ ਦੇ ਬਦਲਾਅ ਦਾ ਏਕੀਕਰਨ ਅਨੁਭਵੀ ਸੰਬੰਧ ਦੇ ਮਾਮੂਲੀ ਜਿਹੇ ਬੰਧਨ ਨੂੰ ਵੀ ਕਲਪਨਾਯੋਗ ਬਣਾਉਣ ਲਈ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੈ? ਆਓ ਆਪਾਂ ਐਸੋਸੀਏਸ਼ਨ ਸਿਧਾਂਤ 'ਤੇ ਹੋਰ ਧਿਆਨ ਨਾਲ ਵਿਚਾਰ ਕਰੀਏ। ਇਹ ਇੱਕ ਅਦਭੁਤ ਧਾਰਨਾ ਦੇ ਨਾਲ ਹੈ ਜਿਸ ਦੇ ਪ੍ਰਭਾਵ ਨਾਲ ਕਿ ਹੋਂਦ ਹਰ ਜਗ੍ਹਾ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਹੈ। ਮਨ 'ਤੇ ਹਰੇਕ ਪ੍ਰਭਾਵ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਉਹੀ ਹੈ ਜੋ ਇਹ ਹੈ; ਇਹ ਆਪਣੀ ਵਰਤਮਾਨ ਭਰਪੂਰਤਾ ਵਿੱਚ ਅਲੱਗ ਹੈ ਅਤੇ ਭਵਿੱਖ ਜਾਂ ਕਿਸੇ ਵੀ ਘਾਟ ਦਾ ਕੋਈ ਨਿਸ਼ਾਨ ਨਹੀਂ ਹੋਣ ਦਿੰਦਾ। ਹਿਊਮ, ਜਦੋਂ ਉਸਨੇ ਆਪਣੀ ਮਸ਼ਹੂਰ ਚੁਣੌਤੀ ਜਾਰੀ ਕੀਤੀ, ਤਾਂ ਉਹ ਇਸ ਨਿਯਮ ਨੂੰ ਸਥਾਪਤ ਕਰਨ ਨਾਲ ਸਬੰਧਤ ਸੀ, ਜਿਸਨੂੰ ਉਸਨੇ ਅਨੁਭਵ ਤੋਂ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਨ ਦਾ ਦਾਅਵਾ ਕੀਤਾ: ਕੋਈ ਵੀ ਆਪਣੀ ਮਰਜ਼ੀ ਨਾਲ ਕਿਸੇ ਵੀ ਪ੍ਰਭਾਵ ਦੀ ਜਾਂਚ ਕਰ ਸਕਦਾ ਹੈ, ਮਜ਼ਬੂਤ ਜਾਂ ਕਮਜ਼ੋਰ; ਕੋਈ ਵੀ ਇਸ ਵਿੱਚ ਆਪਣੇ ਆਪ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਕੁਝ ਵੀ ਨਹੀਂ ਲੱਭੇਗਾ ਤਾਂ ਜੋ ਕਿਸੇ ਪੂਰਵ ਜਾਂ ਨਤੀਜੇ ਨਾਲ ਕੋਈ ਵੀ ਸਬੰਧ, ਭਾਵੇਂ ਇਹ ਕਿੰਨਾ ਵੀ ਸਥਿਰ ਕਿਉਂ ਨਾ ਹੋਵੇ, ਸਮਝ ਤੋਂ ਬਾਹਰ ਰਹੇ।

ਮੰਨ ਲਓ ਕਿ ਇੱਕ ਅਸਥਾਈ ਸਮੱਗਰੀ A ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਹੋਂਦ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਮੌਜੂਦ ਹੈ ਅਤੇ ਇੱਕ ਅਸਥਾਈ ਸਮੱਗਰੀ B, ਪਹਿਲੇ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਅਤੇ ਉਸੇ ਮੋਡ ਵਿੱਚ ਮੌਜੂਦ ਹੈ - ਯਾਨੀ, ਪਛਾਣ ਦੇ ਸਵੈ-ਸ਼ਾਮਲ ਹੋਣ ਵਿੱਚ। ਪਹਿਲਾਂ ਇਹ ਨੋਟ ਕੀਤਾ ਜਾਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਸਵੈ-ਪਛਾਣ ਉਹਨਾਂ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਆਪ ਤੋਂ ਬਿਨਾਂ ਕਿਸੇ ਵਿਛੋੜੇ ਦੇ, ਇੱਕ ਅਸਥਾਈ ਵਿਛੋੜੇ ਤੋਂ ਬਿਨਾਂ, ਭਾਵੇਂ ਅਨੰਤਤਾ ਵਿੱਚ ਹੋਵੇ ਜਾਂ ਤੁਰੰਤ - ਅਤੇ ਅਨੰਤਤਾ ਅਤੇ ਤੁਰੰਤ ਇੱਥੇ ਬਰਾਬਰ ਹਨ ਕਿਉਂਕਿ ਤੁਰੰਤ, ਪਹਿਲਾਂ-ਬਾਅਦ ਦੇ ਸੰਬੰਧ ਵਿੱਚ ਅੰਦਰੂਨੀ ਤੌਰ 'ਤੇ ਪਰਿਭਾਸ਼ਿਤ ਨਹੀਂ ਕੀਤਾ ਜਾ ਰਿਹਾ, ਗੈਰ-ਅਸਥਾਈ ਹੈ। ਕੋਈ ਪੁੱਛ ਸਕਦਾ ਹੈ ਕਿ ਇਹਨਾਂ ਹਾਲਤਾਂ ਵਿੱਚ ਅਵਸਥਾ A ਅਵਸਥਾ B ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਕਿਵੇਂ ਹੋ ਸਕਦੀ ਹੈ। ਇਹ ਜਵਾਬ ਦੇਣ ਦਾ ਕੋਈ ਫਾਇਦਾ ਨਹੀਂ ਹੋਵੇਗਾ ਕਿ ਇਹ ਅਵਸਥਾਵਾਂ ਨਹੀਂ ਹਨ ਜੋ ਪਹਿਲਾਂ ਜਾਂ ਬਾਅਦ ਦੀਆਂ ਹਨ ਬਲਕਿ ਉਹ ਤੁਰੰਤ ਹਨ ਜੋ ਉਹਨਾਂ ਨੂੰ ਸ਼ਾਮਲ ਕਰਦੀਆਂ ਹਨ, ਕਿਉਂਕਿ ਇਸ ਸਿਧਾਂਤ 'ਤੇ ਤੁਰੰਤ ਅਵਸਥਾਵਾਂ ਵਾਂਗ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਹਨ। ਪਰ A ਦੀ B ਉੱਤੇ ਤਰਜੀਹ A (ਤੁਰੰਤ ਜਾਂ ਅਵਸਥਾ) ਦੇ ਸੁਭਾਅ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਅਧੂਰੀਤਾ ਮੰਨਦੀ ਹੈ ਜੋ B ਵੱਲ ਇਸ਼ਾਰਾ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਜੇਕਰ A B ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਹੈ, ਤਾਂ

A ਨੂੰ B ਵਿੱਚ ਇਹ ਦ੍ਰਿੜਤਾ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਨਹੀਂ ਤਾਂ ਨਾ ਤਾਂ B ਦਾ ਆਪਣੇ ਤਤਕਾਲ ਵਿੱਚ ਅਲੱਗ-ਥਲੱਗ ਹੋਣਾ ਅਤੇ ਨਾ ਹੀ ਵਿਨਾਸ਼ A ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਤਤਕਾਲ ਵਿੱਚ ਅਲੱਗ-ਥਲੱਗ ਹੋਣਾ ਥੋੜ੍ਹਾ ਜਿਹਾ ਖਾਸ ਗੁਣ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕਰ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਇੱਕ ਸ਼ਬਦ ਵਿੱਚ, ਜੇਕਰ A ਨੂੰ B ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਹੋਣਾ ਹੈ, ਤਾਂ ਇਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ, A ਦੇ ਭਵਿੱਖ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ B ਵਿੱਚ ਹੋਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ। ਇਸਦੇ ਉਲਟ, B, ਜੇਕਰ ਇਹ A ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਹੋਣਾ ਹੈ ਤਾਂ ਉਸਨੂੰ A ਵਿੱਚ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਪਿੱਛੇ ਰਹਿਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ, ਜੋ B ਨੂੰ ਆਪਣੀ ਪਿਛਲਾਪਣ ਦੀ ਭਾਵਨਾ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕਰੇਗਾ। ਜੇਕਰ ਫਿਰ ਅਸੀਂ A ਅਤੇ B ਦੇ ਨਾਲ ਇੱਕ ਪ੍ਰਾਥਮਿਕਤਾ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਹੋਣ ਦੀ ਆਗਿਆ ਦਿੰਦੇ ਹਾਂ, ਤਾਂ ਉਹਨਾਂ ਵਿਚਕਾਰ ਉਤਰਾਧਿਕਾਰ ਦਾ ਥੋੜ੍ਹਾ ਜਿਹਾ ਸਬੰਧ ਸਥਾਪਤ ਕਰਨਾ ਅਸੰਭਵ ਹੈ। ਅਸਲ ਵਿੱਚ ਉਹ ਸਬੰਧ ਇੱਕ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਬਾਹਰੀ ਸਬੰਧ ਹੋਵੇਗਾ ਅਤੇ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਜ਼ਰੂਰੀ ਤੌਰ 'ਤੇ ਹਵਾ ਵਿੱਚ ਲਟਕ ਜਾਵੇਗਾ, ਕਿਸੇ ਵੀ ਸਬਸਟ੍ਰੇਟਮ ਤੋਂ ਵਾਂਝਾ ਰਹੇਗਾ, A ਜਾਂ B 'ਤੇ ਕੋਈ ਵੀ ਪਕੜ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਨ ਦੀ ਸ਼ਕਤੀ ਤੋਂ ਬਿਨਾਂ - ਇੱਕ ਕਿਸਮ ਦੀ ਗੈਰ-ਅਸਥਾਈ ਅਣਹੋਂਦ ਵਿੱਚ।

ਇਹ ਸੰਭਾਵਨਾ ਰਹਿੰਦੀ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਪਹਿਲਾਂ-ਬਾਅਦ ਦਾ ਸਬੰਧ ਸਿਰਫ਼ ਇੱਕ ਗਵਾਹ ਲਈ ਮੌਜੂਦ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ ਜੋ ਇਸਨੂੰ ਸਥਾਪਿਤ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਮੁਸ਼ਕਲ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਜੇਕਰ ਇਹ ਗਵਾਹ ਇੱਕੋ ਸਮੇਂ A ਅਤੇ B ਵਿੱਚ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ, ਤਾਂ ਇਹ ਇਸ ਲਈ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਉਹ ਖੁਦ ਅਸਥਾਈ ਹੈ, ਅਤੇ ਸਮੱਸਿਆ ਉਸਦੇ ਲਈ ਦੁਬਾਰਾ ਉੱਠੇਗੀ। ਜਾਂ ਇਸ ਦੇ ਉਲਟ, ਉਹ ਅਸਥਾਈ ਸਰਵਵਿਆਪੀਤਾ ਦੇ ਤੋਹਫ਼ੇ ਦੁਆਰਾ ਸਮੇਂ ਨੂੰ ਪਾਰ ਕਰ ਸਕਦਾ ਹੈ ਜੋ ਗੈਰ-ਅਸਥਾਈਤਾ ਦੇ ਬਰਾਬਰ ਹੈ। ਇਹ ਉਹ ਹੱਲ ਹੈ ਜਿਸ 'ਤੇ ਡੇਸਕਾਰਟਸ ਅਤੇ ਕਾਂਟ ਦੋਵੇਂ ਰੁਕ ਗਏ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਲਈ ਅਸਥਾਈ ਏਕਤਾ, ਜਿਸ ਦੇ ਦਿਲ ਵਿੱਚ ਪਹਿਲਾਂ-ਬਾਅਦ ਦਾ ਸਿੰਥੈਟਿਕ ਸਬੰਧ ਪ੍ਰਗਟ ਹੁੰਦਾ ਹੈ, ਇੱਕ ਜੀਵ ਦੁਆਰਾ ਤਤਕਾਲਾਂ ਦੀ ਬਹੁਲਤਾ 'ਤੇ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕੀਤੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ ਜੋ ਖੁਦ ਅਸਥਾਈਤਾ ਤੋਂ ਬਚ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਦੋਵੇਂ ਇੱਕ ਸਮੇਂ ਦੀ ਪੂਰਵ-ਧਾਰਨਾ ਤੋਂ ਸ਼ੁਰੂ ਹੁੰਦੇ ਹਨ ਜੋ ਵੰਡ ਦਾ ਇੱਕ ਰੂਪ ਹੋਵੇਗਾ ਅਤੇ ਜੋ ਖੁਦ ਸ਼ੁੱਧ ਗੁਣਨਵਤਾ ਵਿੱਚ ਘੁਲ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਕਿਉਂਕਿ ਸਮੇਂ ਦੀ ਏਕਤਾ ਸਮੇਂ ਦੁਆਰਾ ਹੀ ਪ੍ਰਦਾਨ ਨਹੀਂ ਕੀਤੀ ਜਾ ਸਕਦੀ, ਇਸ ਲਈ ਦੋਵੇਂ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ ਇੱਕ ਵਾਧੂ-ਅਸਥਾਈ ਜੀਵ ਨੂੰ ਇਸਦਾ ਇੰਚਾਰਜ ਰੱਖਦੇ ਹਨ: ਪਰਮਾਤਮਾ ਅਤੇ ਡੇਸਕਾਰਟਸ ਨਾਲ ਉਸਦੀ ਨਿਰੰਤਰ ਰਚਨਾ, "ਮੈਨੂੰ ਲੱਗਦਾ ਹੈ" (Ich denke) ਅਤੇ ਕਾਂਟ ਨਾਲ ਸਿੰਥੈਟਿਕ ਏਕਤਾ ਦੇ ਇਸਦੇ ਰੂਪ। ਡੇਕਾਰਟਸ ਲਈ, ਸਮਾਂ ਆਪਣੀ ਭੌਤਿਕ ਸਮੱਗਰੀ ਦੁਆਰਾ ਏਕੀਕ੍ਰਿਤ ਹੈ, ਜੋ ਕਿ ਇੱਕ ਸਦੀਵੀ ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਐਕਸ ਨਿਹਿਲੋ ਦੁਆਰਾ ਹੋਂਦ ਵਿੱਚ ਬਣਾਈ ਰੱਖਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ; ਦੂਜੇ ਪਾਸੇ, ਕਾਂਤ ਲਈ, ਸ਼ੁੱਧ ਸਮਝ ਦੀਆਂ ਧਾਰਨਾਵਾਂ ਸਮੇਂ ਦੇ ਰੂਪ 'ਤੇ ਲਾਗੂ ਹੁੰਦੀਆਂ ਹਨ। ਦੋਵਾਂ ਮਾਮਲਿਆਂ ਵਿੱਚ ਇਹ ਇੱਕ ਅਸਥਾਈ (ਰੱਬ ਜਾਂ "ਮੈਂ") ਹੈ ਜੋ ਗੈਰ-ਅਸਥਾਈ (ਤੁਰੰਤ) ਨੂੰ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਅਸਥਾਈਤਾ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕਰਨ ਦਾ ਦੋਸ਼ ਹੈ। ਅਸਥਾਈਤਾ ਗੈਰ-ਅਸਥਾਈ ਪਦਾਰਥਾਂ ਵਿਚਕਾਰ ਇੱਕ ਸਧਾਰਨ ਬਾਹਰੀ ਅਤੇ ਅਮੂਰਤ ਸਬੰਧ ਬਣ ਜਾਂਦੀ ਹੈ; ਇਸਨੂੰ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਅਸਥਾਈ ਸਮੱਗਰੀ ਨਾਲ ਪੁਨਰਗਠਿਤ ਕਰਨ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕੀਤੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ।

ਇਹ ਸਪੱਸ਼ਟ ਹੈ ਕਿ ਅਜਿਹਾ ਪੁਨਰ ਨਿਰਮਾਣ, ਜੋ ਪਹਿਲਾਂ ਸਮੇਂ ਦੇ ਵਿਰੋਧ ਵਿੱਚ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਬਾਅਦ ਵਿੱਚ ਲੌਕਿਕ ਵੱਲ ਨਹੀਂ ਲੈ ਜਾ ਸਕਦਾ। ਜਾਂ ਤਾਂ ਅਸੀਂ ਅਸਥਾਈ ਤੌਰ 'ਤੇ ਅਤੇ ਗੁਪਤ ਤੌਰ 'ਤੇ ਗੈਰ-ਲਗਾਤਾਰ ਨੂੰ ਅਸਥਾਈ ਬਣਾਵਾਂਗੇ; ਜਾਂ ਨਹੀਂ ਤਾਂ ਜੇ ਅਸੀਂ ਇਸਦੀ ਗੈਰ-ਲਗਾਤਾਰਤਾ ਨੂੰ ਸਾਵਧਾਨੀ ਨਾਲ ਸੁਰੱਖਿਅਤ ਰੱਖਦੇ ਹਾਂ, ਤਾਂ ਸਮਾਂ ਇੱਕ ਸ਼ੁੱਧ ਮਨੁੱਖੀ ਭਰਮ, ਇੱਕ ਸੁਪਨਾ ਬਣ ਜਾਵੇਗਾ। ਜੇਕਰ ਸਮਾਂ ਅਸਲੀ ਹੈ, ਤਾਂ ਪਰਮਾਤਮਾ ਨੂੰ ਵੀ "ਖੰਡ ਦੇ ਘੁਲਣ ਦੀ ਉਡੀਕ ਕਰਨੀ ਪਵੇਗੀ।" ਪਲਾਂ ਦੇ ਸੰਬੰਧ ਨੂੰ ਪ੍ਰਭਾਵਤ ਕਰਨ ਲਈ ਉਸਨੂੰ ਭਵਿੱਖ ਵਿੱਚ ਅਤੇ ਕੱਲ੍ਹ ਭੂਤਕਾਲ ਵਿੱਚ ਦੋਵੇਂ ਹੇਠਾਂ ਹੋਣਾ ਚਾਹੀਦਾ

ਹੈ, ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੈ ਕਿ ਉਹ ਉਹਨਾਂ ਨੂੰ ਉੱਥੇ ਫੜ ਲਵੇ ਜਿੱਥੇ ਉਹ ਹਨ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਉਸਦੀ ਸੂਡੋ ਗੈਰ-ਲਗਾਤਾਰਤਾ ਹੋਰ ਸੰਕਲਪਾਂ ਨੂੰ ਲੁਕਾਉਂਦੀ ਹੈ - ਅਸਥਾਈ ਅਨੰਤਤਾ ਅਤੇ ਅਸਥਾਈ ਸਰਵਵਿਆਪਕਤਾ। ਪਰ ਇਹਨਾਂ ਦਾ ਅਰਥ ਸਿਰਫ਼ ਆਪਣੇ ਆਪ ਤੋਂ ਵਾਪਸੀ ਦੇ ਇੱਕ ਸਿੰਥੈਟਿਕ ਰੂਪ ਲਈ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ ਜੋ ਹੁਣ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਹੋਣ ਦੇ ਅਨੁਕੂਲ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਜੇਕਰ, ਇਸਦੇ ਉਲਟ, ਅਸੀਂ, ਉਦਾਹਰਣ ਵਜੋਂ, ਪਰਮਾਤਮਾ ਦੇ ਸਰਵ-ਵਿਗਿਆਨ ਨੂੰ ਉਸਦੀ ਵਾਧੂ-ਲਗਾਤਾਰਤਾ 'ਤੇ ਅਧਾਰਤ ਕਰਦੇ ਹਾਂ, ਤਾਂ ਉਸਨੂੰ ਇਹ ਦੇਖਣ ਲਈ ਕਿ ਇਹ ਘੁਲ ਜਾਵੇਗਾ, ਖੰਡ ਦੇ ਘੁਲਣ ਤੱਕ ਉਡੀਕ ਨਹੀਂ ਕਰਨੀ ਪੈਂਦੀ। ਪਰ ਫਿਰ ਉਡੀਕ ਦੀ ਜ਼ਰੂਰਤ ਅਤੇ ਨਤੀਜੇ ਵਜੋਂ ਲੌਕਿਕਤਾ ਮਨੁੱਖੀ ਸੀਮਤਤਾ ਦੇ ਨਤੀਜੇ ਵਜੋਂ ਸਿਰਫ ਇੱਕ ਭਰਮ ਨੂੰ ਦਰਸਾਉਂਦੀ ਹੈ; ਕਾਲਕ੍ਰਮਿਕ ਕ੍ਰਮ ਸਿਰਫ ਇੱਕ ਕ੍ਰਮ ਦੀ ਉਲਝੀ ਹੋਈ ਧਾਰਨਾ ਹੈ ਜੋ ਤਰਕਪੂਰਨ ਅਤੇ ਸਦੀਵੀ ਹੈ। ਇਸ ਦਲੀਲ ਨੂੰ ਕਾਂਟੀਅਨ "ਮੈਨੂੰ ਲੱਗਦਾ ਹੈ" ਵਿੱਚ ਬਿਨਾਂ ਕਿਸੇ ਸੋਧ ਦੇ ਲਾਗੂ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਇਤਰਾਜ਼ ਕਰਨ ਦਾ ਕੋਈ ਫਾਇਦਾ ਨਹੀਂ ਹੋਵੇਗਾ, ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਕਾਂਟ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਕਿ ਸਮੇਂ ਦੀ ਇੱਕ ਏਕਤਾ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਗੈਰ-ਲੌਤੀ ਤੋਂ ਇੱਕ ਪ੍ਰਾਥਮਿਕਤਾ ਰੂਪ ਵਜੋਂ ਪੈਦਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ; ਕਿਉਂਕਿ ਸਮੱਸਿਆ ਇਸਦੇ ਉਭਾਰ ਦੀ ਕੁੱਲ ਏਕਤਾ ਲਈ ਇੰਨੀ ਜ਼ਿਆਦਾ ਨਹੀਂ ਹੈ ਜਿੰਨੀ ਪਹਿਲਾਂ ਅਤੇ ਬਾਅਦ ਦੇ ਅੰਤਰ-ਲੌਤੀ ਸੰਬੰਧਾਂ ਲਈ।

ਕੋਈ ਇੱਕ ਸੰਭਾਵੀ ਲੌਕਿਕਤਾ ਦੀ ਗੱਲ ਕਰ ਸਕਦਾ ਹੈ ਜਿਸਨੂੰ ਏਕੀਕਰਨ ਹਕੀਕਤ ਵਿੱਚ ਬਦਲ ਦਿੰਦਾ ਹੈ। ਪਰ ਇਹ ਸੰਭਾਵੀ ਉਤਰਾਧਿਕਾਰ ਅਸਲ ਉਤਰਾਧਿਕਾਰ ਨਾਲੋਂ ਵੀ ਘੱਟ ਸਮਝਣ ਯੋਗ ਹੈ ਜਿਸ ਬਾਰੇ ਅਸੀਂ ਪਹਿਲਾਂ ਗੱਲ ਕੀਤੀ ਸੀ। ਇੱਕ ਉਤਰਾਧਿਕਾਰ ਕੀ ਹੈ ਜੋ ਉਤਰਾਧਿਕਾਰ ਬਣਨ ਲਈ ਏਕੀਕਰਨ ਦੀ ਉਡੀਕ ਕਰਦਾ ਹੈ? ਇਹ ਕਿਸ ਨਾਲ ਜਾਂ ਕਿਸ ਨਾਲ ਸਬੰਧਤ ਹੈ? ਫਿਰ ਵੀ ਜੇਕਰ ਇਹ ਪਹਿਲਾਂ ਹੀ ਕਿਤੇ ਨਹੀਂ ਦਿੱਤਾ ਗਿਆ ਹੈ, ਤਾਂ ਗੈਰ-ਲੌਤਾ ਇਸਨੂੰ ਕਿਵੇਂ ਛੁਪਾ ਸਕਦਾ ਹੈ ਬਿਨਾਂ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਸਾਰੀ ਗੈਰ-ਲੌਤਾਪਣ ਗੁਆਏ; ਉਤਰਾਧਿਕਾਰ ਗੈਰ-ਲੌਤਾਪਣ ਤੋਂ ਇਸਨੂੰ ਤੋੜੇ ਬਿਨਾਂ ਕਿਵੇਂ ਪੈਦਾ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ? ਇਸ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਏਕੀਕਰਨ ਦਾ ਵਿਚਾਰ ਇੱਥੇ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਸਮਝ ਤੋਂ ਬਾਹਰ ਹੈ। ਅਸੀਂ ਅਸਲ ਵਿੱਚ ਦੋ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਵੱਖ ਕੀਤੇ ਹਨ, ਹਰੇਕ ਨੂੰ ਆਪਣੀ ਜਗ੍ਹਾ ਅਤੇ ਮਿਤੀ 'ਤੇ। ਅਸੀਂ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਕਿਵੇਂ ਏਕੀਕਰਨ ਕਰ ਸਕਦੇ ਹਾਂ? ਕੀ ਅਸੀਂ ਇੱਕ ਅਸਲ ਏਕੀਕਰਨ ਨਾਲ ਨਜਿੱਠ ਰਹੇ ਹਾਂ? ਇਸ ਸਥਿਤੀ ਵਿੱਚ ਜਾਂ ਤਾਂ ਅਸੀਂ ਸਿਰਫ਼ ਸ਼ਬਦਾਂ ਨਾਲ ਖੇਡ ਰਹੇ ਹਾਂ - ਅਤੇ ਏਕੀਕਰਨ ਦਾ ਉਹਨਾਂ ਦੋ ਅੰਦਰ-ਅੰਦਰ ਅਲੱਗ-ਥਲੱਗਾਂ 'ਤੇ ਕੋਈ ਕਬਜ਼ਾ ਨਹੀਂ ਹੋਵੇਗਾ ਜੋ ਉਹਨਾਂ ਦੀ ਆਪਣੀ ਸਵੈ-ਪਛਾਣ ਅਤੇ ਸੰਪੂਰਨਤਾ ਵਿੱਚ ਅਲੱਗ-ਥਲੱਗ ਹਨ; ਜਾਂ ਫਿਰ ਇੱਕ ਨਵੀਂ ਕਿਸਮ ਦੀ ਏਕਤਾ ਦਾ ਗਠਨ ਕਰਨਾ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੋਵੇਗਾ - ਅਰਥਾਤ, ਐਕਸਟੈਟਿਕ ਏਕਤਾ ਜਿਸ ਵਿੱਚ ਹਰੇਕ ਅਵਸਥਾ ਆਪਣੇ ਆਪ ਤੋਂ ਬਾਹਰ ਹੋਵੇਗੀ, ਦੂਜੇ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਜਾਂ ਬਾਅਦ ਵਿੱਚ ਹੋਣ ਲਈ। ਪਰ ਇਸ ਲਈ ਉਹਨਾਂ ਦੇ ਵਜੂਦ ਨੂੰ ਤੋੜਨਾ, ਇਸਨੂੰ ਫੈਲਾਉਣਾ, ਇੱਕ ਸ਼ਬਦ ਵਿੱਚ ਇਸਨੂੰ ਅਸਥਾਈ ਬਣਾਉਣਾ, ਅਤੇ ਸਿਰਫ਼ ਉਹਨਾਂ ਨੂੰ ਇਕੱਠੇ ਨਹੀਂ ਲਿਆਉਣਾ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੋਵੇਗਾ। ਪਰ "ਮੈਨੂੰ ਲੱਗਦਾ ਹੈ" ਦੀ ਗੈਰ-ਅਸਥਾਈ ਏਕਤਾ, ਵਿਚਾਰਾਂ ਦੀ ਸਧਾਰਨ ਫੈਕਲਟੀ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ, ਹੋਂਦ ਦੇ ਇਸ ਡੀਕੰਪ੍ਰੇਸ਼ਨ ਨੂੰ ਕਿਵੇਂ ਪ੍ਰਭਾਵਤ ਕਰਨ ਦੇ ਯੋਗ ਹੋਵੇਗੀ? ਕੀ ਅਸੀਂ ਇਹ ਕਹਾਂਗੇ ਕਿ ਏਕੀਕਰਨ ਸੰਭਾਵੀ ਹੈ; ਯਾਨੀ ਕਿ, ਪ੍ਰਭਾਵ ਤੋਂ ਪਰੇ ਅਸੀਂ ਇੱਕ ਕਿਸਮ ਦੀ ਏਕਤਾ ਦਾ ਅਨੁਮਾਨ ਲਗਾਇਆ ਹੈ ਜੋ ਲਗਭਗ ਹੁਸਰਲ ਦੇ ਨੋਏਮਾ ਦੇ ਮੁਕਾਬਲੇ ਹੈ? ਪਰ ਇੱਕ ਗੈਰ-ਅਸਥਾਈ ਜਿਸਨੂੰ ਗੈਰ-ਅਸਥਾਈ ਲੋਕਾਂ ਨੂੰ ਜੋੜਨਾ ਪੈਂਦਾ ਹੈ, ਉਤਰਾਧਿਕਾਰ ਦੀ ਕਿਸਮ ਦੇ ਏਕੀਕਰਨ ਦੀ ਕਲਪਨਾ ਕਿਵੇਂ ਕਰੇਗਾ? ਅਤੇ ਜੇਕਰ ਫਿਰ ਇਹ ਸਵੀਕਾਰ ਕਰਨਾ ਪਵੇਗਾ, ਸਮੇਂ ਦਾ ਤੱਤ ਇੱਕ ਪਰਸੀਪੀ ਹੈ, ਤਾਂ ਪਰਸੀਪੀਟਰ ਕਿਵੇਂ ਬਣਾਇਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ? ਇੱਕ ਸ਼ਬਦ ਵਿੱਚ, ਇੱਕ-ਅਸਥਾਈ ਢਾਂਚੇ ਵਾਲਾ ਜੀਵ ਕਿਵੇਂ ਅਸਥਾਈ (ਜਾਂ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਇਰਾਦਾ ਰੱਖਦਾ ਹੈ) ਵਜੋਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਆਪਣੀ ਗੈਰ-ਅਸਥਾਈਤਾ ਵਿੱਚ

ਅਲੱਗ-ਥਲੱਗ ਸਮਝ ਸਕਦਾ ਹੈ? ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਕਿਉਂਕਿ ਲੌਕਿਕਤਾ ਇੱਕੋ ਸਮੇਂ ਵੱਖ ਹੋਣ ਦਾ ਇੱਕ ਰੂਪ ਹੈ ਅਤੇ ਸੰਸਲੇਸ਼ਣ ਦਾ ਇੱਕ ਰੂਪ ਹੈ, ਇਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਨਾ ਤਾਂ ਕਿਸੇ ਗੈਰ-ਲੌਕਿਕ ਤੋਂ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਨ ਦੀ ਇਜਾਜ਼ਤ ਦਿੰਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਨਾ ਹੀ ਬਾਹਰੋਂ ਗੈਰ-ਲੌਕਿਕਾਂ ਉੱਤੇ ਥੋਪੀ ਜਾਣ ਦੀ ਇਜਾਜ਼ਤ ਦਿੰਦੀ ਹੈ।

ਡੇਸਕਾਰਟਸ ਦੇ ਵਿਰੁੱਧ ਪ੍ਰਤੀਕਿਰਿਆ ਵਿੱਚ ਲੀਬਨਿਜ਼, ਅਤੇ ਕਾਂਟ ਦੇ ਵਿਰੁੱਧ ਪ੍ਰਤੀਕਿਰਿਆ ਵਿੱਚ ਬਰਗਸਨ ਨੇ ਬਦਲੇ ਵਿੱਚ ਲੌਕਿਕਤਾ ਵਿੱਚ ਸਿਰਫ ਸਥਿਰਤਾ ਅਤੇ ਏਕਤਾ ਦਾ ਇੱਕ ਸ਼ੁੱਧ ਸਬੰਧ ਦੇਖਣ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕੀਤੀ ਹੈ। ਲੀਬਨਿਜ਼ ਮੰਨਦਾ ਹੈ ਕਿ ਇੱਕ ਪਲ ਤੋਂ ਦੂਜੇ ਪਲ ਤੱਕ ਲੰਘਣ ਦੀ ਸਮੱਸਿਆ ਅਤੇ ਇਸਦਾ ਹੱਲ, ਨਿਰੰਤਰ ਰਚਨਾ, ਇੱਕ ਝੂਠੀ ਸਮੱਸਿਆ ਅਤੇ ਇੱਕ ਬੇਕਾਰ ਹੱਲ ਹੈ। ਉਸਦੇ ਅਨੁਸਾਰ ਡੇਸਕਾਰਟਸ ਸਮੇਂ ਦੀ ਨਿਰੰਤਰਤਾ ਨੂੰ ਭੁੱਲ ਗਿਆ ਸੀ। ਸਮੇਂ ਦੀ ਨਿਰੰਤਰਤਾ ਦਾ ਦਾਅਵਾ ਕਰਕੇ, ਅਸੀਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਸਮੇਂ ਨੂੰ ਪਲਾਂ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਕਲਪਨਾ ਕਰਨ ਤੋਂ ਵਰਜਦੇ ਹਾਂ; ਅਤੇ ਜੇਕਰ ਹੁਣ ਕੋਈ ਪਲ ਨਹੀਂ ਹੈ, ਤਾਂ ਪਲਾਂ ਦੇ ਵਿਚਕਾਰ ਪਹਿਲਾਂ-ਬਾਅਦ ਦਾ ਕੋਈ ਸਬੰਧ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਸਮਾਂ ਪ੍ਰਵਾਹ ਦੀ ਇੱਕ ਵਿਸ਼ਾਲ ਨਿਰੰਤਰਤਾ ਹੈ ਜਿਸ ਵਿੱਚ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਮੌਜੂਦ ਕੋਈ ਵੀ ਮੂਲ ਤੱਤ ਨਿਰਧਾਰਤ ਨਹੀਂ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ।

ਲੀਬਨਿਜ਼ ਭੁੱਲ ਗਿਆ ਹੈ ਕਿ ਪਹਿਲਾਂ-ਬਾਅਦ ਵੀ ਇੱਕ ਰੂਪ ਹੈ ਜੋ ਵੱਖ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਜੇਕਰ ਸਮਾਂ ਇੱਕ ਨਿਰਵਿਵਾਦ ਪ੍ਰਵਿਰਤੀ ਦੇ ਨਾਲ ਇੱਕ ਦਿੱਤੀ ਗਈ ਨਿਰੰਤਰਤਾ ਹੈ, ਤਾਂ ਕੋਈ ਡੇਸਕਾਰਟਸ ਦਾ ਸਵਾਲ ਕਿਸੇ ਹੋਰ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਉਠਾ ਸਕਦਾ ਹੈ: ਨਿਰੰਤਰਤਾ ਦੀ ਸੁਮੇਲ ਸ਼ਕਤੀ ਦਾ ਮੂਲ ਕੀ ਹੈ? ਬੇਸ਼ੱਕ ਇੱਕ ਨਿਰੰਤਰਤਾ ਵਿੱਚ ਪ੍ਰਾਇਮਰੀ ਤੱਤ ਇਕੱਠੇ ਹੁੰਦੇ ਹਨ। ਪਰ ਇਹ ਬਿਲਕੁਲ ਇਸ ਲਈ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਸ਼ੁਰੂਆਤ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਏਕੀਕਰਨ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਇਸ ਲਈ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਮੈਂ ਇੱਕ ਸਿੱਧੀ ਰੇਖਾ ਖਿੱਚਦਾ ਹਾਂ, ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਕਾਂਟ ਕਹਿੰਦਾ ਹੈ, ਕਿ ਸਿੱਧੀ ਰੇਖਾ, ਇੱਕ ਸਿੰਗਲ ਐਕਟ ਦੀ ਏਕਤਾ ਵਿੱਚ ਅਨੁਭਵ ਕੀਤੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ, ਬਿੰਦੂਆਂ ਦੀ ਇੱਕ ਅਨੰਤ ਲੜੀ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਕੁਝ ਹੋਰ ਹੈ। ਫਿਰ ਸਮਾਂ ਕੌਣ ਖਿੱਚਦਾ ਹੈ? ਸੰਖੇਪ ਵਿੱਚ ਇਹ ਨਿਰੰਤਰਤਾ ਇੱਕ ਤੱਥ ਹੈ ਜਿਸਦਾ ਲੇਖਾ-ਜੋਖਾ ਕੀਤਾ ਜਾਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਇੱਕ ਹੱਲ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਦਾ। ਅਸੀਂ ਇੱਥੇ ਪੋਇਨਕਾਰੇ ਦੀ ਮਸ਼ਹੂਰ ਪਰਿਭਾਸ਼ਾ ਨੂੰ ਯਾਦ ਕਰ ਸਕਦੇ ਹਾਂ: ਇੱਕ ਲੜੀ a, b, c, ਨਿਰੰਤਰ ਹੁੰਦੀ ਹੈ ਜਦੋਂ ਅਸੀਂ $a = b$, $b = c$, $a \div c$ ਲਿਖ ਸਕਦੇ ਹਾਂ। ਇਹ ਪਰਿਭਾਸ਼ਾ ਇਸ ਪੱਖੋਂ ਸ਼ਾਨਦਾਰ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਸਾਨੂੰ ਇੱਕ ਕਿਸਮ ਦੇ ਜੀਵ ਦਾ ਪੂਰਵ-ਅਨੁਮਾਨ ਦਿੰਦੀ ਹੈ ਜੋ ਉਹ ਹੈ ਜੋ ਇਹ ਨਹੀਂ ਹੈ ਅਤੇ ਜੋ ਉਹ ਨਹੀਂ ਹੈ ਜੋ ਇਹ ਹੈ। ਸਵੈ-ਸਿੱਧ ਸਿਧਾਂਤ ਦੇ ਆਧਾਰ 'ਤੇ, $a = c$, ਨਿਰੰਤਰਤਾ ਦੇ ਆਧਾਰ 'ਤੇ, $a \div c$ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ a, c ਦੇ ਬਰਾਬਰ ਹੈ ਅਤੇ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਅਤੇ b, a ਦੇ ਬਰਾਬਰ ਹੈ ਅਤੇ c ਦੇ ਬਰਾਬਰ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ a, c ਦੇ ਬਰਾਬਰ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਪਰ ਇਹ ਸੂਝਵਾਨ ਪਰਿਭਾਸ਼ਾ ਸਿਰਫ਼ ਸ਼ਬਦਾਂ ਨਾਲ ਖੇਡਣ 'ਤੇ ਟਿਕੀ ਹੋਈ ਹੈ ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਅਸੀਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਦੇ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਵਿੱਚ ਸਾਹਮਣਾ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਅਤੇ ਜਦੋਂ ਕਿ ਇਹ ਸਾਨੂੰ ਇੱਕ ਕਿਸਮ ਦੀ ਹੋਂਦ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕਰਦਾ ਹੈ ਜੋ ਇੱਕੋ ਸਮੇਂ ਹੈ ਅਤੇ ਨਹੀਂ ਹੈ, ਇਹ ਸਾਨੂੰ ਇਸਦੇ ਸਿਧਾਂਤਾਂ ਜਾਂ ਇਸਦੀ ਨੀਂਹ ਪ੍ਰਦਾਨ ਨਹੀਂ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਸਭ ਕੁਝ ਅਜੇ ਵੀ ਕਰਨਾ ਬਾਕੀ ਹੈ। ਖਾਸ ਤੌਰ 'ਤੇ ਅਸਥਾਈਤਾ ਦੇ ਅਧਿਐਨ ਵਿੱਚ, ਅਸੀਂ ਚੰਗੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਸਮਝਦੇ ਹਾਂ ਕਿ ਨਿਰੰਤਰਤਾ ਸਾਨੂੰ ਤੁਰੰਤ a ਅਤੇ ਤੁਰੰਤ c ਦੇ ਵਿਚਕਾਰ ਰੱਖ ਕੇ ਕੀ ਸੇਵਾ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕਰ ਸਕਦੀ ਹੈ, ਭਾਵੇਂ ਉਹ ਕਿੰਨੇ ਵੀ ਨੇੜੇ ਹੋਣ, ਇੱਕ ਵਿਚੋਲਾ b, ਜਿਵੇਂ ਕਿ, ਫਾਰਮੂਲੇ $a = b$, $b = c$, $a \div c$ ਦੇ ਅਨੁਸਾਰ; ਇਸ ਸਥਿਤੀ ਵਿੱਚ b ਇੱਕੋ ਸਮੇਂ a ਤੋਂ ਵੱਖਰਾ ਨਹੀਂ ਹੈ ਅਤੇ c ਤੋਂ ਵੱਖਰਾ ਨਹੀਂ ਹੈ, ਜੋ ਇੱਕ ਦੂਜੇ ਤੋਂ ਬਿਲਕੁਲ ਵੱਖਰੇ ਹਨ। ਇਹ b ਹੈ ਜੋ ਪਹਿਲਾਂ-ਬਾਅਦ ਦੇ ਸਬੰਧ ਨੂੰ ਮਹਿਸੂਸ ਕਰੇਗਾ, ਇਹ b ਹੈ ਜੋ ਆਪਣੇ ਆਪ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਹੋਵੇਗਾ ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ a ਅਤੇ c ਤੋਂ ਵੱਖਰਾ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਸਭ ਬਹੁਤ ਵਧੀਆ! ਪਰ ਅਜਿਹਾ ਜੀਵ ਕਿਵੇਂ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ? ਇਸਦਾ ਐਕਸਟੈਟਿਕ ਸੁਭਾਅ ਕਿੱਥੋਂ ਆਉਂਦਾ ਹੈ? ਇਹ ਕਿਵੇਂ

ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਇਸ ਵਿੱਚ ਦਰਸਾਈ ਗਈ ਵੰਡ ਨੂੰ ਪ੍ਰਾਪਤ ਨਹੀਂ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ? ਇਹ ਦੋ ਸ਼ਬਦਾਂ ਵਿੱਚ ਕਿਉਂ ਨਹੀਂ ਵਿਸਫੋਟ ਹੁੰਦਾ, ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਵਿੱਚੋਂ ਇੱਕ a ਵਿੱਚ ਘੁਲ ਜਾਵੇਗਾ ਅਤੇ ਦੂਜਾ c ਵਿੱਚ? ਅਸੀਂ ਇਹ ਕਿਵੇਂ ਦੇਖਣ ਵਿੱਚ ਅਸਫਲ ਹੋ ਸਕਦੇ ਹਾਂ ਕਿ ਇੱਥੇ ਇਸਦੀ ਏਕਤਾ ਸੰਬੰਧੀ ਇੱਕ ਸਮੱਸਿਆ ਹੈ? ਸ਼ਾਇਦ ਇਸ ਜੀਵ ਦੀਆਂ ਸੰਭਾਵਨਾਵਾਂ ਦੀਆਂ ਸਥਿਤੀਆਂ ਦੀ ਡੂੰਘੀ ਜਾਂਚ ਨੇ ਸਾਨੂੰ ਦਿਖਾਇਆ ਹੋਵੇਗਾ ਕਿ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਸਵੈ ਦੀ ਐਕਸਟੈਟਿਕ ਏਕਤਾ ਵਿੱਚ ਸਿਰਫ ਫਾਰ-ਇਟਸੈਲਫ ਹੀ ਮੌਜੂਦ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਪਰ ਇਸ ਜਾਂਚ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਨਹੀਂ ਕੀਤੀ ਗਈ ਹੈ, ਅਤੇ ਲੀਬਨਿਜ਼ ਦੇ ਨਾਲ ਅਸਥਾਈ ਏਕਤਾ, ਤਰਕ ਦੀ ਸੰਪੂਰਨ ਸਥਿਰਤਾ - ਭਾਵ, ਪਛਾਣ ਦੁਆਰਾ ਸਭ ਦੇ ਬਾਅਦ ਇੱਕਸੁਰਤਾ ਨੂੰ ਲੁਕਾਉਂਦੀ ਹੈ। ਪਰ ਜੇਕਰ ਕਾਲਕ੍ਰਮਿਕ ਕ੍ਰਮ ਨਿਰੰਤਰ ਹੈ, ਤਾਂ ਇਹ ਪਛਾਣ ਦੇ ਕ੍ਰਮ ਨਾਲ "ਪ੍ਰਤੀਕ" ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਦਾ, ਕਿਉਂਕਿ ਨਿਰੰਤਰ ਸਮਾਨ ਦੇ ਅਨੁਕੂਲ ਨਹੀਂ ਹੈ।

ਇਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਬਰਗਸਨ ਆਪਣੀ ਮਿਆਦ ਦੇ ਨਾਲ, ਜੋ ਕਿ ਇੱਕ ਸੁਰੀਲੀ ਸੰਗਠਨ ਅਤੇ ਅੰਤਰ-ਪ੍ਰਵੇਸ਼ ਦੀ ਬਹੁਲਤਾ ਹੈ, ਇਹ ਨਹੀਂ ਦੇਖਦਾ ਕਿ ਬਹੁਲਤਾ ਦਾ ਸੰਗਠਨ ਇੱਕ ਸੰਗਠਨ ਕਾਰਜ ਨੂੰ ਪਹਿਲਾਂ ਤੋਂ ਮੰਨਦਾ ਹੈ। ਉਹ ਡੇਕਾਰਟਸ ਦੇ ਉਲਟ ਸਹੀ ਹੈ ਜਦੋਂ ਉਹ ਪਲ ਨੂੰ ਦਬਾਉਂਦਾ ਹੈ; ਪਰ ਕਾਂਟ ਬਰਗਸਨ ਦੀ ਬਜਾਏ ਸਹੀ ਸੀ ਇਹ ਦਾਅਵਾ ਕਰਨ ਵਿੱਚ ਕਿ ਕੋਈ ਦਿੱਤਾ ਗਿਆ ਸੰਸਲੇਸ਼ਣ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਬਰਗਸਨ ਦਾ ਇਹ ਅਤੀਤ, ਜੋ ਵਰਤਮਾਨ ਨਾਲ ਜੁੜਿਆ ਹੋਇਆ ਹੈ ਅਤੇ ਇੱਥੋਂ ਤੱਕ ਕਿ ਇਸਨੂੰ ਪ੍ਰਵੇਸ਼ ਵੀ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਇੱਕ ਅਲੰਕਾਰਿਕ ਚਿੱਤਰ ਤੋਂ ਵੱਧ ਕੁਝ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਇਹ ਉਹਨਾਂ ਮੁਸ਼ਕਲਾਂ ਨੂੰ ਚੰਗੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦਰਸਾਉਂਦਾ ਹੈ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਬਰਗਸਨ ਨੇ ਆਪਣੀ ਯਾਦਦਾਸ਼ਤ ਦੇ ਸਿਧਾਂਤ ਵਿੱਚ ਸਾਹਮਣਾ ਕੀਤਾ। ਕਿਉਂਕਿ ਜੇਕਰ ਭੂਤਕਾਲ, ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਉਹ ਮੰਨਦਾ ਹੈ, ਨਿਸ਼ਕਿਰਿਆ ਹੈ, ਤਾਂ ਇਹ ਸਿਰਫ ਪਿੱਛੇ ਰਹਿ ਸਕਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਕਦੇ ਵੀ ਯਾਦਦਾਸ਼ਤ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਵਰਤਮਾਨ ਵਿੱਚ ਪ੍ਰਵੇਸ਼ ਨਹੀਂ ਕਰੇਗਾ ਜਦੋਂ ਤੱਕ ਕਿ ਇੱਕ ਵਰਤਮਾਨ ਨੇ ਭੂਤਕਾਲ ਵਿੱਚ ਓਨੀ ਹੀ ਉਤਸੁਕਤਾ ਨਾਲ ਮੌਜੂਦ ਹੋਣ ਦਾ ਵਾਅਦਾ ਨਹੀਂ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਬੇਸ਼ੱਕ, ਬਰਗਸਨ ਦੇ ਨਾਲ, ਇਹ ਅਸਲ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਅਤੇ ਉਹੀ ਜੀਵ ਹੈ ਜੋ ਸਹਿਣ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਪਰ ਇਹ ਇੱਕ ਨੂੰ ਓਨਟੋਲੋਜੀਕਲ ਵਿਆਖਿਆਵਾਂ ਦੀ ਜ਼ਰੂਰਤ ਨੂੰ ਹੋਰ ਵੀ ਮਹਿਸੂਸ ਕਰਵਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਕਿਉਂਕਿ ਅਸੀਂ ਅੰਤ ਵਿੱਚ ਨਹੀਂ ਜਾਣਦੇ ਕਿ ਇਹ ਉਹ ਜੀਵ ਹੈ ਜੋ ਸਹਿਣ ਕਰਦਾ ਹੈ ਜਾਂ ਕੀ ਇਹ ਅਵਧੀ ਹੈ ਜੋ ਹੋਂਦ ਵਿੱਚ ਹੈ। ਅਤੇ ਜੇਕਰ ਅਵਧੀ ਹੋਂਦ ਹੈ, ਤਾਂ ਬਰਗਸਨ ਨੂੰ ਸਾਨੂੰ ਦੱਸਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ ਕਿ ਅਵਧੀ ਦੀ ਓਨਟੋਲੋਜੀਕਲ ਬਣਤਰ ਕੀ ਹੈ; ਅਤੇ ਜੇਕਰ, ਇਸਦੇ ਉਲਟ, ਇਹ ਉਹ ਹੋਂਦ ਹੈ ਜੋ ਕਾਇਮ ਰਹਿੰਦੀ ਹੈ, ਤਾਂ ਉਸਨੂੰ ਸਾਨੂੰ ਦਿਖਾਉਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਉਹ ਕੀ ਹੈ ਜੋ ਇਸ ਨੂੰ ਕਾਇਮ ਰਹਿਣ ਦੀ ਆਗਿਆ ਦਿੰਦਾ ਹੈ।

ਇਸ ਚਰਚਾ ਦੇ ਨਤੀਜੇ ਵਜੋਂ ਅਸੀਂ ਕੀ ਸਿੱਟਾ ਕੱਢ ਸਕਦੇ ਹਾਂ? ਸਭ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਇਹ: ਲੌਕਿਕਤਾ ਇੱਕ ਘੁਲਣਸ਼ੀਲ ਸ਼ਕਤੀ ਹੈ ਪਰ ਇਹ ਇੱਕ ਏਕੀਕ੍ਰਿਤ ਕਾਰਜ ਦੇ ਕੇਂਦਰ ਵਿੱਚ ਹੈ; ਇਹ ਇੱਕ ਅਸਲੀ ਬਹੁਲਤਾ ਘੱਟ ਹੈ - ਜੋ ਬਾਅਦ ਵਿੱਚ ਕੋਈ ਏਕਤਾ ਪ੍ਰਾਪਤ ਨਹੀਂ ਕਰ ਸਕਦੀ ਸੀ ਅਤੇ ਨਤੀਜੇ ਵਜੋਂ ਇੱਕ ਗੁਣਾ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਵੀ ਮੌਜੂਦ ਨਹੀਂ ਹੋਵੇਗੀ - ਇੱਕ ਅਰਧ-ਬਹੁਲਤਾ ਨਾਲੋਂ, ਏਕਤਾ ਦੇ ਦਿਲ ਵਿੱਚ ਵਿਛੋੜੇ ਦੀ ਇੱਕ ਪੂਰਵ-ਝਲਕ। ਸਾਨੂੰ ਇਹਨਾਂ ਦੋਵਾਂ ਪਹਿਲੂਆਂ ਵਿੱਚੋਂ ਕਿਸੇ ਇੱਕ ਨੂੰ ਵੱਖਰੇ ਤੌਰ 'ਤੇ ਵਿਚਾਰਨ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕਰਨ ਦੀ ਜ਼ਰੂਰਤ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਜੇਕਰ ਅਸੀਂ ਪਹਿਲਾਂ ਅਸਥਾਈ ਏਕਤਾ ਨੂੰ ਮੰਨਦੇ ਹਾਂ, ਤਾਂ ਅਸੀਂ ਇਸ ਏਕਤਾ ਦੇ ਅਰਥ ਵਜੋਂ ਅਟੱਲ ਉਤਰਾਧਿਕਾਰ ਬਾਰੇ ਕੁਝ ਵੀ ਸਮਝਣ ਦੇ ਯੋਗ ਨਾ ਹੋਣ ਦਾ ਜੋਖਮ ਲੈਂਦੇ ਹਾਂ, ਅਤੇ ਜੇਕਰ ਅਸੀਂ ਵਿਘਨਕਾਰੀ ਉਤਰਾਧਿਕਾਰ ਨੂੰ ਸਮੇਂ ਦੇ ਮੂਲ ਚਰਿੱਤਰ ਵਜੋਂ ਮੰਨਦੇ ਹਾਂ, ਤਾਂ ਅਸੀਂ ਇਹ ਸਮਝਣ ਦੇ ਯੋਗ ਨਾ ਹੋਣ ਦਾ ਜੋਖਮ ਲੈਂਦੇ ਹਾਂ ਕਿ ਇੱਕ ਸਮਾਂ ਹੈ। ਜੇਕਰ ਫਿਰ ਬਹੁਲਤਾ ਉੱਤੇ ਏਕਤਾ ਦੀ ਕੋਈ ਤਰਜੀਹ ਨਹੀਂ ਹੈ, ਅਤੇ ਨਾ ਹੀ ਏਕਤਾ ਉੱਤੇ ਬਹੁਲਤਾ ਦੀ ਕੋਈ ਤਰਜੀਹ ਹੈ, ਤਾਂ ਲੌਕਿਕਤਾ ਨੂੰ ਇੱਕ ਏਕਤਾ ਵਜੋਂ ਕਲਪਨਾ ਕਰਨਾ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੈ ਜੋ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਗੁਣਾ ਕਰਦੀ ਹੈ;

ਯਾਨੀ, ਲੌਕਿਕਤਾ ਸਿਰਫ ਇਸ ਇੱਕੋ ਜੀਵ ਦੇ ਦਿਲ ਵਿੱਚ ਹੋਣ ਦਾ ਸਬੰਧ ਹੋ ਸਕਦੀ ਹੈ। ਅਸੀਂ ਇਸਨੂੰ ਇੱਕ ਅਜਿਹੇ ਕੰਟੇਨਰ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਨਹੀਂ ਕਲਪਨਾ ਕਰ ਸਕਦੇ ਜਿਸਦੀ ਹੋਂਦ ਦਿੱਤੀ ਜਾਵੇਗੀ, ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਇਸ ਉਮੀਦ ਨੂੰ ਹਮੇਸ਼ਾ ਲਈ ਤਿਆਗ ਦੇਣਾ ਹੋਵੇਗਾ ਕਿ ਇਹ ਸਮਝਣਾ ਕਿ ਇਸ ਹੋਂਦ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਕਿਵੇਂ ਬਹੁਲਤਾ ਵਿੱਚ ਵੰਡਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ ਜਾਂ ਕਿਵੇਂ ਰੱਖਣ ਵਾਲੇ ਮਿਨੀਮਾ ਜਾਂ ਪਲਾਂ ਦੇ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਸਮੇਂ ਦੀ ਏਕਤਾ ਦੇ ਅੰਦਰ ਦੁਬਾਰਾ ਜੋੜਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਅਸਥਾਈਤਾ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਸਿਰਫ਼ ਇੱਕ ਖਾਸ ਬਣਤਰ ਦਾ ਇੱਕ ਹੋਂਦ ਹੀ ਆਪਣੇ ਹੋਂਦ ਦੀ ਏਕਤਾ ਵਿੱਚ ਅਸਥਾਈ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਅਸੀਂ ਦੇਖਿਆ ਹੈ, ਪਹਿਲਾਂ ਅਤੇ ਬਾਅਦ ਸਮਝਣਯੋਗ ਹਨ, ਸਿਰਫ਼ ਇੱਕ ਅੰਦਰੂਨੀ ਸਬੰਧ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ। ਇਹ ਬਾਅਦ ਵਿੱਚ ਹੈ ਕਿ ਪਹਿਲਾਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਪਹਿਲਾਂ ਵਾਂਗ ਅਤੇ ਇਸਦੇ ਉਲਟ ਨਿਰਧਾਰਤ ਕਰਨ ਦਾ ਕਾਰਨ ਬਣਦਾ ਹੈ। ਸੰਖੇਪ ਵਿੱਚ ਪਹਿਲਾਂ ਸਿਰਫ਼ ਤਾਂ ਹੀ ਸਮਝਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ ਜੇਕਰ ਇਹ ਉਹ ਹੋਂਦ ਹੈ ਜੋ ਆਪਣੇ ਆਪ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਹੈ। ਇਸਦਾ ਮਤਲਬ ਹੈ ਕਿ ਅਸਥਾਈਤਾ ਸਿਰਫ਼ ਇੱਕ ਹੋਂਦ ਦੇ ਹੋਣ ਦੇ ਢੰਗ ਨੂੰ ਦਰਸਾ ਸਕਦੀ ਹੈ ਜੋ ਆਪਣੇ ਆਪ ਤੋਂ ਬਾਹਰ ਹੈ। ਅਸਥਾਈਤਾ ਵਿੱਚ ਸਵੈ ਦੀ ਬਣਤਰ ਹੋਣੀ ਚਾਹੀਦੀ ਹੈ। ਦਰਅਸਲ ਇਹ ਸਿਰਫ਼ ਇਸ ਲਈ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਸਵੈ ਆਪਣੇ ਆਪ ਤੋਂ ਬਾਹਰ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਜਾਂ ਬਾਅਦ ਵਿੱਚ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ, ਕਿ ਆਮ ਤੌਰ 'ਤੇ ਪਹਿਲਾਂ ਅਤੇ ਬਾਅਦ ਵਿੱਚ ਕੋਈ ਵੀ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਅਸਥਾਈਤਾ ਸਿਰਫ਼ ਇੱਕ ਹੋਂਦ ਦੇ ਅੰਦਰੂਨੀ ਢਾਂਚੇ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਮੌਜੂਦ ਹੈ ਜਿਸਨੂੰ ਆਪਣਾ ਹੋਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ; ਯਾਨੀ, ਇੱਕ "ਫੋਰ-ਇਟਸੈਲਫ" ਦੇ ਅੰਦਰੂਨੀ ਢਾਂਚੇ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ। ਅਜਿਹਾ ਨਹੀਂ ਹੈ ਕਿ "ਫੋਰ-ਇਟਸੈਲਫ" ਨੂੰ "ਟੈਮੋਰੇਲਿਟੀ" ਨਾਲੋਂ "ਔਨਟੋਲੋਜੀਕਲ" ਤਰਜੀਹ ਹੈ। ਪਰ "ਟੈਮੋਰੇਲਿਟੀ" "ਫੋਰ-ਇਟਸੈਲਫ" ਦਾ ਵਜੂਦ ਹੈ ਜਿੱਥੋਂ ਤੱਕ "ਫੋਰ-ਇਟਸੈਲਫ" ਨੂੰ ਇਸਦਾ ਐਕਸਟੈਟਿਕ ਤੌਰ 'ਤੇ ਹੋਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ। "ਟੈਮੋਰੇਲਿਟੀ" ਨਹੀਂ ਹੈ, ਪਰ "ਫੋਰ-ਇਟਸੈਲਫ" ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ "ਟੈਮੋਰੇਲਿਜ਼" ਕਰਦਾ ਹੈ।

ਇਸ ਦੇ ਉਲਟ, ਭੂਤਕਾਲ, ਵਰਤਮਾਨ ਅਤੇ ਭਵਿੱਖ ਦਾ ਸਾਡਾ ਵਰਤਾਰਾ ਅਧਿਐਨ ਸਾਨੂੰ ਇਹ ਦਰਸਾਉਣ ਦੀ ਆਗਿਆ ਦਿੰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਖੁਦ ਲਈ ਅਸਥਾਈ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਦਾ।

"ਇਨ-ਇਟਸੈਲਫ" ਦੇ ਵਿਨਾਸ਼ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ "ਫੋਰ-ਇਟਸੈਲਫ" ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਵਿਨਾਸ਼ ਦੇ ਸਾਰੇ ਸੰਭਾਵਿਤ ਪਹਿਲੂਆਂ ਵਿੱਚ ਇੱਕੋ ਸਮੇਂ ਸਥਾਪਿਤ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਨੂੰ ਕਿਸੇ ਵੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਤੋਂ ਮੰਨਿਆ ਜਾਵੇ, ਇਹ ਉਹ ਹੋਂਦ ਹੈ ਜੋ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਇੱਕ ਧਾਗੇ ਨਾਲ ਜੋੜਦੀ ਹੈ, ਜਾਂ ਹੋਰ ਸਪਸ਼ਟ ਤੌਰ 'ਤੇ ਇਹ ਉਹ ਹੋਂਦ ਹੈ ਜੋ ਹੋਂਦ ਵਿੱਚ ਆ ਕੇ ਆਪਣੇ ਵਿਨਾਸ਼ ਦੇ ਸਾਰੇ ਸੰਭਾਵਿਤ ਪਹਿਲੂਆਂ ਨੂੰ ਹੋਂਦ ਵਿੱਚ ਲਿਆਉਂਦੀ ਹੈ। ਪ੍ਰਾਚੀਨ ਸੰਸਾਰ ਵਿੱਚ ਯਹੂਦੀ ਲੋਕਾਂ ਦੀ ਡੂੰਘੀ ਏਕਤਾ ਅਤੇ ਖਿੰਡਾਅ ਨੂੰ "ਡਾਇਸਪੋਰ" ਸ਼ਬਦ ਦੁਆਰਾ ਮਨੋਨੀਤ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਸੀ। ਇਹ ਇਹ ਸ਼ਬਦ ਹੈ ਜੋ "ਇਨ-ਇਟਸੈਲਫ" ਦੇ ਵਿਨਾਸ਼ ਦੇ ਢੰਗ ਨੂੰ ਨਿਰਧਾਰਤ ਕਰਨ ਲਈ ਕੰਮ ਕਰੇਗਾ; ਇਹ ਡਾਇਸਪੋਰਾਟਿਕ ਹੈ। "ਇਨ-ਇਟਸੈਲਫ" ਵਿੱਚ ਹੋਣ ਦਾ ਸਿਰਫ਼ ਇੱਕ ਹੀ ਪਹਿਲੂ ਹੈ, ਪਰ "ਕੁਝ ਵੀ ਨਹੀਂ" ਦੀ ਦਿੱਖ ਜੋ ਕਿ ਹੋਂਦ ਦੇ ਦਿਲ ਵਿੱਚ ਬਣਾਈ ਗਈ ਹੈ, ਹੋਂਦ ਦੇ ਢਾਂਚੇ ਨੂੰ ਗੁੰਝਲਦਾਰ ਬਣਾਉਂਦੀ ਹੈ, ਜਿਸ ਨਾਲ "ਇਨ-ਇਟਸੈਲਫ" ਦਾ ਓਨਟੋਲੋਜੀਕਲ ਮਿਰਾਜ ਦਿਖਾਈ ਦਿੰਦਾ ਹੈ। ਅਸੀਂ ਬਾਅਦ ਵਿੱਚ ਦੇਖਾਂਗੇ ਕਿ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬ, ਪਾਰਦਰਸ਼ਤਾ, ਸੰਸਾਰ ਵਿੱਚ ਹੋਣਾ, ਅਤੇ ਦੂਜਿਆਂ ਲਈ ਹੋਣਾ ਵਿਨਾਸ਼ ਦੇ ਕਈ ਪਹਿਲੂਆਂ ਨੂੰ ਦਰਸਾਉਂਦੇ ਹਨ ਜਾਂ, ਜੇ ਤੁਸੀਂ ਪਸੰਦ ਕਰਦੇ ਹੋ, ਤਾਂ ਸਵੈ ਨਾਲ ਹੋਣ ਦੇ ਕਈ ਮੂਲ ਸਬੰਧ ਹਨ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਕੁਝ ਵੀ ਨਹੀਂ, ਹੋਂਦ ਦੇ ਦਿਲ ਵਿੱਚ ਅਰਧ-ਬਹੁਲਤਾ ਨੂੰ ਪੇਸ਼ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਅਰਧ-ਬਹੁਲਤਾ ਸਾਰੀਆਂ ਅੰਤਰ-ਦੁਨਿਆਵੀ ਗੁਣਾਂ ਦੀ ਨੀਂਹ ਹੈ, ਕਿਉਂਕਿ ਇੱਕ ਬਹੁਲਤਾ ਇੱਕ ਮੂਲ ਏਕਤਾ ਨੂੰ ਮੰਨਦੀ ਹੈ ਜਿਸ ਦੇ ਦਿਲ ਵਿੱਚ ਬਹੁਲਤਾ ਨੂੰ ਦਰਸਾਇਆ ਗਿਆ ਹੈ। ਇਸ ਅਰਥ ਵਿੱਚ ਇਹ ਸੱਚ ਨਹੀਂ ਹੈ, ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਮਾਇਰਸਨ ਦਾਅਵਾ ਕਰਦਾ

ਹੈ, ਕਿ ਵਿਭਿੰਨਤਾ ਇੱਕ ਘੁਟਾਲਾ ਪੈਦਾ ਕਰਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਇਸ ਘੁਟਾਲੇ ਦੀ ਜ਼ਿੰਮੇਵਾਰੀ ਅਸਲ 'ਤੇ ਹੈ। ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਵਿਭਿੰਨਤਾ ਨਹੀਂ ਹੈ; ਇਹ ਬਹੁਲਤਾ ਨਹੀਂ ਹੈ; ਅਤੇ ਇਸ ਨੂੰ ਦੁਨੀਆ ਦੇ ਵਿਚਕਾਰ ਹੋਣ ਦੀ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਤਾ ਵਜੋਂ ਬਹੁਲਤਾ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਨ ਲਈ, ਇੱਕ ਅਜਿਹਾ ਜੀਵ ਪੈਦਾ ਹੋਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ ਜੋ ਇੱਕੋ ਸਮੇਂ ਹਰੇਕ ਵਿੱਚ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਅਲੱਗ-ਥਲੱਗ ਆਪਣੀ ਪਛਾਣ ਵਿੱਚ ਮੌਜੂਦ ਹੋਵੇ। ਇਹ ਮਨੁੱਖੀ ਹਕੀਕਤ ਦੁਆਰਾ ਹੀ ਬਹੁਲਤਾ ਸੰਸਾਰ ਵਿੱਚ ਆਉਂਦੀ ਹੈ; ਇਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਹੋਣ ਦੇ ਦਿਲ ਵਿੱਚ ਅਰਧ-ਬਹੁਲਤਾ ਹੈ ਜੋ ਦੁਨੀਆ ਵਿੱਚ ਸੰਖਿਆ ਨੂੰ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਨ ਦਾ ਕਾਰਨ ਬਣਦਾ ਹੈ।

ਪਰ ਇਹਨਾਂ ਬਹੁ-ਆਯਾਮਾਂ ਜਾਂ "ਆਪ" ਦੇ ਅਰਧ-ਗੁਣਾਂ ਦਾ ਕੀ ਅਰਥ ਹੈ? ਇਹ ਇਸਦੇ ਹੋਂਦ ਨਾਲ ਵੱਖ-ਵੱਖ ਸੰਬੰਧ ਹਨ। ਜਦੋਂ ਕੋਈ ਚੀਜ਼ ਸਿਰਫ਼ ਉਹੀ ਹੁੰਦੀ ਹੈ ਜੋ ਇਹ ਹੈ, ਤਾਂ ਇਸਦਾ ਹੋਣ ਦਾ ਸਿਰਫ਼ ਇੱਕ ਹੀ ਤਰੀਕਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਪਰ ਜਿਸ ਪਲ ਕੋਈ ਚੀਜ਼ ਹੁਣ ਇਸਦਾ ਹੋਂਦ ਨਹੀਂ ਰਹਿੰਦੀ, ਤਾਂ ਇਸਦੇ ਨਾ ਹੋਣ ਦੇ ਬਾਵਜੂਦ ਇਸਦੇ ਹੋਣ ਦੇ ਕਈ ਤਰੀਕੇ ਇੱਕੋ ਸਮੇਂ ਪੈਦਾ ਹੁੰਦੇ ਹਨ। "ਆਪ" - ਜੇਕਰ ਅਸੀਂ ਪ੍ਰਾਇਮਰੀ ਐਕਸਟੇਸ (ਜੋ ਦੋਵੇਂ ਵਿਨਾਸ਼ ਦੇ ਮੂਲ ਅਰਥ ਨੂੰ ਦਰਸਾਉਂਦੇ ਹਨ ਅਤੇ ਘੱਟੋ-ਘੱਟ ਵਿਨਾਸ਼ ਨੂੰ ਦਰਸਾਉਂਦੇ ਹਨ) ਨਾਲ ਜੁੜੇ ਰਹਿੰਦੇ ਹਾਂ - ਤਾਂ ਇਹ ਤਿੰਨ ਜ਼ਰੂਰਤਾਂ ਨੂੰ ਇੱਕੋ ਸਮੇਂ ਪੂਰਾ ਕਰ ਸਕਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਕਰਨਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ: (1) ਜੋ ਹੈ ਉਹ ਨਾ ਹੋਣਾ, (2) ਜੋ ਨਹੀਂ ਹੈ ਉਹ ਹੋਣਾ, (3) ਜੋ ਨਹੀਂ ਹੈ ਉਹ ਹੋਣਾ ਅਤੇ ਜੋ ਹੈ ਉਹ ਨਾ ਹੋਣਾ - ਇੱਕ ਸਦੀਵੀ ਹਵਾਲਾ ਦੀ ਏਕਤਾ ਦੇ ਅੰਦਰ। ਇੱਥੇ ਅਸੀਂ ਤਿੰਨ ਐਕਸਟੈਟਿਕ ਮਾਪਾਂ ਨਾਲ ਨਜਿੱਠ ਰਹੇ ਹਾਂ; ਐਕਸਟੈਸਿਸ ਦਾ ਅਰਥ "ਆਪ" ਤੋਂ ਦੂਰੀ ਹੈ। ਇੱਕ ਚੇਤਨਾ ਦੀ ਕਲਪਨਾ ਕਰਨਾ ਅਸੰਭਵ ਹੈ ਜੋ ਇਹਨਾਂ ਤਿੰਨ ਆਯਾਮਾਂ ਵਿੱਚ ਮੌਜੂਦ ਨਹੀਂ ਹੋਵੇਗੀ। ਅਤੇ ਜੇਕਰ ਕੋਜੀਟੋ ਉਹਨਾਂ ਵਿੱਚੋਂ ਇੱਕ ਨੂੰ ਪਹਿਲਾਂ ਖੋਜ ਲੈਂਦਾ ਹੈ, ਤਾਂ ਇਸਦਾ ਮਤਲਬ ਇਹ ਨਹੀਂ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਆਯਾਮ ਪਹਿਲਾ ਹੈ, ਪਰ ਸਿਰਫ਼ ਇਹੀ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਸਭ ਤੋਂ ਆਸਾਨੀ ਨਾਲ ਪ੍ਰਗਟ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਪਰ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਹੀ ਇਹ ਅਸੁਰੱਖਿਅਤ ਹੈ ਅਤੇ ਇਹ ਤੁਰੰਤ ਦੂਜੇ ਆਯਾਮਾਂ ਨੂੰ ਦੇਖਣ ਦੀ ਆਗਿਆ ਦਿੰਦਾ ਹੈ। "ਆਪ" ਇੱਕ ਅਜਿਹਾ ਜੀਵ ਹੈ ਜਿਸਨੂੰ ਇੱਕੋ ਸਮੇਂ ਆਪਣੇ ਸਾਰੇ ਆਯਾਮਾਂ ਵਿੱਚ ਮੌਜੂਦ ਹੋਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ। ਇੱਥੇ ਦੂਰੀ, ਜਿਸਨੂੰ "ਆਪ" ਤੋਂ ਦੂਰੀ ਵਜੋਂ ਕਲਪਨਾ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ, ਕੁਝ ਵੀ ਅਸਲ ਨਹੀਂ ਹੈ, ਕੁਝ ਵੀ ਨਹੀਂ ਜੋ ਇੱਕ ਆਮ ਤਰੀਕੇ ਨਾਲ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਹੈ; ਇਹ ਸਿਰਫ਼ "ਕੁਝ ਵੀ ਨਹੀਂ" ਹੈ, "ਕੁਝ ਵੀ ਨਹੀਂ" ਜੋ "ਬਣਨ ਲਈ ਬਣਾਇਆ ਗਿਆ ਹੈ" ਵਿਛੋੜੇ ਵਜੋਂ। ਹਰੇਕ ਆਯਾਮ "ਆਪ" ਦਾ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਵਿਅਰਥ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵੱਲ ਪੇਸ਼ ਕਰਨ ਦਾ ਤਰੀਕਾ ਹੈ, ਜੋ ਕਿ ਇਹ "ਕੁਝ ਵੀ ਨਹੀਂ" ਤੋਂ ਪਰੇ ਹੈ, ਹੋਣ ਦਾ ਇੱਕ ਵੱਖਰਾ ਤਰੀਕਾ ਹੈ, ਹੋਣ ਦਾ ਇਹ ਪਤਨ, ਹੋਣ ਦੀ ਇਹ ਨਿਰਾਸ਼ਾ ਜੋ "ਆਪ" ਨੂੰ ਹੋਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ। ਆਓ ਅਸੀਂ ਇਹਨਾਂ ਆਯਾਮਾਂ ਨੂੰ ਇੱਕ-ਇੱਕ ਕਰਕੇ ਵਿਚਾਰ ਕਰੀਏ।

ਪਹਿਲੇ ਆਯਾਮ ਵਿੱਚ, "ਆਪਣਾ ਆਪ" ਨੂੰ ਆਪਣਾ ਵਜੂਦ, ਆਪਣੇ ਆਪ ਦੇ ਪਿੱਛੇ, ਉਸ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਹੋਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ ਜੋ ਇਹ ਇਸਦੀ ਨੀਂਹ ਹੋਣ ਤੋਂ ਬਿਨਾਂ ਹੈ। ਇਸਦਾ ਵਜੂਦ ਉੱਥੇ ਹੈ, ਇਸਦੇ ਉਲਟ, ਪਰ ਇੱਕ "ਅਣਹੋਂਦ" ਇਸਨੂੰ ਇਸਦੇ ਵਜੂਦ ਤੋਂ, ਤੱਥ ਦੀ "ਅਣਹੋਂਦ" ਤੋਂ ਵੱਖ ਕਰਦਾ ਹੈ। "ਆਪਣਾ ਆਪ" ਇਸਦੀ "ਅਣਹੋਂਦ" ਦੀ ਨੀਂਹ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ - ਅਤੇ ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੈ - ਇਸਦੀ ਮੂਲ ਅਨਿਸ਼ਚਿਤਤਾ ਤੋਂ ਵੱਖਰਾ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਨਾ ਤਾਂ ਇਸ ਤੋਂ ਛੁਟਕਾਰਾ ਪਾ ਸਕਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਨਾ ਹੀ ਇਸ ਵਿੱਚ ਅਭੇਦ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਲਈ ਹੈ ਪਰ ਅਟੱਲ ਅਤੇ ਅਨਾਦਰ ਦੇ ਢੰਗ ਵਿੱਚ ਹੈ। ਇਸਦਾ ਵਜੂਦ ਇਸਦੇ ਲਈ ਹੈ, ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਇਸ ਹੋਂਦ ਲਈ ਨਹੀਂ ਹੈ, ਕਿਉਂਕਿ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬ-ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬ ਦੀ ਅਜਿਹੀ ਪਰਸਪਰਤਾ ਉਸ ਚੀਜ਼ ਦੀ ਅਸਲ ਅਨਿਸ਼ਚਿਤਤਾ ਨੂੰ ਅਲੋਪ ਕਰ ਦੇਵੇਗੀ ਜੋ ਅਲੋਪ ਹੋ ਜਾਵੇਗੀ। ਬਿਲਕੁਲ ਕਿਉਂਕਿ "ਆਪਣਾ ਆਪ" ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ "ਹੋਂਦ" ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਫੜਦਾ ਹੈ, ਇਹ ਇੱਕ ਦੂਰੀ 'ਤੇ ਹੈ - ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬ-ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬ ਦੀ ਇੱਕ ਖੇਡ ਵਾਂਗ ਜੋ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਖਿਸਕ ਜਾਂਦੀ ਹੈ

ਅਤੇ ਜਿਸ ਵਿੱਚ ਇਹ ਹੁਣ ਉਹ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬ ਨਹੀਂ ਹੈ ਜੋ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬ ਨੂੰ ਮੌਜੂਦ ਬਣਾਉਂਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਨਾ ਹੀ ਉਹ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬ ਜੋ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬ ਨੂੰ ਮੌਜੂਦ ਬਣਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਜੀਵ, ਇਸ ਤੱਥ ਦੇ ਕਾਰਨ ਕਿ ਖੁਦ ਨੂੰ ਇਹ ਹੋਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ, ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਇੱਕ ਅਜਿਹੀ ਚੀਜ਼ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਦਿੰਦਾ ਹੈ ਜੋ ਅਟੱਲ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਖੁਦ ਇਸਨੂੰ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬ-ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ ਮੋਡ ਵਿੱਚ ਨਹੀਂ ਲੱਭ ਸਕਦਾ, ਪਰ ਸਿਰਫ਼ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਜਿਵੇਂ ਇਹ ਇਸ ਜੀਵ ਅਤੇ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿਚਕਾਰ ਸਬੰਧ ਲੱਭਦਾ ਹੈ। ਖੁਦ ਨੂੰ ਇਸ ਜੀਵ ਦੇ ਜੀਵ ਨੂੰ ਨਹੀਂ ਮਿਲਿਆ, ਸਗੋਂ ਸਿਰਫ਼ ਇਸ ਤੱਥ ਨੂੰ ਮਿਲਿਆ ਕਿ ਇਸ ਜੀਵ ਨੂੰ ਦਿੱਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ।

ਅਸੀਂ ਇੱਥੇ ਇੱਕ ਬਿਨਾਂ ਸ਼ਰਤ ਜ਼ਰੂਰਤ ਨਾਲ ਨਜਿੱਠ ਰਹੇ ਹਾਂ: ਵਿਚਾਰ ਅਧੀਨ "ਆਪ" ਜੋ ਵੀ ਹੋਵੇ, ਇਹ ਇੱਕ ਖਾਸ ਅਰਥ ਵਿੱਚ ਹੈ; ਇਹ ਇਸ ਲਈ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਇਸਦਾ ਨਾਮ ਦਿੱਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ, ਕਿਉਂਕਿ ਇਸ ਸੰਬੰਧੀ ਕੁਝ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਤਾਵਾਂ ਦੀ ਪੁਸ਼ਟੀ ਜਾਂ ਇਨਕਾਰ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਪਰ ਜਿੱਥੋਂ ਤੱਕ ਇਹ "ਆਪ" ਹੈ, ਇਹ ਕਦੇ ਵੀ ਉਹ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ ਜੋ ਇਹ ਹੈ। ਇਹ ਜੋ ਹੈ ਉਸਦੇ ਪਿੱਛੇ ਸਦੀਵੀ ਪਾਰ ਹੈ। ਇਹ ਬਿਲਕੁਲ ਇਹ ਪਾਰ ਕੀਤਾ ਤੱਥ ਹੈ ਜਿਸਨੂੰ ਅਸੀਂ ਭੂਤਕਾਲ ਕਹਿੰਦੇ ਹਾਂ। ਫਿਰ ਭੂਤਕਾਲ "ਆਪ" ਦੀ ਇੱਕ ਜ਼ਰੂਰੀ ਬਣਤਰ ਹੈ; ਕਿਉਂਕਿ "ਆਪ" ਸਿਰਫ ਇੱਕ ਨਾਸ਼ ਕਰਨ ਵਾਲੇ ਪਾਰ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਮੌਜੂਦ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ, ਅਤੇ ਇਹ ਪਾਰ ਦਾ ਅਰਥ ਹੈ ਕਿਸੇ ਵੀ ਪਾਰ ਦਾ। ਇਸ ਲਈ ਕਿਸੇ ਵੀ ਖਾਸ ਪਲ 'ਤੇ ਜਦੋਂ ਅਸੀਂ ਇੱਕ "ਆਪ" ਨੂੰ ਮੰਨਦੇ ਹਾਂ, ਤਾਂ ਇਸਨੂੰ ਅਜੇ ਤੱਕ ਨਾ ਹੋਣ ਵਾਲੇ ਭੂਤਕਾਲ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਸਮਝਣਾ ਅਸੰਭਵ ਹੈ। ਸਾਨੂੰ ਇਹ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਕਰਨ ਦੀ ਜ਼ਰੂਰਤ ਨਹੀਂ ਹੈ ਕਿ "ਆਪ" ਪਹਿਲਾਂ ਮੌਜੂਦ ਹੈ ਅਤੇ ਭੂਤਕਾਲ ਤੋਂ ਬਿਨਾਂ ਕਿਸੇ ਜੀਵ ਦੀ ਪੂਰਨ ਨਵੀਨਤਾ ਵਿੱਚ ਸੰਸਾਰ ਵਿੱਚ ਪੈਦਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਫਿਰ ਇਹ ਹੌਲੀ-ਹੌਲੀ ਆਪਣੇ ਲਈ ਇੱਕ ਭੂਤਕਾਲ ਬਣਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਪਰ ਜੋ ਵੀ ਹਾਲਾਤ ਹੋਣ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਵਿੱਚ "ਆਪ" ਸੰਸਾਰ ਵਿੱਚ ਪੈਦਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ, ਇਹ ਆਪਣੇ ਭੂਤਕਾਲ ਨਾਲ ਸਬੰਧ ਦੀ ਉਤਸੁਕਤਾ ਏਕਤਾ ਵਿੱਚ ਸੰਸਾਰ ਵਿੱਚ ਆਉਂਦਾ ਹੈ; ਕੋਈ ਵੀ ਅਜਿਹੀ ਪੂਰਨ ਸ਼ੁਰੂਆਤ ਨਹੀਂ ਹੈ ਜਿਸਦਾ ਭੂਤਕਾਲ ਨਾ ਹੋਣ 'ਤੇ ਭੂਤਕਾਲ ਬਣ ਜਾਵੇ। ਕਿਉਂਕਿ "ਆਪਣੇ ਆਪ ਲਈ", "ਆਪਣੇ ਆਪ ਲਈ", ਨੂੰ ਆਪਣਾ ਭੂਤਕਾਲ ਹੋਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ, ਇਹ ਇੱਕ ਭੂਤਕਾਲ ਦੇ ਨਾਲ ਸੰਸਾਰ ਵਿੱਚ ਆਉਂਦਾ ਹੈ।

ਇਹ ਕੁਝ ਟਿੱਪਣੀਆਂ ਸਾਨੂੰ ਜਨਮ ਦੀ ਸਮੱਸਿਆ ਨੂੰ ਕੁਝ ਵੱਖਰੇ ਢੰਗ ਨਾਲ ਦੇਖਣ ਦੀ ਇਜਾਜ਼ਤ ਦੇ ਸਕਦੀਆਂ ਹਨ। ਅਸਲ ਵਿੱਚ ਇਹ ਹੈਰਾਨ ਕਰਨ ਵਾਲੀ ਜਾਪਦੀ ਹੈ ਕਿ ਚੇਤਨਾ ਇੱਕ ਖਾਸ ਪਲ 'ਤੇ "ਪ੍ਰਗਟ ਹੁੰਦੀ ਹੈ", ਕਿ ਇਹ ਭਰੂਣ ਵਿੱਚ "ਰਹਿਣ" ਲਈ ਆਉਂਦੀ ਹੈ, ਸੰਖੇਪ ਵਿੱਚ ਕਿ ਇੱਕ ਪਲ ਅਜਿਹਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਜਦੋਂ ਬਣ ਰਿਹਾ ਜੀਵ ਚੇਤਨਾ ਤੋਂ ਬਿਨਾਂ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਇੱਕ ਪਲ ਜਦੋਂ ਭੂਤਕਾਲ ਤੋਂ ਬਿਨਾਂ ਇੱਕ ਚੇਤਨਾ ਅਚਾਨਕ ਇਸ ਵਿੱਚ ਕੈਦ ਹੋ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਪਰ ਝਟਕਾ ਬੰਦ ਹੋ ਜਾਵੇਗਾ ਜੇਕਰ ਇਹ ਜਾਪਦਾ ਹੈ ਕਿ ਭੂਤਕਾਲ ਤੋਂ ਬਿਨਾਂ ਕੋਈ ਚੇਤਨਾ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਦੀ। ਹਾਲਾਂਕਿ, ਇਸਦਾ ਮਤਲਬ ਇਹ ਨਹੀਂ ਹੈ ਕਿ ਹਰ ਚੇਤਨਾ ਮੰਨਦੀ ਹੈ ਕਿ ਇੱਕ ਪੂਰਵ ਚੇਤਨਾ ਇਨ-ਇਟਸੈਲਫ ਵਿੱਚ ਸਥਿਰ ਹੈ। ਵਰਤਮਾਨ ਫਾਰ-ਇਟਸੈਲਫ ਦਾ ਫਾਰ-ਇਟਸੈਲਫ ਨਾਲ ਇਨ-ਇਟਸੈਲਫ ਬਣ ਜਾਣ ਦਾ ਸਬੰਧ ਸਾਡੇ ਤੋਂ ਭੂਤਕਾਲ ਦੇ ਆਦਿਮ ਸਬੰਧ ਨੂੰ ਲੁਕਾਉਂਦਾ ਹੈ, ਜੋ ਫਾਰ-ਇਟਸੈਲਫ ਅਤੇ ਸ਼ੁੱਧ ਇਨ-ਇਟਸੈਲਫ ਵਿਚਕਾਰ ਸਬੰਧ ਹੈ। ਦਰਅਸਲ ਇਹ ਇਨ-ਇਟਸੈਲਫ ਦੇ ਵਿਨਾਸ਼ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਹੀ ਹੈ ਕਿ ਫਾਰ-ਇਟਸੈਲਫ ਸੰਸਾਰ ਵਿੱਚ ਪੈਦਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ, ਅਤੇ ਇਹ ਇਸ ਪੂਰਨ ਘਟਨਾ ਦੁਆਰਾ ਹੈ ਕਿ ਭੂਤਕਾਲ ਨੂੰ ਫਾਰ-ਇਟਸੈਲਫ ਅਤੇ ਇਨ-ਇਟਸੈਲਫ ਵਿਚਕਾਰ ਮੂਲ, ਨਾਸ਼ ਕਰਨ ਵਾਲੇ ਸਬੰਧ ਵਜੋਂ ਬਣਾਇਆ ਗਿਆ ਹੈ। ਅਸਲ ਵਿੱਚ "ਆਪ" ਦੇ ਵਜੂਦ ਦਾ ਗਠਨ ਇੱਕ ਅਜਿਹੇ ਵਜੂਦ ਨਾਲ ਇਹ ਸਬੰਧ ਹੈ ਜੋ ਚੇਤਨਾ ਨਹੀਂ ਹੈ, ਜੋ ਪਛਾਣ ਦੀ ਕੁੱਲ ਰਾਤ ਵਿੱਚ ਮੌਜੂਦ ਹੈ, ਅਤੇ ਜਿਸਨੂੰ "ਆਪ" ਫਿਰ ਵੀ ਆਪਣੇ ਆਪ ਤੋਂ ਬਾਹਰ ਅਤੇ ਪਿੱਛੇ ਹੋਣ ਲਈ ਮਜਬੂਰ ਹੈ। "ਆਪ", ਜਿਸਨੂੰ ਕਿਸੇ ਵੀ ਹਾਲਤ ਵਿੱਚ ਇਸ ਵਜੂਦ ਤੱਕ ਘਟਾਇਆ ਨਹੀਂ ਜਾ ਸਕਦਾ,

ਇਸਦੇ ਸੰਬੰਧ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਪੂਰਨ ਨਵੀਨਤਾ ਨੂੰ ਦਰਸਾਉਂਦਾ ਹੈ, ਪਰ "ਆਪ" ਇਸਦੇ ਨਾਲ ਹੋਣ ਦੀ ਇੱਕ ਡੂੰਘੀ ਏਕਤਾ ਮਹਿਸੂਸ ਕਰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਇਸਨੂੰ "ਪਹਿਲਾਂ" ਸ਼ਬਦ ਦੁਆਰਾ ਦਰਸਾਉਂਦਾ ਹੈ। "ਆਪ" ਉਹ ਹੈ ਜੋ "ਆਪ" ਪਹਿਲਾਂ ਸੀ। ਇਸ ਅਰਥ ਵਿੱਚ ਅਸੀਂ ਆਸਾਨੀ ਨਾਲ ਕਲਪਨਾ ਕਰ ਸਕਦੇ ਹਾਂ ਕਿ ਸਾਡਾ ਅਤੀਤ ਸਾਨੂੰ ਇੱਕ ਬਰੀਕ, ਨਿਰਵਿਘਨ ਤਾਰ ਨਾਲ ਬੰਨ੍ਹਿਆ ਹੋਇਆ ਜਾਪਦਾ ਹੈ, ਜੋ ਅਸਲ ਬਣ ਜਾਵੇਗਾ ਜੇਕਰ ਚੇਤਨਾ ਇੱਕ ਅਤੀਤ ਹੋਣ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਸੰਸਾਰ ਵਿੱਚ ਉੱਭਰ ਸਕਦੀ ਹੈ, ਪਰ ਜੋ, ਇਸਦੇ ਉਲਟ, ਇੱਕ ਪ੍ਰਗਤੀਸ਼ੀਲ ਅਸਪਸ਼ਟਤਾ ਵਿੱਚ ਗੁਆਚ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਜੋ ਫਿਰ ਵੀ ਅਸੀਂ ਖੁਦ ਹਾਂ। ਅਸੀਂ ਭਰੂਣ ਨਾਲ ਇਸ ਹੈਰਾਨ ਕਰਨ ਵਾਲੀ ਏਕਤਾ ਦੇ ਔਨਟੋਲੋਜੀਕਲ ਅਰਥ ਦੀ ਕਲਪਨਾ ਕਰ ਸਕਦੇ ਹਾਂ, ਇੱਕ ਏਕਤਾ ਜਿਸਨੂੰ ਅਸੀਂ ਨਾ ਤਾਂ ਇਨਕਾਰ ਕਰਦੇ ਹਾਂ ਅਤੇ ਨਾ ਹੀ ਸਮਝਦੇ ਹਾਂ। ਕਿਉਂਕਿ ਅੰਤ ਵਿੱਚ ਇਹ ਭਰੂਣ ਮੈਂ ਸੀ; ਇਹ ਮੇਰੀ ਯਾਦਦਾਸ਼ਤ ਲਈ ਅਸਲ ਸੀਮਾ ਨੂੰ ਦਰਸਾਉਂਦਾ ਹੈ ਪਰ ਮੇਰੇ ਅਤੀਤ ਦੀ ਸਿਧਾਂਤਕ ਸੀਮਾ ਨੂੰ ਨਹੀਂ।

ਜਨਮ ਸੰਬੰਧੀ ਇੱਕ ਅਧਿਆਤਮਿਕ ਸਮੱਸਿਆ ਹੈ ਕਿ ਮੈਂ ਇਹ ਜਾਣਨ ਲਈ ਚਿੰਤਤ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹਾਂ ਕਿ ਮੈਂ ਉਸ ਖਾਸ ਭਰੂਣ ਤੋਂ ਕਿਵੇਂ ਪੈਦਾ ਹੋਇਆ ਹਾਂ; ਅਤੇ ਇਹ ਸਮੱਸਿਆ ਸ਼ਾਇਦ ਅਘੁਲਣਸ਼ੀਲ ਹੈ। ਪਰ ਇਹ ਇੱਕ ਔਨਟੋਲੋਜੀਕਲ ਸਮੱਸਿਆ ਨਹੀਂ ਹੈ; ਸਾਨੂੰ ਇਹ ਪੁੱਛਣ ਦੀ ਜ਼ਰੂਰਤ ਨਹੀਂ ਹੈ ਕਿ ਚੇਤਨਾ ਦਾ ਜਨਮ ਕਿਉਂ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ, ਕਿਉਂਕਿ ਚੇਤਨਾ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਸਿਰਫ ਆਪਣੇ ਆਪ ਦੇ ਵਿਨਾਸ਼ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਦਿਖਾਈ ਦੇ ਸਕਦੀ ਹੈ - ਭਾਵ, ਪਹਿਲਾਂ ਹੀ ਪੈਦਾ ਹੋਣ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ। ਜਨਮ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨਾਲ ਹੋਣ ਦੇ ਇੱਕ ਉਤਸੁਕ ਸਬੰਧ ਵਜੋਂ ਜੋ ਇਹ ਨਹੀਂ ਹੈ ਅਤੇ ਭੂਤਕਾਲ ਦੇ ਇੱਕ ਪ੍ਰਾਥਮਿਕ ਸੰਵਿਧਾਨ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਆਪਣੇ ਆਪ ਲਈ ਹੋਣ ਦਾ ਇੱਕ ਨਿਯਮ ਹੈ। ਆਪਣੇ ਆਪ ਹੋਣਾ ਜਨਮ ਲੈਣਾ ਹੈ। ਪਰ ਕਿਸੇ ਨੂੰ ਅੱਗੇ ਆਪਣੇ ਆਪ ਬਾਰੇ ਅਧਿਆਤਮਿਕ ਸਵਾਲ ਨਹੀਂ ਉਠਾਉਣੇ ਚਾਹੀਦੇ ਜਿਸ ਤੋਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਦਾ ਜਨਮ ਹੋਇਆ ਸੀ, ਜਿਵੇਂ ਕਿ: "ਆਪਣੇ ਆਪ ਦੇ ਜਨਮ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਇੱਕ ਆਪ ਕਿਵੇਂ ਸੀ? ਆਪਣੇ ਆਪ ਦਾ ਜਨਮ ਕਿਸੇ ਹੋਰ ਤੋਂ ਹੋਣ ਦੀ ਬਜਾਏ ਇਸ ਆਪ ਤੋਂ ਕਿਵੇਂ ਹੋਇਆ?" ਆਦਿ। ਇਹ ਸਾਰੇ ਸਵਾਲ ਇਸ ਤੱਥ ਨੂੰ ਧਿਆਨ ਵਿੱਚ ਰੱਖਣ ਵਿੱਚ ਅਸਫਲ ਰਹਿੰਦੇ ਹਨ ਕਿ ਇਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਰਾਹੀਂ ਹੀ ਹੈ ਕਿ ਆਮ ਤੌਰ 'ਤੇ ਭੂਤਕਾਲ ਮੌਜੂਦ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਜੇਕਰ ਕੋਈ ਪਹਿਲਾਂ ਹੈ, ਤਾਂ ਇਹ ਇਸ ਲਈ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ "ਆਪ" ਸੰਸਾਰ ਵਿੱਚ ਪੈਦਾ ਹੋਇਆ ਹੈ, ਅਤੇ ਇਹ "ਆਪ" ਦੇ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਤੋਂ ਹੈ ਕਿ ਭੂਤਕਾਲ ਨੂੰ ਸਥਾਪਿਤ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਜਿਸ ਹੱਦ ਤੱਕ "ਆਪ" ਨੂੰ "ਆਪ" ਦੇ ਨਾਲ ਸਹਿ-ਮੌਜੂਦ ਬਣਾਇਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, "ਆਪ" ਦੀਆਂ ਅਲੱਗ-ਥਲੱਗ ਉਦਾਹਰਣਾਂ ਦੀ ਬਜਾਏ ਇੱਕ ਸੰਸਾਰ ਪ੍ਰਗਟ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਅਤੇ ਇਸ ਸੰਸਾਰ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਨਾਮਕਰਨ ਕਰਨਾ ਅਤੇ ਇਸ ਵਸਤੂ ਨੂੰ, ਉਹ ਵਸਤੂ ਕਹਿਣਾ ਸੰਭਵ ਹੈ। ਇਸ ਅਰਥ ਵਿੱਚ, ਜਿਵੇਂ ਕਿ "ਆਪ" ਆਪਣੇ ਹੋਂਦ ਵਿੱਚ ਆਉਣ ਨਾਲ ਸਹਿ-ਮੌਜੂਦਗੀ ਦੀ ਇੱਕ ਦੁਨੀਆਂ ਨੂੰ ਹੋਂਦ ਵਿੱਚ ਲਿਆਉਂਦਾ ਹੈ, ਇਹ ਆਪਣੇ "ਪਹਿਲਾਂ" ਨੂੰ ਇੱਕ ਦੁਨੀਆਂ ਵਿੱਚ ਜਾਂ, ਜੇ ਤੁਸੀਂ ਪਸੰਦ ਕਰਦੇ ਹੋ, ਤਾਂ ਸੰਸਾਰ ਦੀ ਇੱਕ ਸਥਿਤੀ ਵਿੱਚ ਸਹਿ-ਮੌਜੂਦ ਵਜੋਂ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਦਾ ਹੈ ਜੋ ਬੀਤ ਚੁੱਕੀ ਹੈ।

ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਇੱਕ ਅਰਥ ਵਿੱਚ, "ਆਪ" ਸੰਸਾਰ ਤੋਂ ਪੈਦਾ ਹੋਇਆ ਦਿਖਾਈ ਦਿੰਦਾ ਹੈ, ਕਿਉਂਕਿ "ਆਪ" ਜਿਸ ਤੋਂ ਇਹ ਪੈਦਾ ਹੋਇਆ ਹੈ, ਸੰਸਾਰ ਦੇ ਵਿਚਕਾਰ ਹੈ, ਸਹਿ-ਮੌਜੂਦਾ ਭੂਤਕਾਲਾਂ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਸਹਿ-ਮੌਜੂਦਾ ਭੂਤਕਾਲ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ; ਸੰਸਾਰ ਵਿੱਚ ਅਤੇ ਸੰਸਾਰ ਦੇ ਸੰਦਰਭ ਵਿੱਚ ਇੱਕ "ਆਪ" ਪੈਦਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਜੋ ਪਹਿਲਾਂ ਮੌਜੂਦ ਨਹੀਂ ਸੀ ਅਤੇ ਜੋ ਪੈਦਾ ਹੋਇਆ ਹੈ। ਪਰ ਇੱਕ ਹੋਰ ਅਰਥ ਵਿੱਚ, ਇਹ "ਆਪ" ਹੈ ਜੋ ਆਮ ਤੌਰ 'ਤੇ ਇੱਕ ਪਹਿਲਾਂ ਦੀ ਹੋਂਦ ਅਤੇ ਇਸ ਪਹਿਲਾਂ ਦੀ ਹੋਂਦ ਦਾ ਕਾਰਨ ਬਣਦਾ ਹੈ ਜੋ ਇੱਕ ਪਿਛਲੇ ਸੰਸਾਰ ਦੀ ਏਕਤਾ ਵਿੱਚ ਇਕਜੁੱਟ ਹੈ ਅਤੇ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਕਿ ਕੋਈ ਉਨ੍ਹਾਂ ਵਿੱਚੋਂ ਇੱਕ ਜਾਂ ਦੂਜੇ ਨੂੰ ਇਸ ਵਸਤੂ ਵਜੋਂ ਨਾਮਜ਼ਦ ਕਰ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਪਹਿਲਾ ਇੱਕ ਵਿਸ਼ਵਵਿਆਪੀ ਸਮਾਂ ਨਹੀਂ ਹੈ ਜਿੱਥੇ ਇੱਕ "ਆਪ"

ਅਚਾਨਕ ਪ੍ਰਗਟ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਜਿਸਦਾ ਅਜੇ ਕੋਈ ਭੂਤਕਾਲ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਸਗੋਂ ਇਹ ਜਨਮ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ "ਆਪ" ਲਈ ਹੋਣ ਦੇ ਮੂਲ ਅਤੇ ਇੱਕ ਪ੍ਰਾਥਮਿਕ ਨਿਯਮ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਹੈ ਕਿ ਇੱਕ ਵਿਸ਼ਵਵਿਆਪੀ ਸਮੇਂ ਦੇ ਨਾਲ ਇੱਕ ਸੰਸਾਰ ਪ੍ਰਗਟ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਜਿਸ ਵਿੱਚ ਅਸੀਂ ਇੱਕ ਪਲ ਨਿਰਧਾਰਤ ਕਰ ਸਕਦੇ ਹਾਂ ਜਦੋਂ "ਆਪ" ਅਜੇ ਨਹੀਂ ਸੀ ਅਤੇ ਇੱਕ ਪਲ ਜਦੋਂ ਇਹ ਪ੍ਰਗਟ ਹੋਇਆ, ਜੀਵ ਜਿੱਥੋਂ "ਆਪ" ਪੈਦਾ ਨਹੀਂ ਹੋਇਆ ਸੀ ਅਤੇ ਇੱਕ ਜੀਵ ਜਿਸ ਤੋਂ ਇਹ ਪੈਦਾ ਹੋਇਆ ਸੀ। ਜਨਮ ਭੂਤਕਾਲ ਦੇ ਪੂਰਨ ਸਬੰਧ ਦਾ ਉਭਾਰ ਹੈ ਜੋ ਕਿ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਆਪਣੇ ਆਪ ਦੇ ਉਤਕ੍ਰਿਸ਼ਟ ਜੀਵ ਵਜੋਂ ਹੈ। ਜਨਮ ਦੁਆਰਾ ਇੱਕ ਭੂਤਕਾਲ ਸੰਸਾਰ ਵਿੱਚ ਪ੍ਰਗਟ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਅਸੀਂ ਇਸ ਵੱਲ ਵਾਪਸ ਆਵਾਂਗੇ। ਇੱਥੇ ਇਹ ਧਿਆਨ ਦੇਣਾ ਕਾਫ਼ੀ ਹੈ ਕਿ ਚੇਤਨਾ ਜਾਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਲਈ ਇੱਕ ਅਜਿਹਾ ਜੀਵ ਹੈ ਜੋ ਇੱਕ ਅਟੱਲ ਤੋਂ ਪਰੇ ਹੋਣ ਲਈ ਉੱਠਦਾ ਹੈ ਜੋ ਇਹ ਹੈ ਅਤੇ ਇਹ ਅਟੱਲ, ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਸੰਸਾਰ ਦੇ ਵਿਚਕਾਰ ਆਪਣੇ ਆਪ ਦੇ ਪਿੱਛੇ ਹੈ, ਭੂਤਕਾਲ ਹੈ।

ਅਤੀਤ ਇੱਕ ਅਟੱਲ ਹਸਤੀ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਜਿਸਨੂੰ ਮੈਨੂੰ ਨਾ ਹੋਣ ਦੀ ਕਿਸੇ ਵੀ ਸੰਭਾਵਨਾ ਤੋਂ ਬਿਨਾਂ ਹੋਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ, ਏਰਲੇਬਨਿਸ ਦੀ ਏਕਤਾ "ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬ-ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬ" ਵਿੱਚ ਦਾਖਲ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ; ਇਹ ਬਾਹਰ ਹੈ। ਫਿਰ ਵੀ ਇਹ ਉਸ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਮੌਜੂਦ ਨਹੀਂ ਹੈ ਜਿਸਦੀ ਚੇਤਨਾ ਇਸ ਅਰਥ ਵਿੱਚ ਹੈ, ਉਦਾਹਰਣ ਵਜੋਂ, ਕਿ ਸਮਝੀ ਗਈ ਕੁਰਸੀ ਉਹ ਹੈ ਜਿਸਦੀ ਅਨੁਭਵੀ ਚੇਤਨਾ ਹੈ। ਕੁਰਸੀ ਦੀ ਧਾਰਨਾ ਦੇ ਮਾਮਲੇ ਵਿੱਚ, ਇੱਕ ਥੀਸਿਸ ਹੈ - ਯਾਨੀ, ਕੁਰਸੀ ਦਾ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਹੋਣ ਦਾ ਸ਼ੱਕ ਅਤੇ ਪੁਸ਼ਟੀ ਜੋ ਚੇਤਨਾ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਜੋ ਚੇਤਨਾ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਹੋਣੀ ਚਾਹੀਦੀ ਹੈ ਉਹ ਕੁਰਸੀ ਨਹੀਂ ਹੋਣਾ ਹੈ। ਕਿਉਂਕਿ ਇਸਦਾ "ਨਾ-ਹੋਣਾ-ਹੋਣਾ-ਹੋਣਾ", ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਅਸੀਂ ਦੇਖਾਂਗੇ, ਇੱਕ ਗਵਾਹ ਲਈ ਨਾ-ਹੋਣ ਦੀ ਚੇਤਨਾ (ਭਾਵ, ਨਾ-ਹੋਣ ਦੀ ਦਿੱਖ) ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਹੈ ਜੋ ਸਿਰਫ ਇਸ ਨਾ-ਹੋਣ ਦੀ ਗਵਾਹੀ ਦੇਣ ਲਈ ਹੈ। ਫਿਰ ਨਕਾਰਾਤਮਕਤਾ ਸਪੱਸ਼ਟ ਹੈ ਅਤੇ ਸਮਝੀ ਗਈ ਵਸਤੂ ਅਤੇ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਹੋਣ ਦੇ ਬੰਧਨ ਦਾ ਗਠਨ ਕਰਦੀ ਹੈ। "ਆਪ" ਇਸ ਪਾਰਦਰਸ਼ੀ "ਨਹੀਂ" ਤੋਂ ਵੱਧ ਕੁਝ ਨਹੀਂ ਹੈ ਜੋ ਕਿ ਸਮਝੀ ਗਈ ਚੀਜ਼ ਦਾ ਨਿਖੇਧ ਹੈ। ਪਰ ਹਾਲਾਂਕਿ ਭੂਤਕਾਲ ਬਾਹਰ ਹੈ, ਇੱਥੇ ਸਬੰਧ ਉਸੇ ਕਿਸਮ ਦਾ ਨਹੀਂ ਹੈ, ਕਿਉਂਕਿ "ਆਪ" ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਭੂਤਕਾਲ ਵਜੋਂ ਦਿੰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਤੱਥ ਦੇ ਕਾਰਨ ਭੂਤਕਾਲ ਦਾ ਕੋਈ ਥੀਸਿਸ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਦਾ, ਕਿਉਂਕਿ ਕੋਈ ਸਿਰਫ ਉਹੀ ਧਾਰਨਾ ਰੱਖ ਸਕਦਾ ਹੈ ਜੋ ਉਹ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਵਸਤੂ ਦੀ ਧਾਰਨਾ ਵਿੱਚ, "ਆਪ" ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਵਸਤੂ ਨਾ ਹੋਣ ਵਜੋਂ ਸਵੀਕਾਰ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਜਦੋਂ ਕਿ ਭੂਤਕਾਲ ਦੇ ਪ੍ਰਗਟਾਵੇ ਵਿੱਚ, "ਆਪ" ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਭੂਤਕਾਲ ਵਜੋਂ ਸਵੀਕਾਰ ਕਰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਇਸ ਤੋਂ ਸਿਰਫ਼ ਆਪਣੇ ਸੁਭਾਅ ਦੁਆਰਾ "ਆਪ" ਵਜੋਂ ਵੱਖ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਜੋ ਕੁਝ ਵੀ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਦਾ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਭੂਤਕਾਲ ਨੂੰ ਇੱਕ ਥੀਸਿਸ ਨਹੀਂ ਬਣਾਇਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਅਤੇ ਫਿਰ ਵੀ ਭੂਤਕਾਲ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਅਟੱਲ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਇਹ ਉਸੇ ਸਮੇਂ "ਆਪ" ਨੂੰ ਪਰੇਸ਼ਾਨ ਕਰਦਾ ਹੈ ਜਦੋਂ "ਆਪ" ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਇਹ ਜਾਂ ਉਹ ਖਾਸ ਚੀਜ਼ ਨਾ ਹੋਣ ਵਜੋਂ ਸਵੀਕਾਰ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਭੂਤਕਾਲ ਆਪਣੇ ਆਪ ਦੇ ਸੰਬੰਧ ਦਾ ਉਦੇਸ਼ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਇਹ ਪਾਰਦਰਸ਼ੀ ਸੰਬੰਧ ਚੀਜ਼ ਤੋਂ ਪਰੇ, ਭਵਿੱਖ ਵੱਲ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵੱਲ ਨਿਰਦੇਸ਼ਿਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਭੂਤਕਾਲ ਇੱਕ ਅਜਿਹੀ ਚੀਜ਼ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਜੋ ਵਿਅਕਤੀ ਬਿਨਾਂ ਕਿਸੇ ਧਾਰਨਾ ਦੇ ਹੈ, ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਉਹ ਜੋ ਬਿਨਾਂ ਕਿਸੇ ਦੇਖੇ ਘੁੰਮਦਾ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ, ਆਪਣੇ ਆਪ ਦੇ ਪਿੱਛੇ ਹੈ, ਥੀਮੈਟਿਕ ਖੇਤਰ ਤੋਂ ਬਾਹਰ ਹੈ ਜੋ ਆਪਣੇ ਆਪ ਦੇ ਸਾਹਮਣੇ ਹੈ ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਇਹ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ਮਾਨ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਭੂਤਕਾਲ ਆਪਣੇ ਆਪ ਦੇ "ਉਲਟ" ਸਥਿਤ ਹੈ ਅਤੇ ਉਸ ਚੀਜ਼ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਮੰਨਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਜੋ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਹੋਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ ਬਿਨਾਂ ਕਿਸੇ ਪੁਸ਼ਟੀ ਜਾਂ ਇਨਕਾਰ ਕਰਨ ਜਾਂ ਥੀਮੈਟਿਕ ਕਰਨ ਜਾਂ ਇਸਨੂੰ ਜਜ਼ਬ ਕਰਨ ਦੇ ਯੋਗ ਹੋਣ ਦੇ।

ਯਕੀਨਨ, ਭੂਤਕਾਲ ਮੇਰੇ ਲਈ ਇੱਕ ਥੀਸਿਸ ਦਾ ਵਿਸ਼ਾ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ, ਅਤੇ ਅਸਲ ਵਿੱਚ ਇਸਨੂੰ

ਅਕਸਰ ਥੀਮੈਟਿਕ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਪਰ ਫਿਰ ਇਹ ਇੱਕ ਸਪੱਸ਼ਟ ਜਾਂਚ ਦਾ ਵਿਸ਼ਾ ਹੈ, ਅਤੇ ਇਸ ਮਾਮਲੇ ਵਿੱਚ ਫਾਰ-ਇਟਸ ਖੁਦ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਇਸ ਭੂਤਕਾਲ ਦੇ ਨਾ ਹੋਣ ਦੀ ਪੁਸ਼ਟੀ ਕਰਦਾ ਹੈ ਜਿਸਨੂੰ ਇਹ ਪੇਸ਼ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਭੂਤਕਾਲ ਹੁਣ ਪਿੱਛੇ ਨਹੀਂ ਹੈ; ਇਹ ਭੂਤਕਾਲ ਹੋਣ ਤੋਂ ਨਹੀਂ ਰੁਕਦਾ, ਪਰ ਮੈਂ ਖੁਦ ਭੂਤਕਾਲ ਬਣਨਾ ਬੰਦ ਕਰ ਦਿੰਦਾ ਹਾਂ। ਪ੍ਰਾਇਮਰੀ ਮੋਡ ਵਿੱਚ ਮੈਂ ਇਸਨੂੰ ਜਾਣੇ ਬਿਨਾਂ ਆਪਣਾ ਭੂਤਕਾਲ ਸੀ (ਪਰ ਕਿਸੇ ਵੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਇਸ ਪ੍ਰਤੀ ਸੁਚੇਤ ਹੋਣ ਤੋਂ ਬਿਨਾਂ ਨਹੀਂ); ਸੈਕੰਡਰੀ ਮੋਡ ਵਿੱਚ ਮੈਂ ਆਪਣੇ ਭੂਤਕਾਲ ਨੂੰ ਜਾਣਦਾ ਹਾਂ ਪਰ ਮੈਂ ਹੁਣ ਇਹ ਨਹੀਂ ਸੀ। ਕੋਈ ਪੁੱਛ ਸਕਦਾ ਹੈ ਕਿ ਮੈਂ ਆਪਣੇ ਭੂਤਕਾਲ ਬਾਰੇ ਕਿਵੇਂ ਸੁਚੇਤ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹਾਂ ਜੇਕਰ ਇਹ ਥੀਮੈਟਿਕ ਮੋਡ ਵਿੱਚ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਫਿਰ ਵੀ ਭੂਤਕਾਲ ਨਿਰੰਤਰ ਮੌਜੂਦ ਹੈ। ਇਹ ਉਸ ਵਸਤੂ ਦਾ ਅਰਥ ਹੈ ਜਿਸਨੂੰ ਮੈਂ ਦੇਖਦਾ ਹਾਂ ਅਤੇ ਜਿਸਨੂੰ ਮੈਂ ਪਹਿਲਾਂ ਹੀ ਦੇਖਿਆ ਹੈ, ਜਾਣੇ-ਪਛਾਣੇ ਚਿਹਰਿਆਂ ਦਾ ਜੋ ਮੇਰੇ ਆਲੇ ਦੁਆਲੇ ਹਨ। ਇਹ ਇਸ ਗਤੀ ਦਾ ਮੂਲ ਹੈ ਜੋ ਵਰਤਮਾਨ ਵਿੱਚ ਚੱਲ ਰਿਹਾ ਹੈ ਅਤੇ ਜਿਸਨੂੰ ਮੈਂ ਸਰਕੂਲਰ ਨਹੀਂ ਕਹਿ ਸਕਦਾ ਜੇਕਰ ਮੈਂ ਖੁਦ - ਭੂਤਕਾਲ ਵਿੱਚ - ਇਸਦੀ ਸ਼ੁਰੂਆਤ ਦਾ ਗਵਾਹ ਨਾ ਹੁੰਦਾ। ਇਹ ਮੇਰੇ ਸਾਰੇ ਕੰਮਾਂ ਦਾ ਮੂਲ ਅਤੇ ਸਪ੍ਰਿੰਗਬੋਰਡ ਹੈ; ਇਹ ਸੰਸਾਰ ਦੀ ਉਹ ਨਿਰੰਤਰ ਦਿੱਤੀ ਗਈ ਘਣਤਾ ਹੈ ਜੋ ਮੈਨੂੰ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਦਿਸ਼ਾ ਦੇਣ ਅਤੇ ਆਪਣੇ ਪ੍ਰਭਾਵ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਨ ਦੀ ਆਗਿਆ ਦਿੰਦੀ ਹੈ। ਇਹ ਮੈਂ ਖੁਦ ਹਾਂ ਜਿੱਥੋਂ ਤੱਕ ਮੈਂ ਇੱਕ ਵਿਅਕਤੀ ਦੇ ਤੌਰ 'ਤੇ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਨਿਸ਼ਾਨਾ ਬਣਾਉਂਦਾ ਹਾਂ (ਹਉਮੈ ਦੀ ਇੱਕ ਬਣਤਰ ਵੀ ਹੈ)। ਸੰਖੇਪ ਵਿੱਚ, ਭੂਤਕਾਲ ਸੰਸਾਰ ਅਤੇ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨਾਲ ਮੇਰਾ ਅਟੁੱਟ ਅਤੇ ਬੇਲੋੜਾ ਬੰਧਨ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਮੈਂ ਇਸਨੂੰ ਨਿਰੰਤਰ ਤਿਆਗ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਜੀਉਂਦਾ ਹਾਂ। ਮਨੋਵਿਗਿਆਨੀ ਇਸਨੂੰ ਅਨੁਭਵੀ ਗਿਆਨ (ਸਾਵੀਅਰ) ਕਹਿੰਦੇ ਹਨ। ਪਰ ਇਸ ਸ਼ਬਦ ਦੁਆਰਾ ਉਹ ਇਸਨੂੰ "ਮਨੋਵਿਗਿਆਨਕ" ਬਣਾਉਂਦੇ ਹਨ, ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਉਹ ਇਸਦੇ ਲਈ ਲੇਖਾ-ਜੋਖਾ ਕਰਨ ਦੇ ਕਿਸੇ ਵੀ ਢੰਗ ਨੂੰ ਹਟਾ ਦਿੰਦੇ ਹਨ। ਕਿਉਂਕਿ ਅਨੁਭਵੀ ਗਿਆਨ ਹਰ ਜਗ੍ਹਾ ਹੈ ਅਤੇ ਹਰ ਚੀਜ਼ ਨੂੰ, ਇੱਥੋਂ ਤੱਕ ਕਿ ਯਾਦਦਾਸ਼ਤ ਨੂੰ ਵੀ ਨਿਰਧਾਰਤ ਕਰਦਾ ਹੈ; ਇੱਕ ਸ਼ਬਦ ਵਿੱਚ, ਬੌਧਿਕ ਯਾਦਦਾਸ਼ਤ ਗਿਆਨ ਨੂੰ ਮੰਨਦੀ ਹੈ। ਅਤੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਅਨੁਭਵੀ ਗਿਆਨ ਕੀ ਹੈ - ਜੇਕਰ ਅਸੀਂ ਇਸ ਦੁਆਰਾ ਇੱਕ ਮੌਜੂਦਾ ਤੱਥ ਨੂੰ ਸਮਝਣਾ ਹੈ - ਜੇਕਰ ਇਹ ਇੱਕ ਬੌਧਿਕ ਯਾਦਦਾਸ਼ਤ ਨਹੀਂ ਹੈ? ਇਹ ਕੋਮਲ, ਸੰਕੇਤਕ, ਬਦਲਣ ਵਾਲਾ ਗਿਆਨ ਜੋ ਸਾਡੇ ਸਾਰੇ ਵਿਚਾਰਾਂ ਦਾ ਆਧਾਰ ਬਣਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਜੋ ਹਜ਼ਾਰਾਂ ਖਾਲੀ ਸੰਕੇਤਾਂ, ਹਜ਼ਾਰਾਂ ਉਪਨਾਮਾਂ ਤੋਂ ਬਣਿਆ ਹੈ ਜੋ ਸਾਡੇ ਪਿੱਛੇ ਇਸ਼ਾਰਾ ਕਰਦੇ ਹਨ, ਬਿਨਾਂ ਕਿਸੇ ਚਿੱਤਰ ਦੇ, ਬਿਨਾਂ ਸ਼ਬਦਾਂ ਦੇ, ਬਿਨਾਂ ਥੀਸਿਸ ਦੇ - ਇਹ ਮੇਰਾ ਠੋਸ ਅਤੀਤ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਮੈਂ ਇਹ ਮੇਰੇ ਸਾਰੇ ਵਿਚਾਰਾਂ ਅਤੇ ਆਪਣੀਆਂ ਸਾਰੀਆਂ ਭਾਵਨਾਵਾਂ ਦੀ ਅਟੱਲ ਪਿਛੋਕੜ-ਡੂੰਘਾਈ ਵਜੋਂ ਸੀ।

ਵਿਨਾਸ਼ ਦੇ ਆਪਣੇ ਦੂਜੇ ਪਹਿਲੂ ਵਿੱਚ, "For-itself" ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਇੱਕ ਖਾਸ ਘਾਟ ਵਜੋਂ ਸਮਝਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਇਹ ਘਾਟ ਹੈ ਅਤੇ ਇਹ ਘਾਟ ਵੀ ਹੈ, ਕਿਉਂਕਿ ਇਸਨੂੰ ਉਹੀ ਹੋਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ ਜੋ ਇਹ ਹੈ। ਪੀਣ ਜਾਂ ਪੀਣ ਦਾ ਮਤਲਬ ਹੈ ਕਦੇ ਵੀ ਪੀਣਾ ਖਤਮ ਨਾ ਕਰਨਾ, ਅਜੇ ਵੀ ਉਸ ਪੀਣ ਤੋਂ ਪਰੇ ਪੀਣਾ ਜੋ ਮੈਂ ਹਾਂ। ਅਤੇ ਜਦੋਂ "ਮੈਂ ਪੀਣਾ ਖਤਮ ਕਰ ਲਿਆ ਹੈ," ਮੈਂ ਪੀ ਲਿਆ ਹੈ: ਸਮੂਹ ਅਤੀਤ ਵਿੱਚ ਖਿਸਕ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਅਸਲ ਵਿੱਚ ਪੀਣ ਵੇਲੇ, ਮੈਂ ਫਿਰ ਇਹ ਪੀਣ ਵਾਲਾ ਹਾਂ ਜੋ ਮੈਨੂੰ ਹੋਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਜੋ ਮੈਂ ਨਹੀਂ ਹਾਂ; ਆਪਣੇ ਆਪ ਦਾ ਹਰ ਅਹੁਦਾ ਜੇਕਰ ਇਹ ਭਾਰੀ ਅਤੇ ਭਰਪੂਰ ਹੋਣਾ ਹੈ, ਜੇਕਰ ਇਹ ਸਵੈ-ਸਮਰੂਪਤਾ ਦੀ ਘਣਤਾ ਰੱਖਣਾ ਹੈ - ਤਾਂ ਅਜਿਹਾ ਹਰ ਅਹੁਦਾ ਮੈਨੂੰ ਅਤੀਤ ਵਿੱਚ ਛੱਡ ਦਿੰਦਾ ਹੈ। ਜੇਕਰ ਇਹ ਵਰਤਮਾਨ ਵਿੱਚ ਮੇਰੇ ਤੱਕ ਪਹੁੰਚਦਾ ਹੈ, ਤਾਂ ਇਹ ਇਸ ਲਈ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ "ਅਜੇ ਤੱਕ ਨਹੀਂ" ਵਿੱਚ ਵੰਡਦਾ ਹੈ; ਇਹ ਇਸ ਲਈ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਮੈਨੂੰ ਇੱਕ ਅਣਪ੍ਰਾਪਤ ਸੰਪੂਰਨਤਾ ਵਜੋਂ ਦਰਸਾਉਂਦਾ ਹੈ ਜੋ ਪ੍ਰਾਪਤ ਨਹੀਂ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ। ਇਹ "Not-you" ਆਪਣੇ ਆਪ ਦੀ "nihalating freedom" ਦੁਆਰਾ ਕੁਚਲਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਸਿਰਫ਼ "a-down" 'ਤੇ ਨਹੀਂ

ਹੈ; ਇਹ "hinging" ਦਾ ਘਟਣਾ ਹੈ। ਇੱਥੇ "ਆਪਣੇ ਆਪ ਲਈ", ਜੋ ਕਿ ਵਿਨਾਸ਼ ਦੇ ਪਹਿਲੇ ਪਹਿਲੂ ਵਿੱਚ ਆਪਣੇ ਆਪ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਸੀ, ਹੁਣ ਆਪਣੇ ਆਪ ਤੋਂ ਪਿੱਛੇ ਹੈ। ਆਪਣੇ ਆਪ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ, ਆਪਣੇ ਆਪ ਤੋਂ ਪਿੱਛੇ: ਕਦੇ ਵੀ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨਹੀਂ। ਇਹ ਦੋ ਐਕਸਟੇਸ ਭੂਤਕਾਲ ਅਤੇ ਭਵਿੱਖ ਦਾ ਅਰਥ ਹੈ, ਅਤੇ ਇਸੇ ਲਈ ਮੁੱਲ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਸੁਭਾਵਿਕ ਤੌਰ 'ਤੇ ਸਵੈ-ਆਰਾਮ, ਗੈਰ-ਅਸਥਾਈਤਾ ਹੈ! ਮਨੁੱਖ ਜਿਸ ਸਦੀਵੀਤਾ ਦੀ ਭਾਲ ਕਰ ਰਿਹਾ ਹੈ ਉਹ ਅਵਧੀ ਦੀ ਅਨੰਤਤਾ ਨਹੀਂ ਹੈ, ਉਸ ਵਿਅਰਥ ਪਿੱਛਾ ਦੀ ਜਿਸ ਲਈ ਮੈਂ ਖੁਦ ਜ਼ਿੰਮੇਵਾਰ ਹਾਂ; ਮਨੁੱਖ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਆਰਾਮ ਦੀ ਭਾਲ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਆਪਣੇ ਆਪ ਨਾਲ ਪੂਰਨ ਸੰਜੋਗ ਦੀ ਅਸਥਾਈਤਾ।

ਅੰਤ ਵਿੱਚ, ਤੀਜੇ ਆਯਾਮ ਵਿੱਚ, "ਆਪਣੇ ਆਪ", ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ-ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ ਦੀ ਸਦੀਵੀ ਖੇਡ ਵਿੱਚ ਖਿੰਡਿਆ ਹੋਇਆ, [5] ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਇੱਕ ਅਤੇ ਇੱਕੋ ਉਡਾਣ ਦੀ ਏਕਤਾ ਵਿੱਚ ਬਚਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਇੱਥੇ "ਹੋਂਦ" ਹਰ ਜਗ੍ਹਾ ਹੈ ਅਤੇ ਕਿਤੇ ਵੀ ਨਹੀਂ ਹੈ: ਜਿੱਥੇ ਵੀ ਕੋਈ ਇਸਨੂੰ ਫੜਨ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਇਹ ਇੱਕ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਉੱਥੇ ਹੁੰਦਾ ਹੈ, ਇਹ ਬਚ ਗਿਆ ਹੈ। ਇਹ "ਆਪਣੇ ਆਪ" ਦੇ ਦਿਲ ਵਿੱਚ ਸੰਗੀਤਕ ਕੁਰਸੀਆਂ ਦੀ ਖੇਡ ਹੈ ਜੋ "ਹੋਂਦ" ਦੀ ਮੌਜੂਦਗੀ ਹੈ।[6]

ਵਰਤਮਾਨ, ਭੂਤਕਾਲ, ਭਵਿੱਖ - ਸਾਰੇ ਇੱਕੋ ਸਮੇਂ - ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਤਿੰਨ ਅਯਾਮਾਂ ਵਿੱਚ ਖਿੰਡਾਉਣ ਵਾਲਾ "ਫੋਰ-ਇਟਸ" ਇਸ ਤੱਥ ਦੇ ਕਾਰਨ ਅਸਥਾਈ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਖਤਮ ਕਰ ਦਿੰਦਾ ਹੈ। ਇਹਨਾਂ ਵਿੱਚੋਂ ਕਿਸੇ ਵੀ ਅਯਾਮ ਦੀ ਦੂਜੇ ਨਾਲੋਂ ਕੋਈ ਔਨਟੋਲੋਜੀਕਲ ਤਰਜੀਹ ਨਹੀਂ ਹੈ; ਇਹਨਾਂ ਵਿੱਚੋਂ ਕੋਈ ਵੀ ਦੂਜੇ ਦੋ ਤੋਂ ਬਿਨਾਂ ਮੌਜੂਦ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਦਾ। ਫਿਰ ਵੀ ਇਸ ਸਭ ਦੇ ਬਾਵਜੂਦ, ਮੌਜੂਦਾ ਐਕਸਸਟੈਸਿਸ 'ਤੇ ਜ਼ੋਰ ਦੇਣਾ ਸਭ ਤੋਂ ਵਧੀਆ ਹੈ ਨਾ ਕਿ ਭਵਿੱਖ ਦੇ ਐਕਸਸਟੈਸਿਸ 'ਤੇ ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਹਾਈਡੇਗਰ ਕਰਦਾ ਹੈ: ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਲਈ ਇੱਕ ਪ੍ਰਗਟਾਵੇ ਵਜੋਂ ਹੈ ਕਿ ਫਾਰ-ਇਟਸੈਲਫ ਇਸਦਾ ਅਤੀਤ ਹੈ, ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਇਸਨੂੰ ਇੱਕ ਨਿਨਾਸ਼ਕ ਸਰਵਉੱਚਤਾ ਵਿੱਚ ਆਪਣੇ ਆਪ ਲਈ ਹੋਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ; ਅਤੇ ਇਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਲਈ ਇੱਕ ਪ੍ਰਗਟਾਵੇ ਵਜੋਂ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਇੱਕ ਘਾਟ ਹੈ ਅਤੇ ਇਹ ਆਪਣੇ ਭਵਿੱਖ ਦੁਆਰਾ ਸਤਾਇਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ - ਭਾਵ, ਉਸ ਦੁਆਰਾ ਜੋ ਇਹ ਆਪਣੇ ਲਈ ਇੱਕ ਦੂਰੀ 'ਤੇ ਹੈ। ਵਰਤਮਾਨ ਅਤੀਤ ਅਤੇ ਭਵਿੱਖ ਲਈ ਔਨਟੋਲੋਜੀਕਲ ਤੌਰ 'ਤੇ "ਪਹਿਲਾਂ" ਨਹੀਂ ਹੈ; ਇਹ ਉਹਨਾਂ ਦੁਆਰਾ ਓਨਾ ਹੀ ਕੰਡੀਸ਼ਨ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਜਿੰਨਾ ਇਹ ਉਹਨਾਂ ਨੂੰ ਕੰਡੀਸ਼ਨ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਪਰ ਇਹ ਅਸਥਾਈਤਾ ਦੇ ਕੁੱਲ ਸਿੰਥੈਟਿਕ ਰੂਪ ਲਈ ਲਾਜ਼ਮੀ ਗੈਰ-ਹੋਂਦ ਦਾ ਢਾਂਚਾ ਹੈ।

ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਅਸਥਾਈਤਾ ਇੱਕ ਵਿਆਪਕ ਸਮਾਂ ਨਹੀਂ ਹੈ ਜਿਸ ਵਿੱਚ ਸਾਰੇ ਜੀਵਾਂ ਅਤੇ ਖਾਸ ਕਰਕੇ ਮਨੁੱਖੀ ਹਕੀਕਤਾਂ ਸ਼ਾਮਲ ਹਨ। ਨਾ ਹੀ ਇਹ ਵਿਕਾਸ ਦਾ ਕੋਈ ਨਿਯਮ ਹੈ ਜੋ ਬਾਹਰੋਂ ਹੋਣ 'ਤੇ ਥੋਪਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਨਾ ਹੀ ਇਹ ਹੋਂਦ ਹੈ। ਪਰ ਇਹ ਹੋਂਦ ਦਾ ਅੰਦਰੂਨੀ ਢਾਂਚਾ ਹੈ ਜੋ ਇਸਦਾ ਆਪਣਾ ਵਿਨਾਸ਼ ਹੈ - ਯਾਨੀ, ਆਪਣੇ ਆਪ ਲਈ ਹੋਣ ਦਾ ਵਿਲੱਖਣ ਢੰਗ। ਆਪਣੇ ਆਪ ਲਈ ਉਹ ਹੋਂਦ ਹੈ ਜਿਸਨੂੰ ਅਸਥਾਈਤਾ ਦੇ ਡਾਇਸਪੋਰਾਟਿਕ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਆਪਣਾ ਹੋਂਦ ਹੋਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ।

B. ਅਸਥਾਈਤਾ ਦੀ ਗਤੀਸ਼ੀਲਤਾ

ਇਹ ਤੱਥ ਕਿ 'ਆਪ' ਦਾ ਉਭਾਰ ਜ਼ਰੂਰੀ ਤੌਰ 'ਤੇ ਅਸਥਾਈਤਾ ਦੇ ਤਿੰਨ ਪਹਿਲੂਆਂ ਦੇ ਅਨੁਸਾਰ ਹੁੰਦਾ ਹੈ, ਸਾਨੂੰ ਮਿਆਦ ਦੀ ਸਮੱਸਿਆ ਬਾਰੇ ਕੁਝ ਨਹੀਂ ਸਿਖਾਉਂਦਾ, ਜੋ ਕਿ ਸਮੇਂ ਦੀ ਗਤੀਸ਼ੀਲਤਾ ਦੇ ਸਿਰਲੇਖ ਹੇਠ ਆਉਂਦਾ ਹੈ। ਪਹਿਲੀ ਪਹੁੰਚ ਵਿੱਚ ਸਮੱਸਿਆ ਦੋ ਗੁਣਾ ਦਿਖਾਈ ਦਿੰਦੀ ਹੈ। 'ਆਪ' ਆਪਣੇ ਵਜੂਦ ਵਿੱਚ ਉਸ ਸੋਧ ਵਿੱਚੋਂ ਕਿਉਂ ਗੁਜ਼ਰਦਾ ਹੈ ਜਿਸ ਨਾਲ ਇਹ ਭੂਤਕਾਲ ਬਣ ਜਾਂਦਾ ਹੈ? ਅਤੇ ਇਸ ਭੂਤਕਾਲ ਦਾ ਵਰਤਮਾਨ ਬਣਨ ਲਈ ਇੱਕ ਨਵਾਂ 'ਆਪ' ਕਿਉਂ ਖਾਲੀ ਤੋਂ ਪੈਦਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ?

ਇਹ ਸਮੱਸਿਆ ਲੰਬੇ ਸਮੇਂ ਤੋਂ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਧਾਰਨਾ ਦੁਆਰਾ ਛੁਪਾਈ ਗਈ

ਹੈ। ਇਹ ਕਾਂਟ ਦੇ ਬਰਕਲੇ ਦੇ ਆਦਰਸ਼ਵਾਦ ਦੇ ਖੰਡਨ ਅਤੇ ਲੀਬਨਿਜ਼ ਦੀ ਇੱਕ ਪਸੰਦੀਦਾ ਦਲੀਲ ਦਾ ਸਿੱਟਾ ਹੈ ਕਿ ਤਬਦੀਲੀ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਸਥਾਈਤਾ ਨੂੰ ਦਰਸਾਉਂਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਜੇਕਰ ਅਸੀਂ ਇੱਕ ਖਾਸ ਗੈਰ-ਅਸਥਾਈ ਸਥਾਈਤਾ ਮੰਨ ਲਈਏ ਜੋ ਸਮੇਂ ਦੇ ਨਾਲ ਰਹਿੰਦੀ ਹੈ, ਤਾਂ ਅਸਥਾਈਤਾ ਤਬਦੀਲੀ ਦੇ ਮਾਪ ਅਤੇ ਕ੍ਰਮ ਤੋਂ ਵੱਧ ਨਹੀਂ ਰਹਿ ਜਾਂਦੀ। ਤਬਦੀਲੀ ਤੋਂ ਬਿਨਾਂ ਕੋਈ ਅਸਥਾਈਤਾ ਨਹੀਂ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਸਮਾਂ ਸਥਾਈ ਅਤੇ ਸਮਾਨ 'ਤੇ ਕੋਈ ਪਕੜ ਨਹੀਂ ਬਣਾ ਸਕਦਾ ਸੀ। ਇਸ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਜੇਕਰ ਲੀਬਨਿਜ਼ ਵਾਂਗ ਹੀ ਤਬਦੀਲੀ ਨੂੰ ਪਰਿਸਰ ਨਾਲ ਸਿੱਟਿਆਂ ਦੇ ਸਬੰਧ ਦੀ ਤਰਕਪੂਰਨ ਵਿਆਖਿਆ ਵਜੋਂ ਦਿੱਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ - ਯਾਨੀ ਕਿ, ਇੱਕ ਸਥਾਈ ਵਿਸ਼ੇ ਦੇ ਗੁਣਾਂ ਦੇ ਵਿਕਾਸ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ - ਤਾਂ ਹੁਣ ਕੋਈ ਅਸਲ ਅਸਥਾਈਤਾ ਨਹੀਂ ਹੈ।

ਪਰ ਇਹ ਧਾਰਨਾ ਕਈ ਗਲਤੀਆਂ 'ਤੇ ਅਧਾਰਤ ਹੈ। ਸਭ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ, ਕਿਸੇ ਸਥਾਈ ਤੱਤ ਦਾ ਕਿਸੇ ਚੀਜ਼ ਤੋਂ ਵੱਖਰਾ ਹੋਣਾ ਜੋ ਬਦਲਦਾ ਹੈ, ਤਬਦੀਲੀ ਨੂੰ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਨਹੀਂ ਬਣਨ ਦੇ ਸਕਦਾ ਸਿਵਾਏ ਇੱਕ ਗਵਾਹ ਦੀ ਨਜ਼ਰ ਵਿੱਚ ਜੋ ਖੁਦ ਉਸ ਨਾਲ ਇਕਜੁੱਟ ਹੋਵੇਗਾ ਜੋ ਬਦਲਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਉਸ ਨਾਲ ਜੋ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ। ਇੱਕ ਸ਼ਬਦ ਵਿੱਚ, ਤਬਦੀਲੀ ਅਤੇ ਸਥਾਈ ਦੀ ਏਕਤਾ ਤਬਦੀਲੀ ਦੇ ਗਠਨ ਲਈ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੈ। ਪਰ ਇਹੀ ਸ਼ਬਦ ਏਕਤਾ, ਜਿਸਦਾ ਲੀਬਨਿਜ਼ ਅਤੇ ਕਾਂਟ ਨੇ ਦੁਰਵਰਤੋਂ ਕੀਤਾ ਹੈ, ਇੱਥੇ ਬਹੁਤ ਜ਼ਿਆਦਾ ਸੰਕੇਤ ਨਹੀਂ ਕਰਦਾ। ਵੱਖ-ਵੱਖ ਤੱਤਾਂ ਦੀ ਇਸ ਏਕਤਾ ਦਾ ਕੀ ਅਰਥ ਹੈ? ਕੀ ਇਹ ਸਿਰਫ਼ ਇੱਕ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਬਾਹਰੀ ਲਗਾਵ ਹੈ? ਫਿਰ ਇਸਦਾ ਕੋਈ ਅਰਥ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਇਹ ਹੋਂਦ ਦੀ ਏਕਤਾ ਹੋਣੀ ਚਾਹੀਦੀ ਹੈ। ਪਰ ਹੋਂਦ ਦੀ ਅਜਿਹੀ ਏਕਤਾ ਇਹ ਮੰਗ ਕਰਨ ਦੇ ਬਰਾਬਰ ਹੈ ਕਿ ਸਥਾਈ ਉਹ ਹੋਵੇ ਜੋ ਬਦਲਦਾ ਹੈ; ਅਤੇ ਇਸ ਲਈ ਏਕਤਾ ਸ਼ੁਰੂਆਤ ਵਿੱਚ ਐਕਸਟੈਟਿਕ ਹੈ ਅਤੇ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਦਰਸਾਉਂਦੀ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਖੁਦ ਅਸਲ ਵਿੱਚ ਐਕਸਟੈਟਿਕ ਹੋਂਦ ਹੈ; ਇਸ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਏਕਤਾ ਸਥਾਈਤਾ ਅਤੇ ਤਬਦੀਲੀ ਨੂੰ ਹਰੇਕ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਮੌਜੂਦ ਹੋਣ ਤੋਂ ਰੋਕਦੀ ਹੈ। ਜੋ ਨਹੀਂ ਕਿਹਾ ਗਿਆ ਹੈ ਉਹ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਸਥਾਈਤਾ ਅਤੇ ਤਬਦੀਲੀ ਨੂੰ ਇੱਥੇ ਵਰਤਾਰੇ ਵਜੋਂ ਲਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਉਹਨਾਂ ਦਾ ਸਿਰਫ਼ ਇੱਕ ਰਿਸ਼ਤੇਦਾਰ ਹੋਂਦ ਹੈ; "ਇਨ-ਇਟਸੈਲਫ" ਵਰਤਾਰੇ ਦਾ ਵਿਰੋਧ ਨਹੀਂ ਕਰਦਾ ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਨਾਮ ਹੈ। ਇੱਕ ਵਰਤਾਰਾ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਹੁੰਦਾ ਹੈ, ਸਾਡੀ ਪਰਿਭਾਸ਼ਾ ਦੇ ਅਨੁਸਾਰ, ਜਦੋਂ ਇਹ ਉਹੀ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਜੋ ਇਹ ਹੈ, ਭਾਵੇਂ ਇਹ ਕਿਸੇ ਵਿਸ਼ੇ ਜਾਂ ਕਿਸੇ ਹੋਰ ਵਰਤਾਰੇ ਦੇ ਸੰਬੰਧ ਵਿੱਚ ਹੋਵੇ। ਇਸ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ, ਇੱਕ ਦੂਜੇ ਦੇ ਸੰਬੰਧ ਵਿੱਚ ਵਰਤਾਰੇ ਨੂੰ ਨਿਰਧਾਰਤ ਕਰਨ ਵਾਲੇ ਸੰਬੰਧ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਪ੍ਰਗਟ ਹੋਣਾ ਪਹਿਲਾਂ ਇੱਕ ਐਕਸਟੈਟਿਕ ਜੀਵ ਦੇ ਉਭਾਰ ਨੂੰ ਮੰਨਦਾ ਹੈ ਜੋ "ਹੋਰ ਕਿਤੇ" ਅਤੇ ਆਮ ਤੌਰ 'ਤੇ ਸੰਬੰਧ ਸਥਾਪਤ ਕਰਨ ਲਈ ਉਹ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਦਾ ਜੋ "ਹੋਰ ਕਿਤੇ" ਅਤੇ ਸੰਬੰਧ ਸਥਾਪਤ ਕਰਨ ਲਈ ਨਹੀਂ ਹੈ।

ਇਸ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ, ਤਬਦੀਲੀ ਦੀ ਨੀਂਹ ਰੱਖਣ ਲਈ ਸਥਾਈਤਾ ਦਾ ਸਹਾਰਾ ਲੈਣਾ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਬੇਕਾਰ ਹੈ। ਕਾਂਤ ਅਤੇ ਲੀਬਨਿਜ਼ ਜੋ ਦਿਖਾਉਣਾ ਚਾਹੁੰਦੇ ਹਨ ਉਹ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਇੱਕ ਸੰਪੂਰਨ ਤਬਦੀਲੀ ਹੁਣ ਸਪੱਸ਼ਟ ਤੌਰ 'ਤੇ ਤਬਦੀਲੀ ਨਹੀਂ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਹੁਣ ਕਿਸੇ ਵੀ ਚੀਜ਼ 'ਤੇ ਅਧਾਰਤ ਨਹੀਂ ਹੈ ਜੋ ਬਦਲਦੀ ਹੈ - ਜਾਂ ਜਿਸਦੇ ਸੰਬੰਧ ਵਿੱਚ ਤਬਦੀਲੀ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਪਰ ਅਸਲ ਵਿੱਚ ਜੇਕਰ ਜੋ ਬਦਲਦਾ ਹੈ ਉਹ ਪਿਛਲੇ ਮੋਡ ਵਿੱਚ ਇਸਦੀ ਪੁਰਾਣੀ ਸਥਿਤੀ ਹੈ, ਤਾਂ ਇਹ ਸਥਾਈਤਾ ਨੂੰ ਬੇਲੋੜਾ ਬਣਾਉਣ ਲਈ ਕਾਫ਼ੀ ਹੈ। ਇਸ ਸਥਿਤੀ ਵਿੱਚ ਪਰਿਵਰਤਨ ਸੰਪੂਰਨ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ; ਅਸੀਂ ਇੱਕ ਰੂਪਾਂਤਰਣ ਨਾਲ ਨਜਿੱਠ ਰਹੇ ਹਾਂ ਜੋ ਸਾਰੇ ਜੀਵ ਨੂੰ ਛੂੰਹਦਾ ਹੈ; ਇਹ ਇੱਕ ਪੂਰਵ ਅਵਸਥਾ ਦੇ ਸੰਬੰਧ ਵਿੱਚ ਤਬਦੀਲੀ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਗਠਿਤ ਕੀਤਾ ਜਾਵੇਗਾ ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਇਹ ਭੂਤਕਾਲ ਵਿੱਚ ਸੀ ਦੇ ਮੋਡ ਵਿੱਚ ਹੋਵੇਗਾ। ਕਿਉਂਕਿ ਭੂਤਕਾਲ ਨਾਲ ਇਹ ਸਬੰਧ ਸਥਾਈਤਾ ਦੀ ਸੂਡੋ-ਜ਼ਰੂਰਤ ਨੂੰ ਬਦਲਦਾ ਹੈ, ਇਸ ਲਈ ਮਿਆਦ ਦੀ ਸਮੱਸਿਆ ਨੂੰ ਸੰਪੂਰਨ ਤਬਦੀਲੀਆਂ ਦੇ ਸੰਬੰਧ ਵਿੱਚ ਵੀ ਰੱਖਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਰੱਖਿਆ ਜਾਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ।

ਇਸ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ "ਸੰਸਾਰ ਵਿੱਚ" ਵੀ ਕੋਈ ਹੋਰ ਕਿਸਮ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਇੱਕ ਖਾਸ ਥ੍ਰੈਸ਼ਹੋਲਡ ਤੱਕ ਤਬਦੀਲੀਆਂ ਗੈਰ-ਮੌਜੂਦ ਹਨ; ਇਸ ਥ੍ਰੈਸ਼ਹੋਲਡ ਤੋਂ ਪਰੇ, ਉਹ ਕੁੱਲ ਰੂਪ ਤੱਕ ਫੈਲਦੇ ਹਨ - ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਗੇਸਟਾਲਟ ਸਕੂਲ ਦੇ ਪ੍ਰਯੋਗਾਂ ਨੇ ਦਿਖਾਇਆ ਹੈ।

ਇਸ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਜਦੋਂ ਅਸੀਂ ਮਨੁੱਖੀ ਹਕੀਕਤ ਨਾਲ ਨਜਿੱਠ ਰਹੇ ਹਾਂ, ਤਾਂ ਜੋ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੈ ਉਹ ਸ਼ੁੱਧ ਅਤੇ ਸੰਪੂਰਨ ਤਬਦੀਲੀ ਹੈ, ਜੋ ਕਿ ਇੱਕ ਤਬਦੀਲੀ ਵੀ ਹੋ ਸਕਦੀ ਹੈ ਜਿਸ ਵਿੱਚ ਕੁਝ ਵੀ ਨਹੀਂ ਬਦਲਦਾ ਅਤੇ ਜੋ ਅਸਲ ਅਵਧੀ ਹੈ। ਭਾਵੇਂ ਅਸੀਂ ਸਵੀਕਾਰ ਕਰਦੇ ਹਾਂ, ਉਦਾਹਰਣ ਵਜੋਂ, ਇੱਕ "ਆਪਣੇ ਆਪ" ਦੀ ਸਧਾਰਨ ਚੇਤਨਾ ਇਸ "ਆਪਣੇ ਆਪ" ਦੀ ਇੱਕ ਸਥਾਈ "ਆਪਣੇ ਆਪ" ਵਿੱਚ ਬਿਲਕੁਲ ਖਾਲੀ ਮੌਜੂਦਗੀ ਸੀ, ਫਿਰ ਵੀ ਚੇਤਨਾ ਦਾ ਹੋਂਦ ਹੀ ਅਸਥਾਈਤਾ ਨੂੰ ਦਰਸਾਉਂਦਾ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਇਸਨੂੰ "ਇਸਦੇ ਹੋਣ" ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਬਿਨਾਂ ਕਿਸੇ ਬਦਲਾਅ ਦੇ ਹੋਣਾ ਪਵੇਗਾ। ਫਿਰ ਸਦੀਵੀਤਾ ਨਹੀਂ ਬਲਕਿ ਮੌਜੂਦਾ "ਆਪਣੇ ਆਪ" ਲਈ ਇੱਕ ਨਵੇਂ ਵਰਤਮਾਨ ਦਾ ਭੂਤਕਾਲ ਬਣਨ ਦੀ ਨਿਰੰਤਰ ਜ਼ਰੂਰਤ ਹੋਵੇਗੀ ਅਤੇ ਇਹ ਚੇਤਨਾ ਦੇ ਹੋਣ ਦੇ ਕਾਰਨ ਹੈ। ਅਤੇ ਜੇਕਰ ਕੋਈ ਸਾਨੂੰ ਦੱਸੇ ਕਿ ਇੱਕ ਨਵੇਂ ਵਰਤਮਾਨ ਦੁਆਰਾ ਭੂਤਕਾਲ ਵਿੱਚ ਵਰਤਮਾਨ ਦੀ ਇਹ ਸਥਾਈ ਰਿਕਵਰੀ "ਆਪਣੇ ਆਪ" ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਅੰਦਰੂਨੀ ਤਬਦੀਲੀ ਨੂੰ ਦਰਸਾਉਂਦੀ ਹੈ, ਤਾਂ ਸਾਨੂੰ ਜਵਾਬ ਦੇਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ ਕਿ ਫਿਰ ਇਹ "ਆਪਣੇ ਆਪ" ਦੀ ਅਸਥਾਈਤਾ ਹੈ ਜੋ ਤਬਦੀਲੀ ਦੀ ਨੀਂਹ ਹੈ ਅਤੇ ਨਾ ਕਿ ਉਹ ਤਬਦੀਲੀ ਜੋ ਅਸਥਾਈਤਾ ਦੀ ਨੀਂਹ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਕੁਝ ਵੀ ਹੇਠ ਲਿਖੀਆਂ ਸਮੱਸਿਆਵਾਂ ਨੂੰ ਲੁਕਾ ਨਹੀਂ ਸਕਦਾ ਜੋ ਪਹਿਲਾਂ ਅਘੁਲਣਸ਼ੀਲ ਜਾਪਦੀਆਂ ਹਨ: ਵਰਤਮਾਨ ਭੂਤਕਾਲ ਕਿਉਂ ਬਣ ਜਾਂਦਾ ਹੈ? ਇਹ ਨਵਾਂ ਵਰਤਮਾਨ ਕੀ ਹੈ ਜੋ ਫਿਰ ਉੱਭਰਦਾ ਹੈ? ਇਹ ਕਿੱਥੋਂ ਆਉਂਦਾ ਹੈ, ਅਤੇ ਇਹ ਕਿਉਂ ਪੈਦਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ? ਸਾਨੂੰ ਇਹ ਧਿਆਨ ਦੇਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ ਕਿ ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਸਾਡੀ "ਖਾਲੀ" ਚੇਤਨਾ ਦੀ ਪਰਿਕਲਪਨਾ ਦੁਆਰਾ ਦਰਸਾਇਆ ਗਿਆ ਹੈ, ਇੱਥੇ ਸਵਾਲ ਇਹ ਨਹੀਂ ਹੈ ਕਿ ਸਥਾਈਤਾ ਇੱਕ ਪਲ ਤੋਂ ਪਲ ਤੱਕ ਝਰਨਾਹਟ ਵਿੱਚ ਡਿੱਗਦੀ ਰਹੇ ਜਦੋਂ ਕਿ ਭੌਤਿਕ ਤੌਰ 'ਤੇ ਇੱਕ ਸਥਾਈਤਾ ਬਣੀ ਰਹੇ। ਅਸਲ ਸਵਾਲ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਹੋਂਦ, ਜੋ ਵੀ ਹੋਵੇ, ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਇੱਕ ਵਾਰ ਵਿੱਚ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਰੂਪਾਂਤਰਿਤ ਕਰਨ ਦੀ ਜ਼ਰੂਰਤ ਹੈ - ਰੂਪ ਅਤੇ ਸਮੱਗਰੀ, ਅਤੀਤ ਵਿੱਚ ਡੁੱਬਣ ਲਈ ਅਤੇ ਉਸੇ ਸਮੇਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਭਵਿੱਖ ਵੱਲ ਖਾਲੀ ਛੱਡ ਕੇ ਅੱਗੇ ਵਧਾਉਣ ਲਈ।

ਪਰ ਕੀ ਇਹ ਸੱਚਮੁੱਚ ਦੋ ਸਮੱਸਿਆਵਾਂ ਹਨ? ਆਓ ਆਪਾਂ ਹੋਰ ਧਿਆਨ ਨਾਲ ਵੇਖੀਏ। ਵਰਤਮਾਨ ਇੱਕ "ਆਪਣੇ ਆਪ" ਦੇ ਪੂਰਵ ਬਣਨ ਤੋਂ ਬਿਨਾਂ ਨਹੀਂ ਲੰਘ ਸਕਦਾ ਜੋ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਉਸ ਵਰਤਮਾਨ ਦੇ ਬਾਅਦ ਵਜੋਂ ਦਰਸਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਫਿਰ ਸਿਰਫ਼ ਇੱਕ ਹੀ ਵਰਤਾਰਾ ਹੈ: ਇੱਕ ਨਵੇਂ ਵਰਤਮਾਨ ਦਾ ਉਭਾਰ ਜੋ ਵਰਤਮਾਨ ਨੂੰ ਅਤੀਤ ਬਣਾ ਰਿਹਾ ਹੈ ਜੋ ਇਹ ਸੀ, ਅਤੇ ਇੱਕ ਵਰਤਮਾਨ ਦਾ ਅਤੀਤ ਬਣਾਉਣਾ ਜਿਸ ਵਿੱਚ ਇੱਕ "ਆਪਣੇ ਆਪ" ਦਾ ਰੂਪ ਸ਼ਾਮਲ ਹੈ ਜਿਸ ਲਈ ਇਹ ਵਰਤਮਾਨ ਅਤੀਤ ਬਣਨ ਜਾ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਅਸਥਾਈ ਬਣਨ ਦਾ ਵਰਤਾਰਾ ਇੱਕ ਵਿਸ਼ਵਵਿਆਪੀ ਸੋਧ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਇੱਕ ਭੂਤਕਾਲ ਜੋ ਕਿਸੇ ਵੀ ਚੀਜ਼ ਦਾ ਅਤੀਤ ਹੋਵੇਗਾ ਹੁਣ ਅਤੀਤ ਨਹੀਂ ਰਹੇਗਾ ਅਤੇ ਕਿਉਂਕਿ ਇੱਕ ਵਰਤਮਾਨ ਲਾਜ਼ਮੀ ਤੌਰ 'ਤੇ ਇਸ ਅਤੀਤ ਦਾ ਵਰਤਮਾਨ ਹੋਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ, ਇਹ ਰੂਪਾਂਤਰਣ ਨਾ ਸਿਰਫ਼ ਸ਼ੁੱਧ ਵਰਤਮਾਨ ਨੂੰ ਪ੍ਰਭਾਵਿਤ ਕਰਦਾ ਹੈ; ਸਾਬਕਾ ਭੂਤਕਾਲ ਅਤੇ ਭਵਿੱਖ ਵੀ ਬਰਾਬਰ ਪ੍ਰਭਾਵਿਤ ਹੁੰਦੇ ਹਨ। ਵਰਤਮਾਨ ਦਾ ਭੂਤਕਾਲ ਜੋ ਭੂਤਕਾਲ ਦੇ ਸੋਧ ਵਿੱਚੋਂ ਗੁਜ਼ਰਿਆ ਹੈ, ਇੱਕ ਭੂਤਕਾਲ ਦਾ ਭੂਤਕਾਲ ਬਣ ਜਾਂਦਾ ਹੈ - ਜਾਂ ਇੱਕ ਬਹੁ-ਸੰਪੂਰਨ। ਜਿੱਥੋਂ ਤੱਕ ਬਹੁ-ਸੰਪੂਰਨ ਦਾ ਸਬੰਧ ਹੈ, ਵਰਤਮਾਨ ਅਤੇ ਭੂਤਕਾਲ ਦੀ ਵਿਭਿੰਨਤਾ ਹੁਣ ਅਚਾਨਕ ਦਬਾ ਦਿੱਤੀ ਗਈ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਜਿਸ ਚੀਜ਼ ਨੇ ਵਰਤਮਾਨ ਨੂੰ ਭੂਤਕਾਲ ਤੋਂ ਵੱਖਰਾ ਬਣਾਇਆ ਸੀ ਉਹ ਹੁਣ ਭੂਤਕਾਲ ਬਣ ਗਿਆ ਹੈ। ਰੂਪਾਂਤਰਣ ਦੇ ਦੌਰਾਨ, ਵਰਤਮਾਨ ਇਸ ਭੂਤਕਾਲ ਦਾ ਵਰਤਮਾਨ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ, ਪਰ ਇਹ ਇਸ ਭੂਤਕਾਲ ਦਾ ਭੂਤਕਾਲ ਬਣ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇਸਦਾ

ਮਤਲਬ ਹੈ ਕਿ ਪਹਿਲਾਂ ਇਹ ਵਰਤਮਾਨ ਭੂਤਕਾਲ ਦੀ ਲੜੀ ਨਾਲ ਸਮਰੂਪ ਹੈ ਜੋ ਇਸ ਤੋਂ ਲੈ ਕੇ ਇਸਦੇ ਜਨਮ ਤੱਕ ਫੈਲਿਆ ਹੋਇਆ ਹੈ, ਦੂਜਾ ਇਹ ਕਿ ਇਹ ਵਰਤਮਾਨ ਹੁਣ ਇਸਦਾ ਭੂਤਕਾਲ ਇਸ ਦੇ ਹੋਣ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਨਹੀਂ ਹੈ, ਸਗੋਂ ਇਸ ਦੇ ਹੋਣ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਹੈ। ਭੂਤਕਾਲ ਅਤੇ ਪਲੁਪਰਫੈਕਟ ਵਿਚਕਾਰ ਸਬੰਧ ਇੱਕ ਅਜਿਹਾ ਸਬੰਧ ਹੈ ਜੋ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਹੋਣ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਹੈ, ਅਤੇ ਇਹ ਵਰਤਮਾਨ ਦੇ ਲਈ-ਆਪਣੇ ਆਪ ਦੀ ਨੀਂਹ 'ਤੇ ਪ੍ਰਗਟ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਉਹ ਹੈ ਜੋ ਭੂਤਕਾਲ ਅਤੇ ਪਲੁਪਰਫੈਕਟਸ ਦੀ ਲੜੀ ਨੂੰ ਇੱਕ ਸਿੰਗਲ ਬਲਾਕ ਵਿੱਚ ਜੋੜਦਾ ਹੈ।

ਦੂਜੇ ਪਾਸੇ, ਭਵਿੱਖ, ਭਾਵੇਂ ਰੂਪਾਂਤਰਣ ਤੋਂ ਬਰਾਬਰ ਪ੍ਰਭਾਵਿਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ, ਭਵਿੱਖ ਬਣਨਾ ਬੰਦ ਨਹੀਂ ਕਰਦਾ - ਯਾਨੀ ਕਿ, ਆਪਣੇ ਆਪ ਤੋਂ ਬਾਹਰ, ਪਹਿਲਾਂ ਤੋਂ, ਹੋਂਦ ਤੋਂ ਪਰੇ ਰਹਿਣਾ - ਪਰ ਇਹ ਇੱਕ ਭੂਤਕਾਲ ਜਾਂ ਇੱਕ ਪੂਰਵ ਭਵਿੱਖ ਦਾ ਭਵਿੱਖ ਬਣ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਨਵੇਂ ਵਰਤਮਾਨ ਨਾਲ ਦੋ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੇ ਸਬੰਧਾਂ ਵਿੱਚ ਪ੍ਰਵੇਸ਼ ਕਰ ਸਕਦਾ ਹੈ, ਇਸ ਅਨੁਸਾਰ ਕਿ ਅਸੀਂ ਤੁਰੰਤ ਭਵਿੱਖ ਨਾਲ ਨਜਿੱਠ ਰਹੇ ਹਾਂ ਜਾਂ ਦੂਰ ਭਵਿੱਖ ਨਾਲ। ਪਹਿਲੀ ਸਥਿਤੀ ਵਿੱਚ ਵਰਤਮਾਨ ਨੂੰ ਭੂਤਕਾਲ ਦੇ ਸੰਬੰਧ ਵਿੱਚ ਇਸ ਭਵਿੱਖ ਵਜੋਂ ਦਿੱਤਾ ਗਿਆ ਹੈ: "ਜਿਸਦੀ ਮੈਂ ਉਡੀਕ ਕਰ ਰਿਹਾ ਸੀ - ਇਹ ਇੱਥੇ ਹੈ।" ਇਹ ਇਸ ਭੂਤਕਾਲ ਦੇ ਪੂਰਵ ਭਵਿੱਖ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਇਸਦੇ ਭੂਤਕਾਲ ਦਾ ਵਰਤਮਾਨ ਹੈ। ਪਰ ਉਸੇ ਸਮੇਂ ਜਦੋਂ ਇਹ ਇਸ ਭੂਤਕਾਲ ਦੇ ਭਵਿੱਖ ਵਜੋਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਲਈ ਹੈ, ਇਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਆਪ ਲਈ ਅਨੁਭਵ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਇਸ ਲਈ ਭਵਿੱਖ ਦੇ ਹੋਣ ਦਾ ਵਾਅਦਾ ਨਹੀਂ ਕਰਦਾ। ਇੱਕ ਵੰਡ ਹੈ: ਵਰਤਮਾਨ ਭੂਤਕਾਲ ਦਾ ਪੂਰਵ ਭਵਿੱਖ ਬਣ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਜਦੋਂ ਕਿ ਇਹ ਇਸ ਭਵਿੱਖ ਤੋਂ ਇਨਕਾਰ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਅਤੇ ਅਸਲ ਭਵਿੱਖ ਨੂੰ ਸਾਕਾਰ ਨਹੀਂ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ; ਇਹ ਵਰਤਮਾਨ ਦੇ ਸੰਬੰਧ ਵਿੱਚ ਹੁਣ ਭਵਿੱਖ ਨਹੀਂ ਹੈ, ਪਰ ਇਹ ਭੂਤਕਾਲ ਦੇ ਸੰਬੰਧ ਵਿੱਚ ਭਵਿੱਖ ਹੋਣਾ ਬੰਦ ਨਹੀਂ ਕਰਦਾ। ਇਹ ਵਰਤਮਾਨ ਦਾ ਅਸਾਧਾਰਨ ਸਹਿ-ਵਰਤਮਾਨ ਬਣ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਇੱਕ ਪੂਰਨ ਆਦਰਸ਼ਤਾ ਨੂੰ ਸੁਰੱਖਿਅਤ ਰੱਖਦਾ ਹੈ। "ਕੀ ਇਹੀ ਉਹੀ ਹੈ ਜਿਸਦੀ ਮੈਂ ਉਡੀਕ ਕਰ ਰਿਹਾ ਸੀ?" ਇਹ ਵਰਤਮਾਨ ਦੇ ਨਾਲ ਇੱਕ ਭਵਿੱਖ ਆਦਰਸ਼ਕ ਤੌਰ 'ਤੇ ਸਹਿ-ਵਰਤਮਾਨ ਬਣਿਆ ਹੋਇਆ ਹੈ, ਇਸ ਵਰਤਮਾਨ ਦੇ ਭੂਤਕਾਲ ਦੇ ਅਸਾਧਾਰਨ ਭਵਿੱਖ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ।

ਜਦੋਂ ਭਵਿੱਖ ਬਹੁਤ ਦੂਰ ਹੁੰਦਾ ਹੈ, ਤਾਂ ਇਹ ਨਵੇਂ ਵਰਤਮਾਨ ਦੇ ਸੰਬੰਧ ਵਿੱਚ ਭਵਿੱਖ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ; ਪਰ ਜੇਕਰ ਵਰਤਮਾਨ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਇਸ ਭਵਿੱਖ ਦੀ ਘਾਟ ਵਜੋਂ ਨਹੀਂ ਬਣਾਉਂਦਾ, ਤਾਂ ਇਹ ਭਵਿੱਖ ਸੰਭਾਵਨਾ ਵਜੋਂ ਆਪਣਾ ਕਿਰਦਾਰ ਗੁਆ ਦਿੰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਸਥਿਤੀ ਵਿੱਚ ਪੁਰਾਣਾ ਭਵਿੱਖ ਨਵੇਂ ਵਰਤਮਾਨ ਦੇ ਸੰਬੰਧ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਉਦਾਸੀਨ ਸੰਭਵ ਬਣ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਨਾ ਕਿ ਇਸਦੇ ਸੰਭਵ। ਇਸ ਅਰਥ ਵਿੱਚ ਇਹ ਹੁਣ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਸੰਭਵ ਨਹੀਂ ਬਣਾਉਂਦਾ ਪਰ ਇਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਹੋਣ ਨੂੰ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਇੱਕ ਦਿੱਤਾ ਗਿਆ ਸੰਭਵ ਬਣ ਜਾਂਦਾ ਹੈ; ਯਾਨੀ, ਇੱਕ ਸੰਭਵ ਜੋ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਹੈ ਇੱਕ ਲਈ-ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਬਣਨ ਲਈ। ਕੱਲ੍ਹ ਇਹ ਸੰਭਵ ਸੀ - ਮੇਰੇ ਸੰਭਵ ਵਜੋਂ - ਕਿ ਮੈਨੂੰ ਅਗਲੇ ਸੋਮਵਾਰ ਨੂੰ ਦੇਸ਼ ਲਈ ਛੱਡ ਦੇਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ। ਅੱਜ ਇਹ ਸੰਭਵ ਹੁਣ ਮੇਰਾ ਸੰਭਵ ਨਹੀਂ ਹੈ; ਇਹ ਮੇਰੇ ਚਿੰਤਨ ਦਾ ਥੀਮੈਟਿਕ ਵਸਤੂ ਬਣਿਆ ਹੋਇਆ ਹੈ ਅਤੇ ਹਮੇਸ਼ਾ ਭਵਿੱਖ ਸੰਭਵ ਬਣ ਗਿਆ ਹੈ ਜੋ ਮੈਂ ਰਿਹਾ ਹਾਂ। ਪਰ ਮੇਰੇ ਵਰਤਮਾਨ ਨਾਲ ਇਸਦਾ ਇੱਕੋ ਇੱਕ ਬੰਧਨ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਮੈਨੂੰ "ਸੀ" ਦੇ ਮੋਡ ਵਿੱਚ ਰਹਿਣਾ ਪਵੇਗਾ ਇਹ ਵਰਤਮਾਨ ਭੂਤਕਾਲ ਬਣ ਗਿਆ ਹੈ ਜਿਸ ਲਈ ਇਹ ਸੰਭਵ ਮੇਰੇ ਵਰਤਮਾਨ ਤੋਂ ਪਰੇ ਸੰਭਵ ਹੋਣਾ ਬੰਦ ਨਹੀਂ ਹੋਇਆ ਹੈ। ਪਰ ਭਵਿੱਖ ਅਤੇ ਭੂਤਕਾਲ ਵਰਤਮਾਨ ਮੇਰੇ ਵਰਤਮਾਨ ਦੀ ਨੀਂਹ 'ਤੇ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਮਜ਼ਬੂਤ ਹਨ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਭਵਿੱਖ ਕਾਲਿਕ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ ਦੇ ਦੌਰਾਨ, ਭਵਿੱਖ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਆਪਣੇ ਚਰਿੱਤਰ ਨੂੰ ਕਦੇ ਵੀ ਗੁਆਏ ਬਿਨਾਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਚਲਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਜਿੱਥੋਂ ਤੱਕ ਇਹ ਵਰਤਮਾਨ ਦੁਆਰਾ ਪ੍ਰਾਪਤ ਨਹੀਂ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ, ਇਹ ਸਿਰਫ਼ ਇੱਕ ਦਿੱਤਾ ਹੋਇਆ ਭਵਿੱਖ ਬਣ ਜਾਂਦਾ

ਹੈ। ਜਦੋਂ ਇਹ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਤਾਂ ਇਹ ਆਦਰਸ਼ਤਾ ਦੀ ਗੁਣਵੱਤਾ ਨਾਲ ਪ੍ਰਭਾਵਿਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ; ਪਰ ਇਹ ਆਦਰਸ਼ਤਾ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਆਦਰਸ਼ਤਾ ਹੈ, ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਇੱਕ ਦਿੱਤੇ ਹੋਏ ਅਤੀਤ ਦੀ ਇੱਕ ਦਿੱਤੀ ਹੋਈ ਘਾਟ ਵਜੋਂ ਪੇਸ਼ ਕਰਦੀ ਹੈ ਨਾ ਕਿ ਉਸ ਘਾਟ ਵਜੋਂ ਜੋ ਇੱਕ ਵਰਤਮਾਨ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਆਪ ਲਈ ਨਾ ਹੋਣ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਹੋਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ। ਜਦੋਂ ਭਵਿੱਖ ਨੂੰ ਪਾਰ ਕਰ ਲਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਤਾਂ ਇਹ ਹਮੇਸ਼ਾ ਲਈ ਭੂਤਕਾਲਾਂ ਦੀ ਲੜੀ ਦੇ ਹਾਸ਼ੀਏ 'ਤੇ ਇੱਕ ਸਾਬਕਾ ਭਵਿੱਖ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ - ਇੱਕ ਖਾਸ ਭੂਤਕਾਲ ਦਾ ਇੱਕ ਸਾਬਕਾ ਭਵਿੱਖ ਬਹੁ-ਸੰਪੂਰਨ ਬਣ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਇੱਕ ਆਦਰਸ਼ ਦਿੱਤਾ ਹੋਇਆ ਭਵਿੱਖ ਇੱਕ ਵਰਤਮਾਨ ਦੇ ਸਹਿ-ਮੌਜੂਦ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਭੂਤਕਾਲ ਬਣ ਜਾਂਦਾ ਹੈ।

ਸਾਨੂੰ ਅਜੇ ਤੱਕ ਵਰਤਮਾਨ ਦੇ ਭੂਤਕਾਲ ਵਿੱਚ ਰੂਪਾਂਤਰਣ ਦੀ ਜਾਂਚ ਕਰਨੀ ਬਾਕੀ ਹੈ, ਜਿਸਦੇ ਨਾਲ ਇੱਕ ਨਵੇਂ ਵਰਤਮਾਨ ਦਾ ਉਭਾਰ ਵੀ ਆਉਂਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਮੰਨਣਾ ਇੱਕ ਗਲਤੀ ਹੋਵੇਗੀ ਕਿ ਪੁਰਾਣਾ ਵਰਤਮਾਨ ਖਤਮ ਹੋ ਗਿਆ ਹੈ ਅਤੇ ਇੱਕ ਵਰਤਮਾਨ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਪੈਦਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਜੋ ਅਲੋਪ ਹੋ ਚੁੱਕੇ ਵਰਤਮਾਨ ਦੀ ਇੱਕ ਤਸਵੀਰ ਨੂੰ ਬਰਕਰਾਰ ਰੱਖਦਾ ਹੈ। ਇੱਕ ਅਰਥ ਵਿੱਚ ਸੱਚਾਈ ਨੂੰ ਲੱਭਣ ਲਈ ਆਪਣੀਆਂ ਸ਼ਰਤਾਂ ਨੂੰ ਉਲਟਾਉਣਾ ਲਗਭਗ ਸਹੀ ਹੋਵੇਗਾ, ਕਿਉਂਕਿ ਪੂਰਵ-ਵਰਤਮਾਨ ਦਾ ਭੂਤਕਾਲ ਬਣਾਉਣਾ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਰਸਤਾ ਹੈ ਜਦੋਂ ਕਿ ਇੱਕ ਨਵੇਂ ਵਰਤਮਾਨ ਦਾ ਪ੍ਰਗਟ ਹੋਣਾ ਉਸ ਆਪ ਵਿੱਚ ਵਿਨਾਸ਼ ਹੈ। ਵਰਤਮਾਨ ਇੱਕ ਨਵਾਂ ਆਪ ਵਿੱਚ ਨਹੀਂ ਹੈ; ਇਹ ਉਹ ਹੈ ਜੋ ਇਹ ਨਹੀਂ ਹੈ, ਉਹ ਹੈ ਜੋ ਹੋਂਦ ਤੋਂ ਪਰੇ ਹੈ; ਇਹ ਉਹ ਹੈ ਜਿਸ ਬਾਰੇ ਅਸੀਂ ਕਹਿ ਸਕਦੇ ਹਾਂ ਕਿ "ਇਹ" ਸਿਰਫ ਭੂਤਕਾਲ ਵਿੱਚ ਹੈ। ਭੂਤਕਾਲ ਖਤਮ ਨਹੀਂ ਹੋਇਆ ਹੈ; ਇਹ ਉਹ ਹੈ ਜੋ ਜੋ ਸੀ ਉਹ ਬਣ ਗਿਆ ਹੈ; ਇਹ ਵਰਤਮਾਨ ਦਾ ਵਜੂਦ ਹੈ। ਅੰਤ ਵਿੱਚ, ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਅਸੀਂ ਕਾਫ਼ੀ ਹੱਦ ਤੱਕ ਦਿਖਾਇਆ ਹੈ, ਵਰਤਮਾਨ ਦਾ ਭੂਤਕਾਲ ਨਾਲ ਸਬੰਧ ਹੋਂਦ ਦਾ ਸਬੰਧ ਹੈ, ਪ੍ਰਤੀਨਿਧਤਾ ਦਾ ਨਹੀਂ।

ਇਸ ਲਈ ਪਹਿਲੀ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਤਾ ਜੋ ਸਾਨੂੰ ਪ੍ਰਭਾਵਿਤ ਕਰਦੀ ਹੈ ਉਹ ਹੈ 'ਹੋਂਦ' ਦੁਆਰਾ 'ਆਪਣੇ ਆਪ' ਦੀ ਮੁੜ-ਸਮਝ, ਜਿਵੇਂ ਕਿ 'ਆਪਣੇ ਆਪ' ਵਿੱਚ ਹੁਣ ਆਪਣੀ 'ਕੁੱਝ ਵੀ ਨਹੀਂ' ਨੂੰ ਕਾਇਮ ਰੱਖਣ ਦੀ ਤਾਕਤ ਨਹੀਂ ਰਹੀ। ਉਹ ਡੂੰਘੀ ਦਰਾਰ ਜੋ 'ਆਪਣੇ ਆਪ' ਨੂੰ 'ਕੁੱਝ ਵੀ ਨਹੀਂ' ਬਣਨਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ, ਭਰ ਜਾਂਦੀ ਹੈ; 'ਕੁੱਝ ਵੀ ਨਹੀਂ' ਜਿਸਨੂੰ 'ਬਣਾਉਣਾ' ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ, ਇਸ ਦੇ ਨਤੀਜੇ ਵਜੋਂ ਬਾਹਰ ਕੱਢ ਦਿੱਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਕਿ 'ਆਪਣੇ ਆਪ' ਦਾ ਇੱਕ ਗੁਣ ਬਣ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਜੋ ਕਿ 'ਆਪ' ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਬਣਿਆ ਹੋਇਆ ਹੈ। ਜੇਕਰ ਮੈਂ ਅਤੀਤ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਖਾਸ ਉਦਾਸੀ ਦਾ ਅਨੁਭਵ ਕੀਤਾ ਹੈ, ਤਾਂ ਇਹ ਹੁਣ ਉਸ ਸਮੇਂ ਤੱਕ ਮੌਜੂਦ ਨਹੀਂ ਹੈ ਜਦੋਂ ਤੱਕ ਮੈਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਇਸਦਾ ਅਨੁਭਵ ਕਰਵਾਇਆ ਹੈ। ਇਸ ਉਦਾਸੀ ਵਿੱਚ ਹੁਣ 'ਹੋਂਦ' ਦਾ ਸਹੀ ਮਾਪ ਨਹੀਂ ਹੈ ਜਿਸਦਾ ਆਨੰਦ ਇੱਕ ਦਿੱਖ ਦੁਆਰਾ ਮਾਣਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ ਜੋ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਆਪਣਾ ਗਵਾਹ ਬਣਾਉਂਦੀ ਹੈ। ਇਹ ਇਸ ਲਈ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਰਿਹਾ ਹੈ; 'ਹੋਂਦ' ਇਸਦੇ ਸਾਹਮਣੇ ਆਉਂਦੀ ਹੈ, ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਕਹਿਣ ਲਈ, ਇੱਕ ਬਾਹਰੀ ਜ਼ਰੂਰਤ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ। ਭੂਤਕਾਲ ਇੱਕ ਘਾਤਕ ਹੈ। 'ਆਪ' ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਉਹ ਬਣਾ ਸਕਦਾ ਹੈ ਜੋ ਇਹ ਚਾਹੁੰਦਾ ਹੈ, ਪਰ ਇਹ ਅਟੱਲ ਹੋਣ ਦੀ ਜ਼ਰੂਰਤ ਤੋਂ ਨਹੀਂ ਬਚ ਸਕਦਾ - ਇੱਕ ਨਵੇਂ 'ਆਪ' ਲਈ - ਜੋ ਇਹ ਚਾਹੁੰਦਾ ਸੀ। ਇਸ ਲਈ ਭੂਤਕਾਲ ਇੱਕ "ਆਪਣੇ ਆਪ ਲਈ" ਹੈ ਜੋ "ਆਪਣੇ ਆਪ ਲਈ" ਇੱਕ ਪਾਰਦਰਸ਼ੀ ਮੌਜੂਦਗੀ ਨਹੀਂ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਹੁਣ "ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ" ਬਣੋ, ਇਹ ਸੰਸਾਰ ਦੇ ਵਿਚਕਾਰ ਡਿੱਗ ਗਿਆ ਹੈ। ਮੈਨੂੰ ਜੋ ਹੋਣਾ ਹੈ, ਮੈਂ ਉਸ ਸੰਸਾਰ ਦੀ ਮੌਜੂਦਗੀ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਹਾਂ ਜੋ ਮੈਂ ਨਹੀਂ ਹਾਂ ਪਰ ਜੋ ਮੈਂ ਸੀ; ਮੈਂ ਸੰਸਾਰ ਦੇ ਵਿਚਕਾਰ ਸੀ, ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਚੀਜ਼ਾਂ ਰਹਨ, ਸੰਸਾਰ ਦੇ ਅੰਦਰ ਮੌਜੂਦ ਹੋਣ ਦੇ ਕਾਰਨ। ਫਿਰ ਵੀ ਇਹ ਸੰਸਾਰ ਜਿਸ ਵਿੱਚ "ਆਪਣੇ ਆਪ ਲਈ" ਨੂੰ ਉਹੀ ਹੋਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ ਜੋ ਇਹ ਸੀ, ਉਹੀ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਦਾ ਜਿਸ ਵਿੱਚ ਇਹ ਅਸਲ ਵਿੱਚ ਮੌਜੂਦ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ "ਆਪਣੇ ਆਪ ਲਈ" ਦਾ ਭੂਤਕਾਲ ਸੰਸਾਰ ਦੀ ਇੱਕ ਪਿਛਲੀ ਸਥਿਤੀ ਵਿੱਚ

ਪਿਛਲੀ ਮੌਜੂਦਗੀ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਬਣਿਆ ਹੈ। ਭਾਵੇਂ ਸੰਸਾਰ ਵਿੱਚ ਕੋਈ ਪਰਿਵਰਤਨ ਨਹੀਂ ਹੋਇਆ ਹੈ ਜਦੋਂ ਕਿ "ਆਪਣੇ ਆਪ ਲਈ" ਵਰਤਮਾਨ ਤੋਂ ਭੂਤਕਾਲ ਵਿੱਚ "ਪਾਸ" ਗਿਆ ਹੈ, ਇਹ ਘੱਟੋ ਘੱਟ ਉਸੇ ਰਸਮੀ ਤਬਦੀਲੀ ਵਿੱਚੋਂ ਗੁਜ਼ਰਿਆ ਮੰਨਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਜਿਸਨੂੰ ਅਸੀਂ ਪਹਿਲਾਂ "ਆਪਣੇ ਆਪ ਲਈ" ਹੋਣ ਦੇ ਦਿਲ ਵਿੱਚ ਹੋਣ ਵਜੋਂ ਦਰਸਾਇਆ ਸੀ। ਇਹ ਇੱਕ ਤਬਦੀਲੀ ਹੈ ਜੋ ਚੇਤਨਾ ਦੇ ਸੱਚੇ ਅੰਦਰੂਨੀ ਬਦਲਾਅ ਦਾ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬ ਹੈ। ਦੂਜੇ ਸ਼ਬਦਾਂ ਵਿੱਚ, "ਆਪਣਾ ਆਪ" ਭੂਤਕਾਲ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਮੌਜੂਦਗੀ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਡਿੱਗਦਾ ਹੋਇਆ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਬਣ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, "ਦੁਨੀਆਂ ਦੇ ਵਿਚਕਾਰ" ਇੱਕ ਜੀਵ ਬਣ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਅਤੇ ਸੰਸਾਰ ਨੂੰ ਭੂਤਕਾਲ ਦੇ ਆਯਾਮ ਵਿੱਚ ਰੱਖਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਜਿਸ ਦੇ ਵਿਚਕਾਰ ਭੂਤਕਾਲ ਆਪਾ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਸਾਇਰਨ ਵਾਂਗ ਜਿਸਦਾ ਮਨੁੱਖੀ ਸਰੀਰ ਇੱਕ ਮੱਛੀ ਦੀ ਪੂਛ ਵਿੱਚ ਪੂਰਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ, ਵਾਧੂ-ਸੰਸਾਰਿਕ ਆਪਾ ਆਪਣੇ ਪਿੱਛੇ ਸੰਸਾਰ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਚੀਜ਼ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਪੂਰਾ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਮੈਂ ਗੁੱਸੇ ਵਿੱਚ ਹਾਂ, ਉਦਾਸ ਹਾਂ, ਮੇਰੇ ਕੋਲ ਹਮੇਸ਼ਾ ਲਈ ਇੱਕ ਓਡੀਪਸ ਕੰਪਲੈਕਸ ਜਾਂ ਇੱਕ ਹੀਣ ਭਾਵਨਾ ਕੰਪਲੈਕਸ ਹੈ, ਪਰ ਅਤੀਤ ਵਿੱਚ ਸੰਸਾਰ ਦੇ ਵਿਚਕਾਰ "ਸੀ" ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ - ਜਿਵੇਂ ਮੈਂ ਇੱਕ ਸਿਵਲ ਸੇਵਕ ਜਾਂ ਇੱਕ ਬਾਂਹ ਵਾਲਾ ਆਦਮੀ ਜਾਂ ਇੱਕ ਪ੍ਰੋਲੇਤਾਰੀ ਹਾਂ। ਅਤੀਤ ਵਿੱਚ ਸੰਸਾਰ ਮੈਨੂੰ ਘੇਰਦਾ ਹੈ, ਅਤੇ ਮੈਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਵਿਸ਼ਵਵਿਆਪੀ ਨਿਰਧਾਰਨਵਾਦ ਵਿੱਚ ਗੁਆ ਦਿੰਦਾ ਹਾਂ; ਪਰ ਮੈਂ ਆਪਣੇ ਅਤੀਤ ਨੂੰ ਭਵਿੱਖ ਵੱਲ ਉਸੇ ਹੱਦ ਤੱਕ ਪਾਰ ਕਰ ਜਾਂਦਾ ਹਾਂ ਜਿਵੇਂ ਮੈਂ "ਇਹ ਸੀ।"

ਇੱਕ ਖੁਦ ਲਈ ਜਿਸਨੇ ਆਪਣੀ ਸਾਰੀ ਅਣਹੋਂਦ ਨੂੰ ਨਿਚੋੜ ਲਿਆ ਹੈ ਅਤੇ ਅੰਦਰ-ਅੰਦਰ ਦੁਆਰਾ ਦੁਬਾਰਾ ਪ੍ਰਗਟ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ, ਇੱਕ ਖੁਦ ਲਈ ਜੋ ਸੰਸਾਰ ਵਿੱਚ ਘੁਲ ਰਿਹਾ ਹੈ - ਅਜਿਹਾ ਹੀ ਭੂਤਕਾਲ ਹੈ ਜੋ ਮੈਨੂੰ ਹੋਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ, ਅਜਿਹਾ ਹੀ ਖੁਦ ਲਈ ਅਵਤਾਰ ਹੈ। ਪਰ ਇਹ ਅਵਤਾਰ ਇੱਕ ਖੁਦ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਏਕਤਾ ਵਿੱਚ ਪੈਦਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਜੋ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਸੰਸਾਰ ਦੀ ਮੌਜੂਦਗੀ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਖਤਮ ਕਰ ਦਿੰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਜਿਸਨੂੰ ਉਹ ਭੂਤਕਾਲ ਹੋਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ ਜਿਸ ਤੋਂ ਇਹ ਪਾਰ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਉਭਾਰ ਦਾ ਕੀ ਅਰਥ ਹੈ? ਸਾਨੂੰ ਇੱਥੇ ਇੱਕ ਨਵੇਂ ਜੀਵ ਦੇ ਰੂਪ ਨੂੰ ਦੇਖਣ ਤੋਂ ਬਚਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ। ਸਭ ਕੁਝ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਵਾਪਰਦਾ ਹੈ ਜਿਵੇਂ ਵਰਤਮਾਨ ਹੋਂਦ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਸਦੀਵੀ ਛੇਕ ਹੋਵੇ - ਤੁਰੰਤ ਭਰਿਆ ਅਤੇ ਸਦੀਵੀ ਤੌਰ 'ਤੇ ਪੁਨਰ ਜਨਮ - ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਵਰਤਮਾਨ "ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ" ਦੇ ਫੰਦੇ ਤੋਂ ਇੱਕ ਸਦੀਵੀ ਉਡਾਣ ਹੋਵੇ ਜੋ ਇਸਨੂੰ ਧਮਕੀ ਦਿੰਦਾ ਹੈ ਜਦੋਂ ਤੱਕ ਕਿ ਅੰਦਰ-ਅੰਦਰ ਦੀ ਉਸ ਅੰਤਿਮ ਜਿੱਤ ਤੱਕ ਜੋ ਇਸਨੂੰ ਇੱਕ ਅਜਿਹੇ ਭੂਤਕਾਲ ਵਿੱਚ ਖਿੱਚ ਲਵੇਗਾ ਜੋ ਹੁਣ ਕਿਸੇ ਵੀ ਖੁਦ ਦਾ ਭੂਤਕਾਲ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਇਹ ਜਿੱਤ ਮੌਤ ਹੈ, ਕਿਉਂਕਿ ਮੌਤ ਸਾਰੀ ਪ੍ਰਣਾਲੀ ਦੇ ਅਤੀਤ ਨੂੰ ਬਣਾਉਣ ਦੁਆਰਾ ਅਸਥਾਈਤਾ ਦੀ ਅੰਤਮ ਗ੍ਰਿਫਤਾਰੀ ਹੈ, ਜਾਂ, ਜੇ ਤੁਸੀਂ ਚਾਹੋ, ਤਾਂ ਸਵੈ-ਸਵੈ ਦੁਆਰਾ ਮਨੁੱਖੀ ਸੰਪੂਰਨਤਾ ਨੂੰ ਮੁੜ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਨ ਦੁਆਰਾ।

ਅਸੀਂ ਲੌਕਿਕਤਾ ਦੇ ਇਸ ਗਤੀਸ਼ੀਲ ਚਰਿੱਤਰ ਨੂੰ ਕਿਵੇਂ ਸਮਝਾ ਸਕਦੇ ਹਾਂ? ਜੇ ਇਹ ਨਹੀਂ ਹੈ - ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਅਸੀਂ ਉਮੀਦ ਕਰਦੇ ਹਾਂ ਕਿ ਅਸੀਂ ਦਿਖਾਇਆ ਹੈ - ਇੱਕ ਅਨਿਸ਼ਚਿਤ ਗੁਣ ਜੋ ਆਪਣੇ ਆਪ ਦੇ ਹੋਣ ਵਿੱਚ ਜੋੜਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਤਾਂ ਸਾਨੂੰ ਇਹ ਦਿਖਾਉਣ ਦੇ ਯੋਗ ਹੋਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ ਕਿ ਇਸਦੀ ਗਤੀਸ਼ੀਲਤਾ ਆਪਣੇ ਆਪ ਦੀ ਇੱਕ ਜ਼ਰੂਰੀ ਬਣਤਰ ਹੈ ਜਿਸਨੂੰ ਉਸ ਹੋਂਦ ਵਜੋਂ ਕਲਪਨਾ ਕੀਤੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ ਜਿਸਨੂੰ ਆਪਣੀ ਖੁਦ ਦੀ ਅਣਹੋਂਦ ਹੋਣੀ ਚਾਹੀਦੀ ਹੈ। ਅਸੀਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਇੱਕ ਵਾਰ ਫਿਰ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਜਾਣ ਦੇ ਬਿੰਦੂ 'ਤੇ ਪਾਉਂਦੇ ਹਾਂ।

ਪਰ ਸੱਚ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਕੋਈ ਸਮੱਸਿਆ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਜੇਕਰ ਅਸੀਂ ਇਹ ਮੰਨਦੇ ਹਾਂ ਕਿ ਅਸੀਂ ਇੱਕ ਨੂੰ ਮਿਲੇ ਹਾਂ, ਤਾਂ ਇਹ ਇਸ ਲਈ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਅਸਲ ਵਿੱਚ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਸਮਝਣ ਦੀਆਂ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ਾਂ ਦੇ ਬਾਵਜੂਦ, ਅਸੀਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਠੀਕ ਕਰਨ ਤੋਂ ਨਹੀਂ ਰੋਕ ਸਕੇ

ਹਾਂ। ਜੇਕਰ ਅਸੀਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਤੋਂ ਸ਼ੁਰੂ ਕਰਦੇ ਹਾਂ, ਤਾਂ ਤਬਦੀਲੀ ਦੀ ਦਿੱਖ ਅਸਲ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਸਮੱਸਿਆ ਬਣ ਸਕਦੀ ਹੈ: ਜੇਕਰ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਉਹ ਹੈ ਜੋ ਇਹ ਹੈ, ਤਾਂ ਇਹ ਹੁਣ ਅਜਿਹਾ ਕਿਵੇਂ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਦਾ। ਪਰ ਜੇਕਰ, ਇਸਦੇ ਉਲਟ, ਅਸੀਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਦੀ ਇੱਕ ਢੁਕਵੀਂ ਸਮਝ ਤੋਂ ਅੱਗੇ ਵਧਦੇ ਹਾਂ, ਤਾਂ ਇਹ ਹੁਣ ਤਬਦੀਲੀ ਨਹੀਂ ਹੈ ਜਿਸਨੂੰ ਸਮਝਾਉਣ ਦੀ ਲੋੜ ਹੈ, ਸਗੋਂ ਸਥਾਈਤਾ - ਜੇਕਰ ਸਥਾਈਤਾ ਮੌਜੂਦ ਹੋ ਸਕਦੀ ਹੈ। ਦਰਅਸਲ ਜੇਕਰ ਅਸੀਂ ਸਮੇਂ ਦੇ ਕ੍ਰਮ ਦੇ ਆਪਣੇ ਵਰਣਨ ਨੂੰ ਸਮੇਂ ਦੇ ਕੋਰਸ ਤੋਂ ਆਉਣ ਵਾਲੀ ਹਰ ਚੀਜ਼ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਵਿਚਾਰਦੇ ਹਾਂ, ਤਾਂ ਇਹ ਸਪੱਸ਼ਟ ਹੈ ਕਿ ਇੱਕ ਅਸਥਾਈਤਾ ਜੋ ਇਸਦੇ ਕ੍ਰਮ ਵਿੱਚ ਘਟਾਈ ਗਈ ਹੈ, ਤੁਰੰਤ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਅਸਥਾਈਤਾ ਬਣ ਜਾਵੇਗੀ। ਅਸਥਾਈ ਹੋਂਦ ਦਾ ਉਤਸੁਕ ਚਰਿੱਤਰ ਇੱਥੇ ਕੁਝ ਵੀ ਨਹੀਂ ਬਦਲੇਗਾ ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਚਰਿੱਤਰ ਅਤੀਤ ਵਿੱਚ ਪਾਇਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਆਪਣੇ ਆਪ ਦੇ ਗਠਨ ਵਜੋਂ ਨਹੀਂ ਸਗੋਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਦੁਆਰਾ ਸਮਰਥਤ ਗੁਣ ਵਜੋਂ। ਜੇ ਅਸੀਂ ਇੱਕ ਭਵਿੱਖ ਦੀ ਕਲਪਨਾ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਕਰਦੇ ਹਾਂ ਕਿ ਇਹ ਸ਼ੁੱਧ ਅਤੇ ਸਧਾਰਨ ਤੌਰ 'ਤੇ ਇੱਕ ਆਪਣੇ ਆਪ ਦਾ ਭਵਿੱਖ ਹੈ, ਜੋ ਕਿ ਇੱਕ ਖਾਸ ਅਤੀਤ ਦਾ ਆਪਣੇ ਆਪ ਹੈ, ਅਤੇ ਜੇ ਅਸੀਂ ਇਹ ਮੰਨਦੇ ਹਾਂ ਕਿ ਤਬਦੀਲੀ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੇ ਅਸਥਾਈਤਾ ਦੇ ਵਰਣਨ ਦੇ ਸੰਬੰਧ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਨਵੀਂ ਸਮੱਸਿਆ ਹੈ, ਤਾਂ ਅਸੀਂ ਭਵਿੱਖ ਨੂੰ, ਇਸ ਭਵਿੱਖ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਕਲਪਨਾ ਕੀਤੀ ਗਈ, ਇੱਕ ਤਤਕਾਲ ਅਚੱਲਤਾ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕਰਦੇ ਹਾਂ; ਅਸੀਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਇੱਕ ਸਥਿਰ ਗੁਣ ਬਣਾਉਂਦੇ ਹਾਂ ਜਿਸਨੂੰ ਮਨੋਨੀਤ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ; ਅਤੇ ਅੰਤ ਵਿੱਚ ਸਮੂਹ ਇੱਕ ਬਣੀ ਹੋਈ ਸੰਪੂਰਨਤਾ ਬਣ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਭਵਿੱਖ ਅਤੇ ਭੂਤ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਸੀਮਤ ਕਰਦੇ ਹਨ ਅਤੇ ਇਸਦੇ ਲਈ ਦਿੱਤੀਆਂ ਗਈਆਂ ਸੀਮਾਵਾਂ ਬਣਾਉਂਦੇ ਹਨ। ਸਮੂਹ ਜੋ ਅਸਥਾਈ ਤੌਰ 'ਤੇ ਹੈ, ਇੱਕ ਠੋਸ ਨਿਊਕਲੀਅਸ ਦੇ ਦੁਆਲੇ ਘਿਰਿਆ ਹੋਇਆ ਹੈ, ਜੋ ਕਿ ਆਪਣੇ ਆਪ ਦਾ ਮੌਜੂਦਾ ਪਲ ਹੈ, ਅਤੇ ਸਮੱਸਿਆ ਫਿਰ ਅਸਲ ਵਿੱਚ ਇਹ ਦੱਸਣਾ ਹੈ ਕਿ ਇਸ ਪਲ ਤੋਂ ਭੂਤਕਾਲ ਅਤੇ ਭਵਿੱਖ ਦੇ ਆਪਣੇ ਖੰਭੇ ਦੇ ਨਾਲ ਇੱਕ ਹੋਰ ਪਲ ਕਿਵੇਂ ਪੈਦਾ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਅਸੀਂ ਇਸ ਅਰਥ ਵਿੱਚ ਤਤਕਾਲਤਾ ਤੋਂ ਬਚ ਗਏ ਹਾਂ ਕਿ ਤਤਕਾਲਤਾ ਭਵਿੱਖ ਦੀ ਅਣਹੋਂਦ ਅਤੇ ਭੂਤਕਾਲ ਦੀ ਅਣਹੋਂਦ ਦੁਆਰਾ ਸੀਮਿਤ ਇਕਲੌਤੀ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਹਕੀਕਤ ਹੋਵੇਗੀ, ਪਰ ਅਸੀਂ ਇਸ ਵਿੱਚ ਵਾਪਸ ਡਿੱਗ ਗਏ ਹਾਂ ਅਸਥਾਈ ਸੰਪੂਰਨਤਾਵਾਂ ਦੇ ਉਤਰਾਧਿਕਾਰ ਨੂੰ ਸਵੀਕਾਰ ਕਰਕੇ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਵਿੱਚੋਂ ਹਰ ਇੱਕ ਇੱਕ ਪਲ ਦੇ ਦੁਆਲੇ ਕੇਂਦਰਿਤ ਹੋਵੇਗਾ। ਇੱਕ ਸ਼ਬਦ ਵਿੱਚ, ਅਸੀਂ ਪਲ ਨੂੰ ਐਕਸਟੈਟਿਕ ਮਾਪਾਂ ਨਾਲ ਨਿਵਾਜਿਆ ਹੈ, ਪਰ ਅਸੀਂ ਇਸਨੂੰ ਦਬਾਇਆ ਨਹੀਂ ਹੈ, ਜਿਸਦਾ ਅਰਥ ਹੈ ਕਿ ਅਸੀਂ ਲੌਕਿਕ ਸੰਪੂਰਨਤਾ ਨੂੰ ਗੈਰ-ਲੌਤੀਕ ਦੁਆਰਾ ਸਮਰਥਤ ਕਰਦੇ ਹਾਂ। ਸਮਾਂ, ਜੇ ਇਹ ਹੈ, ਤਾਂ ਦੁਬਾਰਾ ਸਿਰਫ਼ ਇੱਕ ਸੁਪਨਾ ਬਣ ਜਾਂਦਾ ਹੈ।

ਪਰ ਤਬਦੀਲੀ ਕੁਦਰਤੀ ਤੌਰ 'ਤੇ ਆਪਣੇ ਆਪ ਲਈ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਲਈ ਸਹਿਜਤਾ ਹੈ। ਇੱਕ ਸਹਿਜਤਾ ਜਿਸਦੀ ਅਸੀਂ ਕਹਿ ਸਕਦੇ ਹਾਂ: ਇਹ ਹੈ। ਜਾਂ ਸਿਰਫ਼: ਇਸ ਸਹਿਜਤਾ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਪਰਿਭਾਸ਼ਿਤ ਕਰਨ ਦੀ ਇਜਾਜ਼ਤ ਦਿੱਤੀ ਜਾਣੀ ਚਾਹੀਦੀ ਹੈ; ਇਸਦਾ ਅਰਥ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਨਾ ਸਿਰਫ਼ ਇਸਦੀ ਹੋਂਦ ਦੀ ਅਣਹੋਂਦ ਦੀ ਨੀਂਹ ਹੈ, ਸਗੋਂ ਇਸਦੀ ਹੋਂਦ ਦੀ ਵੀ ਹੈ ਅਤੇ ਇਹ ਕਿ ਇੱਕੋ ਸਮੇਂ ਹੋਂਦ ਇਸਨੂੰ ਦਿੱਤੇ ਗਏ ਵਿੱਚ ਸਥਿਰ ਕਰਨ ਲਈ ਇਸਨੂੰ ਮੁੜ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਇੱਕ ਸਹਿਜਤਾ ਜੋ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਕੁਆ ਸਹਿਜਤਾ ਵਿੱਚ ਸਥਾਪਿਤ ਕਰਦੀ ਹੈ, ਉਸੇ ਸਟਰੋਕ ਦੁਆਰਾ ਉਸ ਚੀਜ਼ ਨੂੰ ਰੱਦ ਕਰਨ ਲਈ ਮਜਬੂਰ ਹੁੰਦੀ ਹੈ ਜੋ ਇਹ ਧਾਰਨਾ ਰੱਖਦੀ ਹੈ; ਨਹੀਂ ਤਾਂ ਇਸਦਾ ਹੋਂਦ ਇੱਕ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਬਣ ਜਾਵੇਗਾ ਅਤੇ ਇਹ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕੀਤੇ ਜਾਣ ਦੇ ਨਤੀਜੇ ਵਜੋਂ ਹੋਂਦ ਵਿੱਚ ਸਥਾਈ ਰਹੇਗਾ। ਫਿਰ ਵੀ ਇਹ ਇਨਕਾਰ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਹੈ ਜਿਸਨੂੰ ਇਸਨੂੰ ਇਨਕਾਰ ਕਰਨਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ ਤਾਂ ਜੋ ਇਹ ਆਪਣੇ ਵਜੂਦ ਦੇ ਇੱਕ ਅਟੱਲ ਵਿਸਤਾਰ ਵਿੱਚ ਫਸ ਨਾ ਜਾਵੇ। ਕੋਈ ਕਹਿ ਸਕਦਾ ਹੈ ਕਿ ਵਿਸਤਾਰ ਅਤੇ

ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਦੇ ਇਹ ਵਿਚਾਰ ਪਹਿਲਾਂ ਹੀ ਅਸਥਾਈਤਾ ਨੂੰ ਮੰਨਦੇ ਹਨ, ਅਤੇ ਇਹ ਸੱਚ ਹੈ। ਪਰ ਇਹ ਇਸ ਲਈ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਸਹਿਜਤਾ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਇਨਕਾਰ ਦੁਆਰਾ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਅਤੇ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਦੁਆਰਾ ਇਨਕਾਰ ਦਾ ਗਠਨ ਕਰਦੀ ਹੈ, ਕਿਉਂਕਿ ਸਹਿਜਤਾ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਅਸਥਾਈ ਬਣਾਏ ਬਿਨਾਂ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਦੀ। ਇਸਦਾ ਵਿਲੱਖਣ ਸੁਭਾਅ ਉਸ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਤੋਂ ਲਾਭ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਨਾ ਨਹੀਂ ਹੈ ਜੋ ਇਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਸਹਿਜਤਾ ਵਜੋਂ ਮਹਿਸੂਸ ਕਰਕੇ ਬਣਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਇੱਕ ਪਲ ਦੇ ਅੰਦਰ ਇਸਨੂੰ ਸੰਕੁਚਿਤ ਕੀਤੇ ਬਿਨਾਂ ਅਤੇ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਇਸਨੂੰ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਸਥਿਰ ਕੀਤੇ ਬਿਨਾਂ ਸਹਿਜਤਾ ਦੀ ਕਲਪਨਾ ਕਰਨਾ ਅਸੰਭਵ ਹੈ; ਯਾਨੀ, ਇੱਕ ਪਾਰਗਾਮੀ ਸਮੇਂ ਨੂੰ ਮੰਨੇ ਬਿਨਾਂ। ਇਹ ਇਤਰਾਜ਼ ਕਰਨਾ ਵਿਅਰਥ ਹੋਵੇਗਾ ਕਿ ਅਸੀਂ ਅਸਥਾਈ ਰੂਪ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਕੁਝ ਵੀ ਨਹੀਂ ਸੋਚ ਸਕਦੇ ਅਤੇ ਸਾਡਾ ਬਿਰਤਾਂਤ ਸਵਾਲ ਖੜ੍ਹਾ ਕਰਦਾ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਅਸੀਂ ਸਮੇਂ ਨੂੰ ਇਸ ਤੋਂ ਥੋੜ੍ਹੀ ਦੇਰ ਬਾਅਦ ਪੈਦਾ ਕਰਨ ਲਈ ਅਸਥਾਈ ਬਣਾਉਂਦੇ ਹਾਂ। ਸਾਨੂੰ ਆਲੋਚਨਾ ਦੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਹਵਾਲਿਆਂ ਦੀ ਯਾਦ ਦਿਵਾਉਣਾ ਬੇਕਾਰ ਹੋਵੇਗਾ ਜਿੱਥੇ ਕਾਂਟ ਦਰਸਾਉਂਦਾ ਹੈ ਕਿ ਇੱਕ ਗੈਰ-ਅਸਥਾਈ ਸਹਿਜਤਾ ਕਲਪਨਾਯੋਗ ਨਹੀਂ ਹੈ ਪਰ ਵਿਰੋਧੀ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਇਸਦੇ ਉਲਟ, ਸਾਨੂੰ ਇਹ ਜਾਪਦਾ ਹੈ ਕਿ ਇੱਕ ਸਹਿਜਤਾ ਜੋ ਆਪਣੇ ਆਪ ਤੋਂ ਨਹੀਂ ਬਚੇਗੀ ਅਤੇ ਜੋ ਉਸ ਬਚਤ ਤੋਂ ਨਹੀਂ ਬਚੇਗੀ, ਜਿਸ ਬਾਰੇ ਅਸੀਂ ਕਹਿ ਸਕਦੇ ਹਾਂ, "ਇਹ ਇਹ ਹੈ," ਅਤੇ ਜੋ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਇੱਕ ਅਟੱਲ ਸੰਪੂਰਣਾ ਵਿੱਚ ਸ਼ਾਮਲ ਹੋਣ ਦੇਵੇਗੀ - ਅਜਿਹਾ ਲਗਦਾ ਹੈ ਕਿ ਅਜਿਹੀ ਸਹਿਜਤਾ ਬਿਲਕੁਲ ਇੱਕ ਵਿਰੋਧਾਭਾਸ ਹੋਵੇਗੀ ਅਤੇ ਇਹ ਅੰਤ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਖਾਸ ਸਕਾਰਾਤਮਕ ਤੱਤ ਦੇ ਬਰਾਬਰ ਹੋਵੇਗੀ, ਸਦੀਵੀ ਵਿਸ਼ਾ ਜੋ ਕਦੇ ਵੀ ਇੱਕ ਭਵਿੱਖਬਾਣੀ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਇਸ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ, ਇਹ ਬਿਲਕੁਲ ਇਸਦਾ ਸੁਭਾਵਿਕਤਾ ਹੈ ਜੋ ਇਸਦੇ ਟਾਲਣ ਦੀ ਬਹੁਤ ਹੀ ਅਟੱਲਤਾ ਦਾ ਗਠਨ ਕਰਦਾ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਇਸਦੇ ਪ੍ਰਗਟ ਹੋਣ ਦੇ ਪਲ ਤੋਂ ਹੀ ਇਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਇਨਕਾਰ ਕਰਨ ਲਈ ਹੈ ਅਤੇ ਕਿਉਂਕਿ "ਪੋਜ਼ੀਟਿੰਗ-ਇਨਕਾਰ" ਦੇ ਕ੍ਰਮ ਨੂੰ ਉਲਟਾਇਆ ਨਹੀਂ ਜਾ ਸਕਦਾ। ਬਹੁਤ ਹੀ ਪੋਜ਼ੀਟਿੰਗ ਇੱਕ ਗਾਂ-ਪੱਖੀ ਭਰਪੂਰਤਾ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕੀਤੇ ਬਿਨਾਂ ਇੱਕ ਇਨਕਾਰ ਵਿੱਚ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕੀਤੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ; ਨਹੀਂ ਤਾਂ ਇਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਤੁਰੰਤ ਥੱਕ ਜਾਵੇਗਾ, ਅਤੇ ਇਹ ਸਿਰਫ ਇਸ ਲਈ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਇਸਨੂੰ ਇਨਕਾਰ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਆਪਣੀ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਦੀ ਸੰਪੂਰਨਤਾ ਵਿੱਚ ਹੋਣ ਵੱਲ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। "ਪ੍ਰਾਪਤੀ-ਇਨਕਾਰ" ਦੀ ਇਕਸਾਰ ਲੜੀ ਵਿੱਚ ਤਬਦੀਲੀ ਨਾਲੋਂ ਇੱਕ ਓਨਟੋਲੋਜੀਕਲ ਤਰਜੀਹ ਹੈ, ਕਿਉਂਕਿ ਤਬਦੀਲੀ ਸਿਰਫ਼ ਲੜੀ ਦੀ ਭੌਤਿਕ ਸਮੱਗਰੀ ਦਾ ਸਬੰਧ ਹੈ। ਪਰ ਅਸੀਂ ਦਿਖਾਇਆ ਹੈ ਕਿ ਅਸਥਾਈਕਰਨ ਦੀ ਬਹੁਤ ਹੀ ਅਟੱਲਤਾ [7] ਇੱਕ ਸਹਿਜਤਾ ਦੇ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਖਾਲੀ ਅਤੇ ਇੱਕ ਤਰਜੀਹੀ ਰੂਪ ਲਈ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੈ।

ਮੈਂ ਇਹ ਥੀਸਿਸ ਸਹਿਜਤਾ ਦੇ ਸੰਕਲਪ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਕਰਕੇ ਪੇਸ਼ ਕੀਤਾ ਹੈ ਜੋ ਮੈਨੂੰ ਮੇਰੇ ਪਾਠਕਾਂ ਲਈ ਵਧੇਰੇ ਜਾਣੂ ਜਾਪਦਾ ਸੀ। ਪਰ ਹੁਣ ਅਸੀਂ ਇਹਨਾਂ ਵਿਚਾਰਾਂ ਨੂੰ ਦੁਬਾਰਾ ਆਪਣੇ ਆਪ ਦੇ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਵਿੱਚ ਅਤੇ ਆਪਣੀ ਸ਼ਬਦਾਵਲੀ ਨਾਲ ਲੈ ਸਕਦੇ ਹਾਂ। ਇੱਕ ਖੁਦ ਜੋ ਸਹਿਣ ਨਹੀਂ ਕਰਦਾ ਸੀ, ਉਹ ਬੇਸ਼ੱਕ ਆਪਣੇ ਆਪ ਤੋਂ ਪਾਰਦਰਸ਼ੀ ਦਾ ਇਨਕਾਰ ਅਤੇ "ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬ-ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬ" ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਆਪਣੇ ਆਪ ਦਾ ਵਿਨਾਸ਼ ਰਹੇਗਾ। ਪਰ ਇਹ ਵਿਨਾਸ਼ ਇੱਕ ਦਿੱਤਾ ਹੋਇਆ ਬਣ ਜਾਵੇਗਾ; ਯਾਨੀ, ਇਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਦੀ ਸੰਭਾਵਿਤਤਾ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰ ਲਵੇਗਾ, ਅਤੇ ਖੁਦ ਆਪਣੀ ਅਣਹੋਂਦ ਦੀ ਨੀਂਹ ਨਹੀਂ ਰਹੇਗੀ; ਇਹ ਹੁਣ ਹੋਣਾ ਹੀ ਨਹੀਂ ਹੋਵੇਗਾ, ਸਗੋਂ ਡਾਇਡ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬ-ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬ ਦੀ ਨਾਸ਼ ਕਰਨ ਵਾਲੀ ਏਕਤਾ ਵਿੱਚ ਹੋਵੇਗਾ। ਖੁਦ ਤੋਂ ਭੱਜਣਾ ਉਸ ਕਾਰਜ ਦੁਆਰਾ ਸੰਭਾਵਿਤਤਾ ਤੋਂ ਇਨਕਾਰ ਹੈ ਜੋ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਆਪਣੀ ਅਣਹੋਂਦ ਦੀ ਨੀਂਹ ਵਜੋਂ ਦਰਸਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਪਰ ਇਹ ਉਡਾਣ ਸੰਭਾਵਤ ਤੌਰ 'ਤੇ ਉਸੇ ਚੀਜ਼ ਨੂੰ ਸਥਾਪਿਤ ਕਰਦੀ ਹੈ ਜੋ ਭੱਜ ਗਈ ਹੈ: ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਜੋ ਭੱਜ ਗਿਆ ਹੈ, ਆਪਣੀ ਜਗ੍ਹਾ 'ਤੇ ਛੱਡ ਦਿੱਤਾ ਗਿਆ ਹੈ। ਇਸਨੂੰ ਨਾਸ਼ ਨਹੀਂ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਕਿਉਂਕਿ ਮੈਂ ਇਹ ਹਾਂ, ਪਰ ਨਾ ਹੀ ਇਹ ਹੁਣ ਆਪਣੀ ਅਣਹੋਂਦ ਦੀ ਨੀਂਹ

ਵਜੋਂ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਸਿਰਫ ਭੱਜਣ ਵਿੱਚ ਹੀ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਪੂਰਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਜੋ —— ਦੀ ਮੌਜੂਦਗੀ ਵਜੋਂ ਆਪਣੇ ਆਪ 'ਤੇ ਲਾਗੂ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਉਹ ਕੁਦਰਤੀ ਤੌਰ 'ਤੇ ਸਮੇਂ ਦੇ ਸਮੁੱਚਤਾ ਲਈ ਵੀ ਢੁਕਵਾਂ ਹੈ। ਇਹ ਸਮੁੱਚਤਾ ਕਦੇ ਵੀ ਪ੍ਰਾਪਤ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦੀ; ਇਹ ਇੱਕ ਸਮੁੱਚਤਾ ਹੈ ਜਿਸਨੂੰ ਇਨਕਾਰ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਜੋ ਆਪਣੇ ਆਪ ਤੋਂ ਭੱਜ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਇਹ ਇੱਕ ਸਿੰਗਲ ਉਭਾਰ ਦੀ ਏਕਤਾ ਦੇ ਅੰਦਰ ਆਪਣੇ ਆਪ ਤੋਂ ਦੂਰ ਹੋਣਾ ਹੈ, ਇੱਕ ਅਦ੍ਰਿਸ਼ ਸੰਪੂਰਨਤਾ ਜੋ ਇਸ ਸਮੇਂ ਜਦੋਂ ਇਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਦਿੰਦਾ ਹੈ ਤਾਂ ਪਹਿਲਾਂ ਹੀ ਆਪਣੇ ਆਪ ਦੇ ਇਸ ਤੋਹਫ਼ੇ ਤੋਂ ਪਰੇ ਹੈ।

ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਚੇਤਨਾ ਦਾ ਸਮਾਂ ਮਨੁੱਖੀ ਹਕੀਕਤ ਹੈ ਜੋ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਉਸ ਸੰਪੂਰਨਤਾ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਅਸਥਾਈ ਬਣਾਉਂਦੀ ਹੈ ਜੋ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਆਪਣੀ ਅਪੂਰਤੀ ਹੈ; ਇਹ ਕੁਝ ਵੀ ਨਹੀਂ ਹੈ ਜੋ ਇੱਕ ਡੀਟੋਟਲਾਈਜ਼ਿੰਗ ਫਰਮੈਂਟ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਸੰਪੂਰਨਤਾ ਵਿੱਚ ਖਿਸਕਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਸੰਪੂਰਨਤਾ ਜੋ ਆਪਣੇ ਆਪ ਦੇ ਪਿੱਛੇ ਦੌੜਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਉਸੇ ਸਮੇਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਤੋਂ ਇਨਕਾਰ ਕਰਦੀ ਹੈ, ਜੋ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਪਾਰ ਕਰਨ ਦੀ ਕੋਈ ਸੀਮਾ ਨਹੀਂ ਲੱਭ ਸਕਦੀ ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਆਪਣੀ ਪਾਰ ਕਰਨ ਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਆਪ ਤੋਂ ਪਾਰ ਕਰਦੀ ਹੈ, ਕਿਸੇ ਵੀ ਸਥਿਤੀ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਪਲ ਦੀਆਂ ਸੀਮਾਵਾਂ ਦੇ ਅੰਦਰ ਮੌਜੂਦ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਦੀ। ਕਦੇ ਵੀ ਕੋਈ ਪਲ ਅਜਿਹਾ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ ਜਿਸ 'ਤੇ ਅਸੀਂ ਦਾਅਵਾ ਕਰ ਸਕਦੇ ਹਾਂ ਕਿ ਖੁਦ ਲਈ ਹੈ, ਬਿਲਕੁਲ ਇਸ ਲਈ ਕਿਉਂਕਿ ਖੁਦ ਲਈ ਕਦੇ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ। ਇਸ ਦੇ ਉਲਟ, ਅਸਥਾਈਤਾ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਪਲ ਦੇ ਇਨਕਾਰ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਅਸਥਾਈ ਬਣਾਉਂਦੀ ਹੈ।

III. ਮੂਲ ਸਮੇਂ ਦੀ ਤਾਕੀਦ ਅਤੇ ਮਾਨਸਿਕ ਸਮੇਂ ਦੀ ਤਾਕੀਦ: ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬ

ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਗੈਰ-ਥੀਟਿਕ ਚੇਤਨਾ (ਦੀ) ਸਥਾਈ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਕਾਇਮ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ। ਪਰ ਮੈਂ "ਵਹਿੰਦੇ ਸਮੇਂ ਨੂੰ ਮਹਿਸੂਸ ਕਰ ਸਕਦਾ ਹਾਂ" ਅਤੇ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਉਤਰਾਧਿਕਾਰ ਦੀ ਏਕਤਾ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਸਮਝ ਸਕਦਾ ਹਾਂ। ਇਸ ਮਾਮਲੇ ਵਿੱਚ ਮੈਂ ਸਥਾਈ ਹੋਣ ਬਾਰੇ ਸੁਚੇਤ ਹਾਂ। ਇਹ ਚੇਤਨਾ ਸਿਧਾਂਤਕ ਹੈ ਅਤੇ ਇੱਕ ਗਿਆਨ ਵਰਗੀ ਹੈ ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਮੇਰੇ ਸੰਬੰਧ ਵਿੱਚ ਅਸਥਾਈ ਤੌਰ 'ਤੇ ਬਣਾਈ ਗਈ ਅਵਧੀ ਲਗਭਗ ਗਿਆਨ ਦੀ ਇੱਕ ਵਸਤੂ ਵਾਂਗ ਹੈ। ਮੂਲ ਅਸਥਾਈਤਾ ਅਤੇ ਇਸ ਮਾਨਸਿਕ ਅਸਥਾਈਤਾ ਵਿਚਕਾਰ ਕੀ ਸਬੰਧ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ ਜਿਸਦਾ ਮੈਂ ਸਾਹਮਣਾ ਕਰਦਾ ਹਾਂ ਜਿਵੇਂ ਹੀ ਮੈਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ "ਸਹਿਣ ਦੀ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ ਵਿੱਚ" ਸਮਝਦਾ ਹਾਂ? ਇਹ ਸਮੱਸਿਆ ਸਾਨੂੰ ਤੁਰੰਤ ਇੱਕ ਹੋਰ ਸਮੱਸਿਆ ਵੱਲ ਲੈ ਜਾਂਦੀ ਹੈ, ਕਿਉਂਕਿ ਅਵਧੀ ਦੀ ਚੇਤਨਾ ਇੱਕ ਚੇਤਨਾ ਦੀ ਚੇਤਨਾ ਹੈ ਜੋ ਸਥਾਈ ਹੁੰਦੀ ਹੈ; ਨਤੀਜੇ ਵਜੋਂ ਇਸ ਸਿਧਾਂਤਕ ਚੇਤਨਾ ਦੀ ਪ੍ਰਕਿਰਤੀ ਅਤੇ ਨਿਯਮਾਂ ਦੇ ਸਵਾਲ ਨੂੰ ਪੇਸ਼ ਕਰਨਾ ਕੁਦਰਤ ਅਤੇ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬ ਦੇ ਨਿਯਮਾਂ ਨੂੰ ਪੇਸ਼ ਕਰਨ ਦੇ ਬਰਾਬਰ ਹੈ। ਅਸਲ ਵਿੱਚ ਮਾਨਸਿਕ ਅਵਧੀ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਅਸਥਾਈਤਾ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬ ਨਾਲ ਸਬੰਧਤ ਹੈ, ਅਤੇ ਮਾਨਸਿਕ ਅਵਧੀ ਦੀਆਂ ਸਾਰੀਆਂ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆਵਾਂ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਿਤ ਚੇਤਨਾ ਨਾਲ ਸਬੰਧਤ ਹਨ।

ਇਹ ਪੁੱਛਣ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਕਿ ਇੱਕ ਮਾਨਸਿਕ ਅਵਧੀ ਨੂੰ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬ ਦੀ ਅਸਥਿਰ ਵਸਤੂ ਵਜੋਂ ਕਿਵੇਂ ਬਣਾਇਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ, ਸਾਨੂੰ ਇਸ ਮੁੱਢਲੇ ਸਵਾਲ ਦਾ ਜਵਾਬ ਦੇਣ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕਰਨੀ ਚਾਹੀਦੀ ਹੈ: ਇੱਕ ਅਜਿਹੇ ਜੀਵ ਲਈ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬ ਕਿਵੇਂ ਸੰਭਵ ਹੈ ਜੋ ਸਿਰਫ ਭੂਤਕਾਲ ਵਿੱਚ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ? ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬ ਨੂੰ ਡੇਸਕਾਰਟਸ ਅਤੇ ਹੁਸਰਲ ਦੁਆਰਾ ਇੱਕ ਕਿਸਮ ਦੇ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਅਧਿਕਾਰ ਪ੍ਰਾਪਤ ਅਨੁਭਵ ਵਜੋਂ ਦਿੱਤਾ ਗਿਆ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਵਰਤਮਾਨ ਅਤੇ ਤਤਕਾਲ ਸਥਿਰਤਾ ਦੇ ਇੱਕ ਕਾਰਜ ਵਿੱਚ ਚੇਤਨਾ ਨੂੰ ਸਮਝਦਾ ਹੈ। ਕੀ ਇਹ ਆਪਣੀ ਨਿਸ਼ਚਤਤਾ ਨੂੰ ਬਣਾਈ ਰੱਖੇਗਾ ਜੇਕਰ ਉਹ ਜੀਵ ਜਿਸਨੂੰ ਇਸਨੂੰ ਜਾਣਨਾ ਹੈ ਉਹ ਇਸਦੇ ਸੰਬੰਧ ਵਿੱਚ ਭੂਤਕਾਲ ਹੈ? ਅਤੇ ਕਿਉਂਕਿ ਸਾਡੀ ਸਾਰੀ ਓਨਟੋਲੋਜੀ ਦੀ ਨੀਂਹ ਇੱਕ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ ਅਨੁਭਵ ਵਿੱਚ ਹੈ, ਕੀ ਇਹ ਆਪਣੇ ਸਾਰੇ ਨਿਯਮਾਂ ਨੂੰ ਗੁਆਉਣ ਦਾ ਜੋਖਮ ਨਹੀਂ ਲੈਂਦਾ? ਫਿਰ ਵੀ ਕੀ ਇਹ ਅਸਲ ਵਿੱਚ ਭੂਤਕਾਲ ਜੀਵ ਹੈ ਜਿਸਨੂੰ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ ਚੇਤਨਾ ਦਾ ਵਸਤੂ ਬਣਾਉਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ? ਜੇਕਰ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬ ਦੀ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਹੈ, ਤਾਂ ਕੀ ਇਸਨੂੰ ਇੱਕ ਹੋਂਦ ਅਤੇ ਪ੍ਰਮਾਣਿਕਤਾ ਤੱਕ ਸੀਮਿਤ ਹੋਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ ਜੋ ਤਤਕਾਲ ਹਨ? ਅਸੀਂ ਇਹਨਾਂ ਪ੍ਰਸ਼ਨਾਂ ਦਾ ਫੈਸਲਾ ਤਾਂ ਹੀ ਕਰ ਸਕਦੇ ਹਾਂ ਜੇਕਰ ਅਸੀਂ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ ਵਰਤਾਰੇ ਵੱਲ ਵਾਪਸ ਆਉਂਦੇ ਹਾਂ ਅਤੇ ਇਸਦੀ ਬਣਤਰ ਨੂੰ ਨਿਰਧਾਰਤ ਕਰਦੇ ਹਾਂ।

ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬ ਆਪਣੇ ਆਪ ਪ੍ਰਤੀ ਸੁਚੇਤ ਹੈ। ਕਿਉਂਕਿ ਆਪਣੇ ਆਪ ਪ੍ਰਤੀ ਸੁਚੇਤ ਪਹਿਲਾਂ ਹੀ ਇੱਕ ਗੈਰ-ਵਿਸ਼ਵਾਸੀ ਸਵੈ-ਚੇਤਨਾ ਹੈ, ਅਸੀਂ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬ ਨੂੰ ਇੱਕ ਨਵੀਂ ਚੇਤਨਾ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਦਰਸਾਉਣ ਦੇ ਆਦੀ ਹਾਂ, ਜੋ ਅਚਾਨਕ ਪ੍ਰਗਟ ਹੁੰਦੀ ਹੈ, ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਿਤ ਚੇਤਨਾ 'ਤੇ ਨਿਰਦੇਸ਼ਿਤ ਹੁੰਦੀ ਹੈ, ਅਤੇ ਇਸਦੇ ਨਾਲ ਸਹਿਜੀਵਤਾ ਵਿੱਚ ਰਹਿੰਦੀ ਹੈ। ਇੱਥੇ ਸਪਿਨੋਜ਼ਾ ਦੇ ਪੁਰਾਣੇ ਵਿਚਾਰ ਨੂੰ ਯਾਦ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ।

ਪਰ ਇਸ ਤੱਥ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਕਿ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ ਚੇਤਨਾ ਦੇ ਉੱਭਰਨ ਨੂੰ ਨਾ-ਮਾਤਰ ਸਮਝਾਉਣਾ ਮੁਸ਼ਕਲ ਹੈ, ਇਸ ਤਰੀਕੇ ਨਾਲ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ ਚੇਤਨਾ ਨਾਲ ਇਸਦੀ ਪੂਰਨ ਏਕਤਾ ਦਾ ਲੇਖਾ-ਜੋਖਾ ਕਰਨਾ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਅਸੰਭਵ ਹੈ, ਇੱਕ ਏਕਤਾ ਜੋ ਇਕੱਲੇ ਹੀ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ ਅੰਤਰ-ਆਤਮਾ ਦੀ ਨਿਯਮਾਂ ਅਤੇ ਨਿਸ਼ਚਤਤਾ ਨੂੰ ਕਲਪਨਾਯੋਗ ਬਣਾਉਂਦੀ ਹੈ। ਅਸੀਂ ਇੱਥੇ ਸੱਚਮੁੱਚ ਇਹ ਨਹੀਂ ਕਹਿ ਸਕਦੇ ਕਿ ਜੋ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਉਸਦਾ ਸਾਰ ਇੱਕ ਅਨੁਭਵ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਇਸਦਾ ਵਜੂਦ ਅਜਿਹਾ ਹੈ ਕਿ ਇਸਨੂੰ ਹੋਂਦ ਵਿੱਚ ਆਉਣ ਲਈ ਸਮਝਣ ਦੀ ਜ਼ਰੂਰਤ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਅਤੇ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬ ਨਾਲ ਇਸਦਾ ਮੁੱਖ ਸਬੰਧ ਸੋਚਣ

ਵਾਲੇ ਵਿਸ਼ੇ ਨਾਲ ਪ੍ਰਤੀਨਿਯਤਤਾ ਦਾ ਇਕਸਾਰ ਸਬੰਧ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਦਾ। ਜੇਕਰ ਗਿਆਤ ਹੋਂਦ ਨੂੰ ਜਾਣਕਾਰ ਹੋਂਦ ਦੇ ਸਮਾਨ ਦਰਜਾ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਨਾ ਹੈ, ਤਾਂ ਸੰਖੇਪ ਵਿੱਚ, ਇਹ ਭੋਲੇਪਣ ਯਥਾਰਥਵਾਦ ਦੇ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਵਿੱਚ ਹੈ ਕਿ ਸਾਨੂੰ ਇਹਨਾਂ ਦੋ ਹੋਂਦਾਂ ਦੇ ਸਬੰਧ ਦਾ ਵਰਣਨ ਕਰਨਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ। ਪਰ ਇਸ ਮਾਮਲੇ ਵਿੱਚ ਅਸੀਂ ਯਥਾਰਥਵਾਦ ਦੀ ਵੱਡੀ ਮੁਸ਼ਕਲ ਦਾ ਸਾਹਮਣਾ ਕਰਨ ਜਾ ਰਹੇ ਹਾਂ: ਦੋ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਅਲੱਗ-ਥਲੱਗ ਸੁਤੰਤਰ, ਜਿਸ ਨੂੰ ਜਰਮਨ ਸੇਲਬਸਟੈਂਡਿਗਕੇਟ ਕਹਿੰਦੇ ਹਨ, ਇੱਕ ਦੂਜੇ ਨਾਲ ਸਬੰਧ ਕਿਵੇਂ ਬਣਾ ਸਕਦੇ ਹਨ, ਅਤੇ ਖਾਸ ਤੌਰ 'ਤੇ ਉਹ ਉਸ ਕਿਸਮ ਦੇ ਅੰਦਰੂਨੀ ਸਬੰਧ ਵਿੱਚ ਕਿਵੇਂ ਪ੍ਰਵੇਸ਼ ਕਰ ਸਕਦੇ ਹਨ ਜਿਸਨੂੰ ਅਸੀਂ ਗਿਆਨ ਕਹਿੰਦੇ ਹਾਂ? ਜੇਕਰ ਪਹਿਲਾਂ ਅਸੀਂ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬ ਨੂੰ ਇੱਕ ਸਵੈ-ਨਿਰਭਰ ਚੇਤਨਾ ਵਜੋਂ ਕਲਪਨਾ ਕਰਦੇ ਹਾਂ, ਤਾਂ ਅਸੀਂ ਇਸਨੂੰ ਬਾਅਦ ਵਿੱਚ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਿਤ ਚੇਤਨਾ ਨਾਲ ਦੁਬਾਰਾ ਜੋੜਨ ਦੇ ਯੋਗ ਨਹੀਂ ਹੋਵਾਂਗੇ। ਉਹ ਹਮੇਸ਼ਾ ਦੋ ਹੋਣਗੇ, ਅਤੇ ਜੇਕਰ - ਅਸੰਭਵ ਮੰਨ ਲਓ - ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਿਤ ਚੇਤਨਾ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਿਤ ਚੇਤਨਾ ਦੀ ਚੇਤਨਾ ਹੋ ਸਕਦੀ ਹੈ, ਤਾਂ ਦੋ ਚੇਤਨਾ ਵਿਚਕਾਰ ਸਿਰਫ ਇੱਕ ਬਾਹਰੀ ਸਬੰਧ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ; ਵੱਧ ਤੋਂ ਵੱਧ ਅਸੀਂ ਕਲਪਨਾ ਕਰ ਸਕਦੇ ਹਾਂ ਕਿ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਿਤ ਚੇਤਨਾ ਦੀ ਇੱਕ ਤਸਵੀਰ ਰੱਖਦਾ ਹੈ, ਅਤੇ ਅਸੀਂ ਫਿਰ ਆਦਰਸ਼ਵਾਦ ਵਿੱਚ ਵਾਪਸ ਡਿੱਗ ਜਾਵਾਂਗੇ। ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਿਤ ਗਿਆਨ, ਅਤੇ ਖਾਸ ਤੌਰ 'ਤੇ ਕੋਗੀਟੋ ਆਪਣੀ ਨਿਸ਼ਚਤਤਾ ਗੁਆ ਦੇਵੇਗਾ ਅਤੇ ਬਦਲੇ ਵਿੱਚ ਸਿਰਫ ਇੱਕ ਖਾਸ ਸੰਭਾਵਨਾ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰੇਗਾ, ਜੋ ਕਿ ਬਹੁਤ ਘੱਟ ਪਰਿਭਾਸ਼ਿਤ ਹੈ। ਫਿਰ ਇਹ ਸਹਿਮਤ ਹੈ ਕਿ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬ ਨੂੰ ਉਸ ਨਾਲ ਜੋੜਿਆ ਜਾਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ ਜੋ ਹੋਂਦ ਦੇ ਬੰਧਨ ਦੁਆਰਾ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਿਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ, ਕਿ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਿਤ ਚੇਤਨਾ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਿਤ ਚੇਤਨਾ ਹੋਣੀ ਚਾਹੀਦੀ ਹੈ।

ਪਰ ਦੂਜੇ ਪਾਸੇ, ਇੱਥੇ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ ਦੀ ਉਸ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ-ਅਨੁਸਾਰ ਪੂਰੀ ਪਛਾਣ ਦਾ ਕੋਈ ਸਵਾਲ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਦਾ, ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਅਚਾਨਕ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ ਦੇ ਵਰਤਾਰੇ ਨੂੰ ਦਬਾ ਦੇਵੇਗਾ, ਸਿਰਫ ਫੈਂਟਮ ਡਾਇਡ "ਦਿ-ਰਿਫਲੈਕਸ਼ਨ-ਰਿਫਲੈਕਟਿੰਗ"[8] ਨੂੰ ਰਹਿਣ ਦੀ ਆਗਿਆ ਦੇ ਕੇ। ਇੱਥੇ ਇੱਕ ਵਾਰ ਫਿਰ ਅਸੀਂ ਉਸ ਕਿਸਮ ਦੇ ਜੀਵ ਨੂੰ ਮਿਲਦੇ ਹਾਂ ਜੋ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਪਰਿਭਾਸ਼ਿਤ ਕਰਦਾ ਹੈ: ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬ - ਜੇਕਰ ਇਹ ਅਪੋਡਿਕਟਿਕ ਸਬੂਤ ਹੋਣਾ ਹੈ - ਮੰਗ ਕਰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ ਉਹ ਹੋਵੇ ਜੋ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ-ਅਨੁਸਾਰ ਹੈ। ਪਰ ਜਿਸ ਹੱਦ ਤੱਕ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬ ਗਿਆਨ ਹੈ, ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ-ਅਨੁਸਾਰ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ ਲਈ ਵਸਤੂ ਹੋਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ; ਅਤੇ ਇਹ ਹੋਂਦ ਦੇ ਵੱਖ ਹੋਣ ਦਾ ਸੰਕੇਤ ਦਿੰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਇਹ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੈ ਕਿ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ ਇੱਕੋ ਸਮੇਂ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ-ਅਨੁਸਾਰ ਹੋਵੇ ਅਤੇ ਨਾ ਹੋਵੇ। ਅਸੀਂ ਪਹਿਲਾਂ ਹੀ ਇਸ ਓਨਟੋਲੋਜੀਕਲ ਢਾਂਚੇ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਆਪ ਦੇ ਦਿਲ ਵਿੱਚ ਖੋਜ ਲਿਆ ਹੈ। ਪਰ ਫਿਰ ਇਸਦਾ ਬਿਲਕੁਲ ਵੀ ਇੱਕੋ ਜਿਹਾ ਅਰਥ ਨਹੀਂ ਸੀ। ਦਰਅਸਲ, ਇਹ ਦੋ ਸ਼ਬਦਾਂ ਵਿੱਚ "ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ ਅਤੇ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ" ਨੂੰ ਸੁਝਾਏ ਗਏ ਦਵੈਤ ਦੇ ਹਿੱਸੇ 'ਤੇ ਇੱਕ ਰੈਡੀਕਲ ਅਨਸੇਲਬਸਟੈਂਡਿਗਕੇਟ ਮੰਨਦਾ ਸੀ; ਯਾਨੀ, ਸ਼ਬਦਾਂ ਦੇ ਵੱਖਰੇ ਤੌਰ 'ਤੇ ਸਥਾਪਿਤ ਹੋਣ ਦੀ ਅਜਿਹੀ ਅਯੋਗਤਾ ਕਿ ਦਵੈਤ ਹਮੇਸ਼ਾ ਲਈ ਅਲੋਪ ਹੋ ਜਾਂਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਹਰੇਕ ਸ਼ਬਦ, ਦੂਜੇ ਲਈ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਸਥਾਪਤ ਕਰਦੇ ਹੋਏ, ਦੂਜਾ ਬਣ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਪਰ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬ ਦੇ ਮਾਮਲੇ ਵਿੱਚ, ਮਾਮਲਾ ਥੋੜ੍ਹਾ ਵੱਖਰਾ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ "ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬ-ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬ", ਜੋ ਕਿ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ ਹੈ, ਇੱਕ "ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬ-ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬ" ਲਈ ਮੌਜੂਦ ਹੈ ਜੋ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ ਹੈ। ਦੂਜੇ ਸ਼ਬਦਾਂ ਵਿੱਚ, ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ-ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ ਲਈ ਇੱਕ ਦਿੱਖ ਹੈ ਜਿਸ ਨਾਲ ਆਪਣੇ ਆਪ ਦਾ ਗਵਾਹ (ਦਾ) ਹੋਣਾ ਬੰਦ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ, ਅਤੇ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ-ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ ਦਾ ਗਵਾਹ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਜਿਸ ਨਾਲ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਦਿੱਖ ਬਣਨਾ ਬੰਦ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ। ਇਹ ਇੱਥੋਂ ਤੱਕ ਹੈ ਕਿ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ-ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ ਲਈ ਇੱਕ ਦਿੱਖ ਹੈ, ਅਤੇ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ ਸਿਰਫ ਉਦੋਂ ਤੱਕ ਗਵਾਹ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ ਜਦੋਂ ਤੱਕ ਇਹ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਹੋਣ ਦੀ ਚੇਤਨਾ (ਦੀ) ਹੈ; ਯਾਨੀ, ਉਸ ਹੱਦ ਤੱਕ ਕਿ ਇਹ ਗਵਾਹ, ਜੋ ਕਿ ਇਹ ਹੈ, ਇੱਕ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ ਲਈ ਇੱਕ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬ

(ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ) ਹੈ ਜੋ ਇਹ ਵੀ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ ਅਤੇ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ ਹਰੇਕ ਸੇਲਬਸਟੈਂਡਿਗਕੇਟ ਵੱਲ ਝੁਕਾਅ ਰੱਖਦੇ ਹਨ, ਅਤੇ ਕੁਝ ਵੀ ਜੋ ਉਹਨਾਂ ਨੂੰ ਵੱਖ ਕਰਦਾ ਹੈ ਉਹਨਾਂ ਨੂੰ ਉਸ ਤੋਂ ਵੀ ਜ਼ਿਆਦਾ ਡੂੰਘਾਈ ਨਾਲ ਵੰਡਦਾ ਹੈ ਜਿੰਨਾ ਕਿ ਖੁਦ ਦੀ ਅਣਹੋਂਦ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬ (ਰਿਫਲੈਟ) ਨੂੰ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ ਤੋਂ ਵੱਖ ਕਰਦੀ ਹੈ।

ਫਿਰ ਵੀ ਸਾਨੂੰ ਦੋ ਗੱਲਾਂ ਵੱਲ ਧਿਆਨ ਦੇਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ: (1) ਗਵਾਹ ਦੇ ਤੌਰ 'ਤੇ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬ (ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬ) ਸਿਰਫ਼ ਦਿੱਖ ਵਿੱਚ ਅਤੇ ਰਾਹੀਂ ਗਵਾਹ ਵਜੋਂ ਆਪਣਾ ਹੋਣਾ ਸੰਭਵ ਹੈ; ਯਾਨੀ ਕਿ, ਇਹ ਆਪਣੀ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤਾ ਦੁਆਰਾ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਡੂੰਘਾ ਪ੍ਰਭਾਵਿਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਨਤੀਜੇ ਵਜੋਂ ਕਦੇ ਵੀ ਉਸ ਸਵੈ-ਸਥਿਤੀ ਨੂੰ ਪ੍ਰਾਪਤ ਨਹੀਂ ਕਰ ਸਕਦਾ ਜਿਸ 'ਤੇ ਇਹ ਨਿਸ਼ਾਨਾ ਰੱਖਦਾ ਹੈ, ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਆਪ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ ਹੋਣ ਤੋਂ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਦਾ ਹੈ। (2) ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ (ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬ) ਦੁਆਰਾ ਇਸ ਅਰਥ ਵਿੱਚ ਡੂੰਘਾਈ ਨਾਲ ਬਦਲਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਸਵੈ-ਚੇਤਨਾ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਇਸ ਜਾਂ ਉਸ ਪਾਰਦਰਸ਼ੀ ਵਰਤਾਰੇ ਦੀ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ ਚੇਤਨਾ ਹੈ। ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਜਾਣਦਾ ਹੈ। ਇਸਦੀ ਤੁਲਨਾ - ਇੱਕ ਠੋਸ ਉਦਾਹਰਣ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਕਰਨ ਲਈ - ਇੱਕ ਆਦਮੀ ਨਾਲ ਕੀਤੀ ਜਾ ਸਕਦੀ ਹੈ ਜੋ ਲਿਖ ਰਿਹਾ ਹੈ, ਇੱਕ ਮੇਜ਼ ਉੱਤੇ ਝੁਕਿਆ ਹੋਇਆ ਹੈ, ਅਤੇ ਜੋ ਲਿਖਦੇ ਸਮੇਂ ਜਾਣਦਾ ਹੈ ਕਿ ਉਸਨੂੰ ਕਿਸੇ ਅਜਿਹੇ ਵਿਅਕਤੀ ਦੁਆਰਾ ਦੇਖਿਆ ਜਾ ਰਿਹਾ ਹੈ ਜੋ ਉਸਦੇ ਪਿੱਛੇ ਖੜ੍ਹਾ ਹੈ। ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ (ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ) ਵਿੱਚ, ਇੱਕ ਤਰੀਕੇ ਨਾਲ, ਪਹਿਲਾਂ ਹੀ ਇੱਕ ਚੇਤਨਾ (ਦੀ) ਬਾਹਰੀ ਹੋਣ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਹੁੰਦੀ ਹੈ ਜਾਂ ਇੱਕ ਬਾਹਰੀ ਦਾ ਸੁਝਾਅ; ਯਾਨੀ, ਇਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ —— ਲਈ ਇੱਕ ਵਸਤੂ ਬਣਾਉਂਦਾ ਹੈ, ਤਾਂ ਜੋ ਇਸਦਾ ਅਰਥ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ-ਅਨੁਸਾਰ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ ਤੋਂ ਅਟੁੱਟ ਹੋਵੇ ਅਤੇ ਚੇਤਨਾ ਵਿੱਚ ਆਪਣੇ ਆਪ ਤੋਂ ਕੁਝ ਦੂਰੀ 'ਤੇ ਮੌਜੂਦ ਹੋਵੇ ਜੋ ਇਸ 'ਤੇ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਅਰਥ ਵਿੱਚ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ-ਅਨੁਸਾਰ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਹੋਰ ਕੋਈ ਵੀ Selbständigkeit ਨਹੀਂ ਰੱਖਦਾ।

ਹਸਰਲ ਸਾਨੂੰ ਦੱਸਦਾ ਹੈ ਕਿ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ-ਅਧਾਰਿਤ "ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਮੌਜੂਦ ਹੋਣ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਦਿੰਦਾ ਹੈ।" ਪਰ ਸਾਨੂੰ ਇੱਥੇ ਧੋਖਾ ਨਹੀਂ ਖਾਣਾ ਚਾਹੀਦਾ; ਸਾਰੇ ਸੰਭਵ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬ ਦੇ ਸੰਬੰਧ ਵਿੱਚ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ-ਅਧਾਰਿਤ ਪਰ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬ ਇੱਕ ਹੋਂਦ ਹੈ, ਬਿਲਕੁਲ ਆਪਣੇ ਆਪ ਲਈ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ ਨਾ ਹੋਣ ਵਾਂਗ, ਹੋਂਦ ਦਾ ਜੋੜ ਨਹੀਂ; ਇਹ ਇੱਕ ਅਜਿਹਾ ਹੋਂਦ ਹੈ ਜਿਸਨੂੰ ਆਪਣੀ ਖੁਦ ਦੀ ਅਣਹੋਂਦ ਹੋਣੀ ਚਾਹੀਦੀ ਹੈ। ਇਹ ਆਪਣੇ ਆਪ 'ਤੇ ਨਿਰਦੇਸ਼ਿਤ ਇੱਕ ਨਵੀਂ ਚੇਤਨਾ ਦਾ ਪ੍ਰਗਟਾਵਾ ਨਹੀਂ ਹੈ ਬਲਕਿ ਇੱਕ ਅੰਦਰੂਨੀ ਸੰਰਚਨਾਤਮਕ ਸੋਧ ਹੈ ਜਿਸਨੂੰ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਅਨੁਭਵ ਕਰਦਾ ਹੈ; ਇੱਕ ਸ਼ਬਦ ਵਿੱਚ ਇਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਲਈ ਹੈ ਜੋ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ-ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ-ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ ਦੇ ਢੰਗ ਵਿੱਚ ਹੋਣ ਦੀ ਬਜਾਏ, ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ-ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ-ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ ਦੇ ਢੰਗ ਵਿੱਚ ਮੌਜੂਦ ਬਣਾਉਂਦਾ ਹੈ; ਇਸ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ, ਹੋਂਦ ਦਾ ਇਹ ਨਵਾਂ ਢੰਗ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ-ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ ਦੇ ਢੰਗ ਨੂੰ ਇੱਕ ਪ੍ਰਾਇਮਰੀ ਅੰਦਰੂਨੀ ਢਾਂਚੇ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਰਹਿਣ ਦੀ ਆਗਿਆ ਦਿੰਦਾ ਹੈ। ਜੋ ਮੇਰੇ 'ਤੇ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ ਕਰ ਰਿਹਾ ਹੈ ਉਹ ਕਿਸੇ ਕਿਸਮ ਦਾ ਗੈਰ-ਅਸਥਾਈ ਸਤਿਕਾਰ ਨਹੀਂ ਹੈ, ਸਗੋਂ ਮੈਂ ਖੁਦ ਹਾਂ, ਜੋ ਆਪਣੇ ਆਪ ਦੇ ਚੱਕਰ ਵਿੱਚ, ਦੁਨੀਆ ਵਿੱਚ ਖ਼ਤਰੇ ਵਿੱਚ, ਆਪਣੀ ਇਤਿਹਾਸਕਤਾ ਨਾਲ ਜੁੜਿਆ ਹੋਇਆ ਹਾਂ। ਇਹ ਇਤਿਹਾਸਕਤਾ ਅਤੇ ਇਹ ਸੰਸਾਰ ਵਿੱਚ-ਹੋਣਾ ਅਤੇ ਸਵੈ-ਨਿਰਭਰਤਾ ਦਾ ਇਹ ਚੱਕਰ - ਇਹ ਉਹ ਖੁਦ ਹੈ ਜੋ ਮੈਂ ਹਾਂ, ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ ਵਿਛੋੜੇ (dédoubiement) ਦੇ ਢੰਗ ਵਿੱਚ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ।

ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਅਸੀਂ ਦੇਖਿਆ ਹੈ, ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ ਨੂੰ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ ਤੋਂ ਇੱਕ ਅਣਹੋਂਦ ਦੁਆਰਾ ਵੱਖ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬ ਦਾ ਵਰਤਾਰਾ ਆਪਣੇ ਆਪ ਦਾ ਵਿਨਾਸ਼ ਹੈ, ਇੱਕ ਵਿਨਾਸ਼ ਜੋ ਇਸ ਵਿੱਚ ਬਾਹਰੋਂ ਨਹੀਂ ਆਉਂਦਾ ਪਰ ਜਿਸਨੂੰ ਇਸਨੂੰ ਹੋਣਾ ਪੈਂਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਹੋਰ ਵਿਨਾਸ਼ ਦਾ ਮੂਲ ਕਿੱਥੇ ਹੈ? ਇਸਦੀ

ਪ੍ਰੇਰਣਾ ਕੀ ਹੋ ਸਕਦੀ ਹੈ?

ਹੋਂਦ ਵਿੱਚ ਆਪਣੇ ਆਪ ਦੀ ਮੌਜੂਦਗੀ ਦੇ ਉਭਾਰ ਵਿੱਚ, ਇੱਕ ਮੂਲ ਫੈਲਾਅ ਹੁੰਦਾ ਹੈ: ਆਪਣੇ ਆਪ ਦਾ ਬਾਹਰ, ਆਪਣੇ ਆਪ ਦੇ ਅੱਗੇ, ਅਤੇ ਤਿੰਨ ਅਸਥਾਈ ਐਕਸਟੇਸਾਂ ਵਿੱਚ ਗੁਆਚ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਤੋਂ ਬਾਹਰ ਹੈ, ਅਤੇ ਇਸਦੇ ਸਭ ਤੋਂ ਅੰਦਰਲੇ ਦਿਲ ਵਿੱਚ ਇਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਦਾ ਹੋਂਦ ਉਤਸੁਕ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਇਸਨੂੰ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਕਿਤੇ ਹੋਰ ਲੱਭਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ - ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ (ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ) ਵਿੱਚ ਜੇਕਰ ਇਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਇੱਕ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬ (ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ) ਬਣਾਉਂਦਾ ਹੈ, ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬ ਵਿੱਚ ਜੇਕਰ ਇਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ ਵਜੋਂ ਪੇਸ਼ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਆਪਣੇ ਆਪ ਦਾ ਉਭਾਰ ਆਪਣੇ ਆਪ ਦੀ ਅਸਫਲਤਾ ਦੀ ਪੁਸ਼ਟੀ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਜੋ ਆਪਣੀ ਨੀਂਹ ਨਹੀਂ ਬਣ ਸਕਿਆ ਹੈ। ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬ (ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ) ਆਪਣੇ ਆਪ ਲਈ ਇੱਕ ਸਥਾਈ ਸੰਭਾਵਨਾ, ਹੋਂਦ ਨੂੰ ਮੁੜ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਨ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਰਹਿੰਦੀ ਹੈ। ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬ ਦੁਆਰਾ ਆਪਣੇ ਆਪ, ਜਿਸਨੇ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਆਪ ਤੋਂ ਬਾਹਰ ਗੁਆ ਦਿੱਤਾ ਹੈ, ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਆਪ ਦੇ ਅੰਦਰ ਰੱਖਣ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬ ਆਪਣੇ ਆਪ ਦੁਆਰਾ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਲੱਭਣ ਦਾ ਦੂਜਾ ਯਤਨ ਹੈ; ਯਾਨੀ, ਆਪਣੇ ਆਪ ਲਈ ਉਹੀ ਹੋਣਾ ਜੋ ਇਹ ਹੈ। ਦਰਅਸਲ ਜੇਕਰ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬ-ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬ ਨੂੰ ਇੱਕ ਗਵਾਹ ਲਈ ਇੱਕ ਸੰਪੂਰਨਤਾ ਵਿੱਚ ਇਕੱਠਾ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਜੋ ਖੁਦ ਹੋਵੇਗਾ, ਤਾਂ ਇਹ ਆਪਣੀਆਂ ਨਜ਼ਰਾਂ ਵਿੱਚ ਉਹੀ ਹੋਵੇਗਾ ਜੋ ਇਹ ਹੈ। ਸੰਖੇਪ ਵਿੱਚ ਟੀਚਾ ਉਸ ਜੀਵ ਨੂੰ ਪਛਾੜਨਾ ਹੈ ਜੋ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਅਣਹੋਂਦ ਦੀ ਸਥਿਤੀ ਵਿੱਚ ਹੁੰਦੇ ਹੋਏ ਭੱਜਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਜੋ ਆਪਣਾ ਵਹਾਅ ਹੁੰਦੇ ਹੋਏ ਵਗਦਾ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ, ਜੋ ਆਪਣੀਆਂ ਉਂਗਲਾਂ ਦੇ ਵਿਚਕਾਰ ਬਚ ਜਾਂਦਾ ਹੈ; ਟੀਚਾ ਇਸਨੂੰ ਇੱਕ ਦਿੱਤਾ ਹੋਇਆ, ਇੱਕ ਦਿੱਤਾ ਹੋਇਆ ਬਣਾਉਣਾ ਹੈ ਜੋ ਅੰਤ ਵਿੱਚ ਉਹੀ ਹੈ ਜੋ ਇਹ ਹੈ; ਸਮੱਸਿਆ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਇੱਕ ਏਕਤਾ ਵਿੱਚ ਇਕੱਠੇ ਹੋ ਕੇ ਇਸ ਅਪ੍ਰਾਪਤ ਸੰਪੂਰਨਤਾ ਨੂੰ ਸਮਝੋ ਜੋ ਸਿਰਫ ਇਸ ਲਈ ਅਪ੍ਰਾਪਤ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਆਪਣੀ ਅਪ੍ਰਾਪਤ ਹੈ, ਸਦੀਵੀ ਸੰਦਰਭ ਦੇ ਖੇਤਰ ਤੋਂ ਬਚਣ ਲਈ ਜਿਸਨੂੰ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਸੰਦਰਭ ਹੋਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ, ਅਤੇ - ਬਿਲਕੁਲ ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਇਸ ਸੰਦਰਭ ਦੀਆਂ ਜੰਜੀਰਾਂ ਤੋਂ ਬਚ ਗਿਆ ਹੈ - ਇਸਨੂੰ ਇੱਕ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟ ਸੰਦਰਭ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਬਣਾਉਣਾ - ਯਾਨੀ, ਇੱਕ ਸੰਦਰਭ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਜੋ ਇਹ ਹੈ।

ਪਰ ਇਸਦੇ ਨਾਲ ਹੀ ਇਹ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਹੋਂਦ ਜੋ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਮੁੜ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਇੱਕ ਦਿੱਤੇ ਹੋਏ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਸਥਾਪਿਤ ਕਰਦੀ ਹੈ - ਯਾਨੀ, ਜੋ ਇਸਨੂੰ ਸਥਾਪਿਤ ਕਰਦੇ ਸਮੇਂ ਇਸਨੂੰ ਸੁਰੱਖਿਅਤ ਰੱਖਣ ਲਈ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਹੋਂਦ ਦੀ ਸੰਭਾਵਨਾ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕਰਦੀ ਹੈ - ਇਹ ਖੁਦ ਉਹੀ ਹੋਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ ਜਿਸਨੂੰ ਇਹ ਮੁੜ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਲੱਭਦਾ ਹੈ, ਜਿਸਨੂੰ ਇਹ ਐਕਸਟੈਟਿਕ ਖਿੰਡਾਉਣ ਤੋਂ ਸੁਰੱਖਿਅਤ ਰੱਖਦਾ ਹੈ। ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬ (ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬ) ਦੀ ਪ੍ਰੇਰਣਾ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਦੋਹਰੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਸ਼ਾਮਲ ਹੁੰਦੀ ਹੈ, ਇੱਕੋ ਸਮੇਂ ਇੱਕ ਵਸਤੂਕਰਨ ਅਤੇ ਇੱਕ ਅੰਦਰੂਨੀਕਰਨ। ਅੰਦਰੂਨੀਕਰਨ ਦੀ ਸੰਪੂਰਨ ਏਕਤਾ ਵਿੱਚ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਵਸਤੂ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਹੋਣਾ - ਇਹੀ ਹੈ ਜੋ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬ ਦਾ ਹੋਂਦ ਹੋਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ।

ਇਹ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਆਪਣੇ ਆਪ ਲਈ ਆਪਣੀ ਨੀਂਹ ਬਣਨ ਦੀ, ਮੁੜ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਨ ਦੀ ਅਤੇ ਆਪਣੇ ਅੰਦਰ ਆਪਣੀ ਉਡਾਣ 'ਤੇ ਹਾਵੀ ਹੋਣ ਦੀ, ਅੰਤ ਵਿੱਚ ਉਸ ਉਡਾਣ ਨੂੰ ਅਸਥਾਈ ਬਣਾਉਣ ਦੀ ਬਜਾਏ ਜੋ ਭੱਜ ਗਈ ਹੈ - ਇਸ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਦਾ ਨਤੀਜਾ ਅਟੱਲ ਤੌਰ 'ਤੇ ਅਸਫਲਤਾ ਵਿੱਚ ਨਿਕਲਦਾ ਹੈ; ਅਤੇ ਇਹ ਬਿਲਕੁਲ ਇਹ ਅਸਫਲਤਾ ਹੈ ਜੋ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬ ਹੈ। ਅਸਲ ਵਿੱਚ ਇਹ ਖੁਦ ਹੀ ਹੈ ਜਿਸਨੂੰ ਗੁਆਚੇ ਹੋਏ ਜੀਵ ਨੂੰ ਮੁੜ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਨਾ ਪੈਂਦਾ ਹੈ, ਅਤੇ ਇਹ ਇਸ ਹੋਂਦ ਦੇ ਢੰਗ ਵਿੱਚ ਰਿਕਵਰੀ ਹੋਣੀ ਚਾਹੀਦੀ ਹੈ ਜੋ ਇਸਦਾ ਆਪਣਾ ਹੈ; ਯਾਨੀ, ਆਪਣੇ ਆਪ ਦੇ ਢੰਗ ਵਿੱਚ, ਇਸ ਲਈ ਉਡਾਣ ਦੀ। ਇਹ ਆਪਣੇ ਆਪ

ਲਈ ਹੈ ਕਿ ਖੁਦ ਉਹੀ ਬਣਨ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕਰੇਗਾ ਜੋ ਇਹ ਹੈ ਜਾਂ, ਜੇ ਤੁਸੀਂ ਪਸੰਦ ਕਰਦੇ ਹੋ, ਤਾਂ ਇਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਲਈ ਉਹੀ ਹੋਵੇਗਾ ਜੋ ਇਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਲਈ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬ ਜਾਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਪਿੱਛੇ ਹਟ ਕੇ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਮੁੜ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਨ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਦੇ ਨਤੀਜੇ ਵਜੋਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਲਈ ਆਪਣੇ ਆਪ ਦੀ ਦਿੱਖ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਉਹ ਹੋਂਦ ਜੋ ਹੋਂਦ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਨੀਂਹ ਲੱਭਣਾ ਚਾਹੁੰਦਾ ਹੈ ਉਹ ਖੁਦ ਹੀ ਆਪਣੀ ਖੁਦ ਦੀ ਅਣਹੋਂਦ ਦੀ ਨੀਂਹ ਹੈ। ਨਤੀਜੇ ਵਜੋਂ ਸਮੂਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਨਿਰਾਸ਼ਟ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਦੇ ਨਾਲ ਹੀ ਆਪਣੇ ਆਪ 'ਤੇ ਹੋਣ ਦਾ ਪਿੱਛੇ ਮੁੜਨਾ ਸਿਰਫ਼ ਉਸ ਚੀਜ਼ ਅਤੇ ਜਿਸ 'ਤੇ ਇਹ ਮੁੜਦਾ ਹੈ, ਵਿਚਕਾਰ ਦੂਰੀ ਦਾ ਪ੍ਰਗਟਾਵਾ ਹੀ ਕਰ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਆਪਣੇ ਆਪ 'ਤੇ ਪਿੱਛੇ ਮੁੜਨਾ ਆਪਣੇ ਆਪ ਤੋਂ ਦੂਰ ਹੋਣਾ ਹੈ ਤਾਂ ਜੋ ਇਸ ਵੱਲ ਵਾਪਸ ਜਾ ਸਕੇ। ਇਹੀ ਪਿੱਛੇ ਮੁੜਨਾ ਹੈ ਜੋ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ ਕੁਝ ਵੀ ਨਹੀਂ ਹੋਣ ਦੀ ਦਿੱਖ ਨੂੰ ਪ੍ਰਭਾਵਤ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਕਿਉਂਕਿ ਆਪਣੇ ਆਪ ਲਈ ਜ਼ਰੂਰੀ ਬਣਤਰ ਲਈ ਇਹ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੈ ਕਿ ਇਸਦੇ ਹੋਂਦ ਨੂੰ ਸਿਰਫ਼ ਇੱਕ ਅਜਿਹੇ ਜੀਵ ਦੁਆਰਾ ਹੀ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕੇ ਜੋ ਆਪਣੇ ਆਪ ਲਈ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਮੌਜੂਦ ਹੈ।9 ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਉਹ ਹੋਂਦ ਜੋ ਰਿਕਵਰੀ ਨੂੰ ਪ੍ਰਭਾਵਤ ਕਰਦੀ ਹੈ, ਉਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਲਈ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਬਣਾਈ ਜਾਣੀ ਚਾਹੀਦੀ ਹੈ, ਅਤੇ ਉਹ ਹੋਂਦ ਜੋ ਮੁੜ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕੀਤੀ ਜਾਣੀ ਹੈ, ਉਸਨੂੰ ਆਪਣੇ ਆਪ ਲਈ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਮੌਜੂਦ ਹੋਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ। ਅਤੇ ਇਹ ਦੋਵੇਂ ਜੀਵ ਇੱਕੋ ਹੀ ਹੋਣੇ ਚਾਹੀਦੇ ਹਨ। ਪਰ ਬਿਲਕੁਲ ਜਿੱਥੋਂ ਤੱਕ ਇਹ ਹੋਂਦ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਮੁੜ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਦੀ ਹੈ, ਇਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਅਤੇ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿਚਕਾਰ ਇੱਕ ਪੂਰਨ ਦੂਰੀ ਦਾ ਕਾਰਨ ਬਣਦੀ ਹੈ - ਹੋਂਦ ਦੀ ਏਕਤਾ ਵਿੱਚ। ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ ਦੀ ਇਹ ਘਟਨਾ ਆਪਣੇ ਆਪ ਲਈ ਇੱਕ ਸਥਾਈ ਸੰਭਾਵਨਾ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ ਸਕਿਸੀਪੈਰਿਟੀ ਸੰਭਾਵੀ ਤੌਰ 'ਤੇ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਮੌਜੂਦ ਹੈ ਜੋ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ ਹੈ; ਇਹ ਅਸਲ ਵਿੱਚ ਕਾਫ਼ੀ ਹੈ ਕਿ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ ਕਰਨ ਵਾਲਾ (ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ) ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬ (ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬ) ਦੇ ਗਵਾਹ ਵਜੋਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਸਥਾਪਿਤ ਕਰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਇਹ ਕਿ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ (ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬ) ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਇਸ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ ਦੇ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬ ਵਜੋਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਸਥਾਪਿਤ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬ (ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ) ਇੱਕ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਨ ਲਈ ਇੱਕ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਜੋ ਇਹ ਅਣਹੋਂਦ ਦੀ ਸਥਿਤੀ ਵਿੱਚ ਹੈ, ਵਿਨਾਸ਼ ਦਾ ਇੱਕ ਪੜਾਅ ਹੈ ਜੋ ਆਪਣੇ ਆਪ ਦੀ ਸ਼ੁੱਧ ਅਤੇ ਸਧਾਰਨ ਹੋਂਦ ਅਤੇ ਦੂਜਿਆਂ ਲਈ ਹੋਂਦ ਦੇ ਵਿਚਕਾਰ ਵਿਚਕਾਰਲਾ ਹੈ; ਇਹ ਇੱਕ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਨ ਲਈ ਇੱਕ ਕਿਰਿਆ ਹੈ ਜੋ ਇਹ ਅਣਹੋਂਦ ਦੀ ਸਥਿਤੀ ਵਿੱਚ ਨਹੀਂ ਹੈ।10

ਕੀ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਵਰਣਿਤ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬ ਨੂੰ ਇਸਦੇ ਨਿਯਮਾਂ ਅਤੇ ਇਸਦੇ ਦਾਇਰੇ ਵਿੱਚ ਇਸ ਤੱਥ ਦੁਆਰਾ ਸੀਮਤ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ ਕਿ ਖੁਦ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਅਸਥਾਈ ਬਣਾਉਂਦਾ ਹੈ? ਸਾਨੂੰ ਨਹੀਂ ਲੱਗਦਾ।

ਜੇਕਰ ਅਸੀਂ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ ਵਰਤਾਰੇ ਨੂੰ ਇਸ ਦੇ ਸਮੇਂ ਦੇ ਸੰਬੰਧਾਂ ਵਿੱਚ ਸਮਝਣਾ ਚਾਹੁੰਦੇ ਹਾਂ ਤਾਂ ਸਾਨੂੰ ਦੋ ਕਿਸਮਾਂ ਦੇ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਾਂ ਵਿੱਚ ਫਰਕ ਕਰਨਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ: ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬ ਸ਼ੁੱਧ ਜਾਂ ਅਸ਼ੁੱਧ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਸ਼ੁੱਧ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬ, ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ ਦੀ ਆਪਣੇ ਆਪ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ ਹੋਣ 'ਤੇ ਸਧਾਰਨ ਮੌਜੂਦਗੀ, ਇੱਕੋ ਸਮੇਂ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬ ਦਾ ਮੂਲ ਰੂਪ ਅਤੇ ਇਸਦਾ ਆਦਰਸ਼ ਰੂਪ ਹੈ; ਇਹ ਉਹ ਹੈ ਜਿਸਦੀ ਨੀਂਹ 'ਤੇ ਅਸ਼ੁੱਧ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬ ਪ੍ਰਗਟ ਹੁੰਦਾ ਹੈ, ਇਹ ਉਹ ਵੀ ਹੈ ਜੋ ਪਹਿਲਾਂ ਕਦੇ ਨਹੀਂ ਦਿੱਤਾ ਜਾਂਦਾ; ਅਤੇ ਇਹ ਉਹ ਹੈ ਜਿਸਨੂੰ ਇੱਕ ਕਿਸਮ ਦੇ ਕਥਾਰਸਿਸ ਦੁਆਰਾ ਜਿੱਤਿਆ ਜਾਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ। ਅਸ਼ੁੱਧ ਜਾਂ ਸਹਾਇਕ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬ, ਜਿਸ ਬਾਰੇ ਅਸੀਂ ਬਾਅਦ ਵਿੱਚ ਗੱਲ ਕਰਾਂਗੇ, ਵਿੱਚ ਸ਼ੁੱਧ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬ ਸ਼ਾਮਲ ਹੈ ਪਰ ਇਸਨੂੰ ਪਾਰ ਕਰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਹੋਰ ਦਾਅਵੇ ਕਰਦਾ ਹੈ।

ਸ਼ੁੱਧ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬ ਦੇ ਸਪੱਸ਼ਟ ਦਾਅਵੇ ਅਤੇ ਅਧਿਕਾਰ ਕੀ ਹਨ? ਸਪੱਸ਼ਟ ਤੌਰ 'ਤੇ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਤੋਂ ਬਾਹਰ ਸਾਡੇ ਕੋਲ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬ ਨੂੰ ਜਾਇਜ਼ ਠਹਿਰਾਉਣ ਦਾ ਕੋਈ ਸਾਧਨ ਨਹੀਂ ਹੋਣਾ ਚਾਹੀਦਾ। ਪਰ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਸਥਿਰਤਾ ਵਿੱਚ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਭਾਵੇਂ "ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਨਾ ਹੋਣ" ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ। ਇਹ ਉਹ ਹੈ ਜੋ ਇਸ ਤੱਥ ਨੂੰ ਚੰਗੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦਰਸਾਉਂਦਾ ਹੈ ਕਿ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ ਚੇਤਨਾ ਨੂੰ ਅਜੇ ਤੱਕ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬ ਤੋਂ ਬਾਹਰ ਕਿਸੇ ਚੀਜ਼ ਵਜੋਂ ਪੇਸ਼ ਨਹੀਂ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ - ਯਾਨੀ, ਇੱਕ ਅਜਿਹੀ ਹੋਂਦ ਵਜੋਂ ਜਿਸ 'ਤੇ ਕੋਈ "ਇੱਕ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਲੈ ਸਕਦਾ ਹੈ", ਜਿਸ ਦੇ ਸੰਬੰਧ ਵਿੱਚ ਕੋਈ ਇੱਕ ਵਾਪਸੀ ਨੂੰ ਮਹਿਸੂਸ ਕਰ ਸਕਦਾ ਹੈ, ਦੂਰੀ ਨੂੰ ਵਧਾ ਜਾਂ ਘਟਾ ਸਕਦਾ ਹੈ ਜੋ ਇੱਕ ਨੂੰ ਇਸ ਤੋਂ ਵੱਖ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ ਚੇਤਨਾ ਨੂੰ "ਬਾਹਰੋਂ ਦੇਖਿਆ" ਜਾਣ ਲਈ ਅਤੇ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬ ਨੂੰ ਇਸਦੇ ਸੰਬੰਧ ਵਿੱਚ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਦਿਸ਼ਾ ਦੇਣ ਦੇ ਯੋਗ ਬਣਾਉਣ ਲਈ, ਇਹ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੋਵੇਗਾ ਕਿ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ ਉਹ ਨਾ ਹੋਣ ਦੇ ਢੰਗ ਵਿੱਚ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ ਨਾ ਹੋਵੇ ਜੋ ਇਹ ਨਹੀਂ ਹੈ: ਇਹ ਵਿਛੋੜਾ ਸਿਰਫ਼ ਦੂਜਿਆਂ ਲਈ ਹੋਂਦ ਵਿੱਚ ਹੀ ਸਾਕਾਰ ਹੋਵੇਗਾ।

ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬ ਇੱਕ ਗਿਆਨ ਹੈ; ਇਸ ਵਿੱਚ ਕੋਈ ਸ਼ੱਕ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਇਹ ਇੱਕ ਸਥਿਤੀਗਤ ਚਰਿੱਤਰ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕਰਦਾ ਹੈ; ਇਹ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਿਤ ਚੇਤਨਾ ਦੀ ਪੁਸ਼ਟੀ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਪਰ ਹਰ ਪੁਸ਼ਟੀ, ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਅਸੀਂ ਜਲਦੀ ਹੀ ਦੇਖਾਂਗੇ, ਇੱਕ ਨਕਾਰਾਤਮਕਤਾ ਦੁਆਰਾ ਸ਼ਰਤਬੱਧ ਹੈ: ਇਸ ਵਸਤੂ ਦੀ ਪੁਸ਼ਟੀ ਕਰਨਾ ਇੱਕੋ ਸਮੇਂ ਇਸ ਗੱਲ ਤੋਂ ਇਨਕਾਰ ਕਰਨਾ ਹੈ ਕਿ ਮੈਂ ਇਹ ਵਸਤੂ ਹਾਂ। ਜਾਣਨਾ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਹੋਰ ਬਣਾਉਣਾ ਹੈ। ਹੁਣ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਿਤ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਿਤ ਤੋਂ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਵੱਖਰਾ ਨਹੀਂ ਬਣਾ ਸਕਦਾ ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਿਤ ਹੋਣ ਲਈ ਕ੍ਰਮ ਵਿੱਚ ਹੈ। ਇਸਦੀ ਪੁਸ਼ਟੀ ਅੱਧ ਵਿਚਕਾਰ ਬੰਦ ਹੋ ਜਾਂਦੀ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਇਸਦੀ ਨਕਾਰਾਤਮਕਤਾ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਸਾਕਾਰ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦੀ। ਇਹ ਫਿਰ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਿਤ ਤੋਂ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਵੱਖ ਨਹੀਂ ਕਰਦਾ, ਅਤੇ ਇਹ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਿਤ ਨੂੰ "ਇੱਕ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਤੋਂ" ਨਹੀਂ ਸਮਝ ਸਕਦਾ। ਇਸਦਾ ਗਿਆਨ ਇੱਕ ਸੰਪੂਰਨਤਾ ਹੈ; ਇਹ ਰਾਹਤ ਤੋਂ ਬਿਨਾਂ, ਰਵਾਨਗੀ ਦੇ ਬਿੰਦੂ ਤੋਂ ਬਿਨਾਂ, ਅਤੇ ਪਹੁੰਚਣ ਦੇ ਬਿੰਦੂ ਤੋਂ ਬਿਨਾਂ ਇੱਕ ਬਿਜਲੀ ਦੀ ਅੰਤਰ-ਆਤਮਾ ਹੈ। ਸਭ ਕੁਝ ਇੱਕ ਵਾਰ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੀ ਪੂਰਨ ਨੇੜਤਾ ਵਿੱਚ ਦਿੱਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਜਿਸਨੂੰ ਅਸੀਂ ਆਮ ਤੌਰ 'ਤੇ ਜਾਣਨਾ ਕਹਿੰਦੇ ਹਾਂ ਉਹ ਰਾਹਤ, ਪੱਧਰ, ਇੱਕ ਕ੍ਰਮ, ਇੱਕ ਦਰਜਾਬੰਦੀ ਮੰਨਦਾ ਹੈ। ਗਣਿਤਿਕ ਤੱਤ ਵੀ ਸਾਡੇ ਲਈ ਹੋਰ ਸੱਚਾਈਆਂ ਦੇ ਸੰਬੰਧ ਵਿੱਚ, ਕੁਝ ਨਤੀਜਿਆਂ ਦੇ ਸੰਬੰਧ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਦਿਸ਼ਾ ਦੇ ਨਾਲ ਪ੍ਰਗਟ ਹੁੰਦੇ ਹਨ; ਉਹਨਾਂ ਨੂੰ ਕਦੇ ਵੀ ਉਹਨਾਂ ਦੀਆਂ ਸਾਰੀਆਂ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਤਾਵਾਂ ਨਾਲ ਇੱਕ ਵਾਰ ਵਿੱਚ ਪ੍ਰਗਟ ਨਹੀਂ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਪਰ ਉਹ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬ ਜੋ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ ਨੂੰ ਸਾਡੇ ਤੱਕ ਪਹੁੰਚਾਉਂਦਾ ਹੈ, ਕਿਸੇ ਦਿੱਤੇ ਹੋਏ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਨਹੀਂ ਸਗੋਂ ਉਸ ਹੋਂਦ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਜਿਸਨੂੰ ਸਾਨੂੰ ਹੋਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ, ਬਿਨਾਂ ਕਿਸੇ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਦੇ, ਇੱਕ ਗਿਆਨ ਹੈ ਜੋ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਭਰਿਆ ਹੋਇਆ ਹੈ ਅਤੇ ਬਿਨਾਂ ਕਿਸੇ ਵਿਆਖਿਆ ਦੇ। ਇਸਦੇ ਨਾਲ ਹੀ ਇਹ ਕਦੇ ਵੀ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਹੈਰਾਨ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ; ਇਹ ਸਾਨੂੰ ਕੁਝ ਨਹੀਂ ਸਿਖਾਉਂਦਾ ਪਰ ਸਿਰਫ਼ ਧਾਰਨਾ ਬਣਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਇੱਕ ਪਾਰਦਰਸ਼ੀ ਵਸਤੂ ਦੇ ਗਿਆਨ ਵਿੱਚ ਅਸਲ ਵਿੱਚ ਵਸਤੂ ਦਾ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ ਹੁੰਦਾ ਹੈ, ਅਤੇ ਪ੍ਰਗਟ ਕੀਤੀ ਗਈ ਵਸਤੂ ਸਾਨੂੰ ਧੋਖਾ ਜਾਂ ਹੈਰਾਨ ਕਰ ਸਕਦੀ ਹੈ। ਪਰ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਅਜਿਹੇ ਜੀਵ ਦਾ ਪ੍ਰਗਟਾਵਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਜਿਸਦਾ ਵਜੂਦ ਪਹਿਲਾਂ ਹੀ ਇੱਕ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ ਸੀ। ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬ ਇਸ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਲਈ ਮੌਜੂਦ ਬਣਾਉਣ ਤੱਕ ਸੀਮਿਤ ਹੈ; ਪ੍ਰਗਟ ਹੋ ਰਿਹਾ ਜੀਵ ਦਿੱਤੇ ਹੋਏ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਪ੍ਰਗਟ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ ਬਲਕਿ "ਪਹਿਲਾਂ ਹੀ ਪ੍ਰਗਟ" ਦੇ ਚਰਿੱਤਰ ਨਾਲ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬ ਗਿਆਨ ਦੀ ਬਜਾਏ ਇੱਕ ਮਾਨਤਾ ਹੈ। ਇਹ ਰਿਕਵਰੀ ਦੀ ਮੂਲ ਪ੍ਰੇਰਣਾ ਦੇ ਤੌਰ 'ਤੇ ਦਰਸਾਉਂਦਾ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਕੀ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਨਾ ਚਾਹੁੰਦਾ ਹੈ, ਇਸਦੀ ਇੱਕ ਪੂਰਵ-ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ ਸਮਝ।

ਪਰ ਜੇਕਰ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ ਹੈ, ਜੇਕਰ ਹੋਂਦ ਦੀ ਇਹ ਏਕਤਾ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬ ਦੇ ਨਿਯਮਾਂ ਨੂੰ ਸੀਮਤ ਕਰਦੀ ਹੈ, ਤਾਂ ਇਹ ਜੋੜਿਆ ਜਾਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ ਕਿ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ, ਖੁਦ, ਇਸਦਾ ਭੂਤਕਾਲ ਅਤੇ ਇਸਦਾ ਭਵਿੱਖ ਹੈ। ਫਿਰ ਕੋਈ ਸ਼ੱਕ ਨਹੀਂ ਹੈ ਕਿ ਹਾਲਾਂਕਿ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ ਦੀ ਸੰਪੂਰਨਤਾ, ਜੋ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ ਗੈਰ-ਹੋਂਦ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਹੈ, ਨਿਰੰਤਰ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ ਨੂੰ ਭਰ ਦਿੰਦੀ ਹੈ, ਫਿਰ ਵੀ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ ਆਪਣੇ ਅਪੋਡਿਕਟਿਕ ਨਿਯਮਾਂ ਨੂੰ ਉਸੇ ਸੰਪੂਰਨਤਾ ਤੱਕ ਵਧਾਉਂਦਾ ਹੈ ਜੋ ਇਹ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਡੇਕਾਰਟਸ, ਕੋਜੀਟੋ, ਦੀ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਨੂੰ ਅਨੰਤ ਸੂਖਮ ਤਤਕਾਲ ਤੱਕ ਸੀਮਿਤ ਨਹੀਂ ਹੋਣਾ ਚਾਹੀਦਾ। ਇਸ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਇਹ ਸਿੱਟਾ ਇਸ ਤੱਥ ਤੋਂ ਕੱਢਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ ਕਿ ਵਿਚਾਰ ਇੱਕ ਅਜਿਹਾ ਕਾਰਜ ਹੈ ਜੋ ਭੂਤਕਾਲ ਨੂੰ ਸ਼ਾਮਲ ਕਰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਭਵਿੱਖ ਦੁਆਰਾ ਇਸਦੀ ਰੂਪਰੇਖਾ ਨੂੰ ਆਕਾਰ ਦਿੰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਮੈਨੂੰ ਸ਼ੱਕ ਹੈ ਕਿ ਮੈਂ ਹਾਂ, ਡੇਕਾਰਟਸ ਨੇ ਕਿਹਾ। ਪਰ ਜੇਕਰ ਇਹ ਤੁਰੰਤ ਤੱਕ ਸੀਮਿਤ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ ਤਾਂ ਵਿਧੀਗਤ ਸ਼ੱਕ ਦਾ ਕੀ ਬਚੇਗਾ? ਨਿਰਣੇ ਦਾ ਮੁਅੱਤਲ, ਸ਼ਾਇਦ। ਪਰ ਨਿਰਣੇ ਦਾ ਮੁਅੱਤਲ ਇੱਕ ਸ਼ੱਕ ਨਹੀਂ ਹੈ; ਇਹ ਸਿਰਫ ਸ਼ੱਕ ਦੀ ਇੱਕ ਜ਼ਰੂਰੀ ਬਣਤਰ ਹੈ। ਸ਼ੱਕ ਦੇ ਮੌਜੂਦ ਹੋਣ ਲਈ, ਇਹ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਮੁਅੱਤਲੀ ਪੁਸ਼ਟੀ ਕਰਨ ਜਾਂ ਇਨਕਾਰ ਕਰਨ ਦੇ ਕਾਰਨਾਂ ਦੀ ਘਾਟ ਦੁਆਰਾ ਪ੍ਰੇਰਿਤ ਹੋਵੇ - ਜੋ ਕਿ ਅਤੀਤ ਦਾ ਹਵਾਲਾ ਦਿੰਦਾ ਹੈ - ਅਤੇ ਇਸਨੂੰ ਜਾਣਬੁੱਝ ਕੇ ਨਵੇਂ ਤੱਤਾਂ ਦੇ ਦਖਲ ਤੱਕ ਬਣਾਈ ਰੱਖਿਆ ਜਾਵੇ - ਜੋ ਕਿ ਪਹਿਲਾਂ ਹੀ ਭਵਿੱਖ ਦਾ ਇੱਕ ਪ੍ਰੋਜੈਕਟ ਹੈ। ਸ਼ੱਕ ਸੱਚਾਈ ਨਾਲ ਸਬੰਧਤ ਜਾਣਨ ਅਤੇ ਜ਼ਰੂਰਤਾਂ ਦੀ ਇੱਕ ਪੂਰਵ-ਓਨਟੋਲੋਜੀਕਲ ਸਮਝ ਦੀ ਨੀਂਹ 'ਤੇ ਪ੍ਰਗਟ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਸਮਝ ਅਤੇ ਇਹ ਜ਼ਰੂਰਤਾਂ, ਜੋ ਸ਼ੱਕ ਨੂੰ ਆਪਣਾ ਸਾਰਾ ਅਰਥ ਦਿੰਦੀਆਂ ਹਨ, ਮਨੁੱਖੀ ਹਕੀਕਤ ਦੀ ਸੰਪੂਰਨਤਾ ਅਤੇ ਸੰਸਾਰ ਵਿੱਚ ਇਸਦੇ ਹੋਂਦ ਨੂੰ ਸ਼ਾਮਲ ਕਰਦੀਆਂ ਹਨ; ਉਹ ਮੰਨਦੇ ਹਨ ਕਿ ਗਿਆਨ ਅਤੇ ਸ਼ੱਕ ਦੀ ਇੱਕ ਵਸਤੂ ਦੀ ਹੋਂਦ - ਯਾਨੀ ਕਿ, ਵਿਸ਼ਵਵਿਆਪੀ ਸਮੇਂ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਪਾਰਦਰਸ਼ੀ ਸਥਾਈਤਾ ਦੀ। ਇਹ ਫਿਰ ਇੱਕ ਸੰਬੰਧਿਤ ਆਚਰਣ ਹੈ ਜੋ ਵਸਤੂ 'ਤੇ ਸ਼ੱਕ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਇੱਕ ਆਚਰਣ ਜੋ ਮਨੁੱਖੀ ਹਕੀਕਤ ਦੇ ਸੰਸਾਰ ਵਿੱਚ ਹੋਣ ਦੇ ਢੰਗਾਂ ਵਿੱਚੋਂ ਇੱਕ ਨੂੰ ਦਰਸਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਸ਼ੱਕ ਕਰਨ ਦੀ ਖੋਜ ਕਰਨਾ ਭਵਿੱਖ ਵਿੱਚ ਆਪਣੇ ਆਪ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਹੋਣਾ ਹੈ, ਜੋ ਇਸ ਸ਼ੱਕ ਦੇ ਅੰਤ, ਸਮਾਪਤੀ ਅਤੇ ਅਰਥ ਨੂੰ ਛੁਪਾਉਂਦਾ ਹੈ, ਅਤੇ ਅਤੀਤ ਵਿੱਚ ਆਪਣੇ ਆਪ ਤੋਂ ਪਿੱਛੇ ਹੋਣਾ ਹੈ, ਜੋ ਸ਼ੱਕ ਦੇ ਤੱਤ ਪ੍ਰੇਰਣਾਵਾਂ ਅਤੇ ਵਿਕਾਸ ਦੇ ਇਸਦੇ ਪੜਾਵਾਂ ਨੂੰ ਛੁਪਾਉਂਦਾ ਹੈ, ਅਤੇ ਸੰਸਾਰ ਵਿੱਚ ਆਪਣੇ ਆਪ ਤੋਂ ਬਾਹਰ ਹੋਣਾ ਵਸਤੂ ਦੀ ਮੌਜੂਦਗੀ ਵਜੋਂ ਜਿਸ 'ਤੇ ਕੋਈ ਸ਼ੱਕ ਕਰਦਾ ਹੈ।

ਇਹੀ ਨਿਰੀਖਣ ਕਿਸੇ ਵੀ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ ਬਿਆਨ 'ਤੇ ਲਾਗੂ ਹੋਣਗੇ: ਮੈਂ ਪੜ੍ਹਦਾ ਹਾਂ, ਮੈਂ ਸੁਪਨਾ ਲੈਂਦਾ ਹਾਂ, ਮੈਂ ਅਨੁਭਵ ਕਰਦਾ ਹਾਂ, ਮੈਂ ਕੰਮ ਕਰਦਾ ਹਾਂ। ਜਾਂ ਤਾਂ ਉਹਨਾਂ ਨੂੰ ਸਾਨੂੰ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬ ਨੂੰ ਅਪੋਡਿਕਟਿਕ ਸਬੂਤ ਦੇਣ ਤੋਂ ਇਨਕਾਰ ਕਰਨ ਲਈ ਪ੍ਰੇਰਿਤ ਕਰਨਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ, ਅਤੇ ਫਿਰ ਮੇਰੇ ਕੋਲ ਆਪਣੇ ਆਪ ਦਾ ਅਸਲ ਗਿਆਨ ਸਿਰਫ਼ ਸੰਭਾਵਨਾ ਵਿੱਚ ਪਿਘਲ ਜਾਵੇਗਾ ਅਤੇ ਮੇਰਾ ਹੋਂਦ ਸਿਰਫ਼ ਇੱਕ ਸੰਭਾਵਨਾ ਹੈ (ਕਿਉਂਕਿ ਮੇਰਾ ਤੁਰੰਤ ਹੋਣਾ ਇੱਕ ਜੀਵ ਨਹੀਂ ਹੈ) - ਜਾਂ ਫਿਰ ਸਾਨੂੰ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬ ਦੇ ਨਿਯਮਾਂ ਨੂੰ ਮਨੁੱਖੀ ਸੰਪੂਰਨਤਾ ਤੱਕ ਵਧਾਉਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ - ਭਾਵ, ਭੂਤਕਾਲ, ਭਵਿੱਖ, ਮੌਜੂਦਗੀ, ਵਸਤੂ ਤੱਕ। ਪਰ ਜੇਕਰ ਅਸੀਂ ਸਹੀ ਢੰਗ ਨਾਲ ਦੇਖਿਆ ਹੈ, ਤਾਂ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬ ਉਹ ਹੈ ਜੋ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਸਦੀਵੀ ਅਪੂਰਨਤਾ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਸੰਪੂਰਨਤਾ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਮੁੜ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਨ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਉਸ ਜੀਵ ਦੇ ਪ੍ਰਗਟਾਵੇ ਦੀ ਪੁਸ਼ਟੀ ਹੈ ਜੋ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਆਪਣਾ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ ਹੈ। ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਖੁਦ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਅਸਥਾਈ ਬਣਾਉਂਦਾ ਹੈ, ਇਹ ਨਤੀਜੇ ਹਨ: (1) ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬ, ਆਪਣੇ ਆਪ ਦੇ ਹੋਣ ਦੇ ਢੰਗ ਵਜੋਂ, ਅਸਥਾਈਕਰਨ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਹੋਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ, ਅਤੇ ਇਹ ਖੁਦ ਇਸਦਾ ਭੂਤਕਾਲ ਅਤੇ ਇਸਦਾ ਭਵਿੱਖ ਹੈ। (2) ਸੁਭਾਅ ਅਨੁਸਾਰ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬ ਆਪਣੇ ਨਿਯਮਾਂ ਅਤੇ ਆਪਣੀ ਨਿਸ਼ਚਤਤਾ ਨੂੰ ਉਹਨਾਂ ਸੰਭਾਵਨਾਵਾਂ ਤੱਕ

ਵਧਾਉਂਦਾ ਹੈ ਜੋ ਮੈਂ ਹਾਂ ਅਤੇ ਅਤੀਤ ਤੱਕ ਜੋ ਮੈਂ ਸੀ। ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ ਇੱਕ ਤੁਰੰਤ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ ਹੋਣ ਦਾ ਸ਼ੱਕ ਨਹੀਂ ਹੈ, ਪਰ ਨਾ ਹੀ ਇਹ ਖੁਦ ਤਤਕਾਲਤਾ ਹੈ। ਇਸਦਾ ਮਤਲਬ ਇਹ ਨਹੀਂ ਹੈ ਕਿ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ ਆਪਣੇ ਭਵਿੱਖ ਦੇ ਨਾਲ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ ਹੋਣ ਦੇ ਭਵਿੱਖ ਨੂੰ ਜਾਣਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਆਪਣੇ ਅਤੀਤ ਦੇ ਨਾਲ ਚੇਤਨਾ ਦੇ ਅਤੀਤ ਨੂੰ ਜਾਣਿਆ ਜਾਣਾ ਹੈ। ਇਸਦੇ ਉਲਟ, ਭਵਿੱਖ ਅਤੇ ਅਤੀਤ ਦੇ ਜ਼ਰੀਏ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ ਅਤੇ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ ਹੋਣ ਵਾਲੇ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਵਜੂਦ ਦੀ ਏਕਤਾ ਦੇ ਅੰਦਰ ਵੱਖਰਾ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਅਸਲ ਵਿੱਚ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ ਦਾ ਭਵਿੱਖ, ਆਪਣੀਆਂ ਸੰਭਾਵਨਾਵਾਂ ਦਾ ਸਮੂਹ ਹੈ ਜਿਸਨੂੰ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ ਕਰਨ ਵਾਲਾ ਨੂੰ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ ਹੋਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਇਹ ਭਵਿੱਖ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ ਹੋਣ ਦੀ ਚੇਤਨਾ ਨੂੰ ਸ਼ਾਮਲ ਨਹੀਂ ਕਰ ਸਕਦਾ ਸੀ। ਇਹੀ ਟਿੱਪਣੀਆਂ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ ਅਤੀਤ ਲਈ ਵੈਧ ਹੋਣਗੀਆਂ ਹਾਲਾਂਕਿ ਇਹ ਅੰਤ ਵਿੱਚ ਮੂਲ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਆਪਣੇ ਆਪ ਦੇ ਅਤੀਤ ਵਿੱਚ ਸਥਾਪਿਤ ਹੈ। ਪਰ ਜੇਕਰ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬ ਆਪਣੇ ਭਵਿੱਖ ਅਤੇ ਅਤੀਤ ਤੋਂ ਆਪਣਾ ਅਰਥ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਤਾਂ ਇਹ ਪਹਿਲਾਂ ਹੀ ਇੱਕ ਉਡਾਣ ਲਈ ਇੱਕ ਭੱਜਣ ਵਾਲੀ ਮੌਜੂਦਗੀ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਹੈ, ਉਤਸੁਕਤਾ ਨਾਲ ਇਸ ਉਡਾਣ ਦੀ ਪੂਰੀ ਲੰਬਾਈ। ਦੂਜੇ ਸ਼ਬਦਾਂ ਵਿੱਚ, ਆਪਣੇ ਆਪ ਲਈ, ਜੋ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ ਵਿਛੋੜੇ ਦੇ ਢੰਗ ਵਿੱਚ ਮੌਜੂਦ ਬਣਾਉਂਦਾ ਹੈ, ਕਿਉਂਕਿ ਆਪਣੇ ਆਪ ਲਈ ਇਸਦਾ ਅਰਥ ਆਪਣੀਆਂ ਸੰਭਾਵਨਾਵਾਂ ਅਤੇ ਆਪਣੇ ਭਵਿੱਖ ਤੋਂ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਅਰਥ ਵਿੱਚ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬ ਇੱਕ ਡਾਇਸਪੋਰਾਟਿਕ ਵਰਤਾਰਾ ਹੈ; ਪਰ ਆਪਣੇ ਆਪ ਲਈ ਇੱਕ ਮੌਜੂਦਗੀ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ, ਆਪਣੇ ਆਪ ਲਈ ਇੱਕ ਮੌਜੂਦਗੀ ਆਪਣੇ ਸਾਰੇ ਐਕਸਟੈਟਿਕ ਮਾਪਾਂ ਲਈ ਮੌਜੂਦ ਹੈ।

ਇਹ ਸਮਝਾਉਣਾ ਬਾਕੀ ਹੈ, ਕੋਈ ਕਹਿ ਸਕਦਾ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬ, ਜਿਸਨੂੰ ਤੁਸੀਂ ਅਪੋਡਿਕਟਿਕ ਹੋਣ ਦਾ ਦਾਅਵਾ ਕਰ ਰਹੇ ਹੋ, ਉਸ ਅਤੀਤ ਦੇ ਸੰਬੰਧ ਵਿੱਚ ਇੰਨੀਆਂ ਗਲਤੀਆਂ ਕਿਵੇਂ ਕਰ ਸਕਦਾ ਹੈ ਜਿਸਨੂੰ ਤੁਸੀਂ ਇਸਨੂੰ ਜਾਣਨ ਦੀ ਸਮਰੱਥਾ ਦਿੰਦੇ ਹੋ। ਮੈਂ ਜਵਾਬ ਦਿੰਦਾ ਹਾਂ ਕਿ ਇਹ ਕਿਸੇ ਵੀ ਗਲਤੀ ਤੋਂ ਬਿਲਕੁਲ ਮੁਕਤ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਅਤੀਤ ਨੂੰ ਉਸ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਸਮਝਦਾ ਹੈ ਜੋ ਵਰਤਮਾਨ ਨੂੰ ਗੈਰ-ਥੀਮੈਟਿਕ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਪਰੇਸ਼ਾਨ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਜਦੋਂ ਮੈਂ ਕਹਿੰਦਾ ਹਾਂ, "ਮੈਂ ਪੜ੍ਹਦਾ ਹਾਂ, ਮੈਨੂੰ ਸ਼ੱਕ ਹੈ, ਮੈਨੂੰ ਉਮੀਦ ਹੈ, ਆਦਿ" ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਅਸੀਂ ਦਿਖਾਇਆ ਹੈ, ਤਾਂ ਮੈਂ ਆਪਣੇ ਵਰਤਮਾਨ ਤੋਂ ਪਰੇ ਅਤੀਤ ਵੱਲ ਪਹੁੰਚਦਾ ਹਾਂ। ਹੁਣ ਮੈਂ ਇਹਨਾਂ ਵਿੱਚੋਂ ਕਿਸੇ ਵੀ ਮਾਮਲੇ ਵਿੱਚ ਗਲਤ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਦਾ। ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬ ਦੀ ਅਪੋਡਿਕਟਿਕ ਪ੍ਰਕਿਰਤੀ ਬਿਨਾਂ ਸ਼ੱਕ ਇਸ ਗੱਲ ਦੀ ਆਗਿਆ ਦਿੰਦੀ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਅਤੀਤ ਨੂੰ ਬਿਲਕੁਲ ਉਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਸਮਝਦਾ ਹੈ ਜਿਵੇਂ ਇਹ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ ਚੇਤਨਾ ਲਈ ਹੈ - ਜਿਸ 'ਤੇ ਇਹ ਹੋਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ। ਦੂਜੇ ਪਾਸੇ, ਮੈਂ ਆਪਣੀਆਂ ਪਿਛਲੀਆਂ ਭਾਵਨਾਵਾਂ ਜਾਂ ਆਪਣੇ ਪਿਛਲੇ ਵਿਚਾਰਾਂ ਨੂੰ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ ਮੋਡ ਵਿੱਚ ਯਾਦ ਕਰਦੇ ਸਮੇਂ ਬਹੁਤ ਸਾਰੀਆਂ ਗਲਤੀਆਂ ਕਰ ਸਕਦਾ ਹਾਂ; ਇਹ ਇਸ ਲਈ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਮੈਂ ਯਾਦਦਾਸ਼ਤ ਦੇ ਪੱਧਰ 'ਤੇ ਹਾਂ। ਉਸ ਸਮੇਂ ਮੈਂ ਹੁਣ ਆਪਣਾ ਅਤੀਤ ਨਹੀਂ ਹਾਂ ਪਰ ਮੈਂ ਇਸਨੂੰ ਥੀਮੈਟਿਕ ਕਰ ਰਿਹਾ ਹਾਂ। ਫਿਰ ਅਸੀਂ ਹੁਣ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ ਕਿਰਿਆ ਨਾਲ ਨਜਿੱਠ ਨਹੀਂ ਰਹੇ ਹਾਂ।

ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬ ਤਿੰਨ ਪਰਮ-ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਤਾਵਾਂ ਦੀ ਚੇਤਨਾ ਹੈ। ਇਹ ਪ੍ਰਵਾਹ (ਦੀ) ਇੱਕ ਗੈਰ-ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਤਾਵਾਦੀ ਚੇਤਨਾ ਅਤੇ ਅਵਧੀ ਦੀ ਇੱਕ ਸਿਧਾਂਤਵਾਦੀ ਚੇਤਨਾ ਹੈ। ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬ ਲਈ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ-ਆਨ ਦਾ ਭੂਤਕਾਲ ਅਤੇ ਵਰਤਮਾਨ ਇਸ ਅਰਥ ਵਿੱਚ ਅਰਧ-ਬਾਹਰ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਹੋਂਦ ਵਿੱਚ ਹਨ: ਕਿ ਉਹ ਨਾ ਸਿਰਫ਼ ਇੱਕ ਖੁਦ ਦੀ ਏਕਤਾ ਵਿੱਚ ਰੱਖੇ ਗਏ ਹਨ ਜੋ ਉਹਨਾਂ ਦੇ ਹੋਣ ਵਿੱਚ ਥਕਾ ਦਿੰਦਾ ਹੈ, ਸਗੋਂ ਇੱਕ ਖੁਦ ਲਈ ਵੀ ਜੋ ਉਹਨਾਂ ਤੋਂ ਇੱਕ ਅਣਹੋਂਦ ਦੁਆਰਾ ਵੱਖ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ; ਉਹ ਇੱਕ ਖੁਦ ਲਈ ਹਨ ਜੋ, ਇੱਕ ਹੋਂਦ ਦੀ ਏਕਤਾ ਵਿੱਚ ਉਹਨਾਂ ਦੇ ਨਾਲ ਮੌਜੂਦ ਹੋਣ ਦੇ ਬਾਵਜੂਦ, ਉਹਨਾਂ ਦਾ ਹੋਣਾ ਜ਼ਰੂਰੀ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬ ਦੁਆਰਾ ਵੀ ਪ੍ਰਵਾਹ ਅਸਥਿਰਤਾ ਵਿੱਚ ਦਰਸਾਏ ਗਏ ਇੱਕ "ਬਾਹਰ" ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ

ਹੋਣ ਵੱਲ ਪਹੁੰਚਦਾ ਹੈ। ਪਰ ਸ਼ੁੱਧ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬ ਅਜੇ ਵੀ ਅਸਥਾਈਤਾ ਨੂੰ ਸਿਰਫ ਆਪਣੀ ਮੂਲ ਗੈਰ-ਸਾਰਤਾ ਵਿੱਚ ਖੋਜਦਾ ਹੈ, ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਹੋਣ ਤੋਂ ਇਨਕਾਰ ਕਰਨ ਵਿੱਚ। ਇਹ ਸੰਭਵ ਸੰਭਾਵਨਾਵਾਂ ਨੂੰ ਖੋਜਦਾ ਹੈ, ਆਪਣੇ ਆਪ ਦੀ ਆਜ਼ਾਦੀ ਦੁਆਰਾ ਹਲਕਾ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ। ਇਹ ਵਰਤਮਾਨ ਨੂੰ ਪਾਰਦਰਸ਼ੀ ਵਜੋਂ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਦਾ ਹੈ; ਅਤੇ ਜੇਕਰ ਭੂਤਕਾਲ ਇਸਨੂੰ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਦਿਖਾਈ ਦਿੰਦਾ ਹੈ, ਤਾਂ ਵੀ ਭੂਤਕਾਲ ਮੌਜੂਦਗੀ ਦੀ ਨੀਂਹ 'ਤੇ ਹੈ। ਅੰਤ ਵਿੱਚ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਆਪਣੀ ਵਿਨਾਸ਼ਕਾਰੀ ਸੰਪੂਰਨਤਾ ਵਿੱਚ ਬੇਮਿਸਾਲ ਵਿਅਕਤੀਗਤਤਾ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਖੋਜਦਾ ਹੈ ਜੋ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਹੋਣ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ "ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ, ਉੱਤਮਤਾ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ" ਖੋਜਦਾ ਹੈ, ਉਹ ਹੋਂਦ ਜੋ ਹਮੇਸ਼ਾਂ ਸਿਰਫ ਆਪਣੇ ਆਪ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਹੁੰਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਜੋ ਹਮੇਸ਼ਾਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਤੋਂ ਦੂਰੀ 'ਤੇ, ਭਵਿੱਖ ਵਿੱਚ, ਭੂਤਕਾਲ ਵਿੱਚ, ਸੰਸਾਰ ਵਿੱਚ ਇਹ "ਸਵੈ" ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬ ਲੌਕਿਕਤਾ ਨੂੰ ਸਮਝਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਇਸਨੂੰ ਇੱਕ ਸਵੈ-ਭਾਵਨਾ ਦੇ ਵਿਲੱਖਣ ਅਤੇ ਬੇਮਿਸਾਲ ਢੰਗ ਵਜੋਂ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਦਾ ਹੈ - ਯਾਨੀ ਕਿ, ਇਤਿਹਾਸਕਤਾ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ।

ਪਰ ਮਨੋਵਿਗਿਆਨਕ ਅਵਧੀ ਜਿਸਨੂੰ ਅਸੀਂ ਜਾਣਦੇ ਹਾਂ ਅਤੇ ਜਿਸਨੂੰ ਅਸੀਂ ਰੋਜ਼ਾਨਾ ਸੰਗਠਿਤ ਅਸਥਾਈ ਰੂਪਾਂ ਦੇ ਉਤਰਾਧਿਕਾਰ ਵਜੋਂ ਵਰਤਦੇ ਹਾਂ, ਇਤਿਹਾਸਕਤਾ ਦੇ ਉਲਟ ਹੈ। ਇਹ ਅਸਲ ਵਿੱਚ ਪ੍ਰਵਾਹ ਦੀਆਂ ਮਾਨਸਿਕ ਏਕਤਾਵਾਂ ਦਾ ਠੋਸ ਤਾਣਾ-ਬਾਣਾ ਹੈ। ਉਦਾਹਰਣ ਵਜੋਂ, ਇਹ ਖੁਸ਼ੀ ਇੱਕ ਸੰਗਠਿਤ ਰੂਪ ਹੈ ਜੋ ਇੱਕ ਉਦਾਸੀ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਪ੍ਰਗਟ ਹੁੰਦੀ ਹੈ, ਅਤੇ ਇਸ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਉਹ ਅਪਮਾਨ ਸੀ ਜਿਸਦਾ ਮੈਂ ਕੱਲ੍ਹ ਅਨੁਭਵ ਕੀਤਾ ਸੀ। ਪਹਿਲਾਂ ਅਤੇ ਬਾਅਦ ਦੇ ਸਬੰਧ ਆਮ ਤੌਰ 'ਤੇ ਪ੍ਰਵਾਹ, ਗੁਣਾਂ, ਅਵਸਥਾਵਾਂ, ਕਾਰਜਾਂ ਦੀਆਂ ਇਨ੍ਹਾਂ ਏਕਤਾਵਾਂ ਵਿਚਕਾਰ ਸਥਾਪਿਤ ਹੁੰਦੇ ਹਨ; ਅਤੇ ਇਹ ਉਹ ਏਕਤਾਵਾਂ ਹਨ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਡੇਟਿੰਗ ਲਈ ਕੀਤੀ ਜਾ ਸਕਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਮਨੁੱਖ-ਵਿੱਚ-ਸੰਸਾਰ ਦੀ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ ਚੇਤਨਾ ਮਾਨਸਿਕ ਵਸਤੂਆਂ ਦੇ ਚਿਹਰੇ ਵਿੱਚ ਪਾਈ ਜਾਂਦੀ ਹੈ ਜੋ ਉਹ ਹਨ ਜੋ ਉਹ ਹਨ, ਜੋ ਸਾਡੀ ਅਸਥਾਈਤਾ ਦੇ ਨਿਰੰਤਰ ਵੂਫ ਵਿੱਚ ਦਿਖਾਈ ਦਿੰਦੀਆਂ ਹਨ ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਇੱਕ ਟੇਪੇਸਟ੍ਰੀ 'ਤੇ ਡਿਜ਼ਾਈਨ ਅਤੇ ਮੋਟਿਫ, ਅਤੇ ਜੋ ਵਿਸ਼ਵਵਿਆਪੀ ਸਮੇਂ ਵਿੱਚ ਸੰਸਾਰ ਵਿੱਚ ਚੀਜ਼ਾਂ ਦੇ ਢੰਗ ਨਾਲ ਇੱਕ ਦੂਜੇ ਨੂੰ ਸਫਲ ਕਰਦੇ ਹਨ; ਯਾਨੀ, ਉਤਰਾਧਿਕਾਰ ਦੇ ਸ਼ੁੱਧ ਬਾਹਰੀ ਸਬੰਧਾਂ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਕਿਸੇ ਹੋਰ ਸਬੰਧ ਵਿੱਚ ਦਾਖਲ ਹੋਏ ਬਿਨਾਂ ਇੱਕ ਦੂਜੇ ਨੂੰ ਬਦਲ ਕੇ।

ਅਸੀਂ ਉਸ ਖੁਸ਼ੀ ਦੀ ਗੱਲ ਕਰਦੇ ਹਾਂ ਜੋ ਮੇਰੇ ਕੋਲ ਹੈ ਜਾਂ ਜੋ ਮੇਰੇ ਕੋਲ ਸੀ; ਅਸੀਂ ਕਹਿੰਦੇ ਹਾਂ ਕਿ ਇਹ ਮੇਰੀ ਖੁਸ਼ੀ ਹੈ ਜਿਵੇਂ ਮੈਂ ਇਸਦਾ ਸਹਾਰਾ ਹਾਂ ਅਤੇ ਜਿਵੇਂ ਇਹ ਮੇਰੇ ਤੋਂ ਵੱਖ ਹੋ ਗਿਆ ਹੈ ਜਿਵੇਂ ਸਪਿਨੋਜ਼ਾ ਦੇ ਸੀਮਤ ਢੰਗ ਗੁਣ ਦੀ ਜ਼ਮੀਨ ਤੋਂ ਵੱਖ ਹਨ। ਅਸੀਂ ਇਹ ਵੀ ਕਹਿੰਦੇ ਹਾਂ ਕਿ ਮੈਂ ਇਸ ਖੁਸ਼ੀ ਦਾ ਅਨੁਭਵ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਕਰਦਾ ਹਾਂ ਜਿਵੇਂ ਇਹ ਮੇਰੇ ਸਮੇਂ ਦੇ ਨਿਰਮਾਣ ਦੀ ਬਣਤਰ 'ਤੇ ਇੱਕ ਮੋਹਰ ਵਾਂਗ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਛਾਪਣ ਲਈ ਆਇਆ ਹੋਵੇ; ਜਾਂ ਇਸ ਤੋਂ ਵੀ ਵਧੀਆ, ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਮੇਰੇ ਵਿੱਚ ਇਹਨਾਂ ਭਾਵਨਾਵਾਂ, ਇਹਨਾਂ ਵਿਚਾਰਾਂ, ਇਹਨਾਂ ਅਵਸਥਾਵਾਂ ਦੀ ਮੌਜੂਦਗੀ ਇੱਕ ਕਿਸਮ ਦੀ ਮੁਲਾਕਾਤ ਸੀ। ਅਸੀਂ ਇਸਨੂੰ ਇੱਕ ਭਰਮ ਨਹੀਂ ਕਹਿ ਸਕਦੇ - ਇਹ ਮਾਨਸਿਕ ਅਵਧੀ ਜੋ ਖੁਦਮੁਖਤਿਆਰ ਸੰਗਠਨਾਂ ਦੇ ਠੋਸ ਪ੍ਰਵਾਹ ਦੁਆਰਾ ਬਣਾਈ ਗਈ ਹੈ; ਯਾਨੀ, ਸੰਖੇਪ ਵਿੱਚ, ਮਾਨਸਿਕ ਤੱਥਾਂ, ਚੇਤਨਾ ਦੇ ਤੱਥਾਂ ਦੇ ਉਤਰਾਧਿਕਾਰ ਦੁਆਰਾ। ਦਰਅਸਲ ਇਹ ਉਹਨਾਂ ਦੀ ਅਸਲੀਅਤ ਹੈ ਜੋ ਮਨੋਵਿਗਿਆਨ ਦਾ ਉਦੇਸ਼ ਹੈ। ਅਮਲੀ ਤੌਰ 'ਤੇ ਇਹ ਮਾਨਸਿਕ ਤੱਥ ਦੇ ਪੱਧਰ 'ਤੇ ਹੈ ਕਿ ਮਨੁੱਖਾਂ ਵਿਚਕਾਰ ਠੋਸ ਸਬੰਧ ਸਥਾਪਿਤ ਹੁੰਦੇ ਹਨ - ਦਾਅਵੇ, ਈਰਖਾ, ਗੁੱਸਾ, ਸੁਝਾਅ, ਸੰਘਰਸ਼, ਚਾਲਾਂ, ਆਦਿ। ਫਿਰ ਵੀ ਇਹ ਕਲਪਨਾਯੋਗ ਨਹੀਂ ਹੈ ਕਿ ਆਪਣੇ ਆਪ ਲਈ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ ਨਾ ਕਰਨ ਵਾਲਾ, ਜੋ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਇਤਿਹਾਸਿਕ ਬਣਾਉਂਦਾ ਹੈ11 ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਇਹ ਗੁਣ, ਇਹ ਅਵਸਥਾਵਾਂ ਅਤੇ ਇਹ ਕਿਰਿਆਵਾਂ ਹੋਣੀਆਂ ਚਾਹੀਦੀਆਂ

ਹਨ। ਇਸਦੀ ਹੋਂਦ ਦੀ ਏਕਤਾ ਇੱਕ ਦੂਜੇ ਤੋਂ ਬਾਹਰੀ ਹੋਂਦਾਂ ਦੀ ਇੱਕ ਬਹੁਲਤਾ ਵਿੱਚ ਭੰਗ ਹੋ ਜਾਵੇਗੀ, ਅਸਥਾਈਤਾ ਦੀ ਓਨਟੋਲੋਜੀਕਲ ਸਮੱਸਿਆ ਦੁਬਾਰਾ ਪ੍ਰਗਟ ਹੋਵੇਗੀ, ਅਤੇ ਇਸ ਵਾਰ ਅਸੀਂ ਇਸਨੂੰ ਹੱਲ ਕਰਨ ਦੇ ਸਾਰੇ ਤਰੀਕਿਆਂ ਨੂੰ ਹਟਾ ਦਿੱਤਾ ਹੋਵੇਗਾ; ਕਿਉਂਕਿ ਜਦੋਂ ਕਿ ਆਪਣੇ ਆਪ ਲਈ ਆਪਣਾ ਅਤੀਤ ਹੋਣਾ ਸੰਭਵ ਹੈ, ਇਹ ਮੇਰੀ ਖੁਸ਼ੀ ਤੋਂ ਇਹ ਮੰਗ ਕਰਨਾ ਬੇਤੁਕਾ ਹੋਵੇਗਾ ਕਿ ਇਹ ਉਦਾਸੀ ਹੈ ਜੋ ਇਸ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਸੀ, ਇੱਥੋਂ ਤੱਕ ਕਿ "ਅਣਹੋਂਦ" ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਵੀ।

ਮਨੋਵਿਗਿਆਨੀ ਇਸ ਉਤਸੁਕ ਹੋਂਦ ਦੀ ਇੱਕ ਘਟੀਆ ਪ੍ਰਤੀਨਿਧਤਾ ਦਿੰਦੇ ਹਨ ਜਦੋਂ ਉਹ ਇਸ ਗੱਲ ਦੀ ਪੁਸ਼ਟੀ ਕਰਦੇ ਹਨ ਕਿ ਮਾਨਸਿਕ ਤੱਥ ਇੱਕ ਦੂਜੇ ਦੇ ਸਾਪੇਖਿਕ ਹਨ ਅਤੇ ਇੱਕ ਲੰਬੀ ਚੁੱਪ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਸੁਣਾਈ ਦੇਣ ਵਾਲੀ ਗਰਜ ਨੂੰ "ਲੰਬੀ ਚੁੱਪ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਗਰਜ-ਤਾੜੀ" ਵਜੋਂ ਸਮਝਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਨਿਰੀਖਣ ਚੰਗੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਬਣਾਇਆ ਗਿਆ ਹੈ, ਪਰ ਉਹਨਾਂ ਨੇ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਇਸ ਸਾਪੇਖਤਾ ਨੂੰ ਲਗਾਤਾਰ ਸਮਝਾਉਣ ਤੋਂ ਰੋਕਿਆ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਉਹਨਾਂ ਨੇ ਇਸ ਤੋਂ ਸਾਰੀ ਓਨਟੋਲੋਜੀਕਲ ਬੁਨਿਆਦ ਨੂੰ ਹਟਾ ਦਿੱਤਾ ਹੈ। ਦਰਅਸਲ ਜੇਕਰ ਅਸੀਂ ਇਸਦੀ ਇਤਿਹਾਸਕਤਾ ਵਿੱਚ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਸਮਝਦੇ ਹਾਂ, ਤਾਂ ਮਾਨਸਿਕ ਅਵਧੀ ਅਲੋਪ ਹੋ ਜਾਂਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਅਵਸਥਾਵਾਂ, ਗੁਣ ਅਤੇ ਕਿਰਿਆਵਾਂ ਅਲੋਪ ਹੋ ਜਾਂਦੀਆਂ ਹਨ ਤਾਂ ਜੋ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਹੋਣ ਲਈ ਜਗ੍ਹਾ ਦਿੱਤੀ ਜਾ ਸਕੇ, ਜੋ ਕਿ ਸਿਰਫ ਉਸ ਵਿਲੱਖਣ ਵਿਅਕਤੀਗਤਤਾ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਹੈ ਜਿਸ ਤੋਂ ਇਤਿਹਾਸੀਕਰਨ ਦੀ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ ਨੂੰ ਵੱਖ ਨਹੀਂ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ। ਇਹ ਉਹ ਹੈ ਜੋ ਵਹਿੰਦਾ ਹੈ, ਜੋ ਭਵਿੱਖ ਦੀ ਜ਼ਮੀਨ ਤੋਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਬੁਲਾਉਂਦਾ ਹੈ, ਅਤੇ ਜੋ ਭੂਤਕਾਲ ਨਾਲ ਭਾਰੀ ਹੈ ਜੋ ਇਹ ਸੀ; ਇਹ ਉਹ ਹੈ ਜੋ ਇਸਦੇ ਸਵੈ-ਇਤਿਹਾਸਕਤਾ ਨੂੰ ਦਰਸਾਉਂਦਾ ਹੈ, ਅਤੇ ਅਸੀਂ ਜਾਣਦੇ ਹਾਂ ਕਿ ਇਹ - ਪ੍ਰਾਇਮਰੀ ਜਾਂ ਗੈਰ-ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ ਮੋਡ ਵਿੱਚ - ਸੰਸਾਰ ਦੀ ਚੇਤਨਾ ਹੈ ਨਾ ਕਿ ਆਪਣੇ ਆਪ ਦੀ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਗੁਣ ਅਤੇ ਅਵਸਥਾਵਾਂ ਇਸਦੇ ਵਜੂਦ ਵਿੱਚ ਜੀਵ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਦੀਆਂ (ਇਸ ਅਰਥ ਵਿੱਚ ਕਿ ਅਨੰਦ ਦੇ ਪ੍ਰਵਾਹ ਦੀ ਏਕਤਾ ਚੇਤਨਾ ਦੁਆਰਾ "ਸ਼ਾਮਲ" ਜਾਂ "ਬਣੀ" ਹੋਵੇਗੀ)। ਇਸਦੇ ਸਿਰਫ਼ ਅੰਦਰੂਨੀ, ਗੈਰ-ਸਥਿਤੀ ਰੰਗ ਮੌਜੂਦ ਹਨ; ਇਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਹੋਰ ਕੁਝ ਨਹੀਂ ਹਨ, ਅਤੇ ਉਹਨਾਂ ਨੂੰ ਇਸਦੇ ਬਾਹਰ ਫੜਿਆ ਨਹੀਂ ਜਾ ਸਕਦਾ।

ਇੱਥੇ ਅਸੀਂ ਦੋ ਲੌਕਿਕਤਾਵਾਂ ਦੀ ਮੌਜੂਦਗੀ ਵਿੱਚ ਹਾਂ: ਮੂਲ ਲੌਕਿਕਤਾ ਜਿਸਦੀ ਅਸੀਂ ਲੌਕਿਕਤਾ ਹਾਂ, ਅਤੇ ਮਾਨਸਿਕ ਲੌਕਿਕਤਾ ਜੋ ਇੱਕੋ ਸਮੇਂ ਸਾਡੇ ਹੋਣ ਦੇ ਢੰਗ ਨਾਲ ਅਸੰਗਤ ਦਿਖਾਈ ਦਿੰਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਇੱਕ ਅੰਤਰ-ਵਿਅਕਤੀਗਤ ਹਕੀਕਤ, ਵਿਗਿਆਨ ਦੀ ਵਸਤੂ, ਮਨੁੱਖੀ ਕਿਰਿਆਵਾਂ ਦੇ ਟੀਚੇ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ (ਉਦਾਹਰਣ ਵਜੋਂ, ਇਸ ਅਰਥ ਵਿੱਚ ਕਿ ਮੈਂ "ਐਨੀ ਨੂੰ ਮੈਨੂੰ ਪਿਆਰ ਕਰਨ" ਲਈ ਹਰ ਸੰਭਵ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕਰਦਾ ਹਾਂ, "ਉਸਨੂੰ ਮੇਰੇ ਲਈ ਪਿਆਰ ਨਾਲ ਨਿਵਾਜਣ ਲਈ")। ਇਹ ਮਾਨਸਿਕ ਲੌਕਿਕਤਾ, ਜੋ ਸਪੱਸ਼ਟ ਤੌਰ 'ਤੇ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕੀਤੀ ਗਈ ਹੈ, ਸਿੱਧੇ ਤੌਰ 'ਤੇ ਮੂਲ ਲੌਕਿਕਤਾ ਤੋਂ ਪੈਦਾ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਦੀ; ਬਾਅਦ ਵਾਲਾ ਆਪਣੇ ਆਪ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਹੋਰ ਕੁਝ ਨਹੀਂ ਬਣਾਉਂਦਾ। ਮਾਨਸਿਕ ਲੌਕਿਕਤਾ ਲਈ, ਇਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਬਣਾਉਣ ਦੇ ਅਯੋਗ ਹੈ, ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਸਿਰਫ ਤੱਥਾਂ ਦਾ ਇੱਕ ਕ੍ਰਮਵਾਰ ਕ੍ਰਮ ਹੈ। ਇਸ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਮਾਨਸਿਕ ਲੌਕਿਕਤਾ ਆਪਣੇ ਆਪ ਲਈ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਦੀ, ਜੋ ਕਿ ਸੰਸਾਰ ਲਈ ਸ਼ੁੱਧ ਐਕਸਟੈਟਿਕ ਮੌਜੂਦਗੀ ਹੈ। ਮਾਨਸਿਕ ਲੌਕਿਕਤਾ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ ਕਰਨ ਲਈ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਦੀ ਹੈ, ਅਤੇ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬ ਇਸਨੂੰ ਬਣਾਉਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ। ਪਰ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬ ਇਸਨੂੰ ਕਿਵੇਂ ਬਣਾ ਸਕਦਾ ਹੈ ਜੇਕਰ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬ ਉਸ ਇਤਿਹਾਸਕਤਾ ਦੀ ਸ਼ੁੱਧ ਅਤੇ ਸਰਲ ਖੋਜ ਹੈ ਜੋ ਇਹ ਹੈ?

ਇੱਥੇ ਸਾਨੂੰ ਸ਼ੁੱਧ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬ ਅਤੇ ਅਸ਼ੁੱਧ ਜਾਂ ਸੰਘਟਕ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬ ਵਿੱਚ ਫਰਕ ਕਰਨਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ, ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਅਸ਼ੁੱਧ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬ ਹੈ ਜੋ ਮਾਨਸਿਕ ਤੱਥਾਂ ਜਾਂ ਮਾਨਸਿਕਤਾ ਦੇ ਉਤਰਾਧਿਕਾਰ ਦਾ ਗਠਨ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਰੋਜ਼ਾਨਾ ਜੀਵਨ ਵਿੱਚ ਜੋ ਪਹਿਲਾਂ ਦਿੱਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਉਹ ਅਸ਼ੁੱਧ ਜਾਂ ਸੰਘਟਕ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬ ਹੈ

ਹਾਲਾਂਕਿ ਇਸ ਵਿੱਚ ਸ਼ੁੱਧ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬ ਇਸਦੀ ਮੂਲ ਬਣਤਰ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਸ਼ਾਮਲ ਹੈ। ਪਰ ਸ਼ੁੱਧ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬ ਸਿਰਫ ਇੱਕ ਸੋਧ ਦੇ ਨਤੀਜੇ ਵਜੋਂ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ ਜੋ ਇਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਤੇ ਪ੍ਰਭਾਵ ਪਾਉਂਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਜੋ ਇੱਕ ਕਥਾਰਸਿਸ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਹੁੰਦਾ ਹੈ।

ਇਹ ਇਸ ਕਥਾਰਸਿਸ ਦੀ ਪ੍ਰੇਰਣਾ ਅਤੇ ਬਣਤਰ ਦਾ ਵਰਣਨ ਕਰਨ ਦੀ ਜਗ੍ਹਾ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਸਾਡੇ ਲਈ ਜੋ ਮਾਇਨੇ ਰੱਖਦਾ ਹੈ ਉਹ ਹੈ ਅਸ਼ੁੱਧ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬ ਦਾ ਵਰਣਨ ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਮਾਨਸਿਕ ਲੌਕਿਕਤਾ ਦਾ ਗਠਨ ਅਤੇ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਦਾ ਹੈ।

ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਅਸੀਂ ਦੇਖਿਆ ਹੈ, ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬ ਇੱਕ ਕਿਸਮ ਦੀ ਹੋਂਦ ਹੈ ਜਿਸ ਵਿੱਚ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਉਹੀ ਹੋਣ ਲਈ ਬਣਾਇਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਜੋ ਇਹ ਹੈ। ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬ ਫਿਰ ਹੋਂਦ ਦੀ ਸ਼ੁੱਧ ਉਦਾਸੀਨਤਾ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਮਨਮੋਹਕ ਵਾਧਾ ਨਹੀਂ ਹੈ, ਪਰ ਇਹ ਇੱਕ ਲਈ ਦੇ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਵਿੱਚ ਪੈਦਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਅਸੀਂ ਇੱਥੇ ਦੇਖਿਆ ਹੈ ਕਿ ਲਈ-ਆਪ ਉਹ ਹੋਂਦ ਹੈ ਜੋ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਲਈ ਦੀ ਨੀਂਹ ਹੈ। ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬ ਦਾ ਅਰਥ ਫਿਰ ਇਸਦਾ ਲਈ-ਹੋਣਾ ਹੈ। ਖਾਸ ਤੌਰ 'ਤੇ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ ਹੈ ਜੋ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਮੁੜ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਨ ਲਈ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਨਿਹੱਥੇ ਕਰ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਇਸ ਅਰਥ ਵਿੱਚ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ, ਜਿੱਥੋਂ ਤੱਕ ਇਸਨੂੰ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ ਹੋਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ, ਆਪਣੇ ਆਪ ਤੋਂ ਬਚ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਜੋ ਇਹ "ਹੋਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ" ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਪਰ ਜੇ ਇਹ ਸਿਰਫ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ ਹੋਣ ਲਈ ਹੁੰਦਾ ਜਿਸ 'ਤੇ ਇਸਨੂੰ ਹੋਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ, ਤਾਂ ਇਹ ਇਸਨੂੰ ਦੁਬਾਰਾ ਖੋਜਣ ਲਈ ਆਪਣੇ ਆਪ ਤੋਂ ਬਚ ਜਾਂਦਾ; ਹਰ ਜਗ੍ਹਾ ਅਤੇ ਕਿਸੇ ਵੀ ਤਰੀਕੇ ਨਾਲ ਇਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਪ੍ਰਭਾਵਿਤ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਆਪ ਲਈ ਹੋਣ ਦੀ ਨਿੰਦਾ ਕੀਤੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਦਰਅਸਲ, ਇਹ ਇੱਥੇ ਹੈ ਕਿ ਸ਼ੁੱਧ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬ ਦੀ ਖੋਜ ਕੀਤੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ।

ਪਰ ਅਸ਼ੁੱਧ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬ, ਜੋ ਕਿ ਪਹਿਲੀ ਸਵੈ-ਚਾਲਿਤ (ਪਰ ਅਸਲੀ ਨਹੀਂ) ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ ਗਤੀ ਹੈ, ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ-ਆਨ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਹੋਣ ਲਈ-ਕ੍ਰਮ ਵਿੱਚ-ਹੈ। ਇਸਦੀ ਪ੍ਰੇਰਣਾ ਇਸਦੇ ਅੰਦਰ ਦੋਹਰੀ ਗਤੀ ਵਿੱਚ ਹੈ, ਜਿਸਦਾ ਅਸੀਂ ਪਹਿਲਾਂ ਹੀ ਵਰਣਨ ਕੀਤਾ ਹੈ, ਅੰਦਰੂਨੀਕਰਨ ਅਤੇ ਵਸਤੂਕਰਨ ਦੀ: ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ-ਆਨ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ-ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਸਮਝਣਾ ਤਾਂ ਜੋ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਉਹੀ ਬਣਾਇਆ ਜਾ ਸਕੇ ਜੋ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਹੈ। ਅਸ਼ੁੱਧ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬ ਫਿਰ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ-ਆਨ ਦਾ ਅਨੁਮਾਨ ਹੈ ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਸਿਰਫ਼ ਸਵੈ-ਨਿਰਭਰਤਾ ਦੇ ਇੱਕ ਸਰਕਟ ਵਿੱਚ ਜਿਸ ਵਿੱਚ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬ ਇੱਕ ਅੰਦਰ-ਅੰਦਰ ਨਾਲ ਤੁਰੰਤ ਸਬੰਧ ਵਿੱਚ ਖੜ੍ਹਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਜੋ ਇਸਨੂੰ ਹੋਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ। ਪਰ ਦੂਜੇ ਪਾਸੇ, ਇਹ ਅੰਦਰ-ਅੰਦਰ ਜੋ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬ ਹੋਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ ਉਹ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ-ਆਨ ਹੈ ਜਿੱਥੋਂ ਤੱਕ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ ਇਸਨੂੰ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਹੋਣ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਸਮਝਣ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਇਸਦਾ ਮਤਲਬ ਹੈ ਕਿ ਅਸ਼ੁੱਧ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬ ਵਿੱਚ ਤਿੰਨ ਰੂਪ ਮੌਜੂਦ ਹਨ: ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ, ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ-ਆਨ, ਅਤੇ ਇੱਕ ਅੰਦਰ-ਅੰਦਰ ਜੋ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ-ਆਨ ਨੂੰ ਹੋਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ ਜਿੱਥੋਂ ਤੱਕ ਇਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ-ਆਨ ਹੋਵੇਗਾ, ਇੱਕ ਅੰਦਰ-ਅੰਦਰ ਜੋ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ ਵਰਤਾਰੇ ਦੇ ਲਈ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਕੁਝ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਇਹ ਅੰਦਰ-ਅੰਦਰ-ਆਪਣੇ ਆਪ ਦੇ ਪਿੱਛੇ ਪਹਿਲਾਂ ਤੋਂ ਹੀ ਦਰਸਾਇਆ ਗਿਆ ਹੈ - ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ - ਇੱਕ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬ (ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬ) ਦੁਆਰਾ ਜੋ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ - ਨੂੰ ਪਾਰ ਕਰਦਾ ਹੈ ਤਾਂ ਜੋ ਇਸਨੂੰ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕੇ ਅਤੇ ਇਸਨੂੰ ਲੱਭਿਆ ਜਾ ਸਕੇ; ਇਹ ਅੰਦਰ-ਅੰਦਰ-ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਪ੍ਰਕੋਜ ਵਾਂਗ ਹੈ - ਇੱਕ ਅਰਥ ਦੇ ਤੌਰ 'ਤੇ: ਇਸਦਾ ਹੋਣਾ ਨਹੀਂ ਬਲਕਿ ਬਣਨ ਲਈ ਹੈ, ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਕੁਝ ਵੀ ਨਹੀਂ। ਇਹ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ ਲਈ ਇੱਕ ਸ਼ੁੱਧ ਵਸਤੂ ਦੇ ਤੌਰ 'ਤੇ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ ਹੈ, ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ 'ਤੇ ਇੱਕ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਨੂੰ ਅਪਣਾਉਂਦਾ ਹੈ, ਜਿਵੇਂ ਹੀ ਇਹ ਉਸ ਬਿਜਲੀ ਦੀ ਅੰਤਰ-ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਤੋਂ ਬਿਨਾਂ ਰਾਹਤ ਦੇ ਬਾਹਰ ਨਿਕਲਦਾ ਹੈ ਜਿਸ ਵਿੱਚ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ - ਨੂੰ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ ਲਈ ਇੱਕ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਤੋਂ ਬਿਨਾਂ ਦਿੱਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਜਿਵੇਂ ਹੀ ਇਹ ਆਪਣੇ

ਆਪ ਨੂੰ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ ਨਾ ਹੋਣ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਪੇਸ਼ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਅਤੇ ਜਿਵੇਂ ਹੀ ਇਹ ਨਿਰਧਾਰਤ ਕਰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ ਕੀ ਹੈ, ਫਿਰ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ ਇੱਕ ਅੰਦਰ-ਅੰਦਰ ਦੀ ਦਿੱਖ ਨੂੰ ਪ੍ਰਭਾਵਤ ਕਰਦਾ ਹੈ ਜੋ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ ਦੇ ਪਿੱਛੇ ਨਿਰਧਾਰਤ, ਯੋਗ, ਹੋਣ ਦੇ ਸਮਰੱਥ ਹੈ। ਇਹ ਪਾਰਦਰਸ਼ੀ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਜਾਂ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ ਵਿਅਕਤੀ ਦੁਆਰਾ ਹੋਂਦ ਉੱਤੇ ਪਾਇਆ ਗਿਆ ਪਰਛਾਵਾਂ ਉਹ ਹੈ ਜਿਸ ਵਿੱਚ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ ਵਿਅਕਤੀ ਨੂੰ ਹੋਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਉਹ ਹੈ ਜੋ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ ਵਿਅਕਤੀ ਹੈ।

ਫਿਰ ਵੀ ਇਸ ਅੰਦਰ-ਅੰਦਰ ਨੂੰ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ-ਦੇ ਮੁੱਲ ਨਾਲ ਉਲਝਾਇਆ ਨਹੀਂ ਜਾਣਾ ਚਾਹੀਦਾ, ਜੋ ਕਿ ਇੱਕ ਪੂਰਨ, ਅਭੇਦ ਅਨੁਭਵ ਵਿੱਚ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬ ਨੂੰ ਦਿੱਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ - ਅਤੇ ਨਾ ਹੀ ਉਸ ਮੁੱਲ ਨਾਲ ਜੋ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ ਨੂੰ ਇੱਕ ਗੈਰ-ਥੀਟਿਕ ਗੈਰਹਾਜ਼ਰੀ ਅਤੇ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ ਚੇਤਨਾ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਪਰੇਸ਼ਾਨ ਕਰਦਾ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਇੱਕ ਗੈਰ-ਸਥਿਤੀਗਤ ਸਵੈ-ਚੇਤਨਾ ਹੈ। ਇਹ ਅੰਦਰ-ਅੰਦਰ ਸਾਰੇ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬ ਦਾ ਜ਼ਰੂਰੀ ਵਸਤੂ ਹੈ। ਇਸ ਦੇ ਪੈਦਾ ਹੋਣ ਲਈ, ਇਹ ਕਾਫ਼ੀ ਹੈ ਕਿ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ ਨੂੰ ਵਸਤੂ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਸਾਹਮਣਾ ਕਰੇ। ਇਹ ਉਹ ਫੈਸਲਾ ਹੈ ਜਿਸ ਦੁਆਰਾ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ-ਦੇ ਵਸਤੂ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਵਿਚਾਰਨ ਲਈ ਨਿਰਧਾਰਤ ਕਰਦਾ ਹੈ ਜਿਸ ਨਾਲ ਅੰਦਰ-ਅੰਦਰ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ-ਦੇ ਪਾਰਦਰਸ਼ੀ ਵਸਤੂ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਪ੍ਰਗਟ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਉਹ ਕਿਰਿਆ ਜਿਸ ਦੁਆਰਾ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ-ਦੇ ਵਸਤੂ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਲੈਣ ਲਈ ਨਿਰਧਾਰਤ ਕਰਦਾ ਹੈ ਉਹ ਖੁਦ ਹੈ (1) ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ ਨੂੰ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ-ਦੇ ਨਾ ਹੋਣ ਵਜੋਂ ਸਥਾਪਤ ਕਰਨਾ, (2) ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ-ਦੇ ਸੰਬੰਧ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਨੂੰ ਅਪਣਾਉਣਾ। ਇਸ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਅਸਲੀਅਤ ਵਿੱਚ ਇਹ ਦੋ ਪਲ ਸਿਰਫ਼ ਇੱਕ ਹੀ ਬਣਾਉਂਦੇ ਹਨ ਕਿਉਂਕਿ ਠੋਸ ਨਿਖੇਧ ਜੋ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ ਦੇ ਸੰਬੰਧ ਵਿੱਚ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਇੱਕ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਲੈਣ ਦੇ ਤੱਥ ਵਿੱਚ ਅਤੇ ਇਸ ਰਾਹੀਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਵਸਤੂਵਾਦੀ ਕਿਰਿਆ, ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਅਸੀਂ ਦੇਖਦੇ ਹਾਂ, ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ ਵਿਛੋੜੇ ਦੇ ਸਖ਼ਤ ਵਿਸਥਾਰ ਵਿੱਚ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਵਿਛੋੜਾ ਉਸ ਅਣਹੋਂਦ ਦੇ ਡੂੰਘੇ ਹੋਣ ਦੁਆਰਾ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਜੋ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬ (ਰਿਫਲੇਟ) ਨੂੰ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ (ਰਿਫਲੈਟੈਂਟ) ਤੋਂ ਵੱਖ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਵਸਤੂਵਾਦੀਕਰਨ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ ਗਤੀ ਨੂੰ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ-ਆਨ ਨਾ ਹੋਣ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਮੁੜ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਦਾ ਹੈ ਤਾਂ ਜੋ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ-ਆਨ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ ਲਈ ਇੱਕ ਵਸਤੂ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਦਿਖਾਈ ਦੇ ਸਕੇ।

ਹਾਲਾਂਕਿ ਇਹ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬ ਗਲਤ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਵਿੱਚ ਹੈ। ਯਕੀਨਨ, ਇਹ ਉਸ ਬੰਧਨ ਨੂੰ ਕੱਟਦਾ ਜਾਪਦਾ ਹੈ ਜੋ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ ਨੂੰ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ ਨਾਲ ਜੋੜਦਾ ਹੈ, ਅਤੇ ਇਹ ਐਲਾਨ ਕਰਦਾ ਜਾਪਦਾ ਹੈ ਕਿ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ ਉਹ ਨਹੀਂ ਹੈ ਜੋ ਕੋਈ ਨਹੀਂ ਹੈ, ਇੱਕ ਸਮੇਂ ਜਦੋਂ ਅਸਲ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ ਉਭਾਰ ਵਿੱਚ, ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ ਉਹ ਨਹੀਂ ਹੈ ਜੋ ਕੋਈ ਹੈ। ਪਰ ਇਹ ਸਿਰਫ ਪਛਾਣ ਦੀ ਪੁਸ਼ਟੀ ਨੂੰ ਮੁੜ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਨ ਅਤੇ ਇਸ ਬਾਰੇ ਪੁਸ਼ਟੀ ਕਰਨ ਲਈ ਹੈ ਕਿ "ਮੈਂ ਇਹ ਹਾਂ।" ਇੱਕ ਸ਼ਬਦ ਵਿੱਚ, ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬ ਗਲਤ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਵਿੱਚ ਹੈ ਜਿੱਥੋਂ ਤੱਕ ਇਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਉਸ ਵਸਤੂ ਦੇ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ ਵਜੋਂ ਬਣਾਉਂਦਾ ਹੈ ਜਿਸਨੂੰ ਮੈਂ ਆਪਣਾ ਬਣਾਉਂਦਾ ਹਾਂ। ਪਰ ਦੂਜੇ ਸਥਾਨ 'ਤੇ ਇਹ ਵਧੇਰੇ ਰੈਡੀਕਲ ਵਿਨਾਸ਼ ਇੱਕ ਅਸਲ, ਅਧਿਆਤਮਿਕ ਘਟਨਾ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਅਸਲ ਘਟਨਾ, ਵਿਨਾਸ਼ ਦੀ ਤੀਜੀ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ ਦੂਜਿਆਂ ਲਈ ਹੈ। ਅਪਵਿੱਤਰ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਬਾਕੀ ਰਹਿੰਦੇ ਹੋਏ ਇੱਕ ਹੋਰ ਹੋਣ ਲਈ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵੱਲੋਂ ਇੱਕ ਅਧੂਰਾ ਯਤਨ ਹੈ। ਆਪਣੇ ਆਪ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ ਹੋਣ ਦੇ ਪਿੱਛੇ ਪ੍ਰਗਟ ਹੋਈ ਪਾਰਦਰਸ਼ੀ ਵਸਤੂ ਹੀ ਉਹੀ ਹੋਂਦ ਹੈ ਜਿਸ ਬਾਰੇ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ ਕਰਨ ਵਾਲਾ ਕਹਿ ਸਕਦਾ ਹੈ - ਇਸ ਅਰਥ ਵਿੱਚ - ਕਿ ਇਹ ਉਹ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਪਰ ਇਹ ਸਿਰਫ਼ ਹੋਂਦ ਦਾ ਪਰਛਾਵਾਂ ਹੈ। ਇਹ ਹੋਣ ਲਈ ਬਣਾਇਆ ਗਿਆ ਹੈ ਅਤੇ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ ਹੋਣ ਨੂੰ ਇਹ ਹੋਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ ਤਾਂ ਜੋ ਇਹ ਨਾ ਹੋਵੇ। ਇਹ ਹੋਂਦ ਦਾ ਇਹ ਪਰਛਾਵਾਂ ਹੈ, ਅਸ਼ੁੱਧ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬ ਦਾ ਜ਼ਰੂਰੀ ਅਤੇ ਨਿਰੰਤਰ ਸਹਿ-ਸਬੰਧ ਜਿਸਦਾ ਮਨੋਵਿਗਿਆਨੀ ਮਾਨਸਿਕ ਤੱਥ ਦੇ ਨਾਮ ਹੇਠ ਅਧਿਐਨ

ਕਰਦਾ ਹੈ। ਇੱਕ ਮਾਨਸਿਕ ਤੱਥ ਫਿਰ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ ਹੋਣ ਦਾ ਪਰਛਾਵਾਂ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ ਨੂੰ ਇਹ ਗੈਰ-ਹੋਂਦ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਐਕਸਟੈਟਿਕ ਤੌਰ 'ਤੇ ਹੋਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬ ਅਸ਼ੁੱਧ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਜਦੋਂ ਇਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ "ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਆਪਣੇ ਆਪ ਦੀ ਅਨੁਭਵ" ਵਜੋਂ ਦਿੰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਨੂੰ ਜੋ ਪ੍ਰਗਟ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਉਹ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ ਹੋਣ ਦੀ ਅਸਥਾਈ ਅਤੇ ਗੈਰ-ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਇਤਿਹਾਸਕਤਾ ਨਹੀਂ ਹੈ; ਇਸ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ ਤੋਂ ਪਰੇ ਇਹ ਪ੍ਰਵਾਹ ਦੇ ਸੰਗਠਿਤ ਰੂਪਾਂ ਦੀ ਬਹੁਤ ਹੀ ਸਾਰਥਕਤਾ ਹੈ। ਇਹਨਾਂ ਵਰਚੁਅਲ ਜੀਵਾਂ ਦੀ ਏਕਤਾ ਨੂੰ ਮਾਨਸਿਕ ਜੀਵਨ ਜਾਂ ਮਾਨਸਿਕਤਾ ਕਿਹਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਇੱਕ ਵਰਚੁਅਲ ਅਤੇ ਪਾਰਦਰਸ਼ੀ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਜੋ ਆਪਣੇ ਆਪ ਦੇ ਅਸਥਾਈਕਰਨ ਨੂੰ ਦਰਸਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਸ਼ੁੱਧ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬ ਕਦੇ ਵੀ ਇੱਕ ਅਰਧ-ਗਿਆਨ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਕੁਝ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ; ਪਰ ਸਿਰਫ਼ ਮਾਨਸਿਕਤਾ ਦਾ ਇੱਕ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ ਗਿਆਨ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਕੁਦਰਤੀ ਤੌਰ 'ਤੇ ਅਸੀਂ ਹਰੇਕ ਮਾਨਸਿਕ ਵਸਤੂ ਵਿੱਚ ਅਸਲ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ ਦੀਆਂ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਤਾਵਾਂ ਨੂੰ ਮੁੜ ਖੋਜਾਂਗੇ ਪਰ ਅੰਦਰ-ਅੰਦਰ ਘਟੀਆ। ਮਾਨਸਿਕਤਾ ਦਾ ਇੱਕ ਸੰਖੇਪ ਪੂਰਵ-ਵਿਵਰਣ ਸਾਨੂੰ ਇਸ ਅੰਦਰ-ਅੰਦਰ ਦਾ ਲੇਖਾ-ਜੋਖਾ ਕਰਨ ਦੇ ਯੋਗ ਬਣਾਏਗਾ।

(1) ਮਾਨਸਿਕਤਾ ਦੁਆਰਾ ਅਸੀਂ ਹਉਮੈ, ਇਸਦੀਆਂ ਅਵਸਥਾਵਾਂ, ਇਸਦੇ ਗੁਣਾਂ ਅਤੇ ਇਸਦੇ ਕਾਰਜਾਂ ਨੂੰ ਸਮਝਦੇ ਹਾਂ। "ਮੈਂ" ਅਤੇ "ਮੈਂ" ਦੇ ਦੋਹਰੇ ਵਿਆਕਰਨਿਕ ਰੂਪ ਵਾਲਾ ਹਉਮੈ ਸਾਡੇ ਵਿਅਕਤੀ ਨੂੰ ਇੱਕ ਪਾਰਦਰਸ਼ੀ ਮਾਨਸਿਕ ਏਕਤਾ ਵਜੋਂ ਦਰਸਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਅਸੀਂ ਇਸਨੂੰ ਕਿਤੇ ਹੋਰ ਵਰਣਨ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਇਹ ਹਉਮੈ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਹੈ ਕਿ ਅਸੀਂ ਅਸਲ ਵਿੱਚ ਵਿਸ਼ੇ ਹਾਂ ਅਤੇ ਸਿਧਾਂਤ ਵਿੱਚ ਵਿਸ਼ੇ ਹਾਂ, ਕਿਰਿਆਸ਼ੀਲ ਅਤੇ ਪੈਸਿਵ, ਸਵੈ-ਇੱਛਤ ਏਜੰਟ, ਜ਼ਿੰਮੇਵਾਰੀ ਦੇ ਮੁੱਲ ਸੰਬੰਧੀ ਨਿਰਣੇ ਦੇ ਸੰਭਾਵੀ ਵਸਤੂਆਂ।

ਹਉਮੈ ਦੇ ਗੁਣ ਗੁਣਾਂ, ਗੁਪਤ ਗੁਣਾਂ, ਸੰਭਾਵਨਾਵਾਂ ਦੇ ਸਮੂਹ ਨੂੰ ਦਰਸਾਉਂਦੇ ਹਨ ਜੋ ਸਾਡੇ ਚਰਿੱਤਰ ਅਤੇ ਸਾਡੀਆਂ ਆਦਤਾਂ ਨੂੰ ਬਣਾਉਂਦੇ ਹਨ (ਯੂਨਾਨੀ ἕξις ਦੇ ਅਰਥਾਂ ਵਿੱਚ)। ਹਉਮੈ ਗੁੱਸੇ, ਮਿਹਨਤੀ, ਈਰਖਾਲੂ, ਮਹੱਤਵਾਕਾਂਖੀ, ਕਾਮੁਕ, ਆਦਿ ਹੋਣ ਦਾ ਇੱਕ "ਗੁਣ" ਹੈ। ਪਰ ਸਾਨੂੰ ਇੱਕ ਹੋਰ ਕਿਸਮ ਦੇ ਗੁਣਾਂ ਨੂੰ ਵੀ ਪਛਾਣਨਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਮੂਲ ਸਾਡੇ ਇਤਿਹਾਸ ਵਿੱਚ ਹੈ ਅਤੇ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਅਸੀਂ ਪ੍ਰਾਪਤ ਗੁਣ ਕਹਿੰਦੇ ਹਾਂ: ਮੈਂ "ਆਪਣੀ ਉਮਰ ਦਿਖਾ ਰਿਹਾ ਹਾਂ," ਥੱਕਿਆ ਹੋਇਆ, ਕੌੜਾ, ਘਟਦਾ, ਤਰੱਕੀ ਕਰ ਰਿਹਾ ਹਾਂ; ਮੈਂ "ਸਫਲਤਾ ਦੇ ਨਤੀਜੇ ਵਜੋਂ ਭਰੋਸਾ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰ ਰਿਹਾ ਹਾਂ" ਜਾਂ ਇਸਦੇ ਉਲਟ "ਇੱਕ ਅਪਾਹਜ ਦੇ ਸੁਆਦ, ਆਦਤਾਂ, ਲਿੰਗਕਤਾ ਨੂੰ ਹੌਲੀ-ਹੌਲੀ ਸੰਕੁਚਿਤ ਕਰਨ" (ਇੱਕ ਲੰਬੀ ਬਿਮਾਰੀ ਤੋਂ ਬਾਅਦ) ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਪ੍ਰਗਟ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹਾਂ।

ਅਵਸਥਾਵਾਂ - ਉਹਨਾਂ ਗੁਣਾਂ ਦੇ ਉਲਟ ਜੋ "ਸੰਭਾਵੀ ਤੌਰ 'ਤੇ" ਮੌਜੂਦ ਹਨ - ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਅਸਲ ਵਿੱਚ ਮੌਜੂਦ ਵਜੋਂ ਪੇਸ਼ ਕਰਦੀਆਂ ਹਨ। ਨਫ਼ਰਤ, ਪਿਆਰ, ਈਰਖਾ ਅਵਸਥਾਵਾਂ ਹਨ। ਇੱਕ ਬਿਮਾਰੀ, ਜਿੱਥੋਂ ਤੱਕ ਮਰੀਜ਼ ਦੁਆਰਾ ਇੱਕ ਮਨੋ-ਭੌਤਿਕ ਹਕੀਕਤ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਸਮਝਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਇੱਕ ਅਵਸਥਾ ਹੈ। ਇਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਕਈ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਤਾਵਾਂ ਜੋ ਬਾਹਰੀ ਤੌਰ 'ਤੇ ਮੇਰੇ ਵਿਅਕਤੀ ਨਾਲ ਜੁੜੀਆਂ ਹੋਈਆਂ ਹਨ, ਜਿੱਥੋਂ ਤੱਕ ਮੈਂ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਜੀਉਂਦਾ ਹਾਂ, ਅਵਸਥਾਵਾਂ ਬਣ ਸਕਦੀਆਂ ਹਨ। ਗੈਰਹਾਜ਼ਰੀ (ਇੱਕ ਨਿਸ਼ਚਿਤ ਵਿਅਕਤੀ ਦੇ ਸੰਬੰਧ ਵਿੱਚ), ਦੇਸ਼ ਨਿਕਾਲਾ, ਬੇਇੱਜ਼ਤੀ, ਜਿੱਤ ਅਵਸਥਾਵਾਂ ਹਨ। ਅਸੀਂ ਦੇਖ ਸਕਦੇ ਹਾਂ ਕਿ ਗੁਣ ਨੂੰ ਅਵਸਥਾ ਤੋਂ ਕੀ ਵੱਖਰਾ ਕਰਦਾ ਹੈ: ਕੱਲ੍ਹ ਮੇਰੇ ਗੁੱਸੇ ਤੋਂ ਬਾਅਦ, ਮੇਰੀ "ਚਿੜਚਿੜਾਪਨ" ਗੁੱਸੇ ਹੋਣ ਲਈ ਇੱਕ ਸਧਾਰਨ ਗੁਪਤ ਸੁਭਾਅ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਬਚੀ ਰਹਿੰਦੀ ਹੈ। ਇਸਦੇ ਉਲਟ, ਪੀਅਰੇ ਦੀ ਕਾਰਵਾਈ ਅਤੇ ਇਸ ਕਾਰਨ ਮੈਂ ਜੋ ਨਾਰਾਜ਼ਗੀ ਮਹਿਸੂਸ ਕੀਤੀ, ਉਸ ਤੋਂ ਬਾਅਦ, ਮੇਰੀ ਨਫ਼ਰਤ ਇੱਕ ਅਸਲ ਹਕੀਕਤ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਬਚੀ ਰਹਿੰਦੀ ਹੈ ਹਾਲਾਂਕਿ ਮੇਰਾ ਵਿਚਾਰ ਇਸ ਸਮੇਂ ਕਿਸੇ ਹੋਰ ਵਸਤੂ ਨਾਲ ਜੁੜਿਆ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਇੱਕ ਗੁਣ ਇੱਕ ਜਨਮਜਾਤ ਜਾਂ ਪ੍ਰਾਪਤ

ਸੁਭਾਅ ਹੈ ਜੋ ਮੇਰੇ ਸ਼ਖਸੀਅਤ ਨੂੰ ਯੋਗ ਬਣਾਉਣ ਵਿੱਚ ਯੋਗਦਾਨ ਪਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਦੇ ਉਲਟ, ਅਵਸਥਾ ਬਹੁਤ ਜ਼ਿਆਦਾ ਅਚਾਨਕ ਅਤੇ ਅਚਾਨਕ ਹੈ; ਇਹ ਕੁਝ ਅਜਿਹਾ ਹੈ ਜੋ ਮੇਰੇ ਨਾਲ ਵਾਪਰਦਾ ਹੈ। ਹਾਲਾਂਕਿ, ਅਵਸਥਾਵਾਂ ਅਤੇ ਗੁਣਾਂ ਵਿਚਕਾਰ ਵਿਚੋਲੇ ਮੌਜੂਦ ਹਨ: ਉਦਾਹਰਣ ਵਜੋਂ, ਪੋਜ਼ੋ ਡੀ ਬੋਰਗੋ ਦੀ ਨੈਪੋਲੀਅਨ ਲਈ ਨਫ਼ਰਤ, ਹਾਲਾਂਕਿ ਅਸਲ ਵਿੱਚ ਮੌਜੂਦ ਸੀ ਅਤੇ ਪੋਜ਼ੋ ਅਤੇ ਨੈਪੋਲੀਅਨ ਪਹਿਲੇ ਵਿਚਕਾਰ ਇੱਕ ਭਾਵੁਕ, ਸੰਭਾਵਿਤ ਸਬੰਧ ਨੂੰ ਦਰਸਾਉਂਦੀ ਸੀ, ਪਰ ਇਹ ਵਿਅਕਤੀ ਪੋਜ਼ੋ ਦਾ ਗਠਨ ਸੀ।

ਕਿਰਿਆਵਾਂ ਦੁਆਰਾ ਸਾਨੂੰ ਵਿਅਕਤੀ ਦੀ ਸਮੁੱਚੀ ਸਿੰਥੈਟਿਕ ਗਤੀਵਿਧੀ ਨੂੰ ਸਮਝਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ; ਯਾਨੀ, ਸਾਧਨਾਂ ਦਾ ਹਰ ਸੁਭਾਅ ਉਦੇਸ਼ਾਂ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਹੈ, ਇਸ ਲਈ ਨਹੀਂ ਕਿ ਖੁਦ ਲਈ ਆਪਣੀਆਂ ਸੰਭਾਵਨਾਵਾਂ ਹਨ, ਸਗੋਂ ਇਹ ਕਿਰਿਆ ਇੱਕ ਪਾਰਦਰਸ਼ੀ ਮਾਨਸਿਕ ਸੰਸਲੇਸ਼ਣ ਨੂੰ ਦਰਸਾਉਂਦੀ ਹੈ ਜਿਸਨੂੰ ਖੁਦ ਲਈ ਜੀਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ। ਉਦਾਹਰਣ ਵਜੋਂ, ਮੁੱਕੇਬਾਜ਼ ਦੀ ਸਿਖਲਾਈ ਇੱਕ ਕਿਰਿਆ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਖੁਦ ਲਈ ਤੋਂ ਪਾਰ ਜਾਂਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਉਸਦਾ ਸਮਰਥਨ ਕਰਦੀ ਹੈ, ਜੋ ਇਸ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਇਸ ਸਿਖਲਾਈ ਵਿੱਚ ਅਤੇ ਇਸ ਦੁਆਰਾ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਮਹਿਸੂਸ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਵਿਗਿਆਨੀ ਦੀ ਖੋਜ, ਕਲਾਕਾਰ ਦੇ ਕੰਮ, ਸਿਆਸਤਦਾਨ ਦੀ ਚੋਣ ਮੁਹਿੰਮ ਲਈ ਵੀ ਇਹੀ ਗੱਲ ਹੈ। ਇਹਨਾਂ ਸਾਰੇ ਮਾਮਲਿਆਂ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਮਾਨਸਿਕ ਜੀਵ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਕਿਰਿਆ ਇੱਕ ਪਾਰਦਰਸ਼ੀ ਹੋਂਦ ਅਤੇ ਦੁਨੀਆ ਨਾਲ ਖੁਦ ਲਈ ਸਬੰਧ ਦੇ ਉਦੇਸ਼ ਪਹਿਲੂ ਨੂੰ ਦਰਸਾਉਂਦੀ ਹੈ।

(2) "ਮਾਨਸਿਕ" ਸਿਰਫ਼ ਬੋਧਾਤਮਕ ਕਿਰਿਆਵਾਂ ਦੀ ਇੱਕ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਸ਼੍ਰੇਣੀ ਨੂੰ ਦਿੱਤਾ ਗਿਆ ਹੈ - ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ For-itself ਦੇ ਕਿਰਿਆਵਾਂ। ਗੈਰ-ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ ਪੱਧਰ 'ਤੇ, ਅਸਲ ਵਿੱਚ, For-itself ਗੈਰ-ਥੀਟਿਕ ਮੋਡ ਵਿੱਚ ਆਪਣੀਆਂ ਸੰਭਾਵਨਾਵਾਂ ਹਨ; ਅਤੇ ਕਿਉਂਕਿ ਇਸਦੀਆਂ ਸੰਭਾਵਨਾਵਾਂ ਸੰਸਾਰ ਦੀ ਦਿੱਤੀ ਗਈ ਸਥਿਤੀ ਤੋਂ ਪਰੇ ਸੰਸਾਰ ਲਈ ਸੰਭਵ ਮੌਜੂਦਗੀ ਹਨ, ਇਸ ਲਈ ਜੋ ਸਿਧਾਂਤਕ ਤੌਰ 'ਤੇ ਪ੍ਰਗਟ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਪਰ ਗੈਰ-ਥੀਮਿਕ ਤੌਰ 'ਤੇ ਇਹਨਾਂ ਸੰਭਾਵਨਾਵਾਂ ਵਿੱਚ ਸੰਸਾਰ ਦੀ ਇੱਕ ਸਥਿਤੀ ਹੈ ਜੋ ਸਿੰਥੈਟਿਕ ਤੌਰ 'ਤੇ ਦਿੱਤੀ ਗਈ ਸਥਿਤੀ ਨਾਲ ਜੁੜੀ ਹੋਈ ਹੈ। ਨਤੀਜੇ ਵਜੋਂ, ਸੰਸਾਰ 'ਤੇ ਥੋਪੇ ਜਾਣ ਵਾਲੇ ਸੋਧਾਂ ਨੂੰ ਮੌਜੂਦਾ ਚੀਜ਼ਾਂ ਵਿੱਚ ਸਿਧਾਂਤਕ ਤੌਰ 'ਤੇ ਉਦੇਸ਼ ਸੰਭਾਵਨਾਵਾਂ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਦਿੱਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਸਰੀਰ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਅਹਿਸਾਸ ਦੇ ਸਾਧਨ ਵਜੋਂ ਉਧਾਰ ਲੈ ਕੇ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਮਹਿਸੂਸ ਕਰਨਾ ਪੈਂਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਹੈ ਕਿ ਗੁੱਸੇ ਵਿੱਚ ਆਉਣ ਵਾਲਾ ਆਦਮੀ ਆਪਣੇ ਵਿਰੋਧੀ ਦੇ ਚਿਹਰੇ 'ਤੇ ਨੱਕ ਵਿੱਚ ਮੁੱਕਾ ਮਾਰਨ ਦੀ ਉਦੇਸ਼ ਗੁਣ ਦੇਖਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਸਾਡੇ ਕੋਲ "ਖੁਜਲੀ ਹੋਣ 'ਤੇ ਖੁਦ ਨੂੰ ਮਾਰਨਾ" ਜਾਂ "ਮੁਸੀਬਤ ਮੰਗਣਾ" ਵਰਗੇ ਪ੍ਰਗਟਾਵੇ ਹਨ।13 ਇੱਥੇ ਸਾਡਾ ਸਰੀਰ ਇੱਕ ਟ੍ਰਾਂਸ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਮਾਧਿਅਮ ਵਾਂਗ ਹੈ। ਇਸਦੇ ਰਾਹੀਂ ਚੀਜ਼ਾਂ ਦੀ ਇੱਕ ਖਾਸ ਸੰਭਾਵਨਾ (ਇੱਕ ਪੀਣ ਵਾਲਾ ਪਦਾਰਥ ਜੋ ਸ਼ਰਾਬ ਪੀਣ ਵਾਲਾ ਹੈ, ਲਿਆਉਣ ਵਾਲੀ ਸਹਾਇਤਾ, ਖਤਰਨਾਕ ਜਾਨਵਰ ਜੋ ਮਾਰਨ ਵਾਲਾ ਹੈ, ਆਦਿ) ਨੂੰ ਮਹਿਸੂਸ ਕੀਤਾ ਜਾਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ, ਅਤੇ ਇਹਨਾਂ ਸਭ ਦੇ ਵਿਚਕਾਰ ਪੈਦਾ ਹੋਣ ਵਾਲਾ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬ ਆਪਣੇ ਆਪ ਦੇ ਇਸਦੀਆਂ ਸੰਭਾਵਨਾਵਾਂ ਨਾਲ ਪਰ ਇੱਕ ਵਸਤੂ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਓਨਟੋਲੋਜੀਕਲ ਸਬੰਧ ਨੂੰ ਸਮਝਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਇਹ ਕਿਰਿਆ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ ਚੇਤਨਾ ਦੇ ਵਰਚੁਅਲ ਵਸਤੂ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਉੱਭਰਦੀ ਹੈ। ਫਿਰ ਮੇਰੇ ਲਈ ਇੱਕੋ ਸਮੇਂ ਅਤੇ ਉਸੇ ਪੱਧਰ 'ਤੇ ਪੀਅਰੇ ਅਤੇ ਉਸਦੀ ਦੋਸਤੀ ਪ੍ਰਤੀ ਸੁਚੇਤ ਹੋਣਾ ਅਸੰਭਵ ਹੈ; ਇਹ ਦੋਵੇਂ ਹੋਂਦ ਹਮੇਸ਼ਾ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ ਨਹੀਂ ਹਨ। ਅਤੇ ਇਹ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ ਇੱਕ ਛੁਪੀ ਹੋਈ ਹਕੀਕਤ ਹੈ; ਚੇਤਨਾ ਦੇ ਮਾਮਲੇ ਵਿੱਚ ਜੋ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ ਨਹੀਂ ਹੈ, ਉਹ ਸਿਰਫ਼ ਗੈਰ-ਨਿਰਪੱਖ ਹੈ, ਅਤੇ ਇਹ ਸੰਸਾਰ ਵਿੱਚ ਵਸਤੂ ਅਤੇ ਇਸਦੀਆਂ ਸੰਭਾਵਨਾਵਾਂ ਦੇ ਸਾਹਮਣੇ ਮਿਟ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ ਉਭਾਰ ਦੇ ਮਾਮਲੇ ਵਿੱਚ, ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ ਉਭਾਰ ਨੂੰ ਵਰਚੁਅਲ ਵਸਤੂ ਵੱਲ ਪਾਰ ਕਰ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਜੋ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ ਹੋਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ। ਸਿਰਫ਼ ਇੱਕ ਸ਼ੁੱਧ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ ਚੇਤਨਾ ਹੀ ਆਪਣੀ ਅਸਲੀਅਤ ਵਿੱਚ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਖੋਜ

ਸਕਦੀ ਹੈ। ਅਸੀਂ ਇਹਨਾਂ ਵਰਚੁਅਲ ਅਤੇ ਪਾਰਦਰਸ਼ੀ ਹੋਂਦਾਂ ਦੀ ਸੰਗਠਿਤ ਸੰਪੂਰਨਤਾ ਲਈ ਮਾਨਸਿਕਤਾ ਸ਼ਬਦ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਕਰਦੇ ਹਾਂ ਜੋ ਅਸ਼ੁੱਧ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬ ਲਈ ਇੱਕ ਸਥਾਈ ਠਿਕਾਣਾ ਬਣਾਉਂਦੇ ਹਨ ਅਤੇ ਜੋ ਮਨੋਵਿਗਿਆਨਕ ਖੋਜ ਦਾ ਕੁਦਰਤੀ ਉਦੇਸ਼ ਹਨ।

(3) ਵਸਤੂਆਂ ਭਾਵੇਂ ਵਰਚੁਅਲ ਹਨ, ਪਰ ਅਮੂਰਤ ਨਹੀਂ ਹਨ; ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ ਉਹਨਾਂ ਨੂੰ ਖਾਲੀਪਣ ਵਿੱਚ ਨਿਸ਼ਾਨਾ ਨਹੀਂ ਬਣਾਉਂਦਾ; ਉਹਨਾਂ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਠੋਸ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਦਿੱਤਾ ਗਿਆ ਹੈ ਜਿਸਨੂੰ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ ਨੂੰ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ ਤੋਂ ਪਰੇ ਹੋਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ। ਅਸੀਂ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ ਵਿੱਚ ਨਫ਼ਰਤ, ਦੇਸ਼ ਨਿਕਾਲਾ, ਯੋਜਨਾਬੱਧ ਸ਼ੱਕ ਦੀ "ਵਿਅਕਤੀਗਤ ਤੌਰ 'ਤੇ" ਤੁਰੰਤ ਮੌਜੂਦਗੀ ਲਈ ਸਬੂਤ ਸ਼ਬਦ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਕਰਾਂਗੇ। ਇਹ ਯਕੀਨ ਦਿਵਾਉਣ ਲਈ ਕਿ ਇਹ ਮੌਜੂਦਗੀ ਮੌਜੂਦ ਹੈ, ਸਾਡੇ ਆਪਣੇ ਨਿੱਜੀ ਅਨੁਭਵ ਵਿੱਚ ਉਹਨਾਂ ਮਾਮਲਿਆਂ ਨੂੰ ਯਾਦ ਕਰਨਾ ਕਾਫ਼ੀ ਹੈ ਜਦੋਂ ਅਸੀਂ ਇੱਕ ਮਰੇ ਹੋਏ ਪਿਆਰ ਜਾਂ ਇੱਕ ਖਾਸ ਬੌਧਿਕ ਮਾਹੌਲ ਨੂੰ ਯਾਦ ਕਰਨ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕੀਤੀ ਹੈ ਜਿਸ ਵਿੱਚ ਅਸੀਂ ਪਹਿਲਾਂ ਰਹਿੰਦੇ ਸੀ। ਅਜਿਹੇ ਮੌਕਿਆਂ 'ਤੇ ਸਾਡੇ ਕੋਲ ਇਹਨਾਂ ਵੱਖ-ਵੱਖ ਵਸਤੂਆਂ 'ਤੇ ਖਾਲੀਪਣ ਵਿੱਚ ਨਿਸ਼ਾਨਾ ਬਣਾਉਣ ਦੀ ਸਪੱਸ਼ਟ ਚੇਤਨਾ ਸੀ। ਅਸੀਂ ਉਹਨਾਂ ਦੇ ਖਾਸ ਸੰਕਲਪ ਬਣਾ ਸਕਦੇ ਹਾਂ, ਉਹਨਾਂ ਦਾ ਸਾਹਿਤਕ ਵਰਣਨ ਕਰਨ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕਰ ਸਕਦੇ ਹਾਂ, ਪਰ ਅਸੀਂ ਜਾਣਦੇ ਸੀ ਕਿ ਉਹ ਉੱਥੇ ਨਹੀਂ ਸਨ। ਇਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਇੱਕ ਜੀਵਤ ਪਿਆਰ ਲਈ ਰੁਕ-ਰੁਕ ਕੇ ਸਮੇਂ ਹੁੰਦੇ ਹਨ ਜਿਸ ਦੌਰਾਨ ਅਸੀਂ ਜਾਣਦੇ ਹਾਂ ਕਿ ਅਸੀਂ ਪਿਆਰ ਕਰਦੇ ਹਾਂ ਪਰ ਅਸੀਂ ਇਸਨੂੰ ਮਹਿਸੂਸ ਨਹੀਂ ਕਰਦੇ। ਇਹਨਾਂ "ਦਿਲ ਵਿੱਚ ਰੁਕਾਵਟਾਂ" ਨੂੰ ਪ੍ਰੌਸਟ ਦੁਆਰਾ ਬਹੁਤ ਵਧੀਆ ਢੰਗ ਨਾਲ ਦਰਸਾਇਆ ਗਿਆ ਹੈ। ਇਸਦੇ ਉਲਟ, ਇੱਕ ਪਿਆਰ ਨੂੰ ਪੂਰਨਤਾ ਵਿੱਚ ਸਮਝਣਾ, ਇਸਦਾ ਵਿਚਾਰ ਕਰਨਾ ਸੰਭਵ ਹੈ। ਪਰ ਇਸਦੇ ਲਈ ਆਪਣੇ ਆਪ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ ਹੋਣ ਦਾ ਇੱਕ ਖਾਸ ਢੰਗ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੈ। ਮੈਂ ਪੀਅਰੇ ਲਈ ਆਪਣੀ ਦੋਸਤੀ ਨੂੰ ਸਮਝ ਸਕਦਾ ਹਾਂ, ਪਰ ਇਹ ਮੇਰੀ ਹਮਦਰਦੀ ਦੁਆਰਾ ਹੈ, ਜੋ ਇਸ ਸਮੇਂ ਇੱਕ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ ਚੇਤਨਾ ਦੁਆਰਾ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ ਵਸਤੂ ਬਣ ਗਈ ਹੈ। ਸੰਖੇਪ ਵਿੱਚ, ਇਹਨਾਂ ਗੁਣਾਂ, ਇਹਨਾਂ ਅਵਸਥਾਵਾਂ, ਜਾਂ ਇਹਨਾਂ ਕਿਰਿਆਵਾਂ ਨੂੰ ਪੇਸ਼ ਕਰਨ ਦਾ ਇੱਕੋ ਇੱਕ ਤਰੀਕਾ ਹੈ ਉਹਨਾਂ ਨੂੰ ਇੱਕ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ ਚੇਤਨਾ ਵਿੱਚ ਫੜਨਾ ਜਿਸਦੀ ਉਹ ਵਸਤੂ ਹਨ, ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਪਰਛਾਵਾਂ।

ਪਰ ਪਿਆਰ ਨੂੰ ਪੇਸ਼ ਕਰਨ ਦੀ ਇਹ ਸੰਭਾਵਨਾ ਕਿਸੇ ਵੀ ਦਲੀਲ ਨਾਲੋਂ ਬਿਹਤਰ ਸਾਬਤ ਕਰਦੀ ਹੈ ਕਿ ਮਾਨਸਿਕਤਾ ਦੀ ਪਾਰਦਰਸ਼ਤਾ ਹੈ। ਜਦੋਂ ਮੈਨੂੰ ਅਚਾਨਕ ਪਤਾ ਲੱਗਦਾ ਹੈ, ਜਦੋਂ ਮੈਂ ਆਪਣੇ ਪਿਆਰ ਨੂੰ ਦੇਖਦਾ ਹਾਂ, ਤਾਂ ਮੈਂ ਉਸੇ ਸਟਰੋਕ 'ਤੇ ਸਮਝਦਾ ਹਾਂ ਕਿ ਇਹ ਮੇਰੀ ਚੇਤਨਾ ਦੇ ਸਾਹਮਣੇ ਖੜ੍ਹਾ ਹੈ। ਮੈਂ ਇਸ ਬਾਰੇ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਲੈ ਸਕਦਾ ਹਾਂ, ਇਸਦਾ ਨਿਰਣਾ ਕਰ ਸਕਦਾ ਹਾਂ; ਮੈਂ ਇਸ ਵਿੱਚ ਰੁੱਝਿਆ ਨਹੀਂ ਹਾਂ ਕਿਉਂਕਿ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ-ਆਨ ਵਿੱਚ ਹੈ। ਇਸੇ ਤੱਥ ਦੇ ਕਾਰਨ ਮੈਂ ਇਸਨੂੰ ਆਪਣੇ ਆਪ ਲਈ ਪ੍ਰਕਿਰਤੀ ਦਾ ਨਾ ਹੋਣ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਸਮਝਦਾ ਹਾਂ। ਇਹ ਬੇਅੰਤ ਭਾਰੀ, ਵਧੇਰੇ ਧੁੰਦਲਾ, ਉਸ ਪੂਰਨ ਪਾਰਦਰਸ਼ਤਾ ਨਾਲੋਂ ਵਧੇਰੇ ਠੋਸ ਹੈ। ਇਸੇ ਲਈ ਉਹ ਸਬੂਤ ਜਿਸ ਨਾਲ ਮਾਨਸਿਕ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਅਸ਼ੁੱਧ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ ਦੇ ਅਨੁਭਵ ਨੂੰ ਦਿੰਦਾ ਹੈ, ਉਹ ਅਪੋਡਿਕਟਿਕ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ-ਆਨ ਦੇ ਭਵਿੱਖ ਦੇ ਵਿਚਕਾਰ ਇੱਕ ਪਾੜਾ ਹੈ, ਜੋ ਮੇਰੀ ਆਜ਼ਾਦੀ ਦੁਆਰਾ ਲਗਾਤਾਰ ਖਾਧਾ ਅਤੇ ਹਲਕਾ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਅਤੇ ਮੇਰੇ ਪਿਆਰ ਦੇ ਸੰਘਣੇ ਅਤੇ ਖ਼ਤਰਨਾਕ ਭਵਿੱਖ, ਇੱਕ ਪਾੜਾ ਜੋ ਇਸਨੂੰ ਪਿਆਰ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਇਸਦਾ ਸਹੀ ਅਰਥ ਦਿੰਦਾ ਹੈ। ਜੇ ਮੈਂ ਮਾਨਸਿਕ ਵਸਤੂ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਪਿਆਰ ਨੂੰ ਇਸਦੇ ਭਵਿੱਖ ਨੂੰ ਕੈਦ ਕਰਕੇ ਨਹੀਂ ਸਮਝਦਾ, ਤਾਂ ਕੀ ਇਹ ਅਜੇ ਵੀ ਪਿਆਰ ਹੋਵੇਗਾ? ਕੀ ਇਹ ਕੈਪ੍ਰਿਸ ਦੇ ਸਿਰਲੇਖ ਹੇਠ ਨਹੀਂ ਆਵੇਗਾ? ਅਤੇ ਕੀ ਇਹ ਵੀ ਭਵਿੱਖ ਨੂੰ ਇਸ ਹੱਦ ਤੱਕ ਨਹੀਂ ਜੋੜਦਾ ਕਿ ਇਸਨੂੰ ਇਹ ਕਿਹਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਲਾਲਸਾ ਹੀ ਰਹੇਗਾ ਅਤੇ ਕਦੇ ਵੀ ਪਿਆਰ ਵਿੱਚ ਨਹੀਂ ਬਦਲੇਗਾ? ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ "ਆਪਣੇ ਆਪ" ਦਾ ਹਮੇਸ਼ਾ ਨਾਸ਼ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਭਵਿੱਖ "ਆਪਣੇ ਆਪ" ਦੇ ਅੰਦਰ ਸਾਰੇ ਦ੍ਰਿੜਤਾ ਨੂੰ ਰੋਕਦਾ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ

"ਆਪਣੇ ਆਪ" ਪਿਆਰ ਕਰਦਾ ਹੈ ਜਾਂ ਨਫ਼ਰਤ ਕਰਦਾ ਹੈ; ਅਤੇ "ਆਪਣੇ ਆਪ" ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ ਦੁਆਰਾ ਪੇਸ਼ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਪਰਛਾਵਾਂ ਕੁਦਰਤੀ ਤੌਰ 'ਤੇ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਘਟੀਆ ਭਵਿੱਖ ਰੱਖਦਾ ਹੈ, ਜੋ ਇਸਦੇ ਅਰਥ ਨੂੰ ਨਿਰਧਾਰਤ ਕਰਨ ਵਿੱਚ ਇਸਦਾ ਇੱਕ ਅਨਿੱਖੜਵਾਂ ਅੰਗ ਬਣਦਾ ਹੈ। ਪਰ ਭਵਿੱਖ ਦੇ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ ਦੇ ਨਿਰੰਤਰ ਵਿਨਾਸ਼ ਦੇ ਸਬੰਧ ਵਿੱਚ, ਇਸਦੇ ਭਵਿੱਖ ਦੇ ਨਾਲ ਸੰਗਠਿਤ ਮਾਨਸਿਕ ਸਮੂਹ ਸਿਰਫ ਸੰਭਾਵਿਤ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ। ਅਤੇ ਸਾਨੂੰ ਇਹ ਸਮਝਣ ਦੀ ਜ਼ਰੂਰਤ ਨਹੀਂ ਹੈ ਕਿ ਇੱਕ ਬਾਹਰੀ ਗੁਣ ਜੋ ਮੇਰੇ ਗਿਆਨ ਨਾਲ ਸਬੰਧ ਤੋਂ ਆਵੇਗਾ ਅਤੇ ਜਿਸਨੂੰ ਜ਼ਰੂਰਤ ਪੈਣ 'ਤੇ ਨਿਸ਼ਚਤਤਾ ਵਿੱਚ ਬਦਲਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ, ਸਗੋਂ ਇੱਕ ਓਨਟੋਲੋਜੀਕਲ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਤਾ ਹੈ।

(4) ਮਾਨਸਿਕ ਵਸਤੂ, ਜੋ ਕਿ ਆਪਣੇ ਆਪ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ ਹੋਣ ਕਰਕੇ, ਚੇਤਨਾ ਦੀਆਂ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਤਾਵਾਂ ਨੂੰ ਘਟੀਆ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਰੱਖਦੀ ਹੈ। ਖਾਸ ਤੌਰ 'ਤੇ ਇਹ ਉੱਥੇ ਇੱਕ ਅਪ੍ਰਾਪਤ ਅਤੇ ਸੰਭਾਵਿਤ ਸੰਪੂਰਨਤਾ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਪ੍ਰਗਟ ਹੁੰਦੀ ਹੈ ਜਿੱਥੇ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਇੱਕ ਵਿਨਾਸ਼ਕਾਰੀ ਸੰਪੂਰਨਤਾ ਦੀ ਡਾਇਸਪੋਰਾਟਿਕ ਏਕਤਾ ਵਿੱਚ ਮੌਜੂਦ ਬਣਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਇਸਦਾ ਅਰਥ ਹੈ ਕਿ ਮਾਨਸਿਕਤਾ ਜੋ ਕਿ ਅਸਥਾਈਤਾ ਦੇ ਤਿੰਨ ਐਕਸਟੈਟਿਕ ਮਾਪਾਂ ਵਿੱਚ ਫੜੀ ਗਈ ਹੈ, ਇੱਕ ਭੂਤਕਾਲ, ਇੱਕ ਵਰਤਮਾਨ ਅਤੇ ਇੱਕ ਭਵਿੱਖ ਦੇ ਸੰਸਲੇਸ਼ਣ ਦੁਆਰਾ ਬਣਾਈ ਗਈ ਦਿਖਾਈ ਦਿੰਦੀ ਹੈ। ਇੱਕ ਪਿਆਰ, ਇੱਕ ਉੱਦਮ ਇਹਨਾਂ ਤਿੰਨਾਂ ਮਾਪਾਂ ਦੀ ਸੰਗਠਿਤ ਏਕਤਾ ਹੈ। ਅਸਲ ਵਿੱਚ ਇਹ ਕਹਿਣਾ ਕਾਫ਼ੀ ਨਹੀਂ ਹੈ ਕਿ ਇੱਕ ਪਿਆਰ ਦਾ ਇੱਕ ਭਵਿੱਖ "ਹੈ" ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਭਵਿੱਖ ਉਸ ਵਸਤੂ ਤੋਂ ਬਾਹਰੀ ਹੈ ਜਿਸਨੂੰ ਇਹ ਦਰਸਾਉਂਦਾ ਹੈ; ਭਵਿੱਖ "ਪਿਆਰ" ਦੇ ਪ੍ਰਵਾਹ ਦੇ ਸੰਗਠਿਤ ਰੂਪ ਦਾ ਇੱਕ ਹਿੱਸਾ ਬਣਾਉਂਦਾ ਹੈ, ਕਿਉਂਕਿ ਪਿਆਰ ਨੂੰ ਭਵਿੱਖ ਵਿੱਚ ਹੋਣ ਕਰਕੇ ਇਸਦਾ ਅਰਥ ਪਿਆਰ ਵਜੋਂ ਦਿੱਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਪਰ ਇਸ ਤੱਥ ਦੇ ਕਾਰਨ ਕਿ ਮਾਨਸਿਕ ਵਸਤੂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਹੈ, ਇਸਦਾ ਵਰਤਮਾਨ ਉਡਾਣ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਦਾ, ਅਤੇ ਨਾ ਹੀ ਇਸਦਾ ਭਵਿੱਖ ਸ਼ੁੱਧ ਸੰਭਾਵਨਾ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਪ੍ਰਵਾਹ ਦੇ ਇਹਨਾਂ ਰੂਪਾਂ ਵਿੱਚ ਭੂਤਕਾਲ ਦੀ ਇੱਕ ਜ਼ਰੂਰੀ ਤਰਜੀਹ ਹੈ, ਜੋ ਕਿ ਉਹ ਹੈ ਜੋ ਖੁਦ ਲਈ ਸੀ ਅਤੇ ਜੋ ਪਹਿਲਾਂ ਹੀ ਖੁਦ ਲਈ ਦੇ ਖੁਦ ਵਿੱਚ ਪਰਿਵਰਤਨ ਨੂੰ ਪਹਿਲਾਂ ਤੋਂ ਹੀ ਮੰਨਦਾ ਹੈ। ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ ਇੱਕ ਮਾਨਸਿਕ ਵਸਤੂ ਨੂੰ ਪੇਸ਼ ਕਰਦਾ ਹੈ ਜੋ ਤਿੰਨ ਅਸਥਾਈ ਮਾਪਾਂ ਨਾਲ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕੀਤੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ, ਪਰ ਇਹ ਇਹਨਾਂ ਤਿੰਨ ਮਾਪਾਂ ਨੂੰ ਸਿਰਫ਼ ਉਸ ਤੋਂ ਹੀ ਬਣਾਉਂਦਾ ਹੈ ਜੋ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ ਸੀ। ਭਵਿੱਖ ਪਹਿਲਾਂ ਹੀ ਹੈ; ਨਹੀਂ ਤਾਂ ਮੇਰਾ ਪਿਆਰ ਪਿਆਰ ਕਿਵੇਂ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ? ਸਿਰਫ਼ ਇਹ ਨਹੀਂ ਦਿੱਤਾ ਗਿਆ ਹੈ; ਇਹ ਇੱਕ "ਹੁਣ" ਹੈ ਜੋ ਅਜੇ ਪ੍ਰਗਟ ਨਹੀਂ ਹੋਇਆ ਹੈ। ਇਹ ਫਿਰ ਇੱਕ ਸੰਭਾਵਨਾ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਆਪਣਾ ਕਿਰਦਾਰ ਗੁਆ ਦਿੰਦਾ ਹੈ ਜੋ-ਮੈਨੂੰ-ਹੋਣਾ ਹੈ; ਮੇਰਾ ਪਿਆਰ, ਮੇਰੀ ਖੁਸ਼ੀ ਨੂੰ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਭਵਿੱਖ ਨਹੀਂ ਹੋਣਾ ਚਾਹੀਦਾ, ਕਿਉਂਕਿ ਉਹ ਇਹ ਸੰਯੁਕਤ ਸਥਿਤੀ ਦੀ ਸ਼ਾਂਤ ਉਦਾਸੀਨਤਾ ਵਿੱਚ ਹਨ, ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਇਹ ਫੁਹਾਰਾ ਪੈੱਨ ਇੱਕ ਵਾਰ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਕਲਮ ਹੈ ਅਤੇ - ਹੇਠਾਂ - ਇੱਕ ਟੋਪੀ ਹੈ। ਵਰਤਮਾਨ ਵੀ ਇਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਉੱਥੇ ਹੋਣ ਦੇ ਆਪਣੇ ਅਸਲ ਗੁਣ ਵਿੱਚ ਫੜਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਸਿਰਫ਼ ਇਹ-ਹੋਂਦ-ਉੱਥੇ-ਹੋਣ ਵਿੱਚ ਬਣੀ ਹੋਈ ਹੈ। ਵਰਤਮਾਨ ਪਹਿਲਾਂ ਹੀ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਬਣਿਆ ਹੋਇਆ ਹੈ ਅਤੇ ਸਿਰ ਤੋਂ ਪੈਰਾਂ ਤੱਕ ਹਥਿਆਰਬੰਦ ਹੈ; ਇਹ ਇੱਕ "ਹੁਣ" ਹੈ ਜਿਸਨੂੰ ਪਲ ਇੱਕ ਤਿਆਰ ਪੁਸ਼ਾਕ ਵਾਂਗ ਲਿਆਉਂਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਲੈ ਜਾਂਦਾ ਹੈ; ਇਹ ਇੱਕ ਕਾਰਡ ਹੈ ਜੋ ਖੇਡ ਵਿੱਚੋਂ ਨਿਕਲਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਇਸ ਵਿੱਚ ਵਾਪਸ ਆਉਂਦਾ ਹੈ। "ਹੁਣ" ਦਾ ਭਵਿੱਖ ਤੋਂ ਵਰਤਮਾਨ ਵਿੱਚ ਅਤੇ ਵਰਤਮਾਨ ਤੋਂ ਭੂਤਕਾਲ ਵਿੱਚ ਜਾਣ ਨਾਲ ਇਸਨੂੰ ਕੋਈ ਸੋਧ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦੀ ਕਿਉਂਕਿ ਕਿਸੇ ਵੀ ਸਥਿਤੀ ਵਿੱਚ, ਭਵਿੱਖ ਹੋਵੇ ਜਾਂ ਨਾ, ਇਹ ਪਹਿਲਾਂ ਹੀ ਭੂਤਕਾਲ ਹੈ। ਇਹ ਤੱਥ ਉਸ ਭੋਲੇਪਣ ਵਾਲੇ ਤਰੀਕੇ ਦੁਆਰਾ ਚੰਗੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦਰਸਾਇਆ ਗਿਆ ਹੈ ਜਿਸ ਵਿੱਚ ਮਨੋਵਿਗਿਆਨੀ ਮਾਨਸਿਕ ਦੇ ਤਿੰਨ "ਹੁਣ" ਨੂੰ ਵੱਖਰਾ ਕਰਨ ਲਈ ਅਚੇਤ ਵਿੱਚ ਸਹਾਰਾ ਲੈਂਦੇ ਹਨ: ਉਹ ਵਰਤਮਾਨ ਨੂੰ "ਹੁਣ" ਕਹਿੰਦੇ ਹਨ ਜੋ ਚੇਤਨਾ ਵਿੱਚ ਮੌਜੂਦ ਹੈ। ਜੋ ਭਵਿੱਖ ਵਿੱਚ ਲੰਘ ਗਏ ਹਨ, ਉਨ੍ਹਾਂ ਵਿੱਚ ਬਿਲਕੁਲ

ਉਹੀ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਤਾਵਾਂ ਹਨ, ਪਰ ਉਹ ਅਚੇਤ ਦੇ ਲਿੰਬੋ ਵਿੱਚ ਉਡੀਕ ਕਰਦੇ ਹਨ; ਅਤੇ ਜੇਕਰ ਅਸੀਂ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਉਸ ਅਣ-ਵਿਭਿੰਨ ਵਾਤਾਵਰਣ ਵਿੱਚ ਲੈਂਦੇ ਹਾਂ, ਤਾਂ ਉਨ੍ਹਾਂ ਵਿੱਚੋਂ ਭੂਤਕਾਲ ਨੂੰ ਭਵਿੱਖ ਤੋਂ ਵੱਖ ਕਰਨਾ ਅਸੰਭਵ ਹੈ। ਇੱਕ ਯਾਦਦਾਸ਼ਤ ਜੋ ਅਚੇਤ ਵਿੱਚ ਬਚੀ ਰਹਿੰਦੀ ਹੈ ਇੱਕ ਭੂਤਕਾਲ "ਹੁਣ" ਹੈ ਅਤੇ ਉਸੇ ਸਮੇਂ, ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਉਜਾਗਰ ਹੋਣ ਦੀ ਉਡੀਕ ਕਰ ਰਹੀ ਹੈ, ਇਹ ਇੱਕ ਭਵਿੱਖ "ਹੁਣ" ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਮਾਨਸਿਕ ਰੂਪ ਹੋਣਾ ਨਹੀਂ ਹੈ; ਇਹ ਪਹਿਲਾਂ ਹੀ ਬਣਿਆ ਹੋਇਆ ਹੈ; ਇਹ ਪਹਿਲਾਂ ਹੀ ਪੂਰਾ ਹੈ, ਭੂਤਕਾਲ, ਵਰਤਮਾਨ, ਭਵਿੱਖ, ਉਸ ਮੋਡ ਵਿੱਚ ਜੋ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ। "ਹੁਣ" ਜੋ ਇਸਨੂੰ ਰਚਦੇ ਹਨ, ਉਹਨਾਂ ਨੂੰ ਸਿਰਫ਼ ਇੱਕ-ਇੱਕ ਕਰਕੇ ਗੁਜ਼ਰਨਾ ਪੈਂਦਾ ਹੈ - ਅਤੀਤ ਵਿੱਚ ਵਾਪਸ ਜਾਣ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ - ਚੇਤਨਾ ਦਾ ਬਪਤਿਸਮਾ।

ਨਤੀਜਾ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਮਾਨਸਿਕ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਹੋਂਦ ਦੇ ਦੋ ਸਹਿ-ਮੌਜੂਦ ਵਿਰੋਧੀ ਰੂਪ ਹਨ ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਪਹਿਲਾਂ ਹੀ ਇੱਕ ਜੀਵ ਦੀ ਸੁਮੇਲ ਏਕਤਾ ਵਿੱਚ ਬਣਿਆ ਅਤੇ ਪ੍ਰਗਟ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਕਿਉਂਕਿ ਉਸੇ ਸਮੇਂ ਇਹ ਸਿਰਫ "ਹੁਣ" ਦੇ ਉਤਰਾਧਿਕਾਰ ਦੁਆਰਾ ਮੌਜੂਦ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ, ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਵਿੱਚੋਂ ਹਰ ਇੱਕ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਅਲੱਗ-ਥਲੱਗ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਖੁਸ਼ੀ, ਉਦਾਹਰਣ ਵਜੋਂ, ਇੱਕ ਪਲ ਤੋਂ ਦੂਜੇ ਪਲ ਵਿੱਚ ਜਾਂਦੀ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਇਸਦਾ ਭਵਿੱਖ ਪਹਿਲਾਂ ਹੀ ਇੱਕ ਅੰਤਮ ਨਤੀਜੇ ਵਜੋਂ ਮੌਜੂਦ ਹੈ ਅਤੇ ਇਸਦੇ ਵਿਕਾਸ ਦਾ ਦਿੱਤਾ ਗਿਆ ਅਰਥ, ਉਸ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਨਹੀਂ ਜੋ ਇਸਨੂੰ ਹੋਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ, ਸਗੋਂ ਉਸ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਜੋ ਇਹ ਭਵਿੱਖ ਵਿੱਚ ਪਹਿਲਾਂ ਹੀ "ਰਹਿ ਚੁੱਕਾ" ਹੈ।

ਦਰਅਸਲ ਮਾਨਸਿਕਤਾ ਦਾ ਇਹ ਅੰਦਰੂਨੀ ਮੇਲ-ਜੋਲ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਹੀ ਮੌਜੂਦ ਹੋਣ ਦੀ ਏਕਤਾ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਹੋਰ ਕੁਝ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਇੱਕ ਨਫ਼ਰਤ ਦੇ ਕੋਈ ਹਿੱਸੇ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦੇ; ਇਹ ਰਵੱਈਏ ਅਤੇ ਚੇਤਨਾ ਦੀਆਂ ਅਵਸਥਾਵਾਂ ਦਾ ਜੋੜ ਨਹੀਂ ਹੈ, ਪਰ ਇਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਚੇਤਨਾ ਦੀਆਂ ਅਵਸਥਾਵਾਂ ਅਤੇ ਅਵਸਥਾਵਾਂ ਰਾਹੀਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਉਹਨਾਂ ਦੇ ਰੂਪਾਂ ਦੇ ਅਸਥਾਈ ਏਕਤਾ - ਬਿਨਾਂ ਹਿੱਸਿਆਂ ਦੇ - ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਦਿੰਦਾ ਹੈ। ਪਰ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਹੋਣ ਦੀ ਏਕਤਾ ਨੂੰ ਇਸਦੇ ਹੋਂਦ ਦੇ ਉਤਸੁਕ ਚਰਿੱਤਰ ਦੁਆਰਾ ਸਮਝਾਇਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ; ਇਸਨੂੰ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਸਵੈਚਲਿਤ ਹੋਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਕੀ ਹੋਵੇਗਾ। ਮਾਨਸਿਕ, ਇਸਦੇ ਉਲਟ, "ਬਣਨ ਲਈ ਬਣਾਇਆ ਗਿਆ ਹੈ।" ਇਸਦਾ ਅਰਥ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਹੋਂਦ ਵਿੱਚ ਨਿਰਧਾਰਤ ਕਰਨ ਵਿੱਚ ਅਸਮਰੱਥ ਹੈ। ਇਹ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ ਦੇ ਸਾਹਮਣੇ ਇੱਕ ਕਿਸਮ ਦੀ ਜੜਤਾ ਦੁਆਰਾ ਕਾਇਮ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ; ਅਤੇ ਮਨੋਵਿਗਿਆਨੀ ਅਕਸਰ ਇਸਦੇ "ਪੈਥੋਲੋਜੀਕਲ" ਚਰਿੱਤਰ 'ਤੇ ਜ਼ੋਰ ਦਿੰਦੇ ਹਨ। ਇਹ ਇਸ ਅਰਥ ਵਿੱਚ ਹੈ ਕਿ ਡੇਸਕਾਰਟਸ "ਆਤਮਾ ਦੇ ਜਨੂੰਨ" ਬਾਰੇ ਗੱਲ ਕਰ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਹਾਲਾਂਕਿ ਮਾਨਸਿਕ ਸੰਸਾਰ ਦੇ ਹੋਂਦ ਦੇ ਸਮਾਨ ਪੱਧਰ 'ਤੇ ਨਹੀਂ ਹੈ, ਇਹ ਜੜਤਾ ਮਾਨਸਿਕ ਨੂੰ ਇਹਨਾਂ ਹੋਂਦਾਂ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਸਮਝਣ ਦੇ ਯੋਗ ਬਣਾਉਂਦੀ ਹੈ। ਇੱਕ ਪਿਆਰ ਨੂੰ ਪਿਆਰੀ ਵਸਤੂ ਦੁਆਰਾ "ਉਕਸਾਇਆ" ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਨਤੀਜੇ ਵਜੋਂ ਮਾਨਸਿਕ ਰੂਪ ਦਾ ਪੂਰਾ ਮੇਲ ਸਮਝ ਤੋਂ ਬਾਹਰ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਇਸ ਮੇਲ ਦਾ ਹੋਣਾ ਜ਼ਰੂਰੀ ਨਹੀਂ ਹੈ, ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਇਸਦਾ ਆਪਣਾ ਸੰਸਲੇਸ਼ਣ ਨਹੀਂ ਹੈ, ਕਿਉਂਕਿ ਇਸਦੀ ਏਕਤਾ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਦਿੱਤੇ ਹੋਏ ਗੁਣ ਦਾ ਚਰਿੱਤਰ ਹੈ। ਇਸ ਹੱਦ ਤੱਕ ਕਿ ਇੱਕ ਨਫ਼ਰਤ "ਹੁਣ" ਦਾ ਇੱਕ ਦਿੱਤਾ ਗਿਆ ਉਤਰਾਧਿਕਾਰ ਹੈ, ਜੋ ਕਿ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਬਣੀ ਅਤੇ ਅਟੱਲ ਹੈ, ਅਸੀਂ ਇਸ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਅਨੰਤ ਵੰਡਣਯੋਗਤਾ ਦਾ ਕੀਟਾਣੂ ਪਾਉਂਦੇ ਹਾਂ। ਅਤੇ ਫਿਰ ਵੀ ਇਹ ਵੰਡਣਯੋਗਤਾ ਛੁਪੀ ਹੋਈ ਹੈ, ਇਸ ਤੋਂ ਇਨਕਾਰ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ ਕਿ ਮਾਨਸਿਕ ਆਪਣੇ ਆਪ ਦੀ ਓਨਟੋਲੋਜੀਕਲ ਏਕਤਾ ਦਾ ਉਦੇਸ਼ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਨਫ਼ਰਤ ਦੇ ਲਗਾਤਾਰ "ਹੁਣ" ਵਿਚਕਾਰ ਇੱਕ ਕਿਸਮ ਦੀ ਜਾਦੂਈ ਏਕਤਾ ਹੈ, ਜੋ ਬਾਅਦ ਵਿੱਚ ਆਪਣੀ ਬਾਹਰੀਤਾ ਨੂੰ ਨਕਾਰਨ ਲਈ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਹਿੱਸੇ ਵਜੋਂ ਦਿੰਦੇ ਹਨ।

ਬਰਗਸਨ ਦੇ ਚੇਤਨਾ ਦੇ ਸਿਧਾਂਤ ਵਿੱਚ ਅਸਪਸ਼ਟਤਾ ਨੂੰ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ ਵਿੱਚ ਲਿਆਂਦਾ ਗਿਆ ਹੈ ਜੋ ਸਹਿਣਸ਼ੀਲ ਹੈ ਅਤੇ ਜੋ ਕਿ "ਅੰਤਰਪ੍ਰਵੇਸ਼ ਦੀ ਬਹੁਲਤਾ" ਹੈ। ਬਰਗਸਨ ਇੱਥੇ ਜਿਸ ਚੀਜ਼ ਨੂੰ ਛੂਹ ਰਿਹਾ ਹੈ ਉਹ ਮਾਨਸਿਕ ਅਵਸਥਾ ਹੈ, ਨਾ ਕਿ ਚੇਤਨਾ ਜਿਸਨੂੰ For-itself ਵਜੋਂ ਕਲਪਨਾ ਕੀਤੀ ਗਈ ਹੈ। ਅਸਲ ਵਿੱਚ "ਅੰਤਰਪ੍ਰਵੇਸ਼" ਦਾ ਕੀ ਅਰਥ ਹੈ? ਵਿਭਾਜਨਤਾ ਦੇ ਸਿਧਾਂਤ 'ਤੇ, ਇਹ ਗੈਰਹਾਜ਼ਰੀ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਦੀ। ਜੇਕਰ ਅੰਤਰਪ੍ਰਵੇਸ਼ ਹੋਣਾ ਹੈ, ਤਾਂ ਇਹ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੈ ਕਿ ਅਜਿਹੇ ਹਿੱਸੇ ਹੋਣ ਜੋ ਇੱਕ ਦੂਜੇ ਵਿੱਚ ਪ੍ਰਵੇਸ਼ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਪਰ ਇਹ ਹਿੱਸੇ, ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਸਿਧਾਂਤਕ ਤੌਰ 'ਤੇ ਆਪਣੇ ਅਲੱਗ-ਥਲੱਗ ਵਿੱਚ ਵਾਪਸ ਆਉਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ, ਇੱਕ ਜਾਦੂ ਅਤੇ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਅਣਜਾਣ ਏਕਤਾ ਦੁਆਰਾ ਇੱਕ ਦੂਜੇ ਵਿੱਚ ਵਹਿ ਜਾਂਦੇ ਹਨ; ਅਤੇ ਇਹ ਕੁੱਲ ਫਿਊਜ਼ਨ ਵਰਤਮਾਨ ਵਿੱਚ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਨੂੰ ਟਾਲਦਾ ਹੈ। ਬਰਗਸਨ For-itself ਦੀ ਇੱਕ ਸੰਪੂਰਨ ਬਣਤਰ 'ਤੇ ਮਾਨਸਿਕ ਦੀ ਇਸ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਤਾ ਨੂੰ ਸਥਾਪਤ ਕਰਨ ਦਾ ਸੁਪਨਾ ਨਹੀਂ ਦੇਖਦਾ। ਉਹ ਇਸਨੂੰ ਇੱਕ ਦਿੱਤੇ ਗਏ, ਇੱਕ ਸਧਾਰਨ "ਅੰਤਰ-ਅਨੁਭਵ" ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਸਥਾਪਿਤ ਕਰਦਾ ਹੈ ਜੋ ਉਸਨੂੰ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਮਾਨਸਿਕ ਇੱਕ ਅੰਦਰੂਨੀ ਬਹੁਲਤਾ ਹੈ। ਇਸਦਾ ਚਰਿੱਤਰ ਕੁਝ ਅਟੱਲ ਹੈ, ਇੱਕ ਪੈਸਿਵ ਡੇਟਾਮ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਇਸ ਤੱਥ ਦੁਆਰਾ ਉਜਾਗਰ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਇੱਕ ਚੇਤਨਾ ਲਈ ਹੋਣ ਤੋਂ ਬਿਨਾਂ ਮੌਜੂਦ ਹੈ, ਭਾਵੇਂ ਸਿਧਾਂਤਕ ਜਾਂ ਗੈਰ-ਥਿਰਕ। ਇਹ ਹੋਂਦ ਦੀ ਚੇਤਨਾ ਤੋਂ ਬਿਨਾਂ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਇੱਕ ਕੁਦਰਤੀ ਰਵੱਈਆ ਮਨੁੱਖ ਇਸਨੂੰ ਪਛਾਣਨ ਵਿੱਚ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਅਸਫਲ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਇਸਨੂੰ ਸਮਝਣ ਲਈ ਉਸਨੂੰ ਅੰਤਰ-ਆਤਮਾ ਦਾ ਸਹਾਰਾ ਲੈਣਾ ਪੈਂਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਸੰਸਾਰ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਵਸਤੂ ਬਿਨਾਂ ਦੇਖੇ ਜਾ ਸਕਣ ਦੇ ਅਤੇ ਘਟਨਾ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਨ ਦੇ ਯੋਗ ਹੁੰਦੀ ਹੈ ਜਦੋਂ ਅਸੀਂ ਇਸਨੂੰ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਨ ਲਈ ਜ਼ਰੂਰੀ ਸਾਧਨ ਤਿਆਰ ਕੀਤੇ ਹੁੰਦੇ ਹਾਂ। ਬਰਗਸਨ ਲਈ ਮਾਨਸਿਕ ਅਵਧੀ ਦੀਆਂ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਤਾਵਾਂ ਅਨੁਭਵ ਦਾ ਇੱਕ ਸ਼ੁੱਧ ਸੰਭਾਵਿਤ ਤੱਥ ਹਨ; ਉਹ ਇਸ ਲਈ ਹਨ ਕਿਉਂਕਿ ਅਸੀਂ ਉਹਨਾਂ ਨੂੰ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਪਾਉਂਦੇ ਹਾਂ - ਬੱਸ ਇੰਨਾ ਹੀ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਮਾਨਸਿਕ ਅਸਥਾਈਤਾ ਇੱਕ ਅਟੱਲ ਡੇਟਾਮ ਹੈ, ਜੋ ਬਰਗਸਨ ਦੀ ਅਵਧੀ ਦੇ ਸਮਾਨ ਹੈ, ਜੋ ਇਸਨੂੰ ਪ੍ਰਭਾਵਤ ਕੀਤੇ ਬਿਨਾਂ ਆਪਣੀ ਨਜ਼ਦੀਕੀ ਏਕਤਾ ਵਿੱਚੋਂ ਗੁਜ਼ਰਦੀ ਹੈ, ਜੋ ਕਿ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਅਸਥਾਈ ਬਣਾਏ ਬਿਨਾਂ ਸਥਾਈ ਤੌਰ 'ਤੇ ਅਸਥਾਈ ਹੁੰਦੀ ਹੈ, ਜਿਸ ਵਿੱਚ ਤੱਤਾਂ ਦੇ ਤਰਕਹੀਣ ਅਤੇ ਜਾਦੂਈ ਅੰਤਰਪ੍ਰਵੇਸ਼ ਦੀ ਤੁਲਨਾ ਸਿਰਫ ਦੂਰੀ ਤੋਂ ਕੰਮ ਕਰਨ ਵਾਲੇ ਹਮਦਰਦੀ ਵਾਲੇ ਜਾਦੂ ਨਾਲ ਕੀਤੀ ਜਾ ਸਕਦੀ ਹੈ - ਇੱਕ ਅੰਤਰਪ੍ਰਵੇਸ਼ ਜੋ ਪਹਿਲਾਂ ਹੀ ਬਣੇ "ਹੁਣ" ਦੀ ਬਹੁਲਤਾ ਨੂੰ ਲੁਕਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਤਾਵਾਂ ਮਨੋਵਿਗਿਆਨੀਆਂ ਵੱਲੋਂ ਕਿਸੇ ਗਲਤੀ ਜਾਂ ਗਿਆਨ ਦੀ ਘਾਟ ਕਾਰਨ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦੀਆਂ; ਉਹ ਮਾਨਸਿਕ ਅਸਥਾਈਤਾ ਦੇ ਗਠਨ ਹਨ, ਜੋ ਕਿ ਮੂਲ ਅਸਥਾਈਤਾ ਦਾ ਹਾਈਪੋਸਟੈਸਿਸ ਹੈ। ਮਾਨਸਿਕਤਾ ਦੀ ਸੰਪੂਰਨ ਏਕਤਾ ਅਸਲ ਵਿੱਚ ਆਪਣੇ ਆਪ ਲਈ, ਓਨਟੋਲੋਜੀਕਲ, ਐਕਸਟੈਟਿਕ ਏਕਤਾ ਦਾ ਪ੍ਰੋਜੈਕਸ਼ਨ ਹੈ। ਪਰ ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਪ੍ਰੋਜੈਕਸ਼ਨ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਬਣਾਇਆ ਗਿਆ ਹੈ ਜੋ ਕਿ ਇਹ ਸਵੈ-ਪਛਾਣ ਦੀ ਦੂਰ-ਰਹਿਤ ਨੇੜਤਾ ਵਿੱਚ ਹੈ, ਐਕਸਟੈਟਿਕ ਏਕਤਾ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ "ਹੁਣ" ਦੀ ਇੱਕ ਅਨੰਤਤਾ ਵਿੱਚ ਵੰਡਦੀ ਹੈ ਜੋ ਉਹ ਹਨ ਜੋ ਉਹ ਹਨ ਅਤੇ ਜੋ, ਬਿਲਕੁਲ ਇਸ ਕਾਰਨ ਕਰਕੇ, ਆਪਣੀ ਸਵੈ-ਪਛਾਣ ਵਿੱਚ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਅਲੱਗ ਕਰਨ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਅਤੇ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਇੱਕੋ ਸਮੇਂ ਹਿੱਸਾ ਲੈਣਾ, ਮਾਨਸਿਕ ਲੌਕਿਕਤਾ ਇੱਕ ਵਿਰੋਧਾਭਾਸ ਨੂੰ ਛੁਪਾਉਂਦੀ ਹੈ ਜਿਸਨੂੰ ਕਦੇ ਵੀ ਦੂਰ ਨਹੀਂ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ। ਇਸ ਨਾਲ ਸਾਨੂੰ ਹੈਰਾਨ ਨਹੀਂ ਹੋਣਾ ਚਾਹੀਦਾ। ਕਿਉਂਕਿ ਮਾਨਸਿਕ ਲੌਕਿਕਤਾ ਅਸ਼ੁੱਧ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬ ਦਾ ਉਤਪਾਦ ਹੈ, ਇਹ ਸੁਭਾਵਿਕ ਹੈ ਕਿ ਇਸਨੂੰ ਉਹ ਬਣਾਇਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਜੋ ਇਹ ਨਹੀਂ ਹੈ ਅਤੇ ਇਹ ਉਹ ਨਹੀਂ ਹੈ ਜੋ ਇਸਨੂੰ ਬਣਾਇਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ।

ਇਸ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਹੁਣ ਸਾਨੂੰ ਮਾਨਸਿਕ ਸਮੇਂ ਦੇ ਕੇਂਦਰ ਵਿੱਚ ਮਾਨਸਿਕ ਰੂਪਾਂ ਦੇ ਅੰਤਰ-

ਸਬੰਧਾਂ ਦੀ ਜਾਂਚ ਵਧੇਰੇ ਅਰਥਪੂਰਨ ਲੱਗ ਸਕਦੀ ਹੈ। ਆਓ ਪਹਿਲਾਂ ਇਹ ਨੋਟ ਕਰੀਏ ਕਿ ਇਹ ਅੰਤਰ-ਪ੍ਰਵੇਸ਼ ਹੈ ਜੋ ਭਾਵਨਾਵਾਂ ਦੇ ਵਿਚਕਾਰ ਸਬੰਧ ਨੂੰ ਨਿਯੰਤਰਿਤ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਉਦਾਹਰਣ ਵਜੋਂ, ਇੱਕ ਗੁੰਝਲਦਾਰ ਮਾਨਸਿਕ ਰੂਪ ਦੇ ਕੇਂਦਰ ਵਿੱਚ। ਹਰ ਕੋਈ ਪਿਆਰ ਦੀਆਂ ਉਨ੍ਹਾਂ ਭਾਵਨਾਵਾਂ ਨੂੰ ਜਾਣਦਾ ਹੈ ਜੋ ਈਰਖਾ ਨਾਲ "ਰੰਗੀਆਂ" ਹੁੰਦੀਆਂ ਹਨ, ਉਹ ਨਫ਼ਰਤਾਂ ਪ੍ਰਸ਼ੰਸਾ ਦੁਆਰਾ "ਘਿਸੀਆਂ" ਜਾਂਦੀਆਂ ਹਨ, ਉਹ ਰੋਮਾਂਟਿਕ ਦੋਸਤੀਆਂ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਨਾਵਲਕਾਰਾਂ ਨੇ ਅਕਸਰ ਵਰਣਨ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਜਿਵੇਂ ਹੀ ਅਸੀਂ ਈਰਖਾ ਨਾਲ ਰੰਗੀਆਂ ਦੋਸਤੀਆਂ ਨੂੰ ਸਮਝਦੇ ਹਾਂ ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਕਰੀਮ ਨਾਲ ਭਰੀ ਹੋਈ ਕੌਫੀ ਦਾ ਕੱਪ। ਇਹ ਸੱਚ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਤੁਲਨਾ ਘੋਰ ਹੈ। ਫਿਰ ਵੀ ਇਹ ਨਿਸ਼ਚਿਤ ਹੈ ਕਿ ਪ੍ਰੇਮਪੂਰਣ ਦੋਸਤੀ ਨੂੰ ਜੀਨਸ ਦੋਸਤੀ ਦੇ ਇੱਕ ਸਧਾਰਨ ਨਿਰਧਾਰਨ ਵਜੋਂ ਨਹੀਂ ਦਿੱਤਾ ਗਿਆ ਹੈ, ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਆਈਸੋਸੀਲਸ ਤਿਕੋਣ ਜੀਨਸ ਤਿਕੋਣ ਦਾ ਇੱਕ ਨਿਰਧਾਰਨ ਹੈ। ਦੋਸਤੀ ਨੂੰ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਪੂਰੇ ਪਿਆਰ ਦੁਆਰਾ ਪ੍ਰਵੇਸ਼ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ, ਅਤੇ ਫਿਰ ਵੀ ਇਹ ਪਿਆਰ ਨਹੀਂ ਹੈ; ਇਹ "ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਪਿਆਰ ਨਹੀਂ ਬਣਾਉਂਦੀ", ਕਿਉਂਕਿ ਫਿਰ ਇਹ ਦੋਸਤੀ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਆਪਣੀ ਖੁਦਮੁਖਤਿਆਰੀ ਗੁਆ ਦੇਵੇਗੀ। ਪਰ ਇਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਅਟੱਲ ਵਸਤੂ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਸਥਾਪਿਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਜਿਸਦਾ ਭਾਸ਼ਾ ਸ਼ਾਇਦ ਹੀ ਨਾਮ ਦੇ ਸਕਦੀ ਹੈ, ਜਿੱਥੇ ਪਿਆਰ, ਸਵੈ-ਨਿਰਭਰ ਅਤੇ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ, ਸਾਰੀ ਦੋਸਤੀ ਵਿੱਚ ਜਾਦੂਈ ਢੰਗ ਨਾਲ ਫੈਲਿਆ ਹੋਇਆ ਹੈ ਜਿਵੇਂ ਸਟੋਇਕ ਵਿੱਚ ਸਾਰੇ ਸਮੁੰਦਰ ਵਿੱਚ ਪੈਰ ਫੈਲਾਇਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ σύγχυσις.[14]

ਪਰ ਮਾਨਸਿਕ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆਵਾਂ ਪਿਛਲੇ ਰੂਪਾਂ ਦੀ ਦੂਰੀ ਤੋਂ ਕਿਰਿਆ ਨੂੰ ਵੀ ਦਰਸਾਉਂਦੀਆਂ ਹਨ। ਅਸੀਂ ਇਸ ਕਿਰਿਆ ਦੀ ਕਲਪਨਾ ਸਧਾਰਨ ਕਾਰਣਤਾ ਦੇ ਢੰਗ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਦੂਰੀ 'ਤੇ ਨਹੀਂ ਕਰ ਸਕਦੇ, ਉਦਾਹਰਣ ਵਜੋਂ, ਕਲਾਸੀਕਲ ਮਕੈਨਿਕਸ ਵਿੱਚ, ਜੋ ਕਿ ਇੱਕ ਚਲਦੇ ਸਰੀਰ ਦੀ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਅਟੱਲ ਹੋਂਦ ਨੂੰ ਤੁਰੰਤ ਵਿੱਚ ਬੰਦ ਮੰਨਦਾ ਹੈ। ਨਾ ਹੀ ਅਸੀਂ ਜੌਨ ਸਟੂਅਰਟ ਮਿੱਲ ਦੇ ਢੰਗ ਵਿੱਚ ਕਲਪਨਾ ਕੀਤੀ ਗਈ ਭੌਤਿਕ ਕਾਰਣਤਾ ਦੇ ਢੰਗ ਦੀ ਆਗਿਆ ਦੇ ਸਕਦੇ ਹਾਂ, ਜੋ ਕਿ ਦੋ ਅਵਸਥਾਵਾਂ ਦੇ ਨਿਰੰਤਰ ਅਤੇ ਬਿਨਾਂ ਸ਼ਰਤ ਉਤਰਾਧਿਕਾਰ ਦੁਆਰਾ ਪਰਿਭਾਸ਼ਿਤ ਕੀਤੀ ਗਈ ਹੈ ਜਿੱਥੇ ਹਰੇਕ ਦਾ ਵਜੂਦ ਦੂਜੇ ਤੋਂ ਵੱਖਰਾ ਹੈ। ਕਿਉਂਕਿ ਮਾਨਸਿਕ ਆਪਣੇ ਆਪ ਦਾ ਉਦੇਸ਼ ਹੈ, ਇਸ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਘਟੀਆ ਸਹਿਜਤਾ ਹੈ ਜਿਸਨੂੰ ਮਾਨਸਿਕ ਦੇ ਰੂਪ ਦੀ ਅੰਦਰੂਨੀ, ਦਿੱਤੀ ਗਈ ਗੁਣਵੱਤਾ ਵਜੋਂ ਸਮਝਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਜੋ ਇਸਦੀ ਸੁਮੇਲ ਸ਼ਕਤੀ ਤੋਂ ਅਟੁੱਟ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਇਸ ਸਹਿਜਤਾ ਨੂੰ ਸਖਤੀ ਨਾਲ ਪੁਰਾਣੇ ਰੂਪ ਦੁਆਰਾ ਪੈਦਾ ਕੀਤੇ ਅਨੁਸਾਰ ਨਹੀਂ ਦਿੱਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ। ਪਰ ਦੂਜੇ ਪਾਸੇ, ਨਾ ਹੀ ਸਹਿਜਤਾ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਹੋਂਦ ਵਿੱਚ ਨਿਰਧਾਰਤ ਕਰ ਸਕਦੀ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਕਿਸੇ ਦਿੱਤੇ ਗਏ ਹੋਂਦ ਦੇ ਦੂਜਿਆਂ ਵਿੱਚੋਂ ਇੱਕ ਨਿਰਧਾਰਨ ਵਜੋਂ ਸਮਝਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਹੈ ਕਿ ਪਹਿਲਾਂ ਵਾਲਾ ਰੂਪ ਦੂਰ ਤੋਂ ਉਸੇ ਪ੍ਰਕਿਰਤੀ ਦੇ ਇੱਕ ਰੂਪ ਦੇ ਜਨਮ ਨੂੰ ਪ੍ਰਭਾਵਤ ਕਰਦਾ ਹੈ ਜੋ ਪ੍ਰਵਾਹ ਦੇ ਰੂਪ ਵਜੋਂ ਸਵੈਚਲਿਤ ਤੌਰ 'ਤੇ ਸੰਗਠਿਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਅਸੀਂ ਇੱਥੇ ਹੋਂਦ ਨਾਲ ਨਹੀਂ ਨਜਿੱਠ ਰਹੇ ਹਾਂ ਜੋ ਇਸਦਾ ਭਵਿੱਖ ਅਤੇ ਇਸਦਾ ਭੂਤਕਾਲ ਹੋਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ, ਪਰ ਸਿਰਫ ਭੂਤਕਾਲ, ਵਰਤਮਾਨ ਅਤੇ ਭਵਿੱਖ ਦੇ ਰੂਪਾਂ ਦੇ ਉਤਰਾਧਿਕਾਰ ਨਾਲ ਜੋ ਸਾਰੇ "ਹੋਣ-ਹੋਣ" ਦੇ ਢੰਗ ਵਿੱਚ ਮੌਜੂਦ ਹਨ, ਅਤੇ ਜੋ ਇੱਕ ਦੂਰੀ 'ਤੇ ਇੱਕ ਦੂਜੇ ਨੂੰ ਪ੍ਰਭਾਵਿਤ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਇਹ ਪ੍ਰਭਾਵ ਜਾਂ ਤਾਂ ਪ੍ਰਵੇਸ਼ ਦੁਆਰਾ ਜਾਂ ਪ੍ਰੇਰਣਾ ਦੁਆਰਾ ਪ੍ਰਗਟ ਹੋਵੇਗਾ। ਜੇਕਰ ਇਹ ਪ੍ਰਵੇਸ਼ ਦੁਆਰਾ ਹੈ, ਤਾਂ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ ਇੱਕ ਸਿੰਗਲ ਵਸਤੂ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਦੋ ਮਾਨਸਿਕ ਵਸਤੂਆਂ ਨੂੰ ਫੜਦਾ ਹੈ ਜੋ ਪਹਿਲਾਂ ਵੱਖਰੇ ਤੌਰ 'ਤੇ ਦਿੱਤੀਆਂ ਗਈਆਂ ਸਨ। ਨਤੀਜਾ ਇੱਕ ਨਵੀਂ ਮਾਨਸਿਕ ਵਸਤੂ ਹੈ, ਜਿਸਦੀ ਹਰੇਕ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਤਾ ਪਿਛਲੇ ਦੋ ਦਾ ਸੰਸਲੇਸ਼ਣ ਹੋਵੇਗੀ, ਹਾਲਾਂਕਿ ਇਹ ਵਸਤੂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਸਮਝ ਤੋਂ ਬਾਹਰ ਹੈ ਅਤੇ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਇੱਕੋ ਸਮੇਂ ਸਾਰੇ ਇੱਕ ਅਤੇ ਸਾਰੇ ਦੂਜੇ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਦਿੰਦੀ ਹੈ ਬਿਨਾਂ ਕਿਸੇ ਵਿੱਚ ਕੋਈ ਬਦਲਾਅ ਕੀਤੇ। ਪ੍ਰੇਰਣਾ ਵਿੱਚ, ਇਸਦੇ ਉਲਟ, ਦੋਵੇਂ ਵਸਤੂਆਂ ਹਰ ਇੱਕ ਆਪਣੀ ਜਗ੍ਹਾ 'ਤੇ ਰਹਿੰਦੀਆਂ ਹਨ। ਪਰ

ਕਿਉਂਕਿ ਇੱਕ ਮਾਨਸਿਕ ਵਸਤੂ ਇੱਕ ਸੰਗਠਿਤ ਰੂਪ ਹੈ ਅਤੇ ਅੰਤਰ-ਪ੍ਰਵੇਸ਼ ਦੀ ਬਹੁਲਤਾ ਹੈ, ਇਹ ਦੂਜੀ ਪੂਰੀ ਵਸਤੂ 'ਤੇ ਇੱਕੋ ਸਮੇਂ ਇੱਕ ਸੰਪੂਰਨ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਕੰਮ ਕਰ ਸਕਦੀ ਹੈ। ਨਤੀਜਾ ਇੱਕ ਦੂਜੇ ਉੱਤੇ ਇੱਕ ਜਾਦੂਈ ਪ੍ਰਭਾਵ ਦੁਆਰਾ ਇੱਕ ਦੂਰੀ 'ਤੇ ਪੂਰੀ ਕਾਰਵਾਈ ਹੈ। ਉਦਾਹਰਣ ਵਜੋਂ, ਕੱਲ੍ਹ ਦਾ ਮੇਰਾ ਅਪਮਾਨ ਅੱਜ ਸਵੇਰੇ ਮੇਰੇ ਮੂਡ ਦਾ ਕੁੱਲ ਕਾਰਨ ਹੈ, ਆਦਿ।

ਇਹ ਤੱਥ ਕਿ ਇਹ ਕਿਰਿਆ ਦੂਰੀ 'ਤੇ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਜਾਦੂਈ ਅਤੇ ਤਰਕਹੀਣ ਹੈ, ਕਿਸੇ ਵੀ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਨਾਲੋਂ ਬਿਹਤਰ ਸਾਬਤ ਕਰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਬੌਧਿਕ ਮਨੋਵਿਗਿਆਨੀਆਂ ਦੁਆਰਾ ਮਾਨਸਿਕ ਪੱਧਰ 'ਤੇ ਬਣੇ ਰਹਿਣ ਅਤੇ ਫਿਰ ਵੀ ਇੱਕ ਬੌਧਿਕ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਦੁਆਰਾ ਇਸ ਕਿਰਿਆ ਨੂੰ ਇੱਕ ਸਮਝਦਾਰ ਕਾਰਣਤਾ ਤੱਕ ਪਹੁੰਚਾਉਣ ਦੀਆਂ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ਾਂ ਦੀ ਵਿਅਰਥਤਾ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਪ੍ਰੋਸਟ ਬੌਧਿਕ ਭਿੰਨਤਾਵਾਂ ਦੇ ਜ਼ਰੀਏ ਇਹਨਾਂ ਅਵਸਥਾਵਾਂ ਦੇ ਅਸਥਾਈ ਉਤਰਾਧਿਕਾਰ ਵਿੱਚ ਮਾਨਸਿਕ ਅਵਸਥਾਵਾਂ ਵਿਚਕਾਰ ਤਰਕਸ਼ੀਲ ਕਾਰਣਤਾ ਦੇ ਬੰਧਨ ਨੂੰ ਲੱਭਣ ਦੀ ਨਿਰੰਤਰ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕਰ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਪਰ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਦੇ ਅੰਤ ਵਿੱਚ ਉਹ ਸਾਨੂੰ ਸਿਰਫ ਹੇਠ ਲਿਖੇ ਨਤੀਜੇ ਹੀ ਦੇ ਸਕਦਾ ਹੈ:

> ਜਿਵੇਂ ਹੀ ਸਵੈਨ (ਓਡੇਟ) ਨੂੰ ਬਿਨਾਂ ਕਿਸੇ ਘ੍ਰਿਣਾ ਦੇ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਕਲਪਨਾ ਕਰ ਸਕਦਾ ਸੀ, ਜਿਵੇਂ ਹੀ ਉਸਨੇ ਉਸਦੀ ਮੁਸਕਰਾਹਟ ਵਿੱਚ ਦਿਆਲਤਾ ਬਾਰੇ ਦੁਬਾਰਾ ਸੋਚਿਆ, ਅਤੇ ਜਿਵੇਂ ਹੀ ਉਸਨੂੰ ਹਰ ਕਿਸੇ ਤੋਂ ਦੂਰ ਕਰਨ ਦੀ ਇੱਛਾ ਈਰਖਾ ਦੁਆਰਾ ਉਸਦੇ ਪਿਆਰ ਵਿੱਚ ਸ਼ਾਮਲ ਨਹੀਂ ਕੀਤੀ ਗਈ, ਉਹ ਪਿਆਰ ਫਿਰ ਤੋਂ ਉਨ੍ਹਾਂ ਸੰਵੇਦਨਾਵਾਂ ਦਾ ਸੁਆਦ ਬਣ ਗਿਆ ਜੋ ਓਡੇਟ ਦੇ ਵਿਅਕਤੀ ਨੇ ਉਸਨੂੰ ਦਿੱਤੀਆਂ ਸਨ, ਉਸ ਖੁਸ਼ੀ ਲਈ ਜੋ ਉਸਨੇ ਇੱਕ ਤਮਾਸ਼ੇ ਵਜੋਂ ਪ੍ਰਸ਼ੰਸਾ ਕਰਨ ਵਿੱਚ ਜਾਂ ਇੱਕ ਵਰਤਾਰੇ ਵਜੋਂ ਸਵਾਲ ਕਰਨ ਵਿੱਚ ਉਸਦੀ ਇੱਕ ਨਜ਼ਰ ਨੂੰ ਉੱਚਾ ਚੁੱਕਣ, ਉਸਦੀ ਇੱਕ ਮੁਸਕਰਾਹਟ ਦਾ ਗਠਨ, ਉਸਦੀ ਆਵਾਜ਼ ਦੇ ਇੱਕ ਸੁਰ ਦੇ ਉਚਾਰਨ ਵਿੱਚ ਮਹਿਸੂਸ ਕੀਤੀ ਸੀ। ਅਤੇ ਇਹ ਖੁਸ਼ੀ ਦੂਜਿਆਂ ਤੋਂ ਵੱਖਰੀ ਸੀ, ਉਸ ਵਿੱਚ ਉਸਦੀ ਇੱਕ ਜ਼ਰੂਰਤ ਪੈਦਾ ਕਰਕੇ ਖਤਮ ਹੋ ਗਈ ਸੀ, ਜਿਸਨੂੰ ਉਹ ਇਕੱਲੀ ਆਪਣੀ ਮੌਜੂਦਗੀ ਜਾਂ ਉਸਦੇ ਪੱਤਰਾਂ ਦੁਆਰਾ ਸ਼ਾਂਤ ਕਰ ਸਕਦੀ ਸੀ.... ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਉਸਦੇ ਦੁੱਖ ਦੇ ਰਸਾਇਣ ਦੁਆਰਾ, ਉਸਦੇ ਪਿਆਰ ਵਿੱਚੋਂ ਈਰਖਾ ਪੈਦਾ ਕਰਨ ਤੋਂ ਬਾਅਦ, ਉਸਨੇ ਓਡੇਟ ਲਈ ਕੋਮਲਤਾ, ਤਰਸ ਪੈਦਾ ਕਰਨਾ ਸ਼ੁਰੂ ਕਰ ਦਿੱਤਾ।15

ਇਹ ਹਵਾਲਾ ਸਪੱਸ਼ਟ ਤੌਰ 'ਤੇ ਮਾਨਸਿਕਤਾ ਨਾਲ ਸਬੰਧਤ ਹੈ। ਅਸੀਂ ਭਾਵਨਾਵਾਂ ਦੇਖਦੇ ਹਾਂ ਜੋ, ਵਿਅਕਤੀਗਤ ਅਤੇ ਕੁਦਰਤ ਦੁਆਰਾ ਵੱਖ ਕੀਤੀਆਂ ਗਈਆਂ, ਇੱਥੇ ਇੱਕ ਦੂਜੇ 'ਤੇ ਕੰਮ ਕਰ ਰਹੀਆਂ ਹਨ। ਪਰ ਪ੍ਰੋਸਟ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀਆਂ ਕਾਰਵਾਈਆਂ ਨੂੰ ਸਪੱਸ਼ਟ ਕਰਨ ਅਤੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਇਸ ਉਮੀਦ ਵਿੱਚ ਸ਼੍ਰੇਣੀਬੱਧ ਕਰਨ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕਰ ਰਿਹਾ ਹੈ ਕਿ ਉਹ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਸਵੈਨ ਦੁਆਰਾ ਅਨੁਭਵ ਕੀਤੇ ਜਾਣ ਵਾਲੇ ਉਤਰਾਅ-ਚੜ੍ਹਾਅ ਨੂੰ ਸਮਝਣ ਯੋਗ ਬਣਾ ਸਕੇ। ਪ੍ਰੋਸਟ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਉਨ੍ਹਾਂ ਸਿੱਟਿਆਂ ਦਾ ਵਰਣਨ ਕਰਨ ਤੱਕ ਸੀਮਤ ਨਹੀਂ ਰੱਖਦਾ ਜੋ ਉਹ ਖੁਦ ਕੱਢਣ ਦੇ ਯੋਗ ਹੋਇਆ ਹੈ (ਜਿਵੇਂ ਕਿ, ਨਫ਼ਰਤ ਨਾਲ ਭਰੀ ਈਰਖਾ ਤੋਂ ਕੋਮਲ ਪਿਆਰ ਵਿੱਚ "ਔਸੀਲੇਸ਼ਨ" ਦੁਆਰਾ ਤਬਦੀਲੀ); ਉਹ ਇਨ੍ਹਾਂ ਖੋਜਾਂ ਦੀ ਵਿਆਖਿਆ ਕਰਨਾ ਚਾਹੁੰਦਾ ਹੈ।

ਇਸ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਦੇ ਨਤੀਜੇ ਕੀ ਹਨ? ਕੀ ਮਾਨਸਿਕ ਦੀ ਸਮਝ ਤੋਂ ਬਾਹਰ ਹੈ? ਇਹ ਦੇਖਣਾ ਆਸਾਨ ਹੈ ਕਿ ਇਸਦੇ ਉਲਟ, ਮਹਾਨ ਮਾਨਸਿਕ ਰੂਪਾਂ ਨੂੰ ਹੋਰ ਸਰਲ ਤੱਤਾਂ ਵਿੱਚ ਘਟਾਉਣਾ ਉਹਨਾਂ ਅੰਤਰ-ਸਬੰਧਾਂ ਦੀ ਜਾਦੂਈ ਤਰਕਹੀਣਤਾ ਨੂੰ ਉਜਾਗਰ ਕਰਦਾ ਹੈ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਮਾਨਸਿਕ ਵਸਤੂਆਂ ਸਮਰਥਨ ਦਿੰਦੀਆਂ ਹਨ। ਈਰਖਾ ਕਿਵੇਂ ਪਿਆਰ ਵਿੱਚ "ਉਸਨੂੰ ਹਰ ਕਿਸੇ ਤੋਂ ਦੂਰ ਕਰਨ ਦੀ ਇੱਛਾ" ਨੂੰ "ਜੋੜਦੀ" ਹੈ? ਅਤੇ ਇਹ ਇੱਛਾ ਇੱਕ ਵਾਰ ਪਿਆਰ ਵਿੱਚ ਕਿਵੇਂ "ਜੋੜਦੀ" ਹੈ (ਹਮੇਸ਼ਾ ਕਰੀਮ ਦੇ ਬੱਦਲ ਦੀ ਤਸਵੀਰ ਕੌਫੀ ਵਿੱਚ "ਜੋੜਦੀ" ਹੈ) ਇਸਨੂੰ ਦੁਬਾਰਾ "ਉਨ੍ਹਾਂ ਸੰਵੇਦਨਾਵਾਂ ਲਈ ਇੱਕ ਸੁਆਦ" ਬਣਨ ਤੋਂ ਰੋਕਦੀ ਹੈ ਜੋ

ਓਡੇਟ ਦੇ ਵਿਅਕਤੀ ਨੇ ਉਸਨੂੰ ਦਿੱਤੀਆਂ ਸਨ?" ਅਤੇ ਖੁਸ਼ੀ ਇੱਕ ਲੋੜ ਕਿਵੇਂ ਪੈਦਾ ਕਰ ਸਕਦੀ ਹੈ? ਅਤੇ ਪਿਆਰ ਉਸ ਈਰਖਾ ਨੂੰ ਕਿਵੇਂ ਪੈਦਾ ਕਰਦਾ ਹੈ ਜੋ ਬਦਲੇ ਵਿੱਚ ਓਡੇਟ ਨੂੰ ਹਰ ਕਿਸੇ ਤੋਂ ਦੂਰ ਕਰਨ ਦੀ ਇੱਛਾ ਨੂੰ ਪਿਆਰ ਵਿੱਚ ਜੋੜ ਦੇਵੇਗਾ? ਅਤੇ ਇਸ ਇੱਛਾ ਤੋਂ ਮੁਕਤ ਹੋਣ 'ਤੇ, ਕੀ ਇਹ ਦੁਬਾਰਾ ਕੋਮਲਤਾ ਕਿਵੇਂ ਪੈਦਾ ਕਰੇਗਾ? ਇੱਥੇ ਪ੍ਰੌਸਟ ਇੱਕ ਪ੍ਰਤੀਕਾਤਮਕ ਰਸਾਇਣ ਬਣਾਉਣ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਪਰ ਉਹ ਰਸਾਇਣਕ ਚਿੱਤਰ ਜੋ ਉਹ ਵਰਤਦਾ ਹੈ ਉਹ ਸਿਰਫ ਪ੍ਰੇਰਣਾਵਾਂ ਅਤੇ ਤਰਕਹੀਣ ਕੰਮਾਂ ਨੂੰ ਛੁਪਾਉਣ ਦੇ ਸਮਰੱਥ ਹਨ। ਇਹ ਸਾਨੂੰ ਮਾਨਸਿਕਤਾ ਦੀ ਇੱਕ ਮਸ਼ੀਨੀ ਵਿਆਖਿਆ ਵੱਲ ਖਿੱਚਣ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਹੈ ਜੋ, ਬਿਨਾਂ ਕਿਸੇ ਸਮਝ ਦੇ, ਇਸਦੇ ਸੁਭਾਅ ਨੂੰ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਵਿਗਾੜ ਦੇਵੇਗੀ। ਅਤੇ ਫਿਰ ਵੀ ਪ੍ਰੌਸਟ ਸਾਨੂੰ ਦੂਰ ਹੋਈਆਂ ਅਵਸਥਾਵਾਂ ਦੇ ਵਿਚਕਾਰ ਲਗਭਗ ਅੰਤਰ-ਮਨੁੱਖੀ ਸਬੰਧਾਂ (ਬਣਾਉਣ, ਨਿਰਮਾਣ ਕਰਨ, ਜੋੜਨ) ਨੂੰ ਦਿਖਾਉਣ ਤੋਂ ਨਹੀਂ ਰੋਕ ਸਕਦਾ, ਜੋ ਸਾਨੂੰ ਲਗਭਗ ਇਹ ਮੰਨਣ ਦੀ ਆਗਿਆ ਦੇਵੇਗਾ ਕਿ ਇਹ ਮਾਨਸਿਕ ਵਸਤੂਆਂ ਐਨੀਮੇਟਡ ਏਜੰਟ ਹਨ। ਉਸਦੇ ਵਰਣਨ ਵਿੱਚ ਬੌਧਿਕ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਹਰ ਪਲ ਆਪਣੀਆਂ ਸੀਮਾਵਾਂ ਨੂੰ ਦਰਸਾਉਂਦਾ ਹੈ; ਇਹ ਇਸਦੇ ਭਿੰਨਤਾਵਾਂ ਅਤੇ ਇਸਦੇ ਵਰਗੀਕਰਨ ਨੂੰ ਸਿਰਫ ਸਤਹੀ ਤੌਰ 'ਤੇ ਅਤੇ ਪੂਰੀ ਤਰਕਹੀਣਤਾ ਦੇ ਅਧਾਰ 'ਤੇ ਪ੍ਰਭਾਵਤ ਕਰ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਮਾਨਸਿਕ ਕਾਰਣਤਾ ਵਿੱਚ ਤਰਕਹੀਣ ਤੱਤ ਨੂੰ ਘਟਾਉਣ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਛੱਡਣਾ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੈ। ਇਹ ਕਾਰਣਤਾ ਆਪਣੇ ਆਪ ਤੋਂ ਦੂਰੀ 'ਤੇ ਐਕਸਟੈਟਿਕ ਦਾ ਪਤਨ ਹੈ, ਜੋ ਕਿ ਆਪਣੇ ਆਪ ਤੋਂ ਦੂਰੀ 'ਤੇ ਇਸਦਾ ਆਪਣਾ ਵਜੂਦ ਹੈ, ਇਸਦਾ ਜਾਦੂ ਵਿੱਚ ਪਤਨ, ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਅਜਿਹਾ ਹੈ ਜੋ ਇਹ ਆਪਣੀ ਜਗ੍ਹਾ 'ਤੇ ਹੈ। ਦੂਰੀ 'ਤੇ ਪ੍ਰਭਾਵ ਦੁਆਰਾ ਜਾਦੂਈ ਕਾਰਵਾਈ ਹੋਂਦ ਦੇ ਬੰਧਨਾਂ ਦੀ ਇਸ ਢਿੱਲ ਦਾ ਜ਼ਰੂਰੀ ਨਤੀਜਾ ਹੈ। ਮਨੋਵਿਗਿਆਨੀ ਨੂੰ ਇਹਨਾਂ ਤਰਕਹੀਣ ਬੰਧਨਾਂ ਦਾ ਵਰਣਨ ਕਰਨਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਉਹਨਾਂ ਨੂੰ ਮਾਨਸਿਕ ਸੰਸਾਰ ਦੇ ਇੱਕ ਮੂਲ ਦਿੱਤੇ ਵਜੋਂ ਲੈਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ।

ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ ਚੇਤਨਾ ਨੂੰ ਅਵਧੀ ਦੀ ਚੇਤਨਾ ਵਜੋਂ ਬਣਾਇਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਅਤੇ ਇਸ ਲਈ ਮਾਨਸਿਕ ਅਵਧੀ ਚੇਤਨਾ ਨੂੰ ਦਿਖਾਈ ਦਿੰਦੀ ਹੈ। ਇਹ ਮਾਨਸਿਕ ਅਸਥਾਈਤਾ ਮੂਲ ਅਸਥਾਈਤਾ ਦੇ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਪ੍ਰਕੋਪ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਵਰਚੁਅਲ ਜੀਵ ਹੈ ਜਿਸਦਾ ਫੈਂਟਮ ਪ੍ਰਵਾਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਦੇ ਐਕਸਟੈਟਿਕ ਅਸਥਾਈਕਰਨ ਦੇ ਨਾਲ ਨਹੀਂ ਰੁਕਦਾ ਜਿੱਥੋਂ ਤੱਕ ਇਸਨੂੰ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬ ਦੁਆਰਾ ਸਮਝਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਪਰ ਮਾਨਸਿਕ ਅਸਥਾਈਤਾ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਅਲੋਪ ਹੋ ਜਾਂਦੀ ਹੈ ਜੇਕਰ ਖੁਦ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ ਪੱਧਰ 'ਤੇ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ ਜਾਂ ਜੇਕਰ ਅਸ਼ੁੱਧ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਸ਼ੁੱਧ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਮਾਨਸਿਕ ਅਸਥਾਈਤਾ ਇਸ ਸਬੰਧ ਵਿੱਚ ਮੂਲ ਅਸਥਾਈਤਾ ਦੇ ਸਮਾਨ ਹੈ - ਇਸ ਵਿੱਚ ਇਹ ਠੋਸ ਵਸਤੂਆਂ ਦੇ ਹੋਣ ਦੇ ਇੱਕ ਢੰਗ ਵਜੋਂ ਪ੍ਰਗਟ ਹੁੰਦੀ ਹੈ ਨਾ ਕਿ ਇੱਕ ਸੀਮਾ ਜਾਂ ਪਹਿਲਾਂ ਤੋਂ ਸਥਾਪਿਤ ਨਿਯਮ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ। ਮਾਨਸਿਕ ਸਮਾਂ ਸਿਰਫ ਅਸਥਾਈ ਵਸਤੂਆਂ ਦਾ ਜੁੜਿਆ ਹੋਇਆ ਇਕੱਠਾ ਹੋਣਾ ਹੈ। ਪਰ ਮੂਲ ਅਸਥਾਈਤਾ ਤੋਂ ਇਸਦਾ ਜ਼ਰੂਰੀ ਅੰਤਰ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਉਦੋਂ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਜਦੋਂ ਮੂਲ ਅਸਥਾਈਤਾ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਅਸਥਾਈ ਬਣਾਉਂਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਮਾਨਸਿਕ ਸਮਾਂ ਸਿਰਫ ਭੂਤਕਾਲ ਦੇ ਨਾਲ ਹੀ ਗਠਿਤ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ, ਅਤੇ ਭਵਿੱਖ ਸਿਰਫ ਇੱਕ ਭੂਤਕਾਲ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ ਜੋ ਵਰਤਮਾਨ ਭੂਤਕਾਲ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਆਵੇਗਾ; ਯਾਨੀ ਕਿ, ਪਹਿਲਾਂ-ਬਾਅਦ ਦਾ ਖਾਲੀ ਰੂਪ ਹਾਈਪੋਸਟਾਸਾਈਜ਼ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਅਤੇ ਇਹ ਵਸਤੂਆਂ ਵਿਚਕਾਰ ਸਬੰਧਾਂ ਨੂੰ ਬਰਾਬਰ ਭੂਤਕਾਲ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਕ੍ਰਮਬੱਧ ਕਰਦਾ ਹੈ।

ਇਸ ਦੇ ਨਾਲ ਹੀ ਇਹ ਮਾਨਸਿਕ ਅਵਧੀ ਜੋ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਦੀ, ਨੂੰ ਹਮੇਸ਼ਾ ਲਈ ਬਣਨਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ। ਨਿਰੰਤਰ ਤੌਰ 'ਤੇ ਜੋੜ ਦੀ ਬਹੁਲਤਾ ਅਤੇ ਆਪਣੇ ਆਪ ਲਈ ਐਕਸਟੈਟਿਕ ਦੇ ਸੰਪੂਰਨ ਇਕਸੁਰਤਾ ਦੇ ਵਿਚਕਾਰ ਘੁੰਮਦੀ ਹੋਈ, ਇਹ ਅਸਥਾਈਤਾ "ਹੁਣ" ਤੋਂ ਬਣੀ ਹੈ ਜੋ ਰਹੇ ਹਨ, ਜੋ ਉਸ

ਸਥਾਨ 'ਤੇ ਰਹਿੰਦੇ ਹਨ ਜੋ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਨਿਰਧਾਰਤ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ, ਪਰ ਜੋ ਆਪਣੀ ਸੰਪੂਰਨਤਾ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਦੂਜੇ ਨੂੰ ਇੱਕ ਦੂਰੀ 'ਤੇ ਪ੍ਰਭਾਵਿਤ ਕਰਦੇ ਹਨ; ਇਹ ਉਹ ਹੈ ਜੋ ਇਸਨੂੰ ਬਰਗਸਨ ਦੇ ਦਰਸ਼ਨ ਦੀ ਜਾਦੂਈ ਅਵਧੀ ਦੇ ਮੁਕਾਬਲੇ ਪੇਸ਼ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਜਿਵੇਂ ਹੀ ਅਸੀਂ ਅਸ਼ੁੱਧ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬ ਦੇ ਪੱਧਰ 'ਤੇ ਦਾਖਲ ਹੁੰਦੇ ਹਾਂ - ਯਾਨੀ, ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬ ਦਾ ਜੋ ਉਸ ਹੋਂਦ ਨੂੰ ਨਿਰਧਾਰਤ ਕਰਨ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕਰਦਾ ਹੈ ਜੋ ਮੈਂ ਹਾਂ - ਇੱਕ ਪੂਰਾ ਸੰਸਾਰ ਪ੍ਰਗਟ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਜੋ ਇਸ ਅਸਥਾਈਤਾ ਨੂੰ ਲੋਕਾਂ ਵਿੱਚ ਰੱਖਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਸੰਸਾਰ, ਇੱਕ ਵਰਚੁਅਲ ਮੌਜੂਦਗੀ, ਮੇਰੇ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ ਇਰਾਦੇ ਦੀ ਸੰਭਾਵਿਤ ਵਸਤੂ, ਮਾਨਸਿਕ ਸੰਸਾਰ ਜਾਂ ਮਾਨਸਿਕਤਾ ਹੈ। ਇੱਕ ਅਰਥ ਵਿੱਚ, ਇਸਦਾ ਵਜੂਦ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਆਦਰਸ਼ ਹੈ; ਦੂਜੇ ਅਰਥ ਵਿੱਚ ਇਹ ਹੈ, ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਬਣਨ ਲਈ ਬਣਾਇਆ ਗਿਆ ਹੈ, ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਚੇਤਨਾ ਵਿੱਚ ਪ੍ਰਗਟ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਇਹ "ਮੇਰਾ ਪਰਛਾਵਾਂ" ਹੈ; ਇਹ ਉਹ ਹੈ ਜੋ ਮੈਨੂੰ ਪ੍ਰਗਟ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਜਦੋਂ ਮੈਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਦੇਖਣਾ ਚਾਹੁੰਦਾ ਹਾਂ। ਇਸ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ, ਇਹ ਭੂਤ ਸੰਸਾਰ ਆਪਣੇ ਆਪ ਦੀ ਇੱਕ ਅਸਲ ਸਥਿਤੀ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਮੌਜੂਦ ਹੈ, ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਉਹ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ ਜਿਸ ਦੇ ਸੰਦਰਭ ਵਿੱਚ ਖੁਦ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਉਹੀ ਹੋਣ ਦਾ ਫੈਸਲਾ ਕਰਦਾ ਹੈ ਜੋ ਇਸਨੂੰ ਹੋਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ। ਉਦਾਹਰਣ ਵਜੋਂ, ਮੈਂ ਇਸ ਜਾਂ ਉਸ ਵਿਅਕਤੀ ਦੇ ਘਰ ਨਹੀਂ ਜਾਵਾਂਗਾ ਜੋ "ਉਸ ਪ੍ਰਤੀ ਮੇਰੀ ਨਫ਼ਰਤ ਦੇ ਕਾਰਨ" ਹੈ। ਜਾਂ ਮੈਂ ਆਪਣੀ ਨਫ਼ਰਤ ਜਾਂ ਆਪਣੇ ਪਿਆਰ ਨੂੰ ਧਿਆਨ ਵਿੱਚ ਰੱਖ ਕੇ ਇਸ ਜਾਂ ਉਸ ਕਾਰਵਾਈ 'ਤੇ ਫੈਸਲਾ ਕਰਦਾ ਹਾਂ। ਜਾਂ ਮੈਂ ਰਾਜਨੀਤੀ 'ਤੇ ਚਰਚਾ ਕਰਨ ਤੋਂ ਇਨਕਾਰ ਕਰਦਾ ਹਾਂ ਕਿਉਂਕਿ ਮੈਂ ਆਪਣੇ ਤੇਜ਼ ਸੁਭਾਅ ਨੂੰ ਜਾਣਦਾ ਹਾਂ ਅਤੇ ਮੈਂ ਚਿੜਚਿੜਾ ਹੋਣ ਦਾ ਜੋਖਮ ਨਹੀਂ ਲੈ ਸਕਦਾ। ਉਸ ਪਾਰਦਰਸ਼ੀ ਸੰਸਾਰ ਦੇ ਨਾਲ ਜੋ ਪੂਰਵ-ਇਤਿਹਾਸਕ ਉਦਾਸੀਨਤਾ ਦੇ ਅਨੰਤ ਬਣਨ ਵਿੱਚ ਬੰਦ ਹੈ, ਉਸ ਅਸਥਾਈ ਹੋਣ ਦੀ ਇੱਕ ਵਰਚੁਅਲ ਏਕਤਾ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਬਿਲਕੁਲ ਗਠਨ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ ਜਿਸਨੂੰ "ਅੰਦਰੂਨੀ" ਜਾਂ "ਗੁਣਤਮਕ" ਕਿਹਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਜੋ ਕਿ ਅਸਲ ਅਸਥਾਈਤਾ ਦਾ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਉਦੇਸ਼ ਹੈ। ਇਸ ਅੰਦਰੂਨੀ ਅਸਥਾਈਤਾ ਵਿੱਚ ਅਸੀਂ ਇੱਕ "ਬਾਹਰ" ਦੀ ਪਹਿਲੀ ਰੂਪਰੇਖਾ ਪਾਉਂਦੇ ਹਾਂ; ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਲਗਭਗ ਆਪਣੀਆਂ ਅੱਖਾਂ 'ਤੇ ਇੱਕ ਬਾਹਰੀ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕਰਨ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਵੇਖਦਾ ਹੈ, ਪਰ ਇਹ ਬਾਹਰੀ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਵਰਚੁਅਲ ਹੈ। ਅਸੀਂ ਬਾਅਦ ਵਿੱਚ ਦੇਖਾਂਗੇ ਕਿ ਦੂਜਿਆਂ ਲਈ ਹੋਣਾ ਇਸ "ਬਾਹਰ" ਦੇ ਸੁਝਾਅ ਨੂੰ ਕਿਵੇਂ ਮਹਿਸੂਸ ਕਰਦਾ ਹੈ।

1 ਕਲਪਨਾ। ਅਲਕਨ, 1936।

2 “ਧਾਰਨਾ” ਚੇਤਨਾ ਦਾ ਇੱਕ ਅਗਾਂਹਵਧੂ ਪਹਿਲੂ ਹੈ, ਜੋ ਕਿ “ਧਾਰਨਾ” ਦੇ ਉਲਟ ਹੈ। ਟ੍ਰ.

4 ਭਾਵ, ਕਲਪਨਾ ਵਿੱਚ। Tr.

5 ਸ਼ਾਇਦ "ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬ-ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬ" ਲਈ ਇੱਕ ਗਲਤੀ, ਜਿਸਨੂੰ ਸਾਰਤਰ ਨੇ ਕਿਤੇ ਹੋਰ ਵਰਤਿਆ ਹੈ। ਟ੍ਰ.

6 ਮੈਨੂੰ ਫ੍ਰੈਂਚ ਤੋਂ ਅੰਗਰੇਜ਼ੀ ਵਿੱਚ ਸਹੀ ਅਰਥ ਤਬਦੀਲ ਕਰਨਾ ਅਸੰਭਵ ਲੱਗਦਾ ਹੈ। ਜੈਸੇ-ਕਰੋਇਸ, ਜਿਸਦਾ ਸ਼ਾਬਦਿਕ ਅਰਥ ਹੈ ਇੱਕ ਨੱਚਦਾ ਹੋਇਆ ਪ੍ਰਗਟਾਵਾ, "ਭਾਗੀਆਂ ਨੂੰ ਸੈੱਟ ਕਰੋ" ਦੇ ਬਰਾਬਰ ਹੈ। ਇਸ ਤੋਂ ਕਰਮਚਾਰੀਆਂ ਦੀ ਇੱਕ ਵਿਅਰਥ ਪੁਨਰਗਠਨ ਦਾ ਅਰਥ ਨਿਕਲਦਾ ਹੈ।

7 ਟੈਂਪੋਰਾਈਜ਼ੇਸ਼ਨ ਲਈ ਸੁਧਾਰ, ਇੱਕ ਸਪੱਸ਼ਟ ਗਲਤ ਛਪਾਈ। ਟ੍ਰ.

8 ਅਨੁਵਾਦਕ ਨੂੰ ਇੱਥੇ ਮੁਸ਼ਕਲ ਦਾ ਸਾਹਮਣਾ ਕਰਨਾ ਪੈ ਰਿਹਾ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਅੰਗਰੇਜ਼ੀ ਸ਼ਬਦ "ਰਿਫਲੈਕਸ਼ਨ" ਦੇ ਦੋ ਵੱਖ-ਵੱਖ ਅਰਥ ਹਨ ਜੋ ਫ੍ਰੈਂਚ ਵਿੱਚ ਬਿਲਕੁਲ ਵੱਖਰੇ ਹਨ। ਡਾਇਡ "ਰਿਫਲੈਕਸ਼ਨ-ਰਿਫਲੈਕਟਿੰਗ" ਦੀ ਚਰਚਾ ਕਰਦੇ ਹੋਏ, ਸਾਰਤਰ ਰਿਫਲੈਕਟ-ਰਿਫਲੈਕਟੈਂਟ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਇੱਥੇ "ਰਿਫਲੈਕਸ਼ਨ" ਦਾ ਅਰਥ ਹੈ ਜੋ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਿਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ - ਇੱਕ ਚਿੱਤਰ ਵਾਂਗ - ਅਤੇ ਸਾਰਤਰ ਨੂੰ ਆਸਾਨੀ ਨਾਲ ਸ਼ੀਸ਼ਿਆਂ ਨਾਲ ਇੱਕ ਖੇਡ ਦਾ ਵਿਚਾਰ ਸੁਝਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਹਾਲਾਂਕਿ, ਮੌਜੂਦਾ ਭਾਗ ਵਿੱਚ, ਚਰਚਾ ਦਾ ਵਿਸ਼ਾ ਰਿਫਲੈਕਸ਼ਨ ਹੈ, ਜਿਸਦਾ ਅਰਥ ਹੈ ਆਮ ਤੌਰ 'ਤੇ ਮਾਨਸਿਕ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬ ਦੀ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ ਅਤੇ ਖਾਸ ਤੌਰ 'ਤੇ ਆਤਮ ਨਿਰੀਖਣ। ਉਲਝਣ ਨੂੰ ਰੋਕਣ ਦੀ ਇੱਕ ਕਮਜ਼ੋਰ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਵਜੋਂ, ਮੈਂ ਇਸ ਭਾਗ ਵਿੱਚ ਰੀਫਲੈਂਟ ਵਾਲੇ ਲੇਖ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਕਰ ਰਿਹਾ ਹਾਂ, ਡਾਇਡ ਵਿੱਚ "ਰਿਫਲੈਕਸ਼ਨ", ਅਤੇ ਕੁਝ ਮਾਮਲਿਆਂ ਵਿੱਚ ਮੈਂ

ਫ੍ਰੈਂਚ ਵੀ ਦੇ ਰਿਹਾ ਹਾਂ।

ਇੱਕ ਸਮਾਨ ਪਰ ਘੱਟ ਅਘੁਲਣਸ਼ੀਲ ਮੁਸ਼ਕਲ refléchir (ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬ ਦੇ ਅਰਥ ਵਿੱਚ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ ਕਰਨ ਲਈ) ਅਤੇ refléter ਤੋਂ ਬਣੇ ਸ਼ਬਦਾਂ ਵਿੱਚ ਹੁੰਦੀ ਹੈ ਜੋ ਇੱਕ ਚਿੱਤਰ ਨੂੰ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ ਕਰਨ ਲਈ ਹੁੰਦੇ ਹਨ। ਇਹਨਾਂ ਨੂੰ ਵੱਖਰਾ ਕਰਨ ਲਈ ਮੈਂ ਅੰਗਰੇਜ਼ੀ ਸ਼ਬਦ "reflect-on" ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਕਰ ਰਿਹਾ ਹਾਂ ਜਿੱਥੇ ਮਾਨਸਿਕ ਕਿਰਿਆ ਸ਼ਾਮਲ ਹੈ। "reflective" ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬ ਦੀ ਮਾਨਸਿਕ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ ਨੂੰ ਵੀ ਦਰਸਾਉਂਦਾ ਹੈ। tr.

9 ਫਰਾਂਸੀਸੀ ਕਹਿੰਦੇ ਹਨ "ਬਿਨਾਂ ਰੂਪ ਦੇ," ਜਿਸਦਾ ਕੋਈ ਅਰਥ ਨਹੀਂ ਬਣਦਾ ਅਤੇ ਇਹ ਜ਼ਰੂਰ ਇੱਕ ਗਲਤ ਛਪਾਈ ਹੋਣੀ ਚਾਹੀਦੀ ਹੈ। ਟ੍ਰ.

10 ਅਸੀਂ ਇੱਥੇ ਫਿਰ ਉਹ "ਆਪਣੇ ਆਪ ਦੇ ਬਰਾਬਰ ਦੀ ਵੰਡ" ਪਾਉਂਦੇ ਹਾਂ ਜਿਸਨੂੰ ਹੇਗਲ ਚੇਤਨਾ ਦਾ ਵਿਲੱਖਣ ਗੁਣ ਬਣਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਪਰ ਇਹ ਵੰਡ ਇੱਕ ਉੱਚ ਏਕੀਕਰਨ ਵੱਲ ਲੈ ਜਾਣ ਦੀ ਬਜਾਏ, ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਮਨ ਦੇ ਵਰਤਾਰੇ ਵਿਗਿਆਨ ਵਿੱਚ ਹੈ, ਸਿਰਫ ਉਸ ਅਣਹੋਂਦ ਨੂੰ ਡੂੰਘਾ ਅਤੇ ਵਧੇਰੇ ਅਟੱਲ ਬਣਾਉਂਦੀ ਹੈ ਜੋ ਚੇਤਨਾ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਆਪ ਤੋਂ ਵੱਖ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਚੇਤਨਾ ਹੇਗਲੀਅਨ ਹੈ, ਪਰ ਇਹ ਹੇਗਲ ਦਾ ਸਭ ਤੋਂ ਵੱਡਾ ਭਰਮ ਹੈ।

11 ਭਾਵ, ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਇਤਿਹਾਸ ਵਿੱਚ ਰੱਖਦਾ ਹੈ ਜਾਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਇਤਿਹਾਸ ਬਣਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਸਾਰਤਰ s'historialise ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਜਿਸਦਾ ਸੰਬੰਧ ਫ੍ਰੈਂਚ ਨਾਲ ਉਹੀ ਹੈ ਜੋ "ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਇਤਿਹਾਸ ਬਣਾਉਂਦਾ ਹੈ" ਦਾ ਅੰਗਰੇਜ਼ੀ ਨਾਲ ਹੈ। ਟ੍ਰ.

12 Etre-pour□ ਫਰਾਂਸੀਸੀ ਵਿੱਚ pour ਦਾ ਅਰਥ ਜਾਂ ਤਾਂ for ਜਾਂ in order to ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ, ਜੋ ਕਿ ਦੋਵੇਂ être-pour ਵਿੱਚ ਦਰਸਾਏ ਗਏ ਹਨ। Tr.

13 ਇੱਥੇ ਫਰਾਂਸੀਸੀ ਸ਼ਬਦਾਂ ਦਾ ਕੋਈ ਨੇੜਲਾ ਅੰਗਰੇਜ਼ੀ ਸਮਾਨ ਨਹੀਂ ਹੈ। “Tête à gifles” ਇੱਕ “ਥੱਪੜਾਂ ਲਈ ਸਿਰ” ਹੈ; “menton qui attire les coups” ਇੱਕ “ਠੋਡੀ ਹੈ ਜੋ ਸੱਟਾਂ ਨੂੰ ਆਕਰਸ਼ਿਤ ਕਰਦੀ ਹੈ।” ਦਾ ਹੈ। ਕਿੰਗ ਲੀਅਰ ਵਿੱਚ ਗੋਨੇਰਿਲ ਦਾ ਤਾਅਨਾ:

"ਦੁੱਧ ਜਿਗਰ ਵਾਲਾ ਆਦਮੀ!
ਜਿਸਨੂੰ ਮੁੱਕੇ ਲਈ ਗੱਲ੍ਹ ਨਹੀਂ, ਗਲਤੀਆਂ ਲਈ ਸਿਰ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ।"
(IV.ii) ਤ੍ਰਿਪਤ.

14 ਸਾਰਤਰ ਦੇ σύγχυσις ਲਈ ਸੁਧਾਰ Tr.

15 Du coté de chez Swann, 37e ਐਡੀਸ਼ਨ, II, p. 82. ਮੇਰੀ ਤਿਰਛੀ।

ਤੀਜਾ ਅਧਿਆਇ

ਪਾਰਦਰਸ਼ਤਾ

ਆਪਣੇ ਆਪ ਦੇ ਜਿੰਨਾ ਸੰਭਵ ਹੋ ਸਕੇ ਸੰਪੂਰਨ ਵਰਣਨ 'ਤੇ ਪਹੁੰਚਣ ਲਈ ਅਸੀਂ ਇੱਕ ਮਾਰਗਦਰਸ਼ਕ ਧਾਗੇ ਵਜੋਂ ਨਕਾਰਾਤਮਕ ਰਵੱਈਏ ਦੀ ਜਾਂਚ ਨੂੰ ਚੁਣਿਆ। ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਅਸੀਂ ਦੇਖਿਆ ਹੈ, ਉਹ ਸਾਰੇ ਸਵਾਲ ਜੋ ਅਸੀਂ ਪੁੱਛ ਸਕਦੇ ਹਾਂ ਅਤੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਜਵਾਬ ਜੋ ਸਾਡੇ ਬਾਹਰ ਅਤੇ ਅੰਦਰ ਗੈਰ-ਹੋਣ ਦੀ ਸਥਾਈ ਸੰਭਾਵਨਾ ਦੁਆਰਾ ਕੰਡੀਸ਼ਨਡ ਹਨ। ਹਾਲਾਂਕਿ, ਸਾਡਾ ਮੂਲ ਟੀਚਾ ਸਿਰਫ਼ ਆਪਣੇ ਆਪ ਦੇ ਨਕਾਰਾਤਮਕ ਢਾਂਚੇ ਨੂੰ ਖੋਜਣਾ ਨਹੀਂ ਸੀ। ਜਾਣ-ਪਛਾਣ ਵਿੱਚ ਸਾਨੂੰ ਇੱਕ ਸਮੱਸਿਆ ਦਾ ਸਾਹਮਣਾ ਕਰਨਾ ਪਿਆ, ਅਤੇ ਇਹ ਉਹ ਸਮੱਸਿਆ ਹੈ ਜਿਸਨੂੰ ਅਸੀਂ ਹੱਲ ਕਰਨਾ ਚਾਹੁੰਦੇ ਸੀ: ਮਨੁੱਖੀ ਹਕੀਕਤ ਦਾ ਵਰਤਾਰੇ ਦੇ ਹੋਣ ਜਾਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਹੋਣ ਨਾਲ ਅਸਲ ਸਬੰਧ ਕੀ ਹੈ? ਜਾਣ-ਪਛਾਣ ਵਿੱਚ ਅਸਲ ਵਿੱਚ ਅਸੀਂ ਯਥਾਰਥਵਾਦੀ ਹੱਲ ਅਤੇ ਆਦਰਸ਼ਵਾਦੀ ਹੱਲ ਦੋਵਾਂ ਨੂੰ ਰੱਦ ਕਰਨ ਲਈ ਮਜਬੂਰ ਸੀ। ਸਾਨੂੰ ਦੋਵਾਂ ਨੂੰ ਇਹ ਜਾਪਦਾ ਸੀ ਕਿ ਪਾਰਦਰਸ਼ੀ ਜੀਵ ਚੇਤਨਾ 'ਤੇ ਕੰਮ ਨਹੀਂ ਕਰ ਸਕਦਾ ਅਤੇ ਚੇਤਨਾ ਆਪਣੀ ਵਿਅਕਤੀਗਤਤਾ ਤੋਂ ਉਧਾਰ ਲਏ ਗਏ ਤੱਤਾਂ ਨੂੰ ਵਸਤੂਗਤ ਬਣਾ ਕੇ ਪਾਰਦਰਸ਼ੀ ਦਾ "ਨਿਰਮਾਣ" ਨਹੀਂ ਕਰ ਸਕਦੀ। ਨਤੀਜੇ ਵਜੋਂ ਅਸੀਂ ਸਿੱਟਾ ਕੱਢਿਆ ਕਿ ਹੋਂਦ ਨਾਲ ਮੂਲ ਸਬੰਧ ਇੱਕ ਬਾਹਰੀ ਸਬੰਧ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਦਾ ਜੋ ਮੂਲ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਅਲੱਗ-ਥਲੱਗ ਕੀਤੇ ਦੋ ਪਦਾਰਥਾਂ ਨੂੰ ਜੋੜ ਦੇਵੇਗਾ। "ਹੋਂਦ ਦੇ ਖੇਤਰਾਂ ਦਾ ਸਬੰਧ ਇੱਕ ਮੁੱਢਲਾ ਉਭਾਰ ਹੈ," ਅਸੀਂ ਕਿਹਾ, "ਅਤੇ ਇਹ ਇਹਨਾਂ ਜੀਵਾਂ ਦੀ ਬਣਤਰ ਦਾ ਇੱਕ ਹਿੱਸਾ ਬਣਦਾ ਹੈ।" ਠੋਸਤਾ ਸਾਡੇ ਸਾਹਮਣੇ ਇੱਕ ਸਿੰਥੈਟਿਕ ਸੰਪੂਰਨਤਾ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਪ੍ਰਗਟ ਹੁੰਦੀ ਹੈ ਜਿਸਦੀ ਚੇਤਨਾ, ਵਰਤਾਰੇ ਵਾਂਗ, ਸਿਰਫ਼ ਬਿਆਨਾਂ ਦਾ ਗਠਨ ਕਰਦੀ ਹੈ।

ਪਰ ਹਾਲਾਂਕਿ ਇੱਕ ਅਰਥ ਵਿੱਚ ਚੇਤਨਾ ਨੂੰ ਅਲੱਗ-ਥਲੱਗ ਮੰਨਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਅਤੇ ਹਾਲਾਂਕਿ ਵਰਤਾਰੇ - ਇੱਥੋਂ ਤੱਕ ਕਿ ਹੋਂਦ ਦਾ ਵਰਤਾਰਾ ਵੀ - ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਅਮੂਰਤ ਹਨ ਕਿਉਂਕਿ ਉਹ ਇੱਕ ਚੇਤਨਾ ਨੂੰ ਪ੍ਰਗਟ ਕੀਤੇ ਬਿਨਾਂ ਵਰਤਾਰੇ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਮੌਜੂਦ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਦੇ, ਫਿਰ ਵੀ ਵਰਤਾਰੇ ਦੇ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਹੋਣ ਨੂੰ ਇੱਕ ਅਮੂਰਤ ਨਹੀਂ ਮੰਨਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ ਜੋ ਕਿ ਇਹ ਹੈ। ਹੋਣ ਲਈ, ਇਸਨੂੰ ਸਿਰਫ਼ ਆਪਣੇ ਆਪ ਦੀ ਲੋੜ ਹੈ; ਇਹ ਸਿਰਫ਼ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਦਰਸਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਦੂਜੇ ਪਾਸੇ, ਆਪਣੇ ਆਪ ਦੇ ਸਾਡੇ ਵਰਣਨ ਨੇ ਸਾਨੂੰ ਦਿਖਾਇਆ ਹੈ ਕਿ ਕਿਵੇਂ ਇਸ ਦੇ ਉਲਟ, ਇੱਕ ਪਦਾਰਥ ਅਤੇ ਆਪਣੇ ਆਪ ਤੋਂ ਜਿੰਨਾ ਸੰਭਵ ਹੋ ਸਕੇ ਦੂਰ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ; ਅਸੀਂ ਦੇਖਿਆ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਆਪਣੀ ਅਣਹੋਂਦ ਹੈ ਅਤੇ ਇਹ ਸਿਰਫ਼ ਇਸਦੇ ਐਕਸਟੇਸਾਂ ਦੀ ਓਨਟੋਲੋਜੀਕਲ ਏਕਤਾ ਵਿੱਚ ਹੀ ਮੌਜੂਦ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਜਦੋਂ ਕਿ ਆਪਣੇ ਆਪ ਦਾ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨਾਲ ਸਬੰਧ ਅਸਲ ਵਿੱਚ ਉਸੇ ਹੋਂਦ ਦਾ ਗਠਨ ਹੈ ਜਿਸਨੂੰ ਸਬੰਧ ਵਿੱਚ ਰੱਖਿਆ ਗਿਆ ਹੈ, ਸਾਨੂੰ ਇਹ ਨਹੀਂ ਸਮਝਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਕਿ ਇਹ ਸਬੰਧ ਆਪਣੇ ਆਪ ਦਾ ਗਠਨ ਹੈ, ਸਗੋਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਦਾ। ਇਹ ਸਿਰਫ਼ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਹੀ ਹੈ ਕਿ ਸਾਨੂੰ ਉਸ ਹੋਂਦ ਦੇ ਸਬੰਧ ਦੀ ਕੁੰਜੀ ਲੱਭਣੀ ਚਾਹੀਦੀ ਹੈ ਜਿਸਨੂੰ ਅਸੀਂ ਕਹਿੰਦੇ ਹਾਂ, ਉਦਾਹਰਣ ਵਜੋਂ, ਜਾਣਨਾ। ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨਾਲ ਆਪਣੇ ਸਬੰਧ ਲਈ ਜ਼ਿੰਮੇਵਾਰ ਹੈ, ਜਾਂ ਜੇ ਤੁਸੀਂ ਪਸੰਦ ਕਰਦੇ ਹੋ, ਤਾਂ ਇਹ ਮੂਲ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨਾਲ ਸਬੰਧ ਦੀ ਨੀਂਹ 'ਤੇ ਪੈਦਾ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਉਹੀ ਹੈ ਜੋ ਅਸੀਂ ਪਹਿਲਾਂ ਹੀ ਅਨੁਮਾਨ ਲਗਾਇਆ ਸੀ ਜਦੋਂ ਅਸੀਂ ਚੇਤਨਾ ਨੂੰ "ਇੱਕ ਅਜਿਹਾ ਜੀਵ" ਵਜੋਂ ਪਰਿਭਾਸ਼ਿਤ ਕੀਤਾ ਸੀ ਕਿ ਇਸਦੇ ਹੋਂਦ ਵਿੱਚ, ਇਸਦਾ ਹੋਂਦ ਸਵਾਲ ਵਿੱਚ ਹੈ ਜਿੱਥੋਂ ਤੱਕ ਇਹ ਹੋਂਦ ਆਪਣੇ ਆਪ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਕਿਸੇ ਹੋਰ ਜੀਵ ਨੂੰ ਦਰਸਾਉਂਦੀ ਹੈ।" ਪਰ ਇਸ ਪਰਿਭਾਸ਼ਾ ਨੂੰ ਤਿਆਰ ਕਰਨ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਅਸੀਂ ਨਵਾਂ ਗਿਆਨ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਖਾਸ ਤੌਰ 'ਤੇ ਅਸੀਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਦੇ ਡੂੰਘੇ ਅਰਥ ਨੂੰ ਇਸਦੀ ਆਪਣੀ ਅਣਹੋਂਦ ਦੀ ਨੀਂਹ ਵਜੋਂ ਸਮਝ ਲਿਆ ਹੈ। ਕੀ ਹੁਣ ਸਮਾਂ ਨਹੀਂ ਆਇਆ ਹੈ ਕਿ ਇਸ

ਗਿਆਨ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਦੇ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨਾਲ ਉਸ ਉਤਕ੍ਰਿਸ਼ਟ ਸਬੰਧ ਨੂੰ ਨਿਰਧਾਰਤ ਕਰਨ ਅਤੇ ਸਮਝਾਉਣ ਲਈ ਕੀਤੀ ਜਾਵੇ ਜਿਸ ਦੀ ਨੀਂਹ 'ਤੇ ਆਮ ਤੌਰ 'ਤੇ ਜਾਣਨਾ ਅਤੇ ਕੰਮ ਕਰਨਾ ਪ੍ਰਗਟ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ? ਕੀ ਅਸੀਂ ਹੁਣ ਆਪਣੇ ਮੂਲ ਸਵਾਲ ਦਾ ਜਵਾਬ ਦੇਣ ਦੀ ਸਥਿਤੀ ਵਿੱਚ ਨਹੀਂ ਹਾਂ? ਗੈਰ-ਥੀਟਿਕ ਸਵੈ-ਚੇਤਨਾ ਹੋਣ ਲਈ, ਚੇਤਨਾ ਕਿਸੇ ਚੀਜ਼ ਦੀ ਇੱਕਥੀਟਿਕ ਚੇਤਨਾ ਹੋਣੀ ਚਾਹੀਦੀ ਹੈ, ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਅਸੀਂ ਨੋਟ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਪਰ ਜੋ ਅਸੀਂ ਹੁਣ ਤੱਕ ਅਧਿਐਨ ਕੀਤਾ ਹੈ ਉਹ ਹੈ ਗੈਰ-ਥੀਟਿਕ ਸਵੈ-ਚੇਤਨਾ ਦੇ ਹੋਣ ਦੇ ਮੂਲ ਢੰਗ ਵਜੋਂ ਆਪਣੇ ਆਪ। ਕੀ ਅਸੀਂ ਇਸ ਲਈ ਆਪਣੇ ਆਪ ਦੇ ਅੰਦਰਲੇ ਸੰਬੰਧਾਂ ਦਾ ਵਰਣਨ ਕਰਨ ਲਈ ਪਾਬੰਦ ਨਹੀਂ ਹਾਂ ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਦੇ ਹੀ ਅਸਤਿਤਵ ਦਾ ਗਠਨ ਕਰਦੇ ਹਨ? ਕੀ ਅਸੀਂ ਇਸ ਸਮੇਂ ਹੇਠ ਲਿਖੇ ਪ੍ਰਕਾਰ ਦੇ ਸਵਾਲਾਂ ਦੇ ਜਵਾਬ ਲੱਭਣ ਦੇ ਯੋਗ ਨਹੀਂ ਹਾਂ: ਕਿਉਂਕਿ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਹੀ ਉਹ ਹੈ ਜੋ ਇਹ ਹੈ, ਇਸ ਲਈ ਆਪਣੇ ਆਪ ਦਾ ਅਸਤਿਤਵ ਕਿਵੇਂ ਅਤੇ ਕਿਉਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਦਾ ਗਿਆਨ ਹੋਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ? ਅਤੇ ਆਮ ਤੌਰ 'ਤੇ ਗਿਆਨ ਕੀ ਹੈ?

I. ਗਿਆਨ ਆਪਣੇ ਆਪ ਅਤੇ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿਚਕਾਰ ਸਬੰਧ ਦੀ ਇੱਕ ਕਿਸਮ ਵਜੋਂ

ਸਿਰਫ਼ ਅਨੁਭਵੀ ਗਿਆਨ ਹੀ ਹੈ। ਕਟੌਤੀ ਅਤੇ ਚਰਚਾਤਮਕ ਦਲੀਲ, ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਗਲਤ ਤਰੀਕੇ ਨਾਲ ਜਾਣਨ ਦੀਆਂ ਉਦਾਹਰਣਾਂ ਕਿਹਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਸਿਰਫ਼ ਉਹ ਸਾਧਨ ਹਨ ਜੋ ਅਨੁਭਵ ਵੱਲ ਲੈ ਜਾਂਦੇ ਹਨ। ਜਦੋਂ ਅਨੁਭਵ ਪਹੁੰਚ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਤਾਂ ਇਸਨੂੰ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਨ ਲਈ ਵਰਤੇ ਗਏ ਤਰੀਕੇ ਇਸ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਮਿਟ ਜਾਂਦੇ ਹਨ; ਉਹਨਾਂ ਮਾਮਲਿਆਂ ਵਿੱਚ ਜਿੱਥੇ ਇਹ ਪ੍ਰਾਪਤ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ, ਤਰਕ ਅਤੇ ਦਲੀਲ ਸੰਕੇਤਕ ਸੰਕੇਤਾਂ ਵਜੋਂ ਰਹਿੰਦੇ ਹਨ ਜੋ ਪਹੁੰਚ ਤੋਂ ਪਰੇ ਇੱਕ ਅਨੁਭਵ ਵੱਲ ਇਸ਼ਾਰਾ ਕਰਦੇ ਹਨ; ਅੰਤ ਵਿੱਚ ਜੇਕਰ ਇਹ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੋ ਗਿਆ ਹੈ ਪਰ ਮੇਰੀ ਚੇਤਨਾ ਦਾ ਮੌਜੂਦਾ ਢੰਗ ਨਹੀਂ ਹੈ, ਤਾਂ ਮੈਂ ਜੋ ਉਪਦੇਸ਼ ਵਰਤਦਾ ਹਾਂ ਉਹ ਪਹਿਲਾਂ ਕੀਤੇ ਗਏ ਕਾਰਜਾਂ ਦੇ ਨਤੀਜੇ ਵਜੋਂ ਰਹਿੰਦੇ ਹਨ, ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਡੇਕਾਰਟਸ ਨੇ "ਵਿਚਾਰਾਂ ਦੀਆਂ ਯਾਦਾਂ" ਕਿਹਾ ਸੀ। ਜੇਕਰ ਕੋਈ ਅਨੁਭਵ ਦੀ ਪਰਿਭਾਸ਼ਾ ਪੁੱਛਦਾ ਹੈ, ਤਾਂ ਹਸਰਲ, ਬਹੁਗਿਣਤੀ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕਾਂ ਨਾਲ ਸਹਿਮਤੀ ਵਿੱਚ ਜਵਾਬ ਦੇਵੇਗਾ, ਕਿ ਇਹ ਚੀਜ਼ (ਸਾਚੇ) ਦੀ "ਵਿਅਕਤੀਗਤ ਤੌਰ 'ਤੇ" ਚੇਤਨਾ ਵਿੱਚ ਮੌਜੂਦਗੀ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਗਿਆਨ ਉਸ ਕਿਸਮ ਦਾ ਹੈ ਜਿਸਦਾ ਵਰਣਨ ਅਸੀਂ ਪਿਛਲੇ ਅਧਿਆਇ ਵਿੱਚ "ਮੌਜੂਦਗੀ -—" ਦੇ ਸਿਰਲੇਖ ਹੇਠ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਪਰ ਅਸੀਂ ਇਹ ਸਥਾਪਿਤ ਕੀਤਾ ਹੈ ਕਿ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਕਦੇ ਵੀ ਮੌਜੂਦਗੀ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਦੀ। ਮੌਜੂਦ ਹੋਣਾ, ਅਸਲ ਵਿੱਚ, ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਹੋਣ ਦਾ ਇੱਕ ਉਤਸੁਕ ਢੰਗ ਹੈ। ਫਿਰ ਸਾਨੂੰ ਆਪਣੀ ਪਰਿਭਾਸ਼ਾ ਦੀਆਂ ਸ਼ਰਤਾਂ ਨੂੰ ਉਲਟਾਉਣ ਲਈ ਮਜਬੂਰ ਹੋਣਾ ਪੈਂਦਾ ਹੈ: ਅੰਤਰ-ਆਤਮਾ ਚੀਜ਼ ਪ੍ਰਤੀ ਚੇਤਨਾ ਦੀ ਮੌਜੂਦਗੀ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਸਾਨੂੰ ਹੁਣ ਕੁਦਰਤ ਦੀ ਸਮੱਸਿਆ ਅਤੇ ਹੋਂਦ ਵਿੱਚ ਇਸ ਮੌਜੂਦਗੀ ਦੇ ਅਰਥ ਵੱਲ ਵਾਪਸ ਜਾਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ।

ਜਾਣ-ਪਛਾਣ ਵਿੱਚ, "ਚੇਤਨਾ" ਦੇ ਅਜੇ ਵੀ ਸਪੱਸ਼ਟ ਨਾ ਕੀਤੇ ਗਏ ਸੰਕਲਪ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਕਰਦੇ ਹੋਏ, ਅਸੀਂ ਚੇਤਨਾ ਲਈ ਕਿਸੇ ਚੀਜ਼ ਦੀ ਚੇਤਨਾ ਹੋਣ ਦੀ ਜ਼ਰੂਰਤ ਨੂੰ ਸਥਾਪਿਤ ਕਰਦੇ ਹਾਂ। ਦਰਅਸਲ, ਇਹ ਉਸ ਚੀਜ਼ ਦੇ ਜ਼ਰੀਏ ਹੈ ਜਿਸਦੀ ਇਹ ਚੇਤਨਾ ਹੈ ਕਿ ਚੇਤਨਾ ਆਪਣੀਆਂ ਨਜ਼ਰਾਂ ਵਿੱਚ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਵੱਖਰਾ ਕਰਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਇਹ ਸਵੈ-ਚੇਤਨਾ ਹੋ ਸਕਦੀ ਹੈ; ਇੱਕ ਚੇਤਨਾ ਜੋ ਕਿਸੇ ਚੀਜ਼ ਦੀ ਚੇਤਨਾ (ਕਿਸੇ ਚੀਜ਼ ਦੀ) ਨਹੀਂ ਹੋਵੇਗੀ, ਉਹ ਕੁਝ ਵੀ ਨਹੀਂ ਦੀ ਚੇਤਨਾ ਹੋਵੇਗੀ। ਪਰ ਵਰਤਮਾਨ ਵਿੱਚ ਅਸੀਂ ਚੇਤਨਾ ਜਾਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਲਈ ਦੇ ਓਨਟੋਲੋਜੀਕਲ ਅਰਥ ਨੂੰ ਸਪੱਸ਼ਟ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਅਸੀਂ ਸਮੱਸਿਆ ਨੂੰ ਵਧੇਰੇ ਸਟੀਕ ਸ਼ਬਦਾਂ ਵਿੱਚ ਪੇਸ਼ ਕਰ ਸਕਦੇ ਹਾਂ ਅਤੇ ਪੁੱਛ ਸਕਦੇ ਹਾਂ: ਸਾਡਾ ਕੀ ਮਤਲਬ ਹੈ ਜਦੋਂ ਅਸੀਂ ਕਹਿੰਦੇ ਹਾਂ ਕਿ ਚੇਤਨਾ ਲਈ ਕਿਸੇ ਚੀਜ਼ ਦੀ ਚੇਤਨਾ ਹੋਣਾ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੈ - ਓਨਟੋਲੋਜੀਕਲ ਪੱਧਰ 'ਤੇ ਮੰਨਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ; ਭਾਵ, ਆਪਣੇ ਆਪ ਲਈ ਹੋਣ ਦੇ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਵਿੱਚ?

ਅਸੀਂ ਜਾਣਦੇ ਹਾਂ ਕਿ ਖੁਦ ਫੈਂਟਮ ਡਾਇਡ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਆਪਣੀ ਖੁਦ ਦੀ ਅਣਹੋਂਦ ਦੀ ਨੀਂਹ ਹੈ - ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬ-ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ। ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬ ਸਿਰਫ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬ ਨੂੰ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ ਕਰਨ ਲਈ ਮੌਜੂਦ ਹੈ, ਅਤੇ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬ ਸਿਰਫ ਉਸ ਹੱਦ ਤੱਕ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ ਹੈ ਜਿੱਥੋਂ ਤੱਕ ਇਹ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ ਨੂੰ ਦਰਸਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਡਾਇਡ ਵਿੱਚ ਦੱਸੇ ਗਏ ਦੋ ਸ਼ਬਦ ਇੱਕ ਦੂਜੇ ਵੱਲ ਇਸ਼ਾਰਾ ਕਰਦੇ ਹਨ, ਅਤੇ ਹਰ ਇੱਕ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਦੂਜੇ ਦੇ ਹੋਂਦ ਵਿੱਚ ਸ਼ਾਮਲ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਪਰ ਜੇਕਰ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬ ਇਸ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬ ਦੇ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਕੁਝ ਨਹੀਂ ਹੈ, ਅਤੇ ਜੇਕਰ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬ ਨੂੰ ਸਿਰਫ ਇਸਦੇ "ਇਸ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬ ਵਿੱਚ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ ਹੋਣ ਲਈ ਕ੍ਰਮ ਵਿੱਚ ਹੋਣ" ਦੁਆਰਾ ਦਰਸਾਇਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ, ਤਾਂ ਅਰਧ-ਦਾਇਡ ਦੇ ਦੋ ਸ਼ਬਦ ਇੱਕ ਦੂਜੇ 'ਤੇ ਆਪਣੀਆਂ ਦੋ ਅਣਹੋਂਦਾਂ ਦਾ ਸਮਰਥਨ ਕਰਦੇ ਹਨ, ਜੋ ਕਿ ਸੰਯੁਕਤ ਤੌਰ 'ਤੇ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਤਬਾਹ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਇਹ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੈ ਕਿ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬ ਕੁਝ ਅਜਿਹਾ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ ਕਰੇ ਤਾਂ ਜੋ ਸਮੂਹ ਕੁਝ ਵੀ ਨਾ ਵਿੱਚ ਭੰਗ ਨਾ ਹੋਵੇ। ਪਰ ਜੇਕਰ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬ, ਦੂਜੇ ਪਾਸੇ, ਕੁਝ ਅਜਿਹਾ ਹੁੰਦਾ, ਜੋ ਇਸਦੇ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ ਹੋਣ ਦੇ ਕ੍ਰਮ ਤੋਂ ਸੁਤੰਤਰ ਹੁੰਦਾ, ਤਾਂ ਇਹ ਜ਼ਰੂਰੀ ਤੌਰ 'ਤੇ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬ ਵਜੋਂ ਨਹੀਂ ਸਗੋਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਵਜੋਂ ਯੋਗ ਹੁੰਦਾ। ਇਹ "ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬ-ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ" ਪ੍ਰਣਾਲੀ ਵਿੱਚ ਧੁੰਦਲਾਪਨ ਪੇਸ਼ ਕਰਨਾ ਹੋਵੇਗਾ ਅਤੇ ਇਸ ਤੋਂ ਵੀ ਵੱਧ, ਸੁਝਾਈ ਗਈ ਵਿਛੋੜੇ ਨੂੰ ਪੂਰਾ ਕਰਨਾ ਹੋਵੇਗਾ। ਕਿਉਂਕਿ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬ ਵੀ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਪਰ ਜੇਕਰ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬ ਯੋਗ ਹੈ, ਤਾਂ ਇਹ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ ਤੋਂ ਵੱਖ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਇਸਦੀ ਦਿੱਖ ਇਸਦੀ ਅਸਲੀਅਤ ਤੋਂ ਵੱਖ ਹੋ ਜਾਂਦੀ ਹੈ; ਕੋਜੀਟੋ ਅਸੰਭਵ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬ ਇੱਕੋ ਸਮੇਂ "ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ ਹੋਣ ਵਾਲੀ ਚੀਜ਼" ਅਤੇ ਕੁਝ ਵੀ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ, ਪਰ ਸਿਰਫ ਤਾਂ ਹੀ ਜੇਕਰ ਇਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਆਪ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਕਿਸੇ ਹੋਰ ਚੀਜ਼ ਦੁਆਰਾ ਯੋਗ ਬਣਾਉਂਦਾ ਹੈ ਜਾਂ, ਜੇ ਤੁਸੀਂ ਪਸੰਦ ਕਰਦੇ ਹੋ, ਤਾਂ ਇਹ ਕਿਸੇ ਬਾਹਰੀ ਨਾਲ ਸਬੰਧ ਵਜੋਂ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਜੋ ਇਹ ਨਹੀਂ ਹੈ।

ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬ ਨੂੰ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ ਕਰਨ ਵਾਲੇ ਲਈ ਹਮੇਸ਼ਾ ਉਹੀ ਪਰਿਭਾਸ਼ਿਤ ਕਰਦਾ ਹੈ ਜਿਸ ਲਈ ਇਹ ਮੌਜੂਦਗੀ ਹੈ। ਇੱਕ ਖੁਸ਼ੀ, ਜੋ ਕਿ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ ਨਹੀਂ ਹੈ, ਖੁਸ਼ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣਾਂ ਨਾਲ ਭਰੀ ਇੱਕ ਹੱਸਦੀ ਅਤੇ ਖੁੱਲ੍ਹੀ ਦੁਨੀਆ ਲਈ ਸਿਰਫ "ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ" ਮੌਜੂਦਗੀ ਹੈ। ਪਰ ਪਹਿਲਾਂ ਦੀਆਂ ਕੁਝ ਟਿੱਪਣੀਆਂ ਨੇ ਸਾਨੂੰ ਪਹਿਲਾਂ ਹੀ ਸੂਚਿਤ ਕਰ ਦਿੱਤਾ ਹੈ ਕਿ ਗੈਰ-ਹੋਂਦ ਮੌਜੂਦਗੀ ਦੀ ਇੱਕ ਜ਼ਰੂਰੀ ਬਣਤਰ ਹੈ। ਮੌਜੂਦਗੀ ਇੱਕ ਰੈਡੀਕਲ ਨਕਾਰਾਤਮਕਤਾ ਨੂੰ ਉਸ ਦੀ ਮੌਜੂਦਗੀ ਵਜੋਂ ਸ਼ਾਮਲ ਕਰਦੀ ਹੈ ਜੋ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਜੋ ਮੇਰੇ ਲਈ ਮੌਜੂਦ ਹੈ ਉਹ ਹੈ ਜੋ ਮੈਂ ਨਹੀਂ ਹਾਂ। ਸਾਨੂੰ ਇਹ ਵੀ ਧਿਆਨ ਦੇਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ ਕਿ ਇਹ "ਅਣ-ਹੋਂਦ" ਗਿਆਨ ਦੇ ਹਰ ਸਿਧਾਂਤ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਤਰਜੀਹ ਹੈ। ਕਿਸੇ ਵਸਤੂ ਦੀ ਧਾਰਨਾ ਬਣਾਉਣਾ ਅਸੰਭਵ ਹੈ ਜੇਕਰ ਸਾਡੇ ਕੋਲ ਮੂਲ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਵਸਤੂ ਨੂੰ ਉਸ ਵਜੋਂ ਦਰਸਾਉਣ ਵਾਲਾ ਇੱਕ ਨਕਾਰਾਤਮਕ ਸਬੰਧ ਨਹੀਂ ਹੈ ਜੋ ਚੇਤਨਾ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਇਹੀ ਉਹ ਹੈ ਜਿਸਨੇ "ਗੈਰ-ਹਉਮੈ" ਸ਼ਬਦ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਕਰਨਾ ਕਾਫ਼ੀ ਆਸਾਨ ਬਣਾ ਦਿੱਤਾ, ਜੋ ਕਿ ਇੱਕ ਸਮੇਂ ਲਈ ਫੈਸ਼ਨ ਸੀ, ਹਾਲਾਂਕਿ ਕੋਈ ਵੀ ਉਹਨਾਂ ਲੋਕਾਂ ਵੱਲੋਂ ਇਸ "ਨਹੀਂ" ਨੂੰ ਲੱਭਣ ਲਈ ਥੋੜ੍ਹੀ ਜਿਹੀ ਚਿੰਤਾ ਦਾ ਪਤਾ ਨਹੀਂ ਲਗਾ ਸਕਿਆ ਜੋ ਅਸਲ ਵਿੱਚ ਬਾਹਰੀ ਸੰਸਾਰ ਨੂੰ ਯੋਗ ਬਣਾਉਂਦਾ ਸੀ। ਦਰਅਸਲ, ਨਾ ਤਾਂ ਪ੍ਰਤੀਨਿਧਤਾ ਦਾ ਸੰਬੰਧ, ਨਾ ਹੀ ਕੁਝ ਵਿਅਕਤੀਗਤ ਸਮੂਹਾਂ ਦੀ ਜ਼ਰੂਰਤ, ਨਾ ਹੀ ਅਸਥਾਈ ਅਟੱਲਤਾ, ਅਤੇ ਨਾ ਹੀ ਅਨੰਤਤਾ ਦੀ ਅਪੀਲ ਵਸਤੂ ਨੂੰ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਬਣਾਉਣ ਦਾ ਕੰਮ ਕਰ ਸਕਦੀ ਹੈ (ਭਾਵ, ਇੱਕ ਹੋਰ ਨਿਖੇਧ ਲਈ ਨੀਂਹ ਵਜੋਂ ਕੰਮ ਕਰਨਾ ਜੋ ਗੈਰ-ਹਉਮੈ ਨੂੰ ਵੱਖਰਾ ਕਰੇਗਾ ਅਤੇ ਮੇਰੇ ਲਈ ਇਸਦਾ ਵਿਰੋਧ ਕਰੇਗਾ) ਜੇਕਰ ਇਹ ਨਿਖੇਧ ਪਹਿਲਾਂ ਨਾ ਦਿੱਤਾ ਗਿਆ ਹੁੰਦਾ ਅਤੇ ਜੇ ਇਹ ਸਾਰੇ ਅਨੁਭਵ ਦੀ ਇੱਕ ਪ੍ਰਮੁੱਖ ਨੀਂਹ ਨਾ ਹੁੰਦੀ।

ਸਾਰੀ ਤੁਲਨਾ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ, ਸਾਰੀ ਉਸਾਰੀ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ, ਉਹ ਚੀਜ਼ ਹੈ ਜੋ ਚੇਤਨਾ ਵਿੱਚ ਮੌਜੂਦ ਹੈ ਨਾ ਕਿ

ਚੇਤਨਾ ਹੋਣ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ। ਗਿਆਨ ਦੀ ਨੀਂਹ ਵਜੋਂ ਮੌਜੂਦਗੀ ਦਾ ਮੂਲ ਸਬੰਧ ਨਕਾਰਾਤਮਕ ਹੈ। ਪਰ ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਨਕਾਰਾਤਮਕਤਾ ਸੰਸਾਰ ਵਿੱਚ ਆਪਣੇ ਆਪ ਦੇ ਜ਼ਰੀਏ ਆਉਂਦੀ ਹੈ, ਅਤੇ ਕਿਉਂਕਿ ਚੀਜ਼ ਉਹ ਹੈ ਜੋ ਇਹ ਪਛਾਣ ਦੀ ਪੂਰਨ ਉਦਾਸੀਨਤਾ ਵਿੱਚ ਹੈ, ਇਹ ਉਹ ਚੀਜ਼ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਦੀ ਜੋ ਆਪਣੇ ਆਪ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਨਕਾਰਾਤਮਕਤਾ ਆਪਣੇ ਆਪ ਤੋਂ ਆਉਂਦੀ ਹੈ। ਸਾਨੂੰ ਇਸ ਨਕਾਰਾਤਮਕਤਾ ਨੂੰ ਇੱਕ ਕਿਸਮ ਦੇ ਨਿਰਣੇ ਵਜੋਂ ਨਹੀਂ ਸਮਝਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਜੋ ਚੀਜ਼ 'ਤੇ ਨਿਰਭਰ ਕਰੇਗਾ ਅਤੇ ਇਸ ਬਾਰੇ ਇਨਕਾਰ ਕਰੇਗਾ ਕਿ ਇਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਹੈ; ਇਸ ਕਿਸਮ ਦੇ ਨਕਾਰਾਤਮਕਤਾ ਦੀ ਕਲਪਨਾ ਤਾਂ ਹੀ ਕੀਤੀ ਜਾ ਸਕਦੀ ਹੈ ਜੇਕਰ ਖੁਦ ਪਹਿਲਾਂ ਹੀ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਬਣਿਆ ਹੋਇਆ ਪਦਾਰਥ ਹੁੰਦਾ, ਅਤੇ ਉਸ ਸਥਿਤੀ ਵਿੱਚ ਵੀ ਇਹ ਸਿਰਫ ਇੱਕ ਤੀਜੇ ਵਿਅਕਤੀ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਪੈਦਾ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ ਜੋ ਬਾਹਰੋਂ ਦੋ ਜੀਵਾਂ ਵਿਚਕਾਰ ਇੱਕ ਨਕਾਰਾਤਮਕ ਸਬੰਧ ਸਥਾਪਤ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਪਰ ਮੂਲ ਨਕਾਰਾਤਮਕਤਾ ਦੁਆਰਾ ਖੁਦ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਚੀਜ਼ ਨਾ ਹੋਣ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਬਣਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਚੇਤਨਾ ਦੀ ਪਰਿਭਾਸ਼ਾ ਜੋ ਅਸੀਂ ਪਹਿਲਾਂ ਦਿੱਤੀ ਹੈ, ਉਸਨੂੰ ਆਪਣੇ ਆਪ ਦੇ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਵਿੱਚ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਤਿਆਰ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ: "ਆਪਣੇ ਆਪ ਇੱਕ ਅਜਿਹਾ ਜੀਵ ਹੈ ਜੋ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ, ਇਸਦਾ ਹੋਂਦ ਸਵਾਲ ਵਿੱਚ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਹੋਂਦ ਅਸਲ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਅਜਿਹਾ ਜੀਵ ਨਾ ਹੋਣ ਦਾ ਇੱਕ ਖਾਸ ਤਰੀਕਾ ਹੈ ਜਿਸਨੂੰ ਇਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਇੱਕੋ ਸਮੇਂ ਰੱਖਦਾ ਹੈ।"

ਗਿਆਨ ਫਿਰ ਹੋਂਦ ਦੇ ਇੱਕ ਢੰਗ ਵਜੋਂ ਪ੍ਰਗਟ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਜਾਣਨਾ ਨਾ ਤਾਂ ਦੋ ਜੀਵਾਂ ਵਿਚਕਾਰ ਘਟਨਾ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਸਥਾਪਿਤ ਸਬੰਧ ਹੈ, ਨਾ ਹੀ ਇਹ ਇਹਨਾਂ ਦੋ ਜੀਵਾਂ ਵਿੱਚੋਂ ਇੱਕ ਦੀ ਗਤੀਵਿਧੀ ਹੈ, ਨਾ ਹੀ ਇਹ ਕਿਸੇ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਤਾ ਜਾਂ ਗੁਣ ਦਾ ਗੁਣ ਹੈ। ਇਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਦਾ ਹੀ ਵਜੂਦ ਹੈ ਜਿੱਥੋਂ ਤੱਕ ਇਹ ਮੌਜੂਦਗੀ ਹੈ——; ਯਾਨੀ, ਜਿੱਥੋਂ ਤੱਕ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਇੱਕ ਨਿਸ਼ਚਿਤ ਜੀਵ ਨਾ ਬਣਾ ਕੇ ਆਪਣਾ ਵਜੂਦ ਹੋਣਾ ਪੈਂਦਾ ਹੈ ਜਿਸ ਵਿੱਚ ਇਹ ਮੌਜੂਦ ਹੈ। ਇਸਦਾ ਮਤਲਬ ਹੈ ਕਿ ਖੁਦ ਸਿਰਫ਼ ਇੱਕ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬ (ਰਿਫਲੈਟ) ਦੇ ਢੰਗ ਵਿੱਚ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ ਜੋ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਇੱਕ ਨਿਸ਼ਚਿਤ ਜੀਵ ਨਾ ਹੋਣ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਿਤ ਕਰਦਾ ਹੈ। "ਕੁਝ" ਜਿਸਨੂੰ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਿਤ ਨੂੰ ਯੋਗ ਬਣਾਉਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ ਤਾਂ ਜੋ ਡਾਇਡ "ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬ-ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ" ਕੁਝ ਵੀ ਨਾ ਹੋਣ ਵਿੱਚ ਘੁਲ ਨਾ ਸਕੇ, ਸ਼ੁੱਧ ਨਕਾਰਾਤਮਕਤਾ ਹੈ। ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਿਤ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਇੱਕ ਨਿਸ਼ਚਿਤ ਜੀਵ ਦੇ ਬਾਹਰ ਯੋਗ ਬਣਾਉਂਦਾ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਉਹ ਜੀਵ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਇਹ ਬਿਲਕੁਲ ਉਹੀ ਹੈ ਜਿਸਦਾ ਸਾਡਾ ਮਤਲਬ ਹੈ "ਕਿਸੇ ਚੀਜ਼ ਦੀ ਚੇਤਨਾ ਹੋਣਾ"।

ਪਰ ਸਾਨੂੰ ਇਸ ਮੂਲ ਨਿਖੇਧ ਦੁਆਰਾ ਅਸੀਂ ਕੀ ਸਮਝਦੇ ਹਾਂ, ਇਸ ਨੂੰ ਹੋਰ ਸਪਸ਼ਟ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਪਰਿਭਾਸ਼ਿਤ ਕਰਨਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ। ਅਸਲ ਵਿੱਚ ਸਾਨੂੰ ਦੋ ਕਿਸਮਾਂ ਦੇ ਨਿਖੇਧ ਵਿੱਚ ਫਰਕ ਕਰਨਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ: ਬਾਹਰੀ ਨਿਖੇਧ ਅਤੇ ਅੰਦਰੂਨੀ ਨਿਖੇਧ। ਪਹਿਲਾ ਇੱਕ ਗਵਾਹ ਦੁਆਰਾ ਦੋ ਜੀਵਾਂ ਵਿਚਕਾਰ ਸਥਾਪਿਤ ਇੱਕ ਸ਼ੁੱਧ ਬਾਹਰੀ ਬੰਧਨ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਪ੍ਰਗਟ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਜਦੋਂ ਮੈਂ ਕਹਿੰਦਾ ਹਾਂ, ਉਦਾਹਰਣ ਵਜੋਂ, "ਇੱਕ ਪਿਆਲਾ ਇੱਕ ਸਿਆਹੀ ਦਾ ਖੂਹ ਨਹੀਂ ਹੈ," ਤਾਂ ਇਹ ਬਹੁਤ ਸਪੱਸ਼ਟ ਹੈ ਕਿ ਇਸ ਨਿਖੇਧ ਦੀ ਨੀਂਹ ਨਾ ਤਾਂ ਪਿਆਲੇ ਵਿੱਚ ਹੈ ਅਤੇ ਨਾ ਹੀ ਸਿਆਹੀ ਦੇ ਖੂਹ ਵਿੱਚ।[1] ਇਹ ਦੋਵੇਂ ਵਸਤੂਆਂ ਉਹ ਹਨ ਜੋ ਉਹ ਹਨ, ਅਤੇ ਬੱਸ ਇਹੀ ਹੈ। ਨਿਖੇਧ ਇੱਕ ਸਪਸ਼ਟ ਅਤੇ ਆਦਰਸ਼ ਸਬੰਧ ਵਜੋਂ ਖੜ੍ਹਾ ਹੈ ਜੋ ਮੈਂ ਉਹਨਾਂ ਵਿਚਕਾਰ ਕਿਸੇ ਵੀ ਤਰੀਕੇ ਨਾਲ ਸੋਧੇ ਬਿਨਾਂ, ਉਹਨਾਂ ਨੂੰ ਅਮੀਰ ਬਣਾਏ ਬਿਨਾਂ ਜਾਂ ਉਹਨਾਂ ਨੂੰ ਮਾਮੂਲੀ ਗੁਣ ਨਾਲ ਗਰੀਬ ਕੀਤੇ ਬਿਨਾਂ ਸਥਾਪਿਤ ਕਰਦਾ ਹਾਂ; ਉਹ ਇਸ ਨਕਾਰਾਤਮਕ ਸੰਸਲੇਸ਼ਣ ਦੁਆਰਾ ਕਦੇ ਵੀ ਥੋੜ੍ਹਾ ਜਿਹਾ ਵੀ ਚਰਦੇ ਨਹੀਂ ਹਨ। ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਨਾ ਤਾਂ ਉਹਨਾਂ ਨੂੰ ਅਮੀਰ ਬਣਾਉਣ ਲਈ ਕੰਮ ਕਰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਨਾ ਹੀ ਉਹਨਾਂ ਨੂੰ ਬਣਾਉਣ ਲਈ, ਇਹ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਬਾਹਰੀ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ। ਪਰ ਅਸੀਂ ਪਹਿਲਾਂ ਹੀ ਦੂਜੀ ਕਿਸਮ ਦੇ ਨਿਖੇਧ ਦੇ ਅਰਥ ਦਾ ਅੰਦਾਜ਼ਾ ਲਗਾ ਸਕਦੇ ਹਾਂ ਜੇਕਰ ਅਸੀਂ "ਮੈਂ ਅਮੀਰ

ਨਹੀਂ ਹਾਂ" ਜਾਂ "ਮੈਂ ਸੁੰਦਰ ਨਹੀਂ ਹਾਂ" ਵਰਗੇ ਪ੍ਰਗਟਾਵੇ 'ਤੇ ਵਿਚਾਰ ਕਰਦੇ ਹਾਂ। ਇੱਕ ਖਾਸ ਉਦਾਸੀ ਨਾਲ ਉਚਾਰੇ ਜਾਣ 'ਤੇ, ਇਹਨਾਂ ਦਾ ਮਤਲਬ ਸਿਰਫ਼ ਇਹ ਨਹੀਂ ਹੈ ਕਿ ਬੋਲਣ ਵਾਲੇ ਨੂੰ ਇੱਕ ਖਾਸ ਗੁਣ ਤੋਂ ਇਨਕਾਰ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ, ਸਗੋਂ ਇਹ ਇਨਕਾਰ ਖੁਦ ਸਕਾਰਾਤਮਕ ਜੀਵ ਦੀ ਅੰਦਰੂਨੀ ਬਣਤਰ ਨੂੰ ਪ੍ਰਭਾਵਤ ਕਰਦਾ ਹੈ ਜਿਸਨੂੰ ਇਸ ਗੁਣ ਤੋਂ ਇਨਕਾਰ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ। ਜਦੋਂ ਮੈਂ ਕਹਿੰਦਾ ਹਾਂ, "ਮੈਂ ਸੁੰਦਰ ਨਹੀਂ ਹਾਂ," ਤਾਂ ਮੈਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਠੋਸ ਸਮਝੇ ਜਾਣ ਦੇ ਸੰਬੰਧ ਵਿੱਚ ਇਨਕਾਰ ਕਰਨ ਤੱਕ ਸੀਮਤ ਨਹੀਂ ਰੱਖਦਾ, ਇੱਕ ਖਾਸ ਗੁਣ ਜੋ ਇਸ ਤੱਥ ਦੇ ਕਾਰਨ ਕੁਝ ਵੀ ਨਹੀਂ ਰਹਿ ਜਾਂਦਾ ਜਦੋਂ ਕਿ ਮੈਂ ਆਪਣੇ ਹੋਂਦ ਦੀ ਸਕਾਰਾਤਮਕ ਸੰਪੂਰਨਤਾ ਨੂੰ ਬਰਕਰਾਰ ਰੱਖਦਾ ਹਾਂ (ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਜਦੋਂ ਮੈਂ ਕਹਿੰਦਾ ਹਾਂ, "ਫੁੱਲਦਾਨ ਚਿੱਟਾ ਨਹੀਂ ਹੈ, ਇਹ ਸਲੇਟੀ ਹੈ" - "ਸਿਆਹੀ ਦਾ ਖੂਹ ਮੇਜ਼ 'ਤੇ ਨਹੀਂ ਹੈ, ਇਹ ਮੈਂਟਲਪੀਸ 'ਤੇ ਹੈ")। ਮੈਂ ਇਹ ਦਰਸਾਉਣ ਦਾ ਇਰਾਦਾ ਰੱਖਦਾ ਹਾਂ ਕਿ "ਸੁੰਦਰ ਨਾ ਹੋਣਾ" ਮੇਰੇ ਹੋਂਦ ਦਾ ਇੱਕ ਖਾਸ ਨਕਾਰਾਤਮਕ ਗੁਣ ਹੈ। ਇਹ ਮੈਨੂੰ ਅੰਦਰੋਂ ਦਰਸਾਉਂਦਾ ਹੈ; ਨਕਾਰਾਤਮਕ ਹੋਣ ਦੇ ਨਾਤੇ ਇਹ ਮੇਰੇ ਆਪਣੇ ਆਪ ਦਾ ਇੱਕ ਅਸਲੀ ਗੁਣ ਹੈ - ਸੁੰਦਰ ਨਾ ਹੋਣਾ - ਅਤੇ ਇਹ ਨਕਾਰਾਤਮਕ ਗੁਣ ਮੇਰੀ ਉਦਾਸੀ ਦੇ ਨਾਲ-ਨਾਲ, ਉਦਾਹਰਣ ਵਜੋਂ, ਦੁਨੀਆ ਵਿੱਚ ਮੇਰੀਆਂ ਅਸਫਲਤਾਵਾਂ ਦੀ ਵਿਆਖਿਆ ਕਰੇਗਾ।

ਇੱਕ ਅੰਦਰੂਨੀ ਨਕਾਰਾਤਮਕਤਾ ਦੁਆਰਾ ਅਸੀਂ ਦੋ ਜੀਵਾਂ ਵਿਚਕਾਰ ਅਜਿਹੇ ਸਬੰਧ ਨੂੰ ਸਮਝਦੇ ਹਾਂ ਕਿ ਇੱਕ ਜੋ ਦੂਜੇ ਤੋਂ ਇਨਕਾਰ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਉਹ ਦੂਜੇ ਨੂੰ ਇਸਦੇ ਤੱਤ ਦੇ ਦਿਲ ਵਿੱਚ - ਗੈਰਹਾਜ਼ਰੀ ਦੁਆਰਾ ਯੋਗ ਬਣਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਨਕਾਰਾਤਮਕਤਾ ਫਿਰ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੋਂਦ ਦਾ ਇੱਕ ਬੰਧਨ ਬਣ ਜਾਂਦੀ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਘੱਟੋ ਘੱਟ ਇੱਕ ਜੀਵ ਜਿਸ 'ਤੇ ਇਹ ਨਿਰਭਰ ਕਰਦਾ ਹੈ ਉਹ ਅਜਿਹਾ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਦੂਜੇ ਵੱਲ ਇਸ਼ਾਰਾ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਕਿ ਇਹ ਦੂਜੇ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਦਿਲ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਗੈਰਹਾਜ਼ਰੀ ਵਜੋਂ ਰੱਖਦਾ ਹੈ। ਫਿਰ ਵੀ ਇਹ ਸਪੱਸ਼ਟ ਹੈ ਕਿ ਇਸ ਕਿਸਮ ਦੀ ਨਕਾਰਾਤਮਕਤਾ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਹੋਣ 'ਤੇ ਲਾਗੂ ਨਹੀਂ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ। ਕੁਦਰਤ ਦੁਆਰਾ ਇਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਹੈ। ਸਿਰਫ਼ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਉਸ ਹੋਂਦ ਦੁਆਰਾ ਨਿਰਧਾਰਤ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ ਜੋ ਇਹ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਅਤੇ ਜੇਕਰ ਅੰਦਰੂਨੀ ਨਕਾਰਾਤਮਕਤਾ ਸੰਸਾਰ ਵਿੱਚ ਪ੍ਰਗਟ ਹੋ ਸਕਦੀ ਹੈ - ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਜਦੋਂ ਅਸੀਂ ਇੱਕ ਮੋਤੀ ਬਾਰੇ ਕਹਿੰਦੇ ਹਾਂ ਕਿ ਇਹ ਝੂਠਾ ਹੈ, ਇੱਕ ਫਲ ਬਾਰੇ ਕਿ ਇਹ ਪੱਕਿਆ ਨਹੀਂ ਹੈ, ਇੱਕ ਅੰਡੇ ਬਾਰੇ ਕਿ ਇਹ ਤਾਜ਼ਾ ਨਹੀਂ ਹੈ, ਆਦਿ - ਤਾਂ ਇਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਦੁਆਰਾ ਹੀ ਸੰਸਾਰ ਵਿੱਚ ਆਉਂਦਾ ਹੈ - ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਆਮ ਤੌਰ 'ਤੇ ਨਕਾਰਾਤਮਕਤਾ। ਜਾਣਨਾ ਸਿਰਫ਼ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਹੈ, ਇਸ ਕਾਰਨ ਕਰਕੇ ਕਿ ਸਿਰਫ਼ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਹੀ ਉਹ ਨਹੀਂ ਦਿਖਾਈ ਦੇ ਸਕਦਾ ਜੋ ਇਹ ਜਾਣਦਾ ਹੈ। ਅਤੇ ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਇੱਥੇ ਦਿੱਖ ਅਤੇ ਹੋਂਦ ਇੱਕ ਹਨ - ਕਿਉਂਕਿ ਖੁਦ ਨੂੰ ਇਸਦਾ ਰੂਪ ਹੋਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ, ਸਾਨੂੰ ਇਹ ਸਿੱਟਾ ਕੱਢਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ ਕਿ ਖੁਦ ਆਪਣੇ ਅੰਦਰ ਵਸਤੂ ਦਾ ਹੋਂਦ ਸ਼ਾਮਲ ਕਰਦਾ ਹੈ ਜੋ ਇਹ ਇਸ ਲਈ ਨਹੀਂ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਖੁਦ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਵਸਤੂ ਦੇ ਨਾ ਹੋਣ 'ਤੇ ਸਵਾਲ ਕਰਦਾ ਹੈ।

ਇੱਥੇ ਸਾਨੂੰ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਇੱਕ ਭਰਮ ਤੋਂ ਛੁਟਕਾਰਾ ਪਾਉਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ ਜੋ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਤਿਆਰ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ: ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਇੱਕ ਖਾਸ ਜੀਵ ਨਾ ਹੋਣ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਸਾਬਤ ਕਰਨ ਲਈ, ਮੈਨੂੰ ਕਿਸੇ ਨਾ ਕਿਸੇ ਤਰੀਕੇ ਨਾਲ ਇਸ ਜੀਵ ਦਾ ਗਿਆਨ ਹੋਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ; ਕਿਉਂਕਿ ਮੈਂ ਆਪਣੇ ਅਤੇ ਇੱਕ ਜੀਵ ਦੇ ਵਿਚਕਾਰ ਅੰਤਰ ਦਾ ਨਿਰਣਾ ਨਹੀਂ ਕਰ ਸਕਦਾ ਜਿਸ ਬਾਰੇ ਮੈਂ ਕੁਝ ਨਹੀਂ ਜਾਣਦਾ। ਇਹ ਸੱਚ ਹੈ, ਬੇਸ਼ੱਕ, ਸਾਡੇ ਅਨੁਭਵੀ ਹੋਂਦ ਵਿੱਚ ਅਸੀਂ ਇਹ ਨਹੀਂ ਜਾਣ ਸਕਦੇ ਕਿ ਅਸੀਂ ਇੱਕ ਜਾਪਾਨੀ ਜਾਂ ਇੱਕ ਅੰਗਰੇਜ਼ ਤੋਂ, ਇੱਕ ਕਰਮਚਾਰੀ ਜਾਂ ਇੱਕ ਮਾਲਕ ਤੋਂ ਕਿਵੇਂ ਵੱਖਰੇ ਹਾਂ ਜਦੋਂ ਤੱਕ ਸਾਨੂੰ ਇਹਨਾਂ ਵੱਖ-ਵੱਖ ਜੀਵਾਂ ਦੀ ਕੁਝ ਧਾਰਨਾ ਨਹੀਂ ਮਿਲਦੀ। ਪਰ ਇਹ ਅਨੁਭਵੀ ਭਿੰਨਤਾਵਾਂ ਇੱਥੇ ਸਾਡੇ ਲਈ ਇੱਕ ਆਧਾਰ ਵਜੋਂ ਕੰਮ ਨਹੀਂ ਕਰ ਸਕਦੀਆਂ, ਕਿਉਂਕਿ ਅਸੀਂ ਇੱਕ ਓਨਟੋਲੋਜੀਕਲ ਸਬੰਧ ਦਾ ਅਧਿਐਨ ਕਰ ਰਹੇ ਹਾਂ

ਜਿਸਨੂੰ ਸਾਰੇ ਅਨੁਭਵ ਨੂੰ ਸੰਭਵ ਬਣਾਉਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਜਿਸਦਾ ਉਦੇਸ਼ ਇਹ ਸਥਾਪਿਤ ਕਰਨਾ ਹੈ ਕਿ ਆਮ ਤੌਰ 'ਤੇ ਇੱਕ ਵਸਤੂ ਚੇਤਨਾ ਲਈ ਕਿਵੇਂ ਮੌਜੂਦ ਹੋ ਸਕਦੀ ਹੈ। ਫਿਰ ਮੇਰੇ ਲਈ ਕਿਸੇ ਵਸਤੂ ਦਾ ਇੱਕ ਵਸਤੂ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਕੋਈ ਅਨੁਭਵ ਹੋਣਾ ਸੰਭਵ ਨਹੀਂ ਹੈ ਜੋ ਮੈਂ ਨਹੀਂ ਹਾਂ ਜਦੋਂ ਤੱਕ ਮੈਂ ਇਸਨੂੰ ਇੱਕ ਵਸਤੂ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਨਹੀਂ ਬਣਾਉਂਦਾ। ਇਸ ਦੇ ਉਲਟ, ਜੋ ਸਾਰੇ ਅਨੁਭਵ ਨੂੰ ਸੰਭਵ ਬਣਾਉਂਦਾ ਹੈ ਉਹ ਹੈ ਵਿਸ਼ੇ ਲਈ ਵਸਤੂ ਦਾ ਪਹਿਲਾਂ ਤੋਂ ਉੱਪਰ ਉੱਠਣਾ - ਜਾਂ ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਉੱਪਰ ਉੱਠਣਾ ਆਪਣੇ ਆਪ ਦਾ ਮੂਲ ਤੱਥ ਹੈ, ਇਸ ਲਈ ਵਸਤੂ ਲਈ ਆਪਣੇ ਆਪ ਦੀ ਮੌਜੂਦਗੀ ਦਾ ਇੱਕ ਮੂਲ ਉੱਪਰ ਉੱਠਣਾ ਜੋ ਇਹ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਫਿਰ ਸਾਨੂੰ ਕੀ ਕਰਨਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ ਉਹ ਹੈ ਪਿਛਲੇ ਫਾਰਮੂਲੇ ਦੀਆਂ ਸ਼ਰਤਾਂ ਨੂੰ ਉਲਟਾਉਣਾ ਅਤੇ ਇਸਨੂੰ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਤਿਆਰ ਕਰਨਾ: ਉਹ ਬੁਨਿਆਦੀ ਸਬੰਧ ਜਿਸ ਦੁਆਰਾ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਇਸ ਖਾਸ ਵਸਤੂ ਦੇ ਨਾ ਹੋਣ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਹੋਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ ਜਿਸ ਵਿੱਚ ਇਹ ਮੌਜੂਦ ਹੈ, ਇਸ ਹੋਂਦ ਦੇ ਸਾਰੇ ਗਿਆਨ ਦੀ ਨੀਂਹ ਹੈ। ਪਰ ਜੇਕਰ ਅਸੀਂ ਇਸਨੂੰ ਸਮਝਣ ਯੋਗ ਬਣਾਉਣਾ ਚਾਹੁੰਦੇ ਹਾਂ ਤਾਂ ਸਾਨੂੰ ਇਸ ਪ੍ਰਾਇਮਰੀ ਸਬੰਧ ਨੂੰ ਹੋਰ ਸਹੀ ਢੰਗ ਨਾਲ ਵਰਣਨ ਕਰਨਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ।

ਪਿਛਲੇ ਪੈਰੇ ਵਿੱਚ ਨਿੰਦਾ ਕੀਤੇ ਗਏ ਬੁੱਧੀਜੀਵੀ ਭਰਮ ਦੇ ਬਿਆਨ ਵਿੱਚ ਬਚਿਆ ਸੱਚ ਦਾ ਕੀਟਾਣੂ ਇਹ ਨਿਰੀਖਣ ਹੈ ਕਿ ਮੈਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਇੱਕ ਅਜਿਹੀ ਵਸਤੂ ਨਹੀਂ ਹੋਣ ਦਾ ਨਿਰਣਾ ਨਹੀਂ ਕਰ ਸਕਦਾ ਜੋ ਅਸਲ ਵਿੱਚ ਮੇਰੇ ਨਾਲ ਸਾਰੇ ਸੰਬੰਧਾਂ ਤੋਂ ਵੱਖ ਹੋ ਗਈ ਹੈ। ਮੈਂ ਇਸ ਗੱਲ ਤੋਂ ਇਨਕਾਰ ਨਹੀਂ ਕਰ ਸਕਦਾ ਕਿ ਮੈਂ ਇੱਕ ਖਾਸ ਜੀਵ ਹਾਂ ਜੇਕਰ ਮੈਂ ਉਸ ਜੀਵ ਤੋਂ ਦੂਰ ਹਾਂ। ਜੇਕਰ ਮੈਂ ਇੱਕ ਜੀਵ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਬੰਦ ਮੰਨਦਾ ਹਾਂ, ਤਾਂ ਇਹ ਜੀਵ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਸਿਰਫ਼ ਉਹੀ ਹੋਵੇਗਾ ਜੋ ਇਹ ਹੈ, ਅਤੇ ਇਸ ਤੱਥ ਦੇ ਕਾਰਨ ਇਸ ਵਿੱਚ ਨਕਾਰਾਤਮਕਤਾ ਜਾਂ ਗਿਆਨ ਲਈ ਕੋਈ ਥਾਂ ਨਹੀਂ ਹੋਵੇਗੀ। ਇਹ ਅਸਲ ਵਿੱਚ ਉਸ ਜੀਵ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਹੈ ਜੋ ਇਹ ਨਹੀਂ ਹੈ ਕਿ ਇੱਕ ਜੀਵ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਦੱਸ ਸਕਦਾ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਕੀ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਇਸਦਾ ਅਰਥ ਹੈ ਕਿ ਇੱਕ ਅੰਦਰੂਨੀ ਨਕਾਰਾਤਮਕਤਾ ਦੇ ਮਾਮਲੇ ਵਿੱਚ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਅੰਦਰ ਹੈ ਅਤੇ ਉਸ ਜੀਵ ਉੱਤੇ ਹੈ ਜੋ ਇਹ ਨਹੀਂ ਹੈ ਕਿ ਖੁਦ ਉਹ ਨਹੀਂ ਹੋਣ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਦਿਖਾਈ ਦਿੰਦਾ ਹੈ ਜੋ ਇਹ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਇਸ ਅਰਥ ਵਿੱਚ ਅੰਦਰੂਨੀ ਨਕਾਰਾਤਮਕਤਾ ਇੱਕ ਠੋਸ ਓਨਟੋਲੋਜੀਕਲ ਬੰਧਨ ਹੈ। ਅਸੀਂ ਇੱਥੇ ਉਹਨਾਂ ਅਨੁਭਵੀ ਨਕਾਰਾਤਮਕਤਾਵਾਂ ਵਿੱਚੋਂ ਇੱਕ ਨਾਲ ਨਜਿੱਠ ਰਹੇ ਹਾਂ ਜਿਸ ਵਿੱਚ ਨਕਾਰੇ ਗਏ ਗੁਣਾਂ ਨੂੰ ਪਹਿਲਾਂ ਉਹਨਾਂ ਦੀ ਗੈਰਹਾਜ਼ਰੀ ਦੁਆਰਾ ਜਾਂ ਉਹਨਾਂ ਦੇ ਗੈਰਹਾਜ਼ਰੀ ਦੁਆਰਾ ਵੀ ਵੱਖਰਾ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਅੰਦਰੂਨੀ ਨਕਾਰਾਤਮਕਤਾ ਵਿੱਚ ਖੁਦ ਉਸ ਚੀਜ਼ 'ਤੇ ਢਹਿ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਜਿਸ ਤੋਂ ਇਹ ਇਨਕਾਰ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਨਕਾਰੇ ਗਏ ਗੁਣ ਬਿਲਕੁਲ ਉਹ ਹਨ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਵਿੱਚ ਖੁਦ ਸਭ ਤੋਂ ਵੱਧ ਮੌਜੂਦ ਹੁੰਦਾ ਹੈ; ਇਹ ਉਨ੍ਹਾਂ ਤੋਂ ਹੀ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਆਪਣੀ ਨਕਾਰਾਤਮਕ ਸ਼ਕਤੀ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਇਸਨੂੰ ਹਮੇਸ਼ਾ ਲਈ ਨਵਿਆਉਂਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਅਰਥ ਵਿੱਚ, ਨਕਾਰੇ ਗਏ ਗੁਣਾਂ ਨੂੰ ਖੁਦ ਦੇ ਹੋਣ ਦੇ ਇੱਕ ਸੰਵਿਧਾਨਕ ਕਾਰਕ ਵਜੋਂ ਦੇਖਣਾ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੈ, ਕਿਉਂਕਿ ਖੁਦ ਨੂੰ ਉਨ੍ਹਾਂ ਉੱਤੇ ਆਪਣੇ ਆਪ ਤੋਂ ਬਾਹਰ ਹੋਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ; ਇਹ ਉਹ ਹੋਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ ਤਾਂ ਜੋ ਇਨਕਾਰ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕੇ ਕਿ ਇਹ ਉਹ ਹਨ। ਸੰਖੇਪ ਵਿੱਚ, ਅੰਦਰੂਨੀ ਨਕਾਰਾਤਮਕਤਾ ਦਾ ਮੂਲ ਸ਼ਬਦ-ਅੰਦਰ-ਆਪ ਹੈ, ਉਹ ਚੀਜ਼ ਜੋ ਉੱਥੇ ਹੈ, ਅਤੇ ਇਸਦੇ ਬਾਹਰ ਇੱਕ ਖਾਲੀਪਣ, ਇੱਕ ਅਣਹੋਂਦ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਕੁਝ ਵੀ ਨਹੀਂ ਹੈ ਜੋ ਚੀਜ਼ ਤੋਂ ਸਿਰਫ਼ ਇੱਕ ਸ਼ੁੱਧ ਨਕਾਰਾਤਮਕਤਾ ਦੁਆਰਾ ਵੱਖਰਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਜਿਸ ਲਈ ਇਹ ਚੀਜ਼ ਬਹੁਤ ਸਮੱਗਰੀ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਵਸਤੂ ਤੋਂ ਗਿਆਨ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਨ ਵਿੱਚ ਭੌਤਿਕਵਾਦ ਦੁਆਰਾ ਆਈ ਮੁਸ਼ਕਲ ਇਸ ਤੱਥ ਤੋਂ ਪੈਦਾ ਹੁੰਦੀ ਹੈ ਕਿ ਭੌਤਿਕਵਾਦ ਕਿਸੇ ਹੋਰ ਪਦਾਰਥ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਪਦਾਰਥ ਪੈਦਾ ਕਰਨਾ ਚਾਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਪਰ ਇਹ ਮੁਸ਼ਕਲ ਸਾਨੂੰ ਰੋਕ ਨਹੀਂ ਸਕਦੀ, ਕਿਉਂਕਿ ਅਸੀਂ ਇਸ ਗੱਲ ਦੀ ਪੁਸ਼ਟੀ ਕਰਦੇ ਹਾਂ ਕਿ ਅੰਦਰੋਂ ਬਾਹਰ ਕੁਝ ਵੀ ਨਹੀਂ ਹੈ ਸਿਵਾਏ ਉਸ ਕੁਝ ਵੀ ਦੇ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬ (ਰਿਫਲੇਟ) ਦੇ ਜੋ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ

ਧਰੁਵੀਕਰਨ ਅਤੇ ਪਰਿਭਾਸ਼ਿਤ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਬਿਲਕੁਲ ਇਸ ਅੰਦਰੋਂ ਦੀ ਅਣਹੋਂਦ ਹੈ, ਵਿਅਕਤੀਗਤ ਕੁਝ ਵੀ ਨਹੀਂ ਜੋ ਕੁਝ ਵੀ ਨਹੀਂ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਇਸ ਉਤਸੁਕ ਸਬੰਧ ਵਿੱਚ ਜੋ ਅੰਦਰੂਨੀ ਨਕਾਰ ਅਤੇ ਗਿਆਨ ਦਾ ਗਠਨ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਇਹ ਅੰਦਰੋਂ "ਵਿਅਕਤੀਗਤ" ਹੈ ਜੋ ਆਪਣੀ ਭਰਪੂਰਤਾ ਵਿੱਚ ਠੋਸ ਖੰਭਾ ਹੈ, ਅਤੇ ਅੰਦਰੋਂ-ਉਸ ਖਾਲੀਪਣ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਕੁਝ ਵੀ ਨਹੀਂ ਹੈ ਜਿਸ ਵਿੱਚ ਅੰਦਰੋਂ-ਉਸ ਤੋਂ ਵੱਖਰਾ ਹੈ।

ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਆਪਣੇ ਆਪ ਤੋਂ ਬਾਹਰ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਉਸ ਚੀਜ਼ ਦੁਆਰਾ ਪਰਿਭਾਸ਼ਿਤ ਕਰਦਾ ਹੈ ਜੋ ਇਹ ਨਹੀਂ ਹੈ; ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਅਤੇ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਪਹਿਲਾ ਬੰਧਨ ਇਸ ਲਈ ਹੋਂਦ ਦਾ ਬੰਧਨ ਹੈ। ਪਰ ਇਹ ਬੰਧਨ ਨਾ ਤਾਂ ਘਾਟ ਹੈ ਅਤੇ ਨਾ ਹੀ ਗੈਰਹਾਜ਼ਰੀ। ਗੈਰਹਾਜ਼ਰੀ ਦੇ ਮਾਮਲੇ ਵਿੱਚ, ਮੈਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਇੱਕ ਅਜਿਹੇ ਜੀਵ ਦੁਆਰਾ ਨਿਰਧਾਰਤ ਕਰਦਾ ਹਾਂ ਜੋ ਮੈਂ ਨਹੀਂ ਹਾਂ ਅਤੇ ਜੋ ਮੌਜੂਦ ਨਹੀਂ ਹੈ ਜਾਂ ਜੋ ਉੱਥੇ ਨਹੀਂ ਹੈ; ਯਾਨੀ, ਜੋ ਮੈਨੂੰ ਨਿਰਧਾਰਤ ਕਰਦਾ ਹੈ ਉਹ ਉਸ ਦੇ ਵਿਚਕਾਰ ਇੱਕ ਖੋਖਲਾ ਹੈ ਜਿਸਨੂੰ ਮੈਂ ਆਪਣੀ ਅਨੁਭਵੀ ਪੂਰਨਤਾ ਕਹਾਂਗਾ। ਦੂਜੇ ਪਾਸੇ, ਗਿਆਨ ਵਿੱਚ, ਓਨਟੋਲੋਜੀਕਲ ਹੋਂਦ ਦੇ ਬੰਧਨ ਵਜੋਂ ਲਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਉਹ ਹੋਂਦ ਜੋ ਮੈਂ ਨਹੀਂ ਹਾਂ ਉਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਦੀ ਪੂਰਨਤਾ ਨੂੰ ਦਰਸਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਅਤੇ ਮੈਂ, ਇਸਦੇ ਉਲਟ, ਕੁਝ ਵੀ ਨਹੀਂ ਹਾਂ, ਗੈਰਹਾਜ਼ਰੀ ਜੋ ਇਸ ਪੂਰਨਤਾ ਦੇ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਤੋਂ ਹੋਂਦ ਵਿੱਚ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਨਿਰਧਾਰਤ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਇਸਦਾ ਮਤਲਬ ਹੈ ਕਿ ਉਸ ਕਿਸਮ ਦੇ ਜੀਵ ਵਿੱਚ ਜਿਸਨੂੰ ਅਸੀਂ ਜਾਣਨਾ ਕਹਿੰਦੇ ਹਾਂ, ਇੱਕੋ ਇੱਕ ਜੀਵ ਜਿਸਦਾ ਸਾਹਮਣਾ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਜੋ ਹਮੇਸ਼ਾ ਲਈ ਹੈ, ਜਾਣਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਜਾਣਕਾਰ ਸੜਨ ਵਾਲਾ ਹੈ; ਉਹ ਸਮਝਣ ਯੋਗ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਉਹ ਉਸ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਕੁਝ ਵੀ ਨਹੀਂ ਹੈ ਜੋ ਇਸ ਗੱਲ ਨੂੰ ਦਰਸਾਉਂਦਾ ਹੈ ਕਿ ਜਾਣੇ-ਪਛਾਣੇ ਵੱਲੋਂ ਉੱਥੇ ਇੱਕ ਹੋਂਦ ਹੈ, ਇੱਕ ਮੌਜੂਦਗੀ - ਕਿਉਂਕਿ ਜਾਣਿਆ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਨਾ ਤਾਂ ਮੌਜੂਦ ਹੈ ਅਤੇ ਨਾ ਹੀ ਗੈਰਹਾਜ਼ਰ ਹੈ, ਇਹ ਸਿਰਫ਼ ਹੈ। ਪਰ ਜਾਣੇ-ਪਛਾਣੇ ਦੀ ਇਹ ਮੌਜੂਦਗੀ ਕੁਝ ਵੀ ਨਹੀਂ ਹੈ, ਕਿਉਂਕਿ ਜਾਣਕਾਰ ਇੱਕ ਅਣਹੋਂਦ ਦਾ ਸ਼ੁੱਧ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬ ਹੈ; ਫਿਰ ਮੌਜੂਦਗੀ ਜਾਣੇ-ਪਛਾਣੇ ਜਾਣਕਾਰ ਦੀ ਪੂਰੀ ਪਾਰਦਰਸ਼ਤਾ ਵਿੱਚ ਪ੍ਰਗਟ ਹੁੰਦੀ ਹੈ, ਇੱਕ ਸੰਪੂਰਨ ਮੌਜੂਦਗੀ।

ਇਸ ਮੂਲ ਸਬੰਧ ਦੀ ਇੱਕ ਮਨੋਵਿਗਿਆਨਕ ਅਤੇ ਅਨੁਭਵੀ ਉਦਾਹਰਣ ਸਾਨੂੰ ਮੋਹ ਦੇ ਮਾਮਲੇ ਵਿੱਚ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕੀਤੀ ਗਈ ਹੈ। ਮੋਹ ਵਿੱਚ, ਜੋ ਜਾਣਨ ਦੇ ਤੁਰੰਤ ਤੱਥ ਨੂੰ ਦਰਸਾਉਂਦਾ ਹੈ, ਜਾਣਨ ਵਾਲਾ ਬਿਲਕੁਲ ਇੱਕ ਸ਼ੁੱਧ ਨਿਖੇਧ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਕੁਝ ਵੀ ਨਹੀਂ ਹੈ; ਉਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਕਿਤੇ ਵੀ ਨਹੀਂ ਲੱਭਦਾ ਜਾਂ ਪ੍ਰਾਪਤ ਨਹੀਂ ਕਰਦਾ - ਉਹ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਇੱਕੋ ਇੱਕ ਯੋਗਤਾ ਜਿਸਦਾ ਉਹ ਸਮਰਥਨ ਕਰ ਸਕਦਾ ਹੈ ਉਹ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਉਹ ਬਿਲਕੁਲ ਇਹ ਖਾਸ ਦਿਲਚਸਪ ਵਸਤੂ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਮੋਹ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਮਾਰੂਥਲ ਸੰਸਾਰ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਵਿਸ਼ਾਲ ਵਸਤੂ ਤੋਂ ਵੱਧ ਕੁਝ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਫਿਰ ਵੀ ਮੋਹਿਤ ਅਨੁਭਵ ਕਿਸੇ ਵੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਵਸਤੂ ਨਾਲ ਇੱਕ ਸੰਯੋਜਨ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਦਰਅਸਲ ਮੋਹ ਦੇ ਵਜੂਦ ਲਈ ਜ਼ਰੂਰੀ ਸ਼ਰਤ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਵਸਤੂ ਨੂੰ ਖਾਲੀਪਨ ਦੇ ਪਿਛੋਕੜ 'ਤੇ ਪੂਰਨ ਰਾਹਤ ਵਿੱਚ ਉਭਾਰਿਆ ਜਾਵੇ; ਯਾਨੀ, ਮੈਂ ਬਿਲਕੁਲ ਵਸਤੂ ਦਾ ਤੁਰੰਤ ਨਿਖੇਧ ਹਾਂ ਅਤੇ ਉਸ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਕੁਝ ਨਹੀਂ।

ਸਾਨੂੰ ਉਨ੍ਹਾਂ ਸਰਬ-ਈਸ਼ਵਰਵਾਦੀ ਅੰਤਰਜਾਤੀਆਂ ਦੇ ਆਧਾਰ 'ਤੇ ਇਹੀ ਸ਼ੁੱਧ ਨਿਖੇਧੀ ਮਿਲਦੀ ਹੈ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਰੂਸੋ ਨੇ ਆਪਣੇ ਇਤਿਹਾਸ ਵਿੱਚ ਕਈ ਵਾਰ ਠੋਸ ਮਾਨਸਿਕ ਘਟਨਾਵਾਂ ਵਜੋਂ ਦਰਸਾਇਆ ਹੈ। ਉਹ ਦਾਅਵਾ ਕਰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਉਨ੍ਹਾਂ ਮੌਕਿਆਂ 'ਤੇ ਉਹ ਬ੍ਰਹਿਮੰਡ ਵਿੱਚ ਪਿਘਲ ਗਿਆ ਸੀ, ਕਿ ਇਕੱਲਾ ਸੰਸਾਰ ਅਚਾਨਕ ਇੱਕ ਪੂਰਨ ਮੌਜੂਦਗੀ ਅਤੇ ਬਿਨਾਂ ਸ਼ਰਤ ਸੰਪੂਰਨਤਾ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਮੌਜੂਦ ਪਾਇਆ ਗਿਆ ਸੀ। ਅਤੇ ਨਿਸ਼ਚਤ ਤੌਰ 'ਤੇ ਅਸੀਂ ਸੰਸਾਰ ਦੀ ਇਸ ਕੁੱਲ, ਅਲੱਗ-ਥਲੱਗ ਮੌਜੂਦਗੀ ਨੂੰ ਸਮਝ ਸਕਦੇ ਹਾਂ, ਇਸਦਾ ਸ਼ੁੱਧ "ਉੱਥੇ ਹੋਣਾ"; ਨਿਸ਼ਚਤ ਤੌਰ 'ਤੇ ਅਸੀਂ ਖੁੱਲ੍ਹ ਕੇ ਸਵੀਕਾਰ ਕਰਦੇ ਹਾਂ ਕਿ ਇਸ

ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਅਧਿਕਾਰ ਵਾਲੇ ਪਲ 'ਤੇ ਸੰਸਾਰ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਹੋਰ ਕੁਝ ਨਹੀਂ ਸੀ। ਪਰ ਇਸਦਾ ਮਤਲਬ ਇਹ ਨਹੀਂ ਹੈ, ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਰੂਸੋ ਦਾਅਵਾ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਕਿ ਸੰਸਾਰ ਨਾਲ ਚੇਤਨਾ ਦਾ ਇੱਕ ਸੰਯੋਜਨ ਸੀ। ਅਜਿਹਾ ਸੰਯੋਜਨ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਆਪਣੇ ਆਪ ਦੇ ਠੋਸੀਕਰਨ ਨੂੰ ਦਰਸਾਉਂਦਾ ਹੈ, ਅਤੇ ਉਸੇ ਸਮੇਂ, ਸੰਸਾਰ ਅਤੇ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਮੌਜੂਦ ਹੋਣ ਦਾ ਅਲੋਪ ਹੋਣਾ। ਇਹ ਸੱਚ ਹੈ ਕਿ ਸਰਬ-ਈਸ਼ਵਰਵਾਦੀ ਇਰਾਦੇ ਵਿੱਚ ਹੁਣ ਸੰਸਾਰ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਕੁਝ ਵੀ ਨਹੀਂ ਹੈ - ਸਿਵਾਏ ਉਸ ਦੇ ਜੋ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਸੰਸਾਰ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਮੌਜੂਦ ਹੋਣ ਦਾ ਕਾਰਨ ਬਣਦਾ ਹੈ; ਯਾਨੀ, ਇੱਕ ਸ਼ੁੱਧ ਨਿਖੇਧੀ ਜੋ ਇੱਕ ਗੈਰ-ਥੀਟਿਕ ਸਵੈ-ਚੇਤਨਾ ਨੂੰ ਨਕਾਰਾਤਮਕਤਾ ਵਜੋਂ ਹੈ। ਕਿਉਂਕਿ ਗਿਆਨ ਗੈਰਹਾਜ਼ਰੀ ਨਹੀਂ ਸਗੋਂ ਮੌਜੂਦਗੀ ਹੈ, ਇਸ ਲਈ ਕੁਝ ਵੀ ਅਜਿਹਾ ਨਹੀਂ ਹੈ ਜੋ ਜਾਣਕਾਰ ਨੂੰ ਜਾਣੇ ਤੋਂ ਵੱਖਰਾ ਕਰਦਾ ਹੈ।

ਅੰਤਰ-ਆਤਮਾ ਨੂੰ ਅਕਸਰ ਜਾਣਕਾਰ ਲਈ ਜਾਣੇ-ਪਛਾਣੇ ਦੀ ਤੁਰੰਤ ਮੌਜੂਦਗੀ ਵਜੋਂ ਪਰਿਭਾਸ਼ਿਤ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ, ਪਰ ਇਹ ਬਹੁਤ ਘੱਟ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਕਿਸੇ ਨੇ ਤੁਰੰਤ ਦੀ ਧਾਰਨਾ ਦੀਆਂ ਜ਼ਰੂਰਤਾਂ 'ਤੇ ਵਿਚਾਰ ਕੀਤਾ ਹੋਵੇ। ਤਤਕਾਲਤਾ ਕਿਸੇ ਵਿਚੋਲੇ ਦੀ ਅਣਹੋਂਦ ਹੈ; ਇਹ ਸਪੱਸ਼ਟ ਹੈ, ਕਿਉਂਕਿ ਨਹੀਂ ਤਾਂ ਸਿਰਫ਼ ਵਿਚੋਲਾ ਹੀ ਜਾਣਿਆ ਜਾਵੇਗਾ, ਨਾ ਕਿ ਕੀ ਵਿਚੋਲਾ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ। ਪਰ ਜੇਕਰ ਅਸੀਂ ਕਿਸੇ ਵਿਚੋਲੇ ਨੂੰ ਨਹੀਂ ਮੰਨ ਸਕਦੇ, ਤਾਂ ਸਾਨੂੰ ਉਸੇ ਸਮੇਂ ਜਾਣੇ-ਪਛਾਣੇ ਨਾਲ ਜਾਣਨ ਵਾਲੇ ਦੀ ਮੌਜੂਦਗੀ ਦੀ ਇੱਕ ਕਿਸਮ ਵਜੋਂ ਨਿਰੰਤਰਤਾ ਅਤੇ ਵਿਛੋੜੇ ਦੋਵਾਂ ਨੂੰ ਰੱਦ ਕਰਨਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ। ਦਰਅਸਲ ਅਸੀਂ ਇਹ ਸਵੀਕਾਰ ਨਹੀਂ ਕਰਾਂਗੇ ਕਿ ਜਾਣੇ-ਪਛਾਣੇ ਨਾਲ ਜਾਣਕਾਰ ਦੀ ਕੋਈ ਨਿਰੰਤਰਤਾ ਹੈ, ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਇੱਕ ਵਿਚੋਲਾ ਸ਼ਬਦ ਮੰਨਦਾ ਹੈ ਜੋ ਇੱਕੋ ਸਮੇਂ ਜਾਣਕਾਰ ਅਤੇ ਜਾਣਿਆ ਹੋਵੇਗਾ, ਜੋ ਜਾਣੇ-ਪਛਾਣੇ ਦੇ ਸਾਹਮਣੇ ਜਾਣਕਾਰ ਦੀ ਖੁਦਮੁਖਤਿਆਰੀ ਨੂੰ ਦਬਾਉਂਦਾ ਹੈ ਜਦੋਂ ਕਿ ਜਾਣੇ-ਪਛਾਣੇ ਦੇ ਵਜੂਦ ਵਿੱਚ ਜਾਣਕਾਰ ਦੇ ਵਜੂਦ ਨੂੰ ਸ਼ਾਮਲ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਫਿਰ ਵਸਤੂ ਦੀ ਬਣਤਰ ਅਲੋਪ ਹੋ ਜਾਂਦੀ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਵਸਤੂ ਨੂੰ ਖੁਦ ਦੁਆਰਾ ਖੁਦ ਦੇ ਵਜੂਦ ਵਜੋਂ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਇਨਕਾਰ ਕੀਤਾ ਜਾਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ। ਪਰ ਨਾ ਹੀ ਅਸੀਂ ਖੁਦ ਦੇ ਅੰਦਰ-ਅੰਦਰ-ਆਪਣੇ ਆਪ ਦੇ ਮੂਲ ਸਬੰਧ ਨੂੰ ਵਿਛੋੜੇ ਦੇ ਸਬੰਧ ਵਜੋਂ ਮੰਨ ਸਕਦੇ ਹਾਂ। ਯਕੀਨਨ, ਦੋ ਅਸੰਗਤ ਤੱਤਾਂ ਵਿਚਕਾਰ ਵਿਛੋੜਾ ਇੱਕ ਖਾਲੀਪਣ ਹੈ - ਭਾਵ, ਕੁਝ ਵੀ ਨਹੀਂ - ਪਰ ਇਹ ਇੱਕ ਅਹਿਸਾਸ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਕੁਝ ਵੀ ਨਹੀਂ ਹੈ, ਭਾਵ, ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ। ਇਹ ਸਾਰਥਕ ਕੁਝ ਵੀ ਇੱਕ ਗੈਰ-ਚਾਲਕ ਘਣਤਾ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਹੈ; ਇਹ ਮੌਜੂਦਗੀ ਦੀ ਤਤਕਾਲਤਾ ਨੂੰ ਨਸ਼ਟ ਕਰ ਦਿੰਦਾ ਹੈ, ਕਿਉਂਕਿ ਇਸ ਵਿੱਚ ਕੁਝ ਵੀ ਨਹੀਂ ਬਣ ਗਿਆ ਹੈ। ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਮੌਜੂਦ ਦੀ ਮੌਜੂਦਗੀ ਨੂੰ ਨਾ ਤਾਂ ਨਿਰੰਤਰਤਾ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਪ੍ਰਗਟ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਨਾ ਹੀ ਅਸੰਗਤਤਾ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ, ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਸ਼ੁੱਧ ਤੌਰ 'ਤੇ ਇਨਕਾਰ ਕੀਤੀ ਗਈ ਪਛਾਣ ਹੈ।

ਇਸਨੂੰ ਸਪੱਸ਼ਟ ਕਰਨ ਲਈ, ਆਓ ਇੱਕ ਤੁਲਨਾ ਕਰੀਏ। ਜਦੋਂ ਦੋ ਵਕਰ ਇੱਕ ਦੂਜੇ ਲਈ ਸਪਰਸ਼ਯੋਗ ਹੁੰਦੇ ਹਨ, ਤਾਂ ਉਹ ਵਿਚੋਲਿਆਂ ਤੋਂ ਬਿਨਾਂ ਇੱਕ ਕਿਸਮ ਦੀ ਮੌਜੂਦਗੀ ਦੀ ਪੇਸ਼ਕਸ਼ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਫਿਰ ਵੀ ਅੱਖ ਆਪਣੀ ਸਪਰਸ਼ਯੋਗਤਾ ਦੀ ਲੰਬਾਈ ਲਈ ਸਿਰਫ ਇੱਕ ਲਾਈਨ ਨੂੰ ਫੜਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਜੇਕਰ ਦੋ ਵਕਰ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਲੁਕੇ ਹੋਏ ਹੁੰਦੇ ਕਿ ਕੋਈ ਸਿਰਫ਼ ਲੰਬਾਈ A B ਨੂੰ ਦੇਖ ਸਕੇ ਜਿੱਥੇ ਉਹ ਇੱਕ ਦੂਜੇ ਲਈ ਸਪਰਸ਼ਯੋਗ ਹੁੰਦੇ ਹਨ, ਤਾਂ ਉਹਨਾਂ ਨੂੰ ਵੱਖ ਕਰਨਾ ਅਸੰਭਵ ਹੋਵੇਗਾ। ਅਸਲ ਵਿੱਚ ਜੋ ਉਹਨਾਂ ਨੂੰ ਵੱਖ ਕਰਦਾ ਹੈ ਉਹ ਕੁਝ ਵੀ ਨਹੀਂ ਹੈ; ਨਾ ਤਾਂ ਨਿਰੰਤਰਤਾ ਹੈ ਅਤੇ ਨਾ ਹੀ ਵਿਘਨ ਹੈ ਪਰ ਸ਼ੁੱਧ ਪਛਾਣ ਹੈ। ਹੁਣ ਅਚਾਨਕ ਦੋ ਚਿੱਤਰਾਂ ਨੂੰ ਉਜਾਗਰ ਕਰੋ ਅਤੇ ਅਸੀਂ ਉਹਨਾਂ ਨੂੰ ਇੱਕ ਵਾਰ ਫਿਰ ਉਹਨਾਂ ਦੀ ਸਾਰੀ ਲੰਬਾਈ ਵਿੱਚ ਦੋ ਹੋਣ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਸਮਝਦੇ ਹਾਂ। ਇਹ ਸਥਿਤੀ ਇੱਕ ਅਚਾਨਕ ਤੱਥਾਂ ਤੋਂ ਵੱਖ ਹੋਣ ਤੋਂ ਨਹੀਂ ਉਤਪੰਨ ਹੁੰਦੀ ਹੈ ਜੋ ਉਹਨਾਂ ਵਿਚਕਾਰ ਅਚਾਨਕ ਸਾਕਾਰ ਹੋ ਜਾਵੇਗੀ, ਸਗੋਂ ਇਸ ਤੱਥ ਤੋਂ ਕਿ ਦੋ ਅੰਦੋਲਨਾਂ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਦੁਆਰਾ ਅਸੀਂ ਦੋ ਵਕਰਾਂ ਨੂੰ ਖਿੱਚਦੇ ਹਾਂ ਤਾਂ ਜੋ

ਉਹਨਾਂ ਨੂੰ ਸਮਝਿਆ ਜਾ ਸਕੇ, ਉਹਨਾਂ ਵਿੱਚ ਹਰੇਕ ਨੂੰ ਇੱਕ ਗਠਨ ਕਾਰਜ ਵਜੋਂ ਇੱਕ ਨਕਾਰਾਤਮਕਤਾ ਸ਼ਾਮਲ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਜੋ ਦੋ ਵਕਰਾਂ ਨੂੰ ਉਹਨਾਂ ਦੇ ਸਪਰਸ਼ਯੋਗਤਾ ਦੇ ਬਿਲਕੁਲ ਸਥਾਨ 'ਤੇ ਵੱਖ ਕਰਦਾ ਹੈ ਉਹ ਕੁਝ ਵੀ ਨਹੀਂ ਹੈ, ਇੱਕ ਦੂਰੀ ਵੀ ਨਹੀਂ; ਇਹ ਇੱਕ ਗਠਨ ਸੰਸਲੇਸ਼ਣ ਦੇ ਪ੍ਰਤੀਰੂਪ ਵਜੋਂ ਇੱਕ ਸ਼ੁੱਧ ਨਕਾਰਾਤਮਕਤਾ ਹੈ। ਅਜਿਹੀ ਤਸਵੀਰ ਸਾਨੂੰ ਤਤਕਾਲਤਾ ਦੇ ਸਬੰਧ ਨੂੰ ਬਿਹਤਰ ਢੰਗ ਨਾਲ ਸਮਝਣ ਦੇ ਯੋਗ ਬਣਾਏਗੀ ਜੋ ਅਸਲ ਵਿੱਚ ਜਾਣਕਾਰ ਨੂੰ ਜਾਣੇ-ਪਛਾਣੇ ਨਾਲ ਜੋੜਦੀ ਹੈ।

ਆਮ ਤੌਰ 'ਤੇ ਇਹ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਇੱਕ ਨਿਖੇਧੀ ਇੱਕ "ਕੁਝ" 'ਤੇ ਨਿਰਭਰ ਕਰਦੀ ਹੈ ਜੋ ਨਿਖੇਧੀ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਮੌਜੂਦ ਹੈ ਅਤੇ ਇਸਦਾ ਪਦਾਰਥ ਬਣਾਉਂਦੀ ਹੈ। ਉਦਾਹਰਣ ਵਜੋਂ, ਜੇ ਮੈਂ ਕਹਾਂ ਕਿ ਸਿਆਹੀ ਦਾ ਖੂਹ ਮੇਜ਼ ਨਹੀਂ ਹੈ, ਤਾਂ ਮੇਜ਼ ਅਤੇ ਸਿਆਹੀ ਦਾ ਖੂਹ ਪਹਿਲਾਂ ਹੀ ਬਣੀਆਂ ਹੋਈਆਂ ਵਸਤੂਆਂ ਹਨ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਹੋਣਾ ਨਕਾਰਾਤਮਕ ਨਿਰਣੇ ਦਾ ਸਮਰਥਨ ਹੋਵੇਗਾ। ਪਰ "ਜਾਣਕਾਰ-ਜਾਣਕਾਰ" ਸਬੰਧ ਦੇ ਮਾਮਲੇ ਵਿੱਚ, ਜਾਣਕਾਰ ਦੇ ਪਾਸੇ ਕੁਝ ਵੀ ਨਹੀਂ ਹੈ ਜੋ ਨਕਾਰਾਤਮਕਤਾ ਲਈ ਸਮਰਥਨ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕਰ ਸਕੇ; ਕੋਈ ਅੰਤਰ ਨਹੀਂ, ਭੇਦ ਦਾ ਕੋਈ ਸਿਧਾਂਤ "ਹੈ" ਜੋ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਜਾਣਕਾਰ ਨੂੰ ਜਾਣੇ ਤੋਂ ਵੱਖ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਪਰ ਹੋਂਦ ਦੇ ਕੁੱਲ ਅਸਪਸ਼ਟਤਾ ਵਿੱਚ, ਇੱਕ ਨਿਖੇਧੀ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਕੁਝ ਵੀ ਨਹੀਂ ਹੈ ਜੋ ਮੌਜੂਦ ਵੀ ਨਹੀਂ ਹੈ ਪਰ ਜੋ ਹੋਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ, ਜੋ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਇੱਕ ਨਿਖੇਧੀ ਵਜੋਂ ਵੀ ਪੇਸ਼ ਨਹੀਂ ਕਰਦਾ। ਸਿੱਟੇ ਵਜੋਂ ਗਿਆਨ ਅਤੇ ਅੰਤ ਵਿੱਚ ਜਾਣਕਾਰ ਖੁਦ ਇਸ ਤੱਥ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਕੁਝ ਵੀ ਨਹੀਂ ਹਨ ਕਿ "ਹੈ", ਕਿ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਹੋਣਾ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਦਿੰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਇਸ ਕੁਝ ਵੀ ਦੇ ਆਧਾਰ 'ਤੇ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਰਾਹਤ ਵਿੱਚ ਉਭਾਰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਅਰਥ ਵਿੱਚ ਅਸੀਂ ਗਿਆਨ ਨੂੰ ਜਾਣੇ ਦੀ ਸ਼ੁੱਧ ਇਕਾਂਤ ਕਹਿ ਸਕਦੇ ਹਾਂ। ਇਹ ਕਹਿਣਾ ਕਾਫ਼ੀ ਹੈ ਕਿ ਗਿਆਨ ਦੀ ਮੂਲ ਘਟਨਾ ਹੋਂਦ ਵਿੱਚ ਕੁਝ ਨਹੀਂ ਜੋੜਦੀ ਅਤੇ ਨਾ ਹੀ ਕੁਝ ਬਣਾਉਂਦੀ ਹੈ। ਇਹ ਹੋਂਦ ਨੂੰ ਅਮੀਰ ਨਹੀਂ ਬਣਾਉਂਦੀ, ਕਿਉਂਕਿ ਗਿਆਨ ਸ਼ੁੱਧ ਨਕਾਰਾਤਮਕਤਾ ਹੈ। ਇਹ ਸਿਰਫ਼ ਇਸ ਗੱਲ ਨੂੰ ਹੀ ਲਿਆਉਂਦੀ ਹੈ ਕਿ ਹੋਂਦ ਹੈ। ਪਰ ਇਹ ਤੱਥ ਕਿ "ਹੈ" ਹੋਂਦ ਹੋਂਦ ਦਾ ਅੰਦਰੂਨੀ ਦ੍ਰਿੜਤਾ ਨਹੀਂ ਹੈ - ਜੋ ਕਿ ਇਹ ਹੈ - ਸਗੋਂ ਨਕਾਰਾਤਮਕਤਾ ਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਅਰਥ ਵਿੱਚ, ਹੋਂਦ ਦੀ ਇੱਕ ਸਕਾਰਾਤਮਕ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਤਾ ਦਾ ਹਰ ਪ੍ਰਗਟਾਵਾ ਆਪਣੇ ਆਪ ਦੇ ਹੋਂਦ ਵਿੱਚ ਸ਼ੁੱਧ ਨਕਾਰਾਤਮਕਤਾ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਓਨਟੋਲੋਜੀਕਲ ਦ੍ਰਿੜਤਾ ਦਾ ਪ੍ਰਤੀਰੂਪ ਹੈ।

ਉਦਾਹਰਣ ਵਜੋਂ, ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਅਸੀਂ ਬਾਅਦ ਵਿੱਚ ਦੇਖਾਂਗੇ, ਹੋਂਦ ਦੀ ਸਥਾਨਿਕਤਾ ਦਾ ਪ੍ਰਗਟਾਵਾ ਆਪਣੇ ਆਪ ਦੁਆਰਾ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਅਣ-ਸਥਿਤੀਗਤ ਸ਼ੱਕ ਦੇ ਨਾਲ ਇੱਕ ਹੈ ਜੋ ਕਿ ਅਣ-ਵਿਸਤਾਰਿਤ ਹੈ। ਅਤੇ ਆਪਣੇ ਆਪ ਦਾ ਅਣ-ਵਿਸਤਾਰਿਤ ਚਰਿੱਤਰ ਅਧਿਆਤਮਿਕਤਾ ਦਾ ਇੱਕ ਸਕਾਰਾਤਮਕ, ਰਹੱਸਮਈ ਗੁਣ ਨਹੀਂ ਹੈ ਜੋ ਇੱਕ ਨਕਾਰਾਤਮਕ ਸੰਪ੍ਰਦਾ ਦੇ ਅਧੀਨ ਛੁਪਿਆ ਹੋਇਆ ਹੈ; ਇਹ ਇੱਕ ਕੁਦਰਤੀ ਐਕਸਟੈਟਿਕ ਸਬੰਧ ਹੈ, ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਪਾਰਦਰਸ਼ੀ ਦੇ ਵਿਸਥਾਰ ਦੁਆਰਾ ਅਤੇ ਵਿੱਚ ਹੀ ਹੈ ਜੋ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਜਾਣਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਆਪਣੇ ਖੁਦ ਦੇ ਗੈਰ-ਵਿਸਤਾਰ ਨੂੰ ਮਹਿਸੂਸ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਪਹਿਲਾਂ ਅਣ-ਵਿਸਤਾਰਿਤ ਨਹੀਂ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਤਾਂ ਜੋ ਬਾਅਦ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਵਿਸਤਾਰਿਤ ਜੀਵ ਨਾਲ ਸਬੰਧ ਵਿੱਚ ਦਾਖਲ ਹੋ ਸਕੇ, ਕਿਉਂਕਿ ਅਸੀਂ ਇਸਨੂੰ ਕਿਵੇਂ ਵੀ ਵਿਚਾਰਦੇ ਹਾਂ, ਅਣ-ਵਿਸਤਾਰਿਤ ਦੀ ਧਾਰਨਾ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਕੋਈ ਅਰਥ ਨਹੀਂ ਰੱਖਦੀ; ਇਹ ਵਿਸਤਾਰਿਤ ਦੇ ਨਕਾਰ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਕੁਝ ਵੀ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਜੇਕਰ ਅਸੀਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਪ੍ਰਗਟ ਕੀਤੇ ਗਏ ਨਿਰਧਾਰਨਾਂ ਦੇ ਵਿਸਥਾਰ ਨੂੰ ਦਬਾ ਸਕਦੇ ਹਾਂ - ਇੱਕ ਅਸੰਭਵਤਾ ਦੀ ਕਲਪਨਾ ਕਰਨ ਲਈ - ਤਾਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਅਸਥਿਰ ਰਹੇਗਾ; ਇਹ ਨਾ ਤਾਂ ਵਿਸਤ੍ਰਿਤ ਹੋਵੇਗਾ ਅਤੇ ਨਾ ਹੀ ਵਿਸਤ੍ਰਿਤ, ਅਤੇ ਇਸਨੂੰ ਕਿਸੇ ਵੀ ਤਰੀਕੇ ਨਾਲ ਦਰਸਾਇਆ ਨਹੀਂ ਜਾ ਸਕਦਾ ਜਿੱਥੋਂ ਤੱਕ ਵਿਸਤਾਰ ਦਾ ਸਬੰਧ ਹੈ। ਇਸ ਅਰਥ ਵਿੱਚ ਵਿਸਤਾਰ ਇੱਕ ਪਾਰਦਰਸ਼ੀ ਦ੍ਰਿੜਤਾ ਹੈ ਜਿਸਨੂੰ ਖੁਦ ਨੂੰ ਇਸ ਹੱਦ ਤੱਕ ਸਮਝਣਾ ਪੈਂਦਾ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਆਪਣੇ ਆਪ

ਨੂੰ ਵਿਸਤ੍ਰਿਤ ਹੋਣ ਤੋਂ ਇਨਕਾਰ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਇਸੇ ਲਈ ਜੋ ਸ਼ਬਦ ਜਾਣਨ ਅਤੇ ਹੋਣ ਦੇ ਵਿਚਕਾਰ ਇਸ ਅੰਦਰੂਨੀ ਸਬੰਧ ਨੂੰ ਦਰਸਾਉਣ ਲਈ ਸਭ ਤੋਂ ਵਧੀਆ ਜਾਪਦਾ ਹੈ ਉਹ ਸ਼ਬਦ ਅਹਿਸਾਸ ਹੈ, ਜਿਸਨੂੰ ਅਸੀਂ ਪਹਿਲਾਂ ਇਸਦੇ ਦੋਹਰੇ ਓਨਟੋਲੋਜੀਕਲ ਅਤੇ ਗਿਆਨਵਾਦੀ ਅਰਥਾਂ ਵਿੱਚ ਵਰਤਿਆ ਸੀ। ਮੈਂ ਇੱਕ ਪ੍ਰੋਜੈਕਟ ਨੂੰ ਜਿੱਥੋਂ ਤੱਕ ਮੈਂ ਇਸਨੂੰ ਹੋਣ ਦਿੰਦਾ ਹਾਂ, ਪਰ ਮੈਂ ਆਪਣੀ ਸਥਿਤੀ ਨੂੰ ਵੀ ਜਿੱਥੋਂ ਤੱਕ ਮੈਂ ਇਸਨੂੰ ਜੀਉਂਦਾ ਹਾਂ ਅਤੇ ਇਸਨੂੰ ਆਪਣੇ ਹੋਂਦ ਨਾਲ ਬਣਾਉਂਦਾ ਹਾਂ। ਮੈਂ ਇੱਕ ਤਬਾਹੀ ਦੇ ਦਾਇਰੇ, ਇੱਕ ਕੰਮ ਦੀ ਮੁਸ਼ਕਲ ਨੂੰ "ਅਨੁਭਵ" ਕਰਦਾ ਹਾਂ। ਜਾਣਨਾ ਸ਼ਬਦ ਦੇ ਦੋਵਾਂ ਅਰਥਾਂ ਵਿੱਚ ਅਹਿਸਾਸ ਕਰਨਾ ਹੈ। ਇਹ "ਉੱਥੇ ਹੋਣਾ" ਦਾ ਕਾਰਨ ਬਣਨਾ ਹੈ ਜਦੋਂ ਕਿ ਇਸ ਹੋਂਦ ਦਾ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ ਨਿਖੇਧ ਹੋਣਾ ਹੈ। ਅਸਲ ਅਹਿਸਾਸ ਹੈ। ਅਸੀਂ ਪਾਰਦਰਸ਼ਤਾ ਨੂੰ ਉਸ ਅੰਦਰੂਨੀ ਅਤੇ ਸਾਕਾਰ ਕਰਨ ਵਾਲੇ ਨਿਖੇਧ ਵਜੋਂ ਪਰਿਭਾਸ਼ਿਤ ਕਰਾਂਗੇ ਜੋ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਦਾ ਹੈ ਜਦੋਂ ਕਿ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ-ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ-ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ-ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ-ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਦਾ ਹੈ।

II. ਨਕਾਰ ਦੇ ਤੌਰ 'ਤੇ ਨਿਰਧਾਰਨ

ਕਿਸ ਜੀਵ ਲਈ ਆਪਣੇ ਆਪ ਦੀ ਮੌਜੂਦਗੀ ਹੈ? ਆਓ ਤੁਰੰਤ ਧਿਆਨ ਦੇਈਏ ਕਿ ਸਵਾਲ ਨੂੰ ਬੁਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਬਿਆਨ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ। ਹੋਂਦ ਉਹ ਹੈ ਜੋ ਇਹ ਹੈ; ਇਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ "ਇਹ" ਪ੍ਰਸ਼ਨ ਦਾ ਜਵਾਬ ਦੇਣ ਲਈ ਦ੍ਰਿੜਤਾ ਨਹੀਂ ਰੱਖ ਸਕਦਾ "ਕਿਹੜਾ?" ਸੰਖੇਪ ਵਿੱਚ, ਪ੍ਰਸ਼ਨ ਦਾ ਅਰਥ ਸਿਰਫ਼ ਤਾਂ ਹੀ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਜੇਕਰ ਇਸਨੂੰ ਇੱਕ ਸੰਸਾਰ ਵਿੱਚ ਰੱਖਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਸਿੱਟੇ ਵਜੋਂ, ਖੁਦ ਇਸ ਜੀਵ ਲਈ ਮੌਜੂਦ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਦਾ, ਨਾ ਕਿ ਉਸ ਲਈ ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਖੁਦ ਦੀ ਮੌਜੂਦਗੀ ਹੈ ਜੋ "ਉਸ" ਦੀ ਬਜਾਏ "ਇਸ" ਦੀ ਹੋਂਦ ਦਾ ਕਾਰਨ ਬਣਦੀ ਹੈ। ਹਾਲਾਂਕਿ, ਸਾਡੀਆਂ ਉਦਾਹਰਣਾਂ ਨੇ ਸਾਨੂੰ ਇੱਕ ਖੁਦ ਨੂੰ ਠੋਸ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਇਨਕਾਰ ਕਰਦੇ ਹੋਏ ਦਿਖਾਇਆ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਇੱਕ ਖਾਸ ਜੀਵ ਹੈ। ਇਹ ਸਥਿਤੀ ਇਸ ਤੱਥ ਤੋਂ ਪੈਦਾ ਹੁੰਦੀ ਹੈ ਕਿ ਅਸੀਂ ਗਿਆਨ ਦੇ ਸਬੰਧ ਨੂੰ ਨਕਾਰਾਤਮਕਤਾ ਦੀ ਬਣਤਰ ਨੂੰ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ਮਾਨ ਕਰਨ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਵਰਣਨ ਕੀਤਾ ਸੀ। ਇਸ ਅਰਥ ਵਿੱਚ, ਇਸ ਤੱਥ ਦੁਆਰਾ ਕਿ ਇਹ ਉਦਾਹਰਣਾਂ ਵਿੱਚ ਪ੍ਰਗਟ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਸੀ, ਉਹ ਨਕਾਰਾਤਮਕਤਾ ਪਹਿਲਾਂ ਹੀ ਸੈਕੰਡਰੀ ਸੀ। ਮੂਲ ਪਾਰਦਰਸ਼ਤਾ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਨਕਾਰਾਤਮਕਤਾ ਇਸ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਨਿਰਧਾਰਤ ਨਹੀਂ ਕੀਤੀ ਜਾਂਦੀ; ਇਹ ਇਸ ਨੂੰ ਮੌਜੂਦ ਹੋਣ ਦਾ ਕਾਰਨ ਬਣਦੀ ਹੈ।

ਆਪਣੇ ਆਪ ਦੀ ਅਸਲ ਮੌਜੂਦਗੀ ਹੋਂਦ ਦੀ ਮੌਜੂਦਗੀ ਹੈ। ਕੀ ਅਸੀਂ ਇਹ ਕਹਾਂਗੇ ਕਿ ਇਹ ਸਾਰੇ ਜੀਵ ਦੀ ਮੌਜੂਦਗੀ ਹੈ? ਇਹ ਸਾਡੀ ਪਿਛਲੀ ਗਲਤੀ ਵਿੱਚ ਵਾਪਸ ਡਿੱਗਣਾ ਹੋਵੇਗਾ। ਕਿਉਂਕਿ ਸੰਪੂਰਨਤਾ ਸਿਰਫ ਆਪਣੇ ਆਪ ਦੁਆਰਾ ਹੀ ਹੋਂਦ ਵਿੱਚ ਆ ਸਕਦੀ ਹੈ। ਇੱਕ ਸੰਪੂਰਨਤਾ ਅਸਲ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਅਰਧ-ਬਹੁਲਤਾ ਦੀਆਂ ਸ਼ਰਤਾਂ ਦੇ ਵਿਚਕਾਰ ਹੋਣ ਦੇ ਅੰਦਰੂਨੀ ਸਬੰਧ ਨੂੰ ਉਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਮੰਨਦੀ ਹੈ ਜਿਵੇਂ ਇੱਕ ਗੁਣਾ ਮੰਨਦਾ ਹੈ - ਇਸ ਗੁਣਾ ਹੋਣ ਲਈ - ਇਸਦੇ ਤੱਤਾਂ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਅੰਦਰੂਨੀ ਸੰਪੂਰਨਤਾ ਸਬੰਧ। ਇਸ ਅਰਥ ਵਿੱਚ ਜੋੜ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਸਿੰਥੈਟਿਕ ਕਿਰਿਆ ਹੈ। ਸੰਪੂਰਨਤਾ ਜੀਵਾਂ ਵਿੱਚ ਸਿਰਫ ਇੱਕ ਜੀਵ ਦੁਆਰਾ ਆ ਸਕਦੀ ਹੈ ਜਿਸਨੂੰ ਆਪਣੀ ਮੌਜੂਦਗੀ ਵਿੱਚ ਆਪਣੀ ਸੰਪੂਰਨਤਾ ਹੋਣੀ ਚਾਹੀਦੀ ਹੈ। ਇਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਦੇ ਨਾਲ ਬਿਲਕੁਲ ਸਹੀ ਹੈ, ਇੱਕ ਡੀਟੋਟਲਾਈਜ਼ਡ ਸੰਪੂਰਨਤਾ ਜੋ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਇੱਕ ਸਦੀਵੀ ਅਧੂਰੀਤਾ ਵਿੱਚ ਅਸਥਾਈ ਬਣਾਉਂਦੀ ਹੈ। ਇਹ ਆਪਣੀ ਮੌਜੂਦਗੀ ਵਿੱਚ ਆਪਣੇ ਆਪ ਹੈ ਜੋ ਇੱਕ ਸਾਰੇ ਜੀਵ ਦਾ ਕਾਰਨ ਬਣਦਾ ਹੈ। ਸਾਨੂੰ ਸੱਚਮੁੱਚ ਇਹ ਸਮਝਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ ਕਿ ਇਸ ਖਾਸ ਜੀਵ ਨੂੰ ਸਿਰਫ ਸਾਰੇ ਜੀਵ ਦੀ ਮੌਜੂਦਗੀ ਦੇ ਆਧਾਰ 'ਤੇ ਕਿਹਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਇਸਦਾ ਮਤਲਬ ਇਹ ਨਹੀਂ ਹੈ ਕਿ ਇੱਕ ਜੀਵ ਨੂੰ ਹੋਂਦ ਵਿੱਚ ਰਹਿਣ ਲਈ ਸਾਰੇ ਜੀਵ ਦੀ ਲੋੜ ਹੁੰਦੀ ਹੈ, ਪਰ ਇਹ ਕਿ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਇਸ ਜੀਵ ਦੀ ਇੱਕ ਸਾਕਾਰ ਮੌਜੂਦਗੀ ਦੇ ਮੂਲ ਆਧਾਰ 'ਤੇ ਅਨੁਭਵ

ਕਰਦਾ ਹੈ, ਜੋ ਸਾਰਿਆਂ ਲਈ ਇੱਕ ਸਾਕਾਰ ਮੌਜੂਦਗੀ ਹੈ। ਪਰ ਇਸਦੇ ਉਲਟ ਕਿਉਂਕਿ ਸੰਪੂਰਨਤਾ "ਇਸ" ਦਾ ਇੱਕ ਅੰਦਰੂਨੀ ਓਨਟੋਲੋਜੀਕਲ ਸਬੰਧ ਹੈ, ਇਹ ਸਿਰਫ ਵਿਅਕਤੀਗਤ "ਇਸ" ਵਿੱਚ ਅਤੇ ਦੁਆਰਾ ਪ੍ਰਗਟ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਇਸਦਾ ਮਤਲਬ ਹੈ ਕਿ ਸਾਰੇ ਜੀਵ ਦੀ ਇੱਕ ਸਾਕਾਰ ਮੌਜੂਦਗੀ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ "ਇਸ" ਲਈ ਇੱਕ ਸਾਕਾਰ ਮੌਜੂਦਗੀ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਅਨੁਭਵ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਅਤੇ "ਇਸ" ਲਈ ਇੱਕ ਸਾਕਾਰ ਮੌਜੂਦਗੀ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਇਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਸਾਰੇ ਜੀਵ ਦੀ ਇੱਕ ਸਾਕਾਰ ਮੌਜੂਦਗੀ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਅਨੁਭਵ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਦੂਜੇ ਸ਼ਬਦਾਂ ਵਿੱਚ, ਸੰਸਾਰ ਲਈ ਆਪਣੇ ਆਪ ਦੀ ਮੌਜੂਦਗੀ ਸਿਰਫ ਇੱਕ ਜਾਂ ਕਈ ਖਾਸ ਚੀਜ਼ਾਂ ਲਈ ਇਸਦੀ ਮੌਜੂਦਗੀ ਦੁਆਰਾ ਅਨੁਭਵ ਕੀਤੀ ਜਾ ਸਕਦੀ ਹੈ, ਅਤੇ ਇਸਦੇ ਉਲਟ ਇੱਕ ਖਾਸ ਚੀਜ਼ ਲਈ ਇਸਦੀ ਮੌਜੂਦਗੀ ਸਿਰਫ ਸੰਸਾਰ ਲਈ ਇੱਕ ਮੌਜੂਦਗੀ ਦੇ ਆਧਾਰ 'ਤੇ ਅਨੁਭਵ ਕੀਤੀ ਜਾ ਸਕਦੀ ਹੈ। ਧਾਰਨਾ ਸਿਰਫ ਸੰਸਾਰ ਲਈ ਮੌਜੂਦਗੀ ਦੇ ਓਨਟੋਲੋਜੀਕਲ ਅਧਾਰ 'ਤੇ ਹੀ ਸਪਸ਼ਟ ਕੀਤੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ, ਅਤੇ ਸੰਸਾਰ ਨੂੰ ਹਰੇਕ ਵਿਅਕਤੀਗਤ ਧਾਰਨਾ ਦੇ ਆਧਾਰ ਵਜੋਂ ਠੋਸ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਪ੍ਰਗਟ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਸਮਝਾਉਣਾ ਬਾਕੀ ਹੈ ਕਿ ਹੋਂਦ ਵਿੱਚ ਆਪਣੇ ਆਪ ਦਾ ਉਭਾਰ ਇਸ ਨੂੰ ਕਿਵੇਂ ਲਿਆ ਸਕਦਾ ਹੈ ਕਿ ਇੱਕ ਸਭ ਕੁਝ ਹੈ ਅਤੇ "ਇਹ" ਹੈ।

ਆਪਣੇ ਆਪ ਦੀ ਸੰਪੂਰਨਤਾ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਮੌਜੂਦਗੀ ਇਸ ਤੱਥ ਤੋਂ ਆਉਂਦੀ ਹੈ ਕਿ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ - ਜੋ ਨਹੀਂ ਹੈ ਉਸ ਹੋਣ ਦੇ ਢੰਗ ਵਿੱਚ ਅਤੇ ਜੋ ਹੈ ਉਹ ਨਾ ਹੋਣ ਦੇ ਢੰਗ ਵਿੱਚ - ਇੱਕ ਵਿਨਾਸ਼ਕਾਰੀ ਸੰਪੂਰਨਤਾ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਆਪਣੀ ਸੰਪੂਰਨਤਾ ਹੋਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ। ਜਿੱਥੋਂ ਤੱਕ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਇੱਕ ਸਿੰਗਲ ਉਭਾਰ ਦੀ ਏਕਤਾ ਵਿੱਚ ਉਸ ਸਭ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਬਣਾਉਂਦਾ ਹੈ ਜੋ ਨਹੀਂ ਹੈ, ਹੋਂਦ ਇਸਦੇ ਸਾਹਮਣੇ ਉਹ ਸਭ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਖੜ੍ਹੀ ਹੈ ਜੋ ਕਿ ਖੁਦ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਅਸਲ ਵਿੱਚ, ਅਸਲ ਨਿਖੇਧੀ ਇੱਕ ਰੈਡੀਕਲ ਨਿਖੇਧੀ ਹੈ। ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ, ਜੋ ਆਪਣੀ ਸੰਪੂਰਨਤਾ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਹੋਣ ਦੇ ਸਾਹਮਣੇ ਖੜ੍ਹਾ ਹੈ, ਖੁਦ ਨਿਖੇਧੀ ਦਾ ਸਮੁੱਚਾ ਹੈ ਅਤੇ ਇਸ ਲਈ ਸਮੁੱਚ ਦਾ ਨਿਖੇਧੀ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਸੰਸਾਰ ਦੀ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕੀਤੀ ਸੰਪੂਰਨਤਾ ਉਸ ਅਪ੍ਰਾਪਤ ਸੰਪੂਰਨਤਾ ਦੇ ਹੋਂਦ ਦੇ ਗਠਨ ਵਜੋਂ ਪ੍ਰਗਟ ਹੁੰਦੀ ਹੈ ਜਿਸ ਦੁਆਰਾ ਸੰਪੂਰਨਤਾ ਦਾ ਵਜੂਦ ਹੋਂਦ ਵਿੱਚ ਆਉਂਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਸੰਸਾਰ ਰਾਹੀਂ ਹੀ ਹੈ ਕਿ "ਆਪ" ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਇੱਕ ਸੰਪੂਰਨਤਾ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਜਾਣਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਜਿਸਦਾ ਅਰਥ ਹੈ ਕਿ ਇਸਦੇ ਉੱਭਰਨ ਨਾਲ ਹੀ "ਆਪ" ਇੱਕ ਸੰਪੂਰਨਤਾ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਹੋਣ ਦਾ ਪ੍ਰਗਟਾਵਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ "ਆਪ" ਨੂੰ "ਆਪ" ਨੂੰ "ਆਪ" ਵਿੱਚ ਆਪਣੀ ਸੰਪੂਰਨਤਾ ਹੋਣਾ ਪੈਂਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ "ਆਪ" ਦਾ ਅਰਥ ਹੀ "ਆਪ" ਵਿੱਚ ਬਾਹਰ ਹੈ, ਪਰ ਇਹ "ਆਪ" ਰਾਹੀਂ ਹੀ "ਆਪ" ਦਾ ਅਰਥ ਪ੍ਰਗਟ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। "ਹੋਣ" ਦਾ ਇਹ ਸੰਪੂਰਨੀਕਰਨ "ਆਪ" ਵਿੱਚ ਕੁਝ ਵੀ ਨਹੀਂ ਜੋੜਦਾ; ਇਹ ਉਸ ਤਰੀਕੇ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਕੁਝ ਨਹੀਂ ਹੈ ਜਿਸ ਵਿੱਚ "ਆਪ" ਨਾ ਹੋਣ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਪ੍ਰਗਟ ਹੁੰਦਾ ਹੈ, ਜਿਸ ਤਰੀਕੇ ਨਾਲ "ਹੋਣ" ਹੈ। ਇਹ "ਆਪ" ਤੋਂ ਬਾਹਰ, ਹਰ ਪਹੁੰਚ ਤੋਂ ਪਰੇ ਦਿਖਾਈ ਦਿੰਦਾ ਹੈ, ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਜੋ "ਆਪ" ਨੂੰ ਇਸਦੇ ਹੋਂਦ ਵਿੱਚ ਨਿਰਧਾਰਤ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਪਰ "ਆਪ" ਨੂੰ ਇੱਕ ਸੰਪੂਰਨਤਾ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਨ ਦਾ ਤੱਥ "ਆਪ" ਨੂੰ ਹੋਰ ਕੁਝ ਨਹੀਂ ਛੂੰਹਦਾ ਜਿੰਨਾ ਕਿ ਮੇਜ਼ 'ਤੇ ਦੋ ਕੱਪ ਗਿਣਨ ਦੇ ਤੱਥ ਉਨ੍ਹਾਂ ਵਿੱਚੋਂ ਕਿਸੇ ਦੀ ਹੋਂਦ ਜਾਂ ਪ੍ਰਕਿਰਤੀ ਨੂੰ ਛੂੰਹਦਾ ਹੈ। ਫਿਰ ਵੀ ਇਹ "ਆਪ" ਦਾ ਇੱਕ ਸ਼ੁੱਧ ਵਿਅਕਤੀਗਤ ਸੋਧ ਨਹੀਂ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਸਾਰੀ ਵਿਅਕਤੀਗਤਤਾ ਨੂੰ ਸੰਭਵ ਬਣਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਪਰ ਜੇਕਰ ਖੁਦ ਨੂੰ ਉਹ ਅਣਹੋਂਦ ਹੋਣਾ ਹੈ ਜਿਸਦੇ ਦੁਆਰਾ "ਹੋਂਦ" ਹੈ, ਤਾਂ ਹੋਂਦ ਮੂਲ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਸਿਰਫ਼ ਸੰਪੂਰਨਤਾ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਹੀ ਮੌਜੂਦ ਹੋ ਸਕਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਗਿਆਨ ਸੰਸਾਰ ਹੈ। ਹਾਈਡੇਗਰ ਦੇ ਪ੍ਰਗਟਾਵੇ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਕਰਨ ਲਈ, ਸੰਸਾਰ ਅਤੇ ਉਸ ਤੋਂ ਬਾਹਰ - ਕੁਝ ਵੀ ਨਹੀਂ। ਪਰ ਇਹ "ਕੁਝ ਵੀ ਨਹੀਂ" ਮੂਲ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਉਹ ਨਹੀਂ ਹੈ ਜਿਸ ਵਿੱਚ ਮਨੁੱਖੀ ਹਕੀਕਤ ਉਭਰਦੀ ਹੈ। ਇਹ ਕੁਝ ਵੀ ਮਨੁੱਖੀ ਹਕੀਕਤ ਖੁਦ ਇੱਕ ਰੈਡੀਕਲ ਨਕਾਰਾਤਮਕਤਾ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਹੈ ਜਿਸਦੇ ਦੁਆਰਾ ਸੰਸਾਰ

ਪ੍ਰਗਟ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਬੇਸ਼ੱਕ ਸੰਸਾਰ ਨੂੰ ਸੰਪੂਰਨਤਾ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਦੇਖਣਾ ਹੀ ਇੱਕ ਅਣਹੋਂਦ ਦੇ ਸੰਸਾਰ ਦੇ ਨਾਲ-ਨਾਲ ਪ੍ਰਗਟ ਹੋਣ ਦਾ ਕਾਰਨ ਬਣਦਾ ਹੈ ਜੋ ਇਸ ਸੰਪੂਰਨਤਾ ਨੂੰ ਕਾਇਮ ਰੱਖਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਘੇਰਦਾ ਹੈ। ਦਰਅਸਲ ਇਹ ਅਣਹੋਂਦ ਇੱਕ ਪੂਰਨ ਕੁਝ ਵੀ ਨਹੀਂ ਹੈ ਜੋ ਸੰਪੂਰਨਤਾ ਤੋਂ ਬਾਹਰ ਰਹਿ ਗਿਆ ਹੈ, ਇੱਥੋਂ ਤੱਕ ਕਿ ਸੰਪੂਰਨਤਾ ਨੂੰ ਵੀ ਨਿਰਧਾਰਤ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਇਹੀ ਕਾਰਨ ਹੈ ਕਿ ਪੂਰਨਤਾ ਹੋਂਦ ਵਿੱਚ ਕੁਝ ਵੀ ਨਹੀਂ ਜੋੜਦੀ, ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਸਿਰਫ ਕੁਝ ਵੀ ਨਹੀਂ ਹੋਣ ਦੀ ਮੌਜੂਦਗੀ ਦਾ ਨਤੀਜਾ ਹੈ ਜੋ ਹੋਂਦ ਦੀ ਸੀਮਾ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਹੈ। ਪਰ ਇਹ ਅਣਹੋਂਦ ਮਨੁੱਖੀ ਹਕੀਕਤ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਕੁਝ ਵੀ ਨਹੀਂ ਹੈ ਜੋ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਹੋਂਦ ਤੋਂ ਬਾਹਰ ਅਤੇ ਸਦਾ ਲਈ ਹੋਂਦ ਤੋਂ ਪਰੇ ਸਮਝਦੀ ਹੈ, ਕੁਝ ਵੀ ਨਹੀਂ ਦੇ ਨਾਲ ਵਪਾਰ ਵਿੱਚ। ਇਹ ਉਸੇ ਚੀਜ਼ ਦੇ ਬਰਾਬਰ ਹੈ ਭਾਵੇਂ ਅਸੀਂ ਕਹੀਏ, ਮਨੁੱਖੀ ਹਕੀਕਤ ਉਹ ਹੈ ਜਿਸ ਦੁਆਰਾ ਹੋਂਦ ਨੂੰ ਸੰਪੂਰਨਤਾ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਪ੍ਰਗਟ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ - ਜਾਂ, ਮਨੁੱਖੀ ਹਕੀਕਤ ਉਹ ਹੈ ਜੋ ਹੋਂਦ ਤੋਂ ਬਾਹਰ ਕੁਝ ਵੀ ਨਹੀਂ ਹੋਣ ਦਾ ਕਾਰਨ ਬਣਦੀ ਹੈ। ਇਹ ਕੁਝ ਵੀ ਨਹੀਂ ਹੈ ਕਿ ਇੱਕ ਪਰੇ ਸੰਸਾਰ ਹੋਣ ਦੀ ਸੰਭਾਵਨਾ ਹੈ ਜਿਵੇਂ ਕਿ (1) ਇਹ ਸੰਭਾਵਨਾ ਇੱਕ ਸੰਸਾਰ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਹੋਣ ਨੂੰ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਦੀ ਹੈ ਅਤੇ (2) ਮਨੁੱਖੀ ਹਕੀਕਤ ਨੂੰ ਇਹ ਸੰਭਾਵਨਾ ਹੋਣੀ ਚਾਹੀਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ, ਇਹ ਕੁਝ ਵੀ ਨਹੀਂ ਹੈ - ਹੋਂਦ ਦੀ ਅਸਲ ਮੌਜੂਦਗੀ ਦੇ ਨਾਲ - ਸਵੈ-ਨਿਰਭਰਤਾ ਦੇ ਚੱਕਰ ਦਾ ਗਠਨ ਕਰਦਾ ਹੈ।

ਪਰ ਮਨੁੱਖੀ ਹਕੀਕਤ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਸਿਰਫ਼ ਉਦੋਂ ਤੱਕ ਹੀ ਅਣ-ਪ੍ਰਾਪਤ ਸੰਪੂਰਨਤਾ ਬਣਾਉਂਦੀ ਹੈ ਜਦੋਂ ਤੱਕ ਇਹ ਇੱਕ ਠੋਸ ਨਿਖੇਧ ਤੋਂ ਪਰੇ ਪਹੁੰਚਦੀ ਹੈ ਜਿਸਨੂੰ ਇਸਨੂੰ ਹੋਂਦ ਦੀ ਅਸਲ ਮੌਜੂਦਗੀ ਵਜੋਂ ਹੋਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ। ਜੇ ਇਹ ਅਸਲ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਸਮਕਾਲੀ ਅਤੇ ਅਵਿਭਿੰਨ ਨਿਖੇਧ ਹੋਣ ਦੀ ਸ਼ੁੱਧ ਚੇਤਨਾ ਹੁੰਦੀ, ਤਾਂ ਇਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਨਿਰਧਾਰਤ ਨਹੀਂ ਕਰ ਸਕਦੀ ਸੀ ਅਤੇ ਇਸ ਲਈ ਇਸਦੇ ਨਿਰਧਾਰਨਾਂ ਦੀ ਇੱਕ ਠੋਸ ਸੰਪੂਰਨਤਾ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਦੀ, ਭਾਵੇਂ ਕਿ ਡੀਟੋਟਲਾਈਜ਼ਡ ਹੋਵੇ। ਇਹ ਸਿਰਫ਼ ਇਸ ਹੱਦ ਤੱਕ ਸੰਪੂਰਨਤਾ ਹੈ ਕਿ ਇਸਦੇ ਹੋਰ ਸਾਰੇ ਨਕਾਰਾਤਮਕਤਾਵਾਂ ਦੁਆਰਾ ਇਹ ਉਸ ਠੋਸ ਨਿਖੇਧ ਤੋਂ ਬਚ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਜੋ ਇਹ ਵਰਤਮਾਨ ਵਿੱਚ ਹੈ। ਇਸਦਾ ਵਜੂਦ ਸਿਰਫ਼ ਇਸ ਹੱਦ ਤੱਕ ਇਸਦੀ ਆਪਣੀ ਸੰਪੂਰਨਤਾ ਹੋ ਸਕਦੀ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਉਸ ਸੰਪੂਰਨਤਾ ਵੱਲ ਇੱਕ ਪਾਰਦਰਸ਼ੀ ਹੈ ਜੋ ਇਸਨੂੰ ਹੋਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ, ਅੰਸ਼ਕ ਢਾਂਚੇ ਤੋਂ ਪਰੇ ਜੋ ਇਹ ਹੈ। ਨਹੀਂ ਤਾਂ ਇਹ ਸਿਰਫ਼ ਉਹੀ ਹੋਵੇਗਾ ਜੋ ਇਹ ਹੈ ਅਤੇ ਕਿਸੇ ਵੀ ਤਰੀਕੇ ਨਾਲ ਇੱਕ ਸੰਪੂਰਨਤਾ ਜਾਂ ਗੈਰ-ਸੰਪੂਰਨਤਾ ਨਹੀਂ ਮੰਨਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ। ਇਸ ਅਰਥ ਵਿੱਚ ਕਿ ਇੱਕ ਅੰਸ਼ਕ ਨਕਾਰਾਤਮਕ ਬਣਤਰ ਉਹਨਾਂ ਅਣ-ਵਿਭਿੰਨਤਾ ਵਾਲੇ ਨਕਾਰਾਤਮਕਤਾਵਾਂ ਦੇ ਆਧਾਰ 'ਤੇ ਪ੍ਰਗਟ ਹੋਣੀ ਚਾਹੀਦੀ ਹੈ ਜੋ ਮੈਂ ਹਾਂ - ਅਤੇ ਜਿਸਦਾ ਇਹ ਇੱਕ ਹਿੱਸਾ ਬਣਦਾ ਹੈ - ਮੈਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਖਾਸ ਠੋਸ ਹਕੀਕਤ ਹੋਣ ਦੇ ਜ਼ਰੀਏ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਜਾਣੂ ਕਰਵਾਉਂਦਾ ਹਾਂ ਜੋ ਮੈਨੂੰ ਨਹੀਂ ਹੋਣਾ ਚਾਹੀਦਾ। "ਇਹ" ਉਹ ਹੋਂਦ ਹੈ ਜੋ ਮੈਂ ਇਸ ਸਮੇਂ ਨਹੀਂ ਹਾਂ, ਜਿੱਥੋਂ ਤੱਕ ਇਹ ਹੋਂਦ ਦੀ ਸੰਪੂਰਨਤਾ ਦੇ ਆਧਾਰ 'ਤੇ ਦਿਖਾਈ ਦਿੰਦੀ ਹੈ। ਇਹ ਉਹ ਹੈ ਜੋ ਮੈਂ ਇਸ ਸਮੇਂ ਨਹੀਂ ਹਾਂ ਕਿਉਂਕਿ ਮੈਨੂੰ ਹੋਂਦ ਦਾ ਕੁਝ ਵੀ ਨਹੀਂ ਹੋਣਾ ਚਾਹੀਦਾ: ਇਹ ਉਹ ਹੈ ਜੋ ਹੋਂਦ ਦੇ ਅਣ-ਵਿਭਿੰਨਤਾ ਵਾਲੇ ਆਧਾਰ 'ਤੇ ਪ੍ਰਗਟ ਹੁੰਦਾ ਹੈ, ਮੈਨੂੰ ਉਸ ਠੋਸ ਨਕਾਰਾਤਮਕਤਾ ਬਾਰੇ ਜਾਣੂ ਕਰਵਾਉਣ ਲਈ ਜੋ ਮੈਨੂੰ ਆਪਣੇ ਨਕਾਰਾਤਮਕਤਾਵਾਂ ਦੇ ਸੰਪੂਰਨਤਾ ਦੇ ਆਧਾਰ 'ਤੇ ਹੋਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ।

ਸਭ ਅਤੇ "ਇਹ" ਵਿਚਕਾਰ ਇਹ ਮੂਲ ਸਬੰਧ ਚਿੱਤਰ ਅਤੇ ਜ਼ਮੀਨ ਵਿਚਕਾਰ ਸਬੰਧ ਦੇ ਸਰੋਤ 'ਤੇ ਹੈ ਜਿਸਨੂੰ "ਜੈਸਟਾਲਟ ਥਿਊਰੀ" ਨੇ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ ਵਿੱਚ ਲਿਆਂਦਾ ਹੈ। "ਇਹ" ਹਮੇਸ਼ਾ ਇੱਕ ਜ਼ਮੀਨ 'ਤੇ ਪ੍ਰਗਟ ਹੁੰਦਾ ਹੈ; ਯਾਨੀ, ਹੋਣ ਦੀ ਅਣ-ਵਿਭਿੰਨ ਸੰਪੂਰਨਤਾ 'ਤੇ ਕਿਉਂਕਿ ਖੁਦ ਲਈ ਇਸਦਾ ਰੈਡੀਕਲ ਅਤੇ ਸਮਕਾਲੀਨ ਨਿਖੇਧ ਹੈ। ਫਿਰ ਵੀ ਇਹ ਹਮੇਸ਼ਾ ਇਸ ਅਣ-ਵਿਭਿੰਨ ਸੰਪੂਰਨਤਾ ਵਿੱਚ ਦੁਬਾਰਾ ਘੁਲ ਸਕਦਾ ਹੈ ਜਦੋਂ ਕੋਈ ਹੋਰ "ਇਹ" ਪੈਦਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਪਰ "ਇਹ" ਜਾਂ ਜ਼ਮੀਨ 'ਤੇ ਚਿੱਤਰ ਦੀ ਦਿੱਖ, ਕਿਉਂਕਿ

ਇਹ ਇੱਕ ਰੈਡੀਕਲ ਨਿਖੇਧ ਦੇ ਸਮਕਾਲੀਨ ਆਧਾਰ 'ਤੇ ਮੇਰੇ ਆਪਣੇ ਠੋਸ ਨਿਖੇਧ ਦੇ ਪ੍ਰਗਟਾਵੇ ਦਾ ਸਹਿ-ਸੰਬੰਧ ਹੈ, ਇਹ ਦਰਸਾਉਂਦਾ ਹੈ ਕਿ ਮੈਂ ਦੋਵੇਂ ਹਾਂ ਅਤੇ ਉਹ ਪੂਰਨ ਨਿਖੇਧ ਨਹੀਂ ਹਾਂ ਜਾਂ, ਜੇ ਤੁਸੀਂ ਪਸੰਦ ਕਰਦੇ ਹੋ, ਤਾਂ ਮੈਂ ਇਹ "ਅਣ-ਹੋਂਦ" ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਹਾਂ ਅਤੇ ਇਹ ਕਿ ਮੈਂ ਇਹ ਹੋਂਦ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਨਹੀਂ ਹਾਂ। ਇਹ ਅਸਲ ਵਿੱਚ ਸਿਰਫ ਇਸ ਤਰੀਕੇ ਨਾਲ ਹੈ ਕਿ ਮੌਜੂਦਾ ਨਿਖੇਧ ਰੈਡੀਕਲ ਨਿਖੇਧ ਦੇ ਅਧਾਰ 'ਤੇ ਪ੍ਰਗਟ ਹੋਵੇਗਾ ਜੋ ਇਹ ਹੈ। ਨਹੀਂ ਤਾਂ ਅਸਲ ਵਿੱਚ ਮੌਜੂਦਾ ਨਕਾਰਾਤਮਕਤਾ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਕੱਟ ਦਿੱਤੀ ਜਾਵੇਗੀ ਜਾਂ ਫਿਰ ਇਹ ਰੈਡੀਕਲ ਨਕਾਰਾਤਮਕਤਾ ਵਿੱਚ ਭੰਗ ਹੋ ਜਾਵੇਗੀ। ਇਸ ਸਭ 'ਤੇ ਇਸ ਦੀ ਦਿੱਖ ਇੱਕ ਖਾਸ ਤਰੀਕੇ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਹੈ ਜੋ ਕਿ For-itself ਕੋਲ ਆਪਣੇ ਆਪ ਦਾ ਨਕਾਰਾਤਮਕਤਾ ਹੋਣ ਦਾ ਹੈ। ਇੱਕ ਇਹ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਮੈਂ ਅਜੇ ਆਪਣੇ ਭਵਿੱਖ ਦੇ ਨਕਾਰਾਤਮਕਤਾ ਨਹੀਂ ਹਾਂ ਅਤੇ ਕਿਉਂਕਿ ਮੈਂ ਹੁਣ ਆਪਣੇ ਪਿਛਲੇ ਨਕਾਰਾਤਮਕਤਾ ਨਹੀਂ ਹਾਂ। ਇਸ ਦਾ ਪ੍ਰਗਟਾਵਾ ਮੰਨਦਾ ਹੈ ਕਿ "ਲਹਿਰ ਇੱਕ ਖਾਸ ਨਕਾਰਾਤਮਕਤਾ 'ਤੇ ਰੱਖੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ" ਜਿਸਦੇ ਨਾਲ ਜ਼ਮੀਨ ਵਿੱਚ ਸਮਕਾਲੀ ਅਲੋਪ ਹੋਣ ਵਿੱਚ ਦੂਜਿਆਂ ਦੀ ਵਾਪਸੀ ਹੁੰਦੀ ਹੈ; ਯਾਨੀ ਕਿ, for-itself ਸਿਰਫ ਇੱਕ ਨਕਾਰਾਤਮਕਤਾ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਮੌਜੂਦ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ ਜੋ ਰੈਡੀਕਲ ਨਕਾਰਾਤਮਕਤਾ ਦੀ ਸੰਪੂਰਨਤਾ ਵਿੱਚ ਵਾਪਸੀ 'ਤੇ ਬਣਾਈ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। For-itself ਸੰਸਾਰ, ਸਥਾਨਿਕਤਾ, ਸਥਾਈਤਾ, ਪਦਾਰਥ, ਸੰਖੇਪ ਵਿੱਚ ਆਮ ਤੌਰ 'ਤੇ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਨਹੀਂ ਹੈ, ਪਰ ਉਹਨਾਂ ਦੇ ਨਾ ਹੋਣ ਦਾ ਤਰੀਕਾ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਮੇਜ਼, ਇਹ ਸ਼ੀਸ਼ਾ, ਇਹ ਕਮਰਾ ਨਕਾਰਾਤਮਕਤਾ ਦੀ ਕੁੱਲ ਜ਼ਮੀਨ 'ਤੇ ਨਾ ਹੋਵੇ। ਇਹ ਫਿਰ ਨਿਖੇਧ ਦਾ ਨਿਖੇਧ ਮੰਨਦਾ ਹੈ - ਪਰ ਇੱਕ ਨਿਖੇਧ ਜਿਸਨੂੰ ਰੈਡੀਕਲ ਨਿਖੇਧ ਹੋਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ ਜਿਸਨੂੰ ਇਹ ਇਨਕਾਰ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਜੋ ਇੱਕ ਓਨਟੋਲੋਜੀਕਲ ਧਾਗੇ ਦੁਆਰਾ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਦੁਬਾਰਾ ਜੋੜਨਾ ਬੰਦ ਨਹੀਂ ਕਰਦਾ, ਅਤੇ ਜੋ ਕਿਸੇ ਹੋਰ "ਇਸ" ਦੇ ਉਭਾਰ 'ਤੇ ਰੈਡੀਕਲ ਨਿਖੇਧ ਵਿੱਚ ਘੁਲਣ ਲਈ ਤਿਆਰ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਅਰਥ ਵਿੱਚ "ਇਹ" "ਦੁਨੀਆਂ ਦੀ ਧਰਤੀ ਵਿੱਚ ਵਾਪਸੀ" ਦੁਆਰਾ "ਇਹ" ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਪ੍ਰਗਟ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਬਾਕੀ ਸਾਰੇ "ਇਸ" ਦੇ ਵੱਲੋਂ; ਇਸਦਾ ਦ੍ਰਿੜਤਾ, ਜੋ ਕਿ ਸਾਰੇ ਦ੍ਰਿੜਤਾਵਾਂ ਦਾ ਮੂਲ ਹੈ, ਇੱਕ ਨਕਾਰਾਤਮਕਤਾ ਹੈ।

ਸਾਨੂੰ ਇਹ ਸਮਝਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਨਿਖੇਧ - "ਇਸ" ਦੇ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਤੋਂ ਦੇਖਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ - ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਆਦਰਸ਼ ਹੈ। ਇਹ ਹੋਂਦ ਵਿੱਚ ਕੁਝ ਵੀ ਨਹੀਂ ਜੋੜਦਾ ਅਤੇ ਇਸ ਵਿੱਚੋਂ ਕੁਝ ਵੀ ਨਹੀਂ ਘਟਾਉਂਦਾ। "ਇਸ" ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਸਾਹਮਣਾ ਕੀਤਾ ਜਾ ਰਿਹਾ ਹੋਂਦ ਉਹੀ ਹੈ ਜੋ ਇਹ ਹੈ ਅਤੇ ਇਹ ਹੋਣਾ ਬੰਦ ਨਹੀਂ ਕਰਦਾ; ਇਹ ਨਹੀਂ ਬਣਦਾ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਇਹ ਪੂਰੇ ਦੇ ਢਾਂਚੇ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਪੂਰੇ ਵਿੱਚ ਆਪਣੇ ਆਪ ਤੋਂ ਬਾਹਰ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਦਾ, ਅਤੇ ਨਾ ਹੀ ਇਹ ਪੂਰੇ ਵਿੱਚ ਆਪਣੇ ਆਪ ਤੋਂ ਬਾਹਰ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ ਤਾਂ ਜੋ ਪੂਰੇ ਨਾਲ ਆਪਣੀ ਪਛਾਣ ਤੋਂ ਇਨਕਾਰ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕੇ। ਨਕਾਰਾਤਮਕਤਾ ਇਸ ਤੱਕ ਸਿਰਫ਼ ਇੱਕ ਹੋਂਦ ਰਾਹੀਂ ਆ ਸਕਦੀ ਹੈ ਜਿਸਨੂੰ ਸਮੁੱਚੇ ਹੋਂਦ ਅਤੇ ਇਸ ਲਈ ਇੱਕੋ ਸਮੇਂ ਮੌਜੂਦਗੀ ਹੋਣੀ ਚਾਹੀਦੀ ਹੈ - ਯਾਨੀ, ਇੱਕ ਐਕਸਟੈਟਿਕ ਹੋਂਦ ਦੁਆਰਾ। ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਇਸ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਹੋਣ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਬਰਕਰਾਰ ਰੱਖਦਾ ਹੈ, ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਸਮੁੱਚਤਾ ਵਿੱਚ ਸਾਰੇ ਇਸ ਦੇ ਅਸਲ ਸੰਸਲੇਸ਼ਣ ਨੂੰ ਪ੍ਰਭਾਵਤ ਨਹੀਂ ਕਰਦਾ, ਇਸ ਲਈ ਇਸ ਦਾ ਨਿਖੇਧ ਬਾਹਰੀ ਕਿਸਮ ਦਾ ਨਿਖੇਧ ਹੈ; "ਇਸ" ਦਾ ਸਮੁੱਚੇ ਨਾਲ ਸਬੰਧ ਬਾਹਰੀਤਾ ਦਾ ਸਬੰਧ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਅਸੀਂ ਦੇਖਦੇ ਹਾਂ ਕਿ ਦ੍ਰਿੜਤਾ ਇੱਕ ਬਾਹਰੀ ਨਿਖੇਧ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਪ੍ਰਗਟ ਹੁੰਦੀ ਹੈ ਜੋ ਰੈਡੀਕਲ ਅਤੇ ਐਕਸਟੈਟਿਕ ਅੰਦਰੂਨੀ ਨਿਖੇਧ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਹੈ ਜੋ ਮੈਂ ਹਾਂ। ਇਹ ਸੰਸਾਰ ਦੇ ਅਸਪਸ਼ਟ ਚਰਿੱਤਰ ਦੀ ਵਿਆਖਿਆ ਹੈ, ਜੋ ਇੱਕੋ ਸਮੇਂ ਇੱਕ ਸਿੰਥੈਟਿਕ ਸੰਪੂਰਨਤਾ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਅਤੇ ਸਾਰੇ "ਇਸ" ਦੇ ਇੱਕ ਸ਼ੁੱਧ ਜੋੜ ਸੰਗ੍ਰਹਿ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਪ੍ਰਗਟ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਜਿੱਥੋਂ ਤੱਕ ਸੰਸਾਰ ਇੱਕ ਸੰਪੂਰਨਤਾ ਹੈ ਜੋ ਉਸ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਪ੍ਰਗਟ ਹੁੰਦੀ ਹੈ ਜਿਸ ਉੱਤੇ "ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਮੂਲ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਆਪਣੀ "ਸ਼ੁੱਧਤਾ" ਹੋਣੀ ਚਾਹੀਦੀ ਹੈ, ਸੰਸਾਰ ਨੂੰ ਅਭੇਦਤਾ ਦੇ ਇੱਕ ਸਮਕਾਲੀਨਤਾ ਵਜੋਂ ਪੇਸ਼ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ

ਹੈ। ਪਰ ਜਿੱਥੋਂ ਤੱਕ ਇਹ ਰੈਡੀਕਲ ਵਿਨਾਸ਼ ਹਮੇਸ਼ਾ ਇੱਕ ਠੋਸ ਅਤੇ ਮੌਜੂਦਾ ਵਿਨਾਸ਼ ਤੋਂ ਪਰੇ ਹੁੰਦਾ ਹੈ, ਸੰਸਾਰ ਇੱਕ ਜਾਂ ਕਈ "ਇਹ" ਦੇ ਪ੍ਰਗਟ ਹੋਣ ਦੀ ਆਗਿਆ ਦੇਣ ਲਈ ਇੱਕ ਡੱਬੇ ਵਾਂਗ ਖੁੱਲ੍ਹਣ ਲਈ ਹਮੇਸ਼ਾ ਤਿਆਰ ਦਿਖਾਈ ਦਿੰਦਾ ਹੈ ਜੋ ਪਹਿਲਾਂ ਹੀ (ਜ਼ਮੀਨ ਦੇ ਅਭੇਦਤਾ ਦੇ ਦਿਲ ਵਿੱਚ) ਉਹ ਹਨ ਜੋ ਉਹ ਹੁਣ ਇੱਕ ਵਿਭਿੰਨ ਚਿੱਤਰ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਹਨ। ਜਦੋਂ ਅਸੀਂ ਹੌਲੀ-ਹੌਲੀ ਇੱਕ ਲੈਂਡਸਕੇਪ ਦੇ ਨੇੜੇ ਪਹੁੰਚ ਰਹੇ ਹਾਂ ਜੋ ਵੱਡੇ ਪੁੰਜ ਵਿੱਚ ਦਿੱਤਾ ਗਿਆ ਸੀ, ਤਾਂ ਅਸੀਂ ਵਸਤੂਆਂ ਨੂੰ ਪ੍ਰਗਟ ਹੁੰਦੇ ਦੇਖਦੇ ਹਾਂ ਜੋ ਪਹਿਲਾਂ ਹੀ ਉੱਥੇ ਮੌਜੂਦ ਹੋਣ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਦਿੱਤੀਆਂ ਗਈਆਂ ਹਨ, "ਇਸ" ਦੇ ਇੱਕ ਵਿਭਿੰਨ ਸੰਗ੍ਰਹਿ ਵਿੱਚ ਤੱਤਾਂ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ; ਇਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ, ਗੇਸਟਾਲਟ ਸਕੂਲ ਦੇ ਪ੍ਰਯੋਗਾਂ ਵਿੱਚ, ਨਿਰੰਤਰ ਪਿਛੋਕੜ ਅਚਾਨਕ ਜਦੋਂ ਚਿੱਤਰ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਫੜਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਤਾਂ ਅਸੰਗਤ ਤੱਤਾਂ ਦੀ ਇੱਕ ਬਹੁਲਤਾ ਵਿੱਚ ਫਟ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ, ਸੰਸਾਰ, ਇੱਕ ਡੀਟੋਟਲਾਈਜ਼ਡ ਸੰਪੂਰਨਤਾ ਦੇ ਸਹਿ-ਸੰਬੰਧ ਵਜੋਂ, ਇੱਕ ਅਲੋਪ ਹੋ ਰਹੀ ਸੰਪੂਰਨਤਾ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਇਸ ਅਰਥ ਵਿੱਚ ਪ੍ਰਗਟ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਕਦੇ ਵੀ ਇੱਕ ਅਸਲ ਸੰਸਲੇਸ਼ਣ ਨਹੀਂ ਹੈ, ਸਗੋਂ ਇਹਨਾਂ ਦੇ ਸੰਗ੍ਰਹਿ ਦੀ ਇੱਕ ਆਦਰਸ਼ ਸੀਮਾ ਹੈ - ਕੁਝ ਵੀ ਨਹੀਂ।

ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਜ਼ਮੀਨ ਦੇ ਇੱਕ ਰਸਮੀ ਗੁਣ ਵਜੋਂ ਨਿਰੰਤਰਤਾ ਇਸ ਅਤੇ ਸੰਪੂਰਨਤਾ ਦੇ ਵਿਚਕਾਰ ਇੱਕ ਕਿਸਮ ਦੇ ਬਾਹਰੀ ਸਬੰਧ ਵਜੋਂ ਪ੍ਰਗਟ ਹੋਣ ਦੀ ਆਗਿਆ ਦਿੰਦੀ ਹੈ। ਇਹ ਬਿਲਕੁਲ ਸੰਗ੍ਰਹਿ ਵਿੱਚ ਸੰਪੂਰਨਤਾ ਦਾ ਇਹ ਸਦੀਵੀ ਅਲੋਪ ਹੋਣਾ ਹੈ, ਨਿਰੰਤਰਤਾ ਦਾ ਨਿਰੰਤਰਤਾ ਵਿੱਚ ਜੋ ਸਪੇਸ ਨੂੰ ਪਰਿਭਾਸ਼ਿਤ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਸਪੇਸ ਇੱਕ ਜੀਵ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਦਾ। ਇਹ ਜੀਵਾਂ ਵਿਚਕਾਰ ਇੱਕ ਚਲਦਾ ਸਬੰਧ ਹੈ ਜੋ ਗੈਰ-ਸੰਬੰਧਿਤ ਹਨ। ਇਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਦੀ ਪੂਰੀ ਸੁਤੰਤਰਤਾ ਹੈ, ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਇੱਕ ਅਜਿਹੇ ਜੀਵ ਨੂੰ ਪ੍ਰਗਟ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਜੋ "ਸਭ" ਵਿੱਚ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਮੌਜੂਦਗੀ ਹੈ ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਦੂਜਿਆਂ ਦੇ ਸੰਬੰਧ ਵਿੱਚ ਹਰੇਕ ਦੀ ਸੁਤੰਤਰਤਾ। ਇਹ ਇੱਕ ਵਿਲੱਖਣ ਤਰੀਕਾ ਹੈ ਜਿਸ ਵਿੱਚ ਜੀਵਾਂ ਨੂੰ ਕੋਈ ਸਬੰਧ ਨਾ ਹੋਣ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਪ੍ਰਗਟ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ, ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਉਸ ਜੀਵ ਨੂੰ ਪ੍ਰਗਟ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ ਜਿਸ ਰਾਹੀਂ ਸਬੰਧ ਸੰਸਾਰ ਵਿੱਚ ਆਉਂਦਾ ਹੈ; ਯਾਨੀ ਕਿ, ਸਪੇਸ ਸ਼ੁੱਧ ਬਾਹਰੀਤਾ ਹੈ। ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਬਾਹਰੀਤਾ ਕਿਸੇ ਵੀ ਵਿਚਾਰੇ ਗਏ ਇਸ ਨਾਲ ਸਬੰਧਤ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਦੀ ਅਤੇ ਕਿਉਂਕਿ ਇਸ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਇੱਕ ਸ਼ੁੱਧ ਸਥਾਨਕ ਨਕਾਰਾਤਮਕਤਾ ਸਵੈ-ਵਿਨਾਸ਼ਕਾਰੀ ਹੈ, ਇਹ ਨਾ ਤਾਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਹੋ ਸਕਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਨਾ ਹੀ "ਬਣਾਈ ਜਾ ਸਕਦੀ ਹੈ।" ਸਥਾਨੀਕਰਨ ਕਰਨ ਵਾਲਾ ਜੀਵ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਸਮੁੱਚੇ ਅਤੇ "ਇਸ" ਲਈ ਸਹਿ-ਮੌਜੂਦ ਹੈ। ਸਪੇਸ ਸੰਸਾਰ ਨਹੀਂ ਹੈ, ਪਰ ਇਹ ਸੰਸਾਰ ਦੀ ਅਸਥਿਰਤਾ ਹੈ ਜਿਸਨੂੰ ਸੰਪੂਰਨਤਾ ਵਜੋਂ ਸਮਝਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਕਿਉਂਕਿ ਸੰਸਾਰ ਹਮੇਸ਼ਾਂ ਬਾਹਰੀ ਬਹੁਲਤਾ ਵਿੱਚ ਟੁੱਟ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਸਪੇਸ ਨਾ ਤਾਂ ਜ਼ਮੀਨ ਹੈ ਅਤੇ ਨਾ ਹੀ ਚਿੱਤਰ ਹੈ ਬਲਕਿ ਜ਼ਮੀਨ ਦੀ ਆਦਰਸ਼ਤਾ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਹਮੇਸ਼ਾਂ ਅੰਕੜਿਆਂ ਵਿੱਚ ਟੁੱਟ ਸਕਦਾ ਹੈ; ਇਹ ਨਾ ਤਾਂ ਨਿਰੰਤਰ ਹੈ ਅਤੇ ਨਾ ਹੀ ਅਸੰਬੰਧਿਤ, ਸਗੋਂ ਨਿਰੰਤਰ ਤੋਂ ਅਸੰਬੰਧਿਤ ਤੱਕ ਸਥਾਈ ਰਸਤਾ ਹੈ। ਸਪੇਸ ਦੀ ਹੋਂਦ ਇਸ ਗੱਲ ਦਾ ਸਬੂਤ ਹੈ ਕਿ "ਉੱਥੇ ਹੋਣ" ਕਾਰਨ ਹੋਂਦ ਵਿੱਚ ਕੁਝ ਵੀ ਨਹੀਂ ਜੋੜਦਾ। ਸਪੇਸ ਸੰਸਲੇਸ਼ਣ ਦੀ ਆਦਰਸ਼ਤਾ ਹੈ। ਇਸ ਅਰਥ ਵਿੱਚ ਇਹ ਇੱਕੋ ਸਮੇਂ ਸੰਪੂਰਨਤਾ ਹੈ ਜਿਸ ਹੱਦ ਤੱਕ ਇਹ ਸੰਸਾਰ ਤੋਂ ਆਪਣੀ ਉਤਪਤੀ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਅਤੇ ਉਸੇ ਸਮੇਂ ਕੁਝ ਵੀ ਨਹੀਂ ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਥਿਸਸ ਦੇ ਖਿੱਚਣ ਦੇ ਨਤੀਜੇ ਵਜੋਂ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਸਪੇਸ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਠੋਸ ਅਨੁਭਵ ਦੁਆਰਾ ਫੜਨ ਦੀ ਆਗਿਆ ਨਹੀਂ ਦਿੰਦਾ ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਨਹੀਂ ਹੈ, ਪਰ ਇਹ ਨਿਰੰਤਰ ਸਥਾਨਿਕ ਹੈ। ਇਹ ਅਸਥਾਈਤਾ 'ਤੇ ਨਿਰਭਰ ਕਰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਅਸਥਾਈਤਾ ਵਿੱਚ ਪ੍ਰਗਟ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਸੰਸਾਰ ਵਿੱਚ ਸਿਰਫ ਇੱਕ ਜੀਵ ਦੁਆਰਾ ਆ ਸਕਦਾ ਹੈ ਜਿਸਦਾ ਹੋਣ ਦਾ ਢੰਗ ਅਸਥਾਈਕਰਨ ਹੈ; ਕਿਉਂਕਿ ਸਪੇਸ ਉਹ ਤਰੀਕਾ ਹੈ ਜਿਸ ਵਿੱਚ ਇਹ ਜੀਵ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਹੋਂਦ ਨੂੰ ਮਹਿਸੂਸ ਕਰਨ ਲਈ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਐਕਸਟੈਟੀਕਲ ਤੌਰ 'ਤੇ ਗੁਆ ਦਿੰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਦੀ ਸਥਾਨਿਕ

ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਤਾ ਇਸ ਵਿੱਚ ਸਿੰਥੈਟਿਕ ਤੌਰ 'ਤੇ ਨਹੀਂ ਜੋੜੀ ਗਈ ਹੈ ਬਲਕਿ ਇਸ ਦੀ ਸਿਰਫ "ਸਥਾਨ" ਹੈ; ਯਾਨੀ, ਜ਼ਮੀਨ ਨਾਲ ਇਸਦਾ ਬਾਹਰੀਤਾ ਦਾ ਸਬੰਧ ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਸਬੰਧ ਹੋਰ ਚੀਜ਼ਾਂ ਨਾਲ ਬਾਹਰੀ ਸਬੰਧਾਂ ਦੀ ਇੱਕ ਬਹੁਲਤਾ ਵਿੱਚ ਢਹਿ ਸਕਦਾ ਹੈ ਜਦੋਂ ਜ਼ਮੀਨ ਖੁਦ ਕਈ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੇ ਅੰਕੜਿਆਂ ਵਿੱਚ ਟੁੱਟ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਅਰਥ ਵਿੱਚ ਸਪੇਸ ਨੂੰ ਸਾਡੀ ਸੰਵੇਦਨਸ਼ੀਲਤਾ ਦੇ ਇੱਕ ਪ੍ਰਾਥਮਿਕਤਾ ਢਾਂਚੇ ਦੁਆਰਾ ਵਰਤਾਰੇ 'ਤੇ ਲਗਾਏ ਗਏ ਇੱਕ ਰੂਪ ਵਜੋਂ ਕਲਪਨਾ ਕਰਨਾ ਬੇਕਾਰ ਹੋਵੇਗਾ। ਸਪੇਸ ਇੱਕ ਰੂਪ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਦਾ, ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਕੁਝ ਵੀ ਨਹੀਂ ਹੈ; ਇਹ, ਇਸਦੇ ਉਲਟ, ਇਹ ਸੰਕੇਤ ਹੈ ਕਿ ਨਕਾਰਾਤਮਕਤਾ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਕੁਝ ਵੀ ਨਹੀਂ - ਅਤੇ ਇਹ ਅਜੇ ਵੀ ਇੱਕ ਕਿਸਮ ਦੇ ਬਾਹਰੀ ਸਬੰਧ ਵਜੋਂ ਜੋ ਇਸਨੂੰ ਜੋੜਦਾ ਹੈ - ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਨਹੀਂ ਆ ਸਕਦਾ। ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ, ਜੇ ਇਹ ਸਪੇਸ ਨਹੀਂ ਹੈ, ਤਾਂ ਇਹ ਇਸ ਲਈ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਬਿਲਕੁਲ ਉਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਸਮਝਦਾ ਹੈ ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਨਹੀਂ ਹੋਣਾ ਜਿੱਥੋਂ ਤੱਕ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਇਸ ਨੂੰ ਬਾਹਰੀਤਾ ਦੇ ਢੰਗ ਵਿੱਚ ਪ੍ਰਗਟ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਜਿਸਨੂੰ ਅਸੀਂ ਐਕਸਟੈਂਸ਼ਨ ਕਹਿੰਦੇ ਹਾਂ। ਇਹ ਬਿਲਕੁਲ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਬਾਹਰੀਤਾ ਨੂੰ ਨਕਾਰ ਕੇ ਅਤੇ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਐਕਸਟੈਟਿਕ ਸਮਝ ਕੇ ਹੀ ਹੈ ਕਿ ਖੁਦ ਲਈ ਸਪੇਸ ਸਪੇਸ ਨੂੰ ਸਥਾਪਿਤ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਖੁਦ ਲਈ ਅਤੇ ਖੁਦ ਵਿੱਚ ਵਿਚਕਾਰ ਸਬੰਧ ਸੰਯੁਕਤ ਜਾਂ ਉਦਾਸੀਨ ਬਾਹਰੀਤਾ ਦਾ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਇਸਦਾ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨਾਲ ਸਬੰਧ, ਜੋ ਕਿ ਸਾਰੇ ਸਬੰਧਾਂ ਦੀ ਨੀਂਹ ਹੈ, ਅੰਦਰੂਨੀ ਨਕਾਰ ਹੈ, ਅਤੇ ਇਹ ਇਸ ਦੁਆਰਾ ਹੈ ਕਿ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਹੋਣਾ ਇੱਕ ਸੰਸਾਰ ਵਿੱਚ ਮੌਜੂਦ ਹੋਰ ਜੀਵਾਂ ਦੇ ਸੰਬੰਧ ਵਿੱਚ ਉਦਾਸੀਨ ਬਾਹਰੀਤਾ ਵਿੱਚ ਜਾਰੀ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ। ਜਦੋਂ ਉਦਾਸੀਨਤਾ ਦੀ ਬਾਹਰੀਤਾ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਅਤੇ ਦੁਆਰਾ ਮੌਜੂਦ ਇੱਕ ਪਦਾਰਥ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਕਲਪਨਾ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ - ਜਿਸਨੂੰ ਸਿਰਫ ਗਿਆਨ ਦੇ ਹੇਠਲੇ ਪੜਾਅ 'ਤੇ ਹੀ ਪ੍ਰਭਾਵਤ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ - ਇਸਨੂੰ ਜਿਓਮੈਟਰੀ ਦੇ ਸਿਰਲੇਖ ਹੇਠ ਇੱਕ ਕਿਸਮ ਦੇ ਖਾਸ ਅਧਿਐਨ ਦਾ ਵਿਸ਼ਾ ਬਣਾਇਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਗੁਣਾਂ ਦੇ ਅਮੂਰਤ ਸਿਧਾਂਤ ਦਾ ਇੱਕ ਸ਼ੁੱਧ ਨਿਰਧਾਰਨ ਬਣ ਜਾਂਦਾ ਹੈ।

ਇਹ ਨਿਰਧਾਰਤ ਕਰਨਾ ਬਾਕੀ ਹੈ ਕਿ ਬਾਹਰੀ ਨਿਖੇਧ ਕਿਸ ਕਿਸਮ ਦਾ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਖੁਦ ਦੁਆਰਾ ਸੰਸਾਰ ਵਿੱਚ ਆਉਂਦਾ ਹੈ। ਅਸੀਂ ਜਾਣਦੇ ਹਾਂ ਕਿ ਇਹ ਇਸ ਨਾਲ ਸਬੰਧਤ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਇਹ ਅਖ਼ਬਾਰ ਆਪਣੇ ਆਪ ਤੋਂ ਇਨਕਾਰ ਨਹੀਂ ਕਰਦਾ ਕਿ ਇਹ ਉਹ ਮੇਜ਼ ਹੈ ਜਿਸ 'ਤੇ ਇਹ ਪਿਆ ਹੈ; ਕਿਉਂਕਿ ਉਸ ਸਥਿਤੀ ਵਿੱਚ ਅਖ਼ਬਾਰ ਆਪਣੇ ਆਪ ਤੋਂ ਬਾਹਰ ਅਤੇ ਉਸ ਮੇਜ਼ ਵਿੱਚ ਹੋਵੇਗਾ ਜਿਸਨੂੰ ਇਹ ਇਨਕਾਰ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਅਤੇ ਮੇਜ਼ ਨਾਲ ਇਸਦਾ ਸਬੰਧ ਇੱਕ ਅੰਦਰੂਨੀ ਨਿਖੇਧ ਹੋਵੇਗਾ; ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਇਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਵੀ ਨਹੀਂ ਰਹਿਣਾ ਬੰਦ ਕਰ ਦੇਵੇਗਾ ਅਤੇ ਆਪਣੇ ਆਪ ਲਈ ਬਣ ਜਾਵੇਗਾ। ਇਸ ਲਈ ਇਸ ਦਾ ਨਿਰਣਾਇਕ ਸਬੰਧ ਨਾ ਤਾਂ ਇਸ ਨਾਲ ਸਬੰਧਤ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਨਾ ਹੀ ਉਸ ਨਾਲ; ਇਹ ਉਹਨਾਂ ਨੂੰ ਛੂਹਣ ਤੋਂ ਬਿਨਾਂ, ਉਹਨਾਂ ਨੂੰ ਨਵੇਂ ਚਰਿੱਤਰ ਦਾ ਥੋੜ੍ਹਾ ਜਿਹਾ ਨਿਸ਼ਾਨ ਦਿੱਤੇ ਬਿਨਾਂ ਘੇਰ ਲੈਂਦਾ ਹੈ; ਇਹ ਉਹਨਾਂ ਨੂੰ ਉਹੀ ਛੱਡ ਦਿੰਦਾ ਹੈ ਜੋ ਉਹ ਹਨ। ਇਸ ਅਰਥ ਵਿੱਚ ਅਸੀਂ ਸਪਿਨੋਜ਼ਾ ਦੇ ਮਸ਼ਹੂਰ ਕਥਨ, "ਓਮਨਿਸ ਡਿਟਰਮੀਨੇਸ਼ਨੀਓ ਐਸਟ ਨੈਗੇਟਿਓ" ਨੂੰ ਸੋਧ ਸਕਦੇ ਹਾਂ, ਜਿਸਨੂੰ ਹੇਗਲ ਨੇ ਅਨੰਤ ਰੀਹਿਸ ਹੋਣ ਦਾ ਐਲਾਨ ਕੀਤਾ ਹੈ; ਅਤੇ ਅਸੀਂ ਦਾਅਵਾ ਕਰਾਂਗੇ ਕਿ ਹਰ ਉਹ ਦ੍ਰਿੜਤਾ ਜੋ ਉਸ ਹੋਂਦ ਨਾਲ ਸਬੰਧਤ ਨਹੀਂ ਹੈ ਜਿਸਨੂੰ ਇਸਦੇ ਆਪਣੇ ਨਿਰਧਾਰਨ ਹੋਣੇ ਚਾਹੀਦੇ ਹਨ, ਇੱਕ ਆਦਰਸ਼ ਨਕਾਰਾਤਮਕਤਾ ਹੈ। ਇਸ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਇਹ ਸੋਚਣਾ ਵੀ ਅਸੰਭਵ ਹੋਵੇਗਾ ਕਿ ਇਹ ਹੋਰ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦਾ ਹੋਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ। ਭਾਵੇਂ ਇੱਕ ਅਨੁਭਵ-ਆਲੋਚਨਾਤਮਕ ਮਨੋਵਿਗਿਆਨਵਾਦ ਦੀ ਪਾਲਣਾ ਕਰਦੇ ਹੋਏ, ਅਸੀਂ ਚੀਜ਼ਾਂ ਨੂੰ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਵਿਅਕਤੀਗਤ ਸਮੱਗਰੀ ਵਜੋਂ ਵਿਚਾਰਦੇ ਹਾਂ, ਅਸੀਂ ਅਜੇ ਵੀ ਇਹ ਕਲਪਨਾ ਨਹੀਂ ਕਰ ਸਕਦੇ ਸੀ ਕਿ ਵਿਸ਼ਾ ਇਹਨਾਂ ਸਮੱਗਰੀਆਂ ਵਿੱਚ ਅੰਦਰੂਨੀ ਸਿੰਥੈਟਿਕ ਨਕਾਰਾਤਮਕਤਾਵਾਂ ਨੂੰ ਇੱਕ

ਰੈਡੀਕਲ ਐਕਸਟੈਟਿਕ ਸਥਿਰਤਾ ਵਿੱਚ ਬਣੇ ਬਿਨਾਂ ਮਹਿਸੂਸ ਕਰੇਗਾ ਜੋ ਕਿ ਵਸਤੂਕਤਾ ਦੇ ਕਿਸੇ ਵੀ ਰਸਤੇ ਦੀ ਸਾਰੀ ਉਮੀਦ ਨੂੰ ਖਤਮ ਕਰ ਦੇਵੇਗਾ।

ਇਸ ਤੋਂ ਵੀ ਵੱਧ ਕਾਰਨ ਕਰਕੇ ਅਸੀਂ ਇਹ ਕਲਪਨਾ ਨਹੀਂ ਕਰ ਸਕਦੇ ਕਿ "ਆਪ" ਪਾਰਦਰਸ਼ੀ ਲੋਕਾਂ ਵਿੱਚ ਵਿਗਾੜਨ ਵਾਲੇ ਸਿੰਥੈਟਿਕ ਨਕਾਰਾਤਮਕਤਾ ਨੂੰ ਪ੍ਰਭਾਵਤ ਕਰਦਾ ਹੈ ਜੋ ਇਹ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਇਸ ਅਰਥ ਵਿੱਚ, "ਇਸ" ਦਾ ਗਠਨ ਕਰਨ ਵਾਲਾ ਬਾਹਰੀ ਨਕਾਰਾਤਮਕਤਾ ਚੀਜ਼ ਦੀ ਇੱਕ ਬਾਹਰਮੁਖੀ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਤਾ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਪ੍ਰਗਟ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਦਾ, ਜੇਕਰ ਅਸੀਂ ਉਦੇਸ਼ ਦੁਆਰਾ ਸਮਝਦੇ ਹਾਂ ਕਿ ਜੋ ਕੁਦਰਤ ਦੁਆਰਾ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਹੈ - ਜਾਂ ਉਹ ਜੋ ਇੱਕ ਜਾਂ ਕਿਸੇ ਹੋਰ ਤਰੀਕੇ ਨਾਲ ਵਸਤੂ ਨੂੰ ਉਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਬਣਾਉਂਦਾ ਹੈ ਜਿਵੇਂ ਇਹ ਹੈ। ਪਰ ਸਾਨੂੰ ਇਸ ਤੋਂ ਇਹ ਸਿੱਟਾ ਨਹੀਂ ਕੱਢਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਕਿ ਬਾਹਰੀ ਨਕਾਰਾਤਮਕਤਾ ਦਾ ਵਿਅਕਤੀਗਤ ਹੋਂਦ ਹੈ ਜਿਵੇਂ ਕਿ "ਆਪ" ਦੇ ਹੋਣ ਦਾ ਸ਼ੁੱਧ ਢੰਗ। "ਆਪ" ਦੀ ਹੋਂਦ ਦੀ ਕਿਸਮ ਇੱਕ ਸ਼ੁੱਧ ਅੰਦਰੂਨੀ ਨਕਾਰਾਤਮਕਤਾ ਹੈ; ਇਸ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਬਾਹਰੀ ਨਕਾਰਾਤਮਕਤਾ ਦੀ ਹੋਂਦ ਇਸਦੀ ਹੋਂਦ ਦਾ ਵਿਨਾਸ਼ਕਾਰੀ ਹੋਵੇਗਾ। ਸਿੱਟੇ ਵਜੋਂ, ਬਾਹਰੀ ਨਕਾਰਾਤਮਕਤਾ ਉਹਨਾਂ ਵਰਤਾਰਿਆਂ ਨੂੰ ਨਿਪਟਾਉਣ ਅਤੇ ਵਰਗੀਕ੍ਰਿਤ ਕਰਨ ਦਾ ਤਰੀਕਾ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਦਾ ਜੋ ਸਿਰਫ ਵਿਅਕਤੀਗਤ ਫੈਂਟਮ ਵਜੋਂ ਮੌਜੂਦ ਹੋਣਗੇ, ਅਤੇ ਨਾ ਹੀ ਇਹ "ਵਿਸ਼ੇਸ਼ੀਕਰਨ" ਕਰ ਸਕਦਾ ਹੈ ਜਿੱਥੋਂ ਤੱਕ ਇਸਦਾ ਪ੍ਰਗਟਾਵੇ "ਆਪ" ਦਾ ਗਠਨ ਹੈ। ਇਸਦੀ ਬਾਹਰੀ ਸ਼ਕਤੀ ਲਈ ਇਹ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੈ ਕਿ ਇਹ "ਹਵਾ ਵਿੱਚ" ਰਹੇ, ਜੋ ਕਿ ਖੁਦ ਦੇ ਨਾਲ-ਨਾਲ ਅੰਦਰ-ਅੰਦਰ ਵੀ ਹੈ। ਦੂਜੇ ਪਾਸੇ, ਬਿਲਕੁਲ ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਬਾਹਰੀਤਾ ਹੈ, ਇਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਦੀ; ਇਹ ਸਾਰੇ ਸਹਾਰਿਆਂ ਤੋਂ ਇਨਕਾਰ ਕਰਦੀ ਹੈ, ਇਹ ਸੁਭਾਅ ਤੋਂ ਹੀ ਅਸੁਰੱਖਿਅਤ ਹੈ, ਅਤੇ ਫਿਰ ਵੀ ਇਸਨੂੰ ਕਿਸੇ ਵੀ ਪਦਾਰਥ ਦਾ ਹਵਾਲਾ ਨਹੀਂ ਦਿੱਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ। ਇਹ ਕੁਝ ਵੀ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਅਸਲ ਵਿੱਚ ਇਹ ਇਸ ਲਈ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਸਿਆਹੀ ਦਾ ਖੂਹ ਮੇਜ਼ ਨਹੀਂ ਹੈ - ਨਾ ਹੀ ਪਾਈਪ ਅਤੇ ਨਾ ਹੀ ਸ਼ੀਸ਼ਾ - ਕਿ ਅਸੀਂ ਇਸਨੂੰ ਇੱਕ ਸਿਆਹੀ ਦੇ ਖੂਹ ਵਜੋਂ ਸਮਝ ਸਕਦੇ ਹਾਂ। ਅਤੇ ਫਿਰ ਵੀ ਜੇ ਮੈਂ ਕਹਾਂ, "ਸਿਆਹੀ ਦਾ ਖੂਹ ਮੇਜ਼ ਨਹੀਂ ਹੈ," ਤਾਂ ਮੈਂ ਕੁਝ ਵੀ ਨਹੀਂ ਸੋਚ ਰਿਹਾ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦ੍ਰਿੜਤਾ ਇੱਕ ਅਜਿਹੀ ਚੀਜ਼ ਹੈ ਜੋ ਚੀਜ਼ ਜਾਂ ਚੇਤਨਾ ਨਾਲ ਅੰਦਰੂਨੀ ਬਣਤਰ ਦੇ ਤੌਰ 'ਤੇ ਸੰਬੰਧਿਤ ਨਹੀਂ ਹੈ, ਪਰ ਇਸਦਾ ਹੋਂਦ ਅੰਦਰੂਨੀ ਨਕਾਰਾਤਮਕਤਾਵਾਂ ਦੀ ਇੱਕ ਪ੍ਰਣਾਲੀ ਵਿੱਚ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਬੁਲਾਉਣ ਲਈ ਹੈ ਜਿਸ ਵਿੱਚ ਅੰਦਰ-ਅੰਦਰ ਉਸ ਸਭ ਪ੍ਰਤੀ ਆਪਣੀ ਉਦਾਸੀਨਤਾ ਵਿੱਚ ਪ੍ਰਗਟ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਜੋ ਖੁਦ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਜਿੱਥੋਂ ਤੱਕ "ਆਪ" ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ "ਆਪ" ਦੁਆਰਾ ਜਾਣੂ ਕਰਵਾਉਂਦਾ ਹੈ, ਜੋ ਕਿ ਇਹ ਅੰਦਰੂਨੀ ਨਕਾਰਾਤਮਕਤਾ ਦੇ ਢੰਗ ਵਿੱਚ ਨਹੀਂ ਹੈ, "ਆਪ" ਦੀ ਉਦਾਸੀਨਤਾ ਨੂੰ "ਆਪ" ਵਜੋਂ ਜੋ "ਆਪ" ਨੂੰ ਨਹੀਂ ਹੋਣਾ ਚਾਹੀਦਾ, ਸੰਸਾਰ ਵਿੱਚ ਦ੍ਰਿੜਤਾ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਪ੍ਰਗਟ ਹੁੰਦਾ ਹੈ।

III. ਗੁਣਵੱਤਾ ਅਤੇ ਮਾਤਰਾ, ਸੰਭਾਵਨਾ, ਯੰਤਰ

ਜਦੋਂ ਇਸਨੂੰ ਦੁਨੀਆਂ ਨਾਲ ਜਾਂ ਹੋਰ ਚੀਜ਼ਾਂ ਨਾਲ ਸਾਰੇ ਬਾਹਰੀ ਸਬੰਧਾਂ ਤੋਂ ਵੱਖਰਾ ਮੰਨਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਤਾਂ ਗੁਣਵੱਤਾ ਇਸ ਦੇ ਹੋਣ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਹੋਰ ਕੁਝ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਬਹੁਤ ਵਾਰ ਗੁਣਵੱਤਾ ਨੂੰ ਇੱਕ ਸਧਾਰਨ ਵਿਅਕਤੀਗਤ ਨਿਰਧਾਰਨ ਵਜੋਂ ਕਲਪਨਾ ਕੀਤੀ ਗਈ ਹੈ, ਅਤੇ ਇਸਦੀ ਗੁਣਵੱਤਾ-ਹੋਂਦ ਨੂੰ ਫਿਰ ਮਾਨਸਿਕ ਦੀ ਵਿਅਕਤੀਗਤਤਾ ਨਾਲ ਉਲਝਾਇਆ ਗਿਆ ਹੈ। ਫਿਰ ਸਮੱਸਿਆ ਖਾਸ ਤੌਰ 'ਤੇ ਗੁਣਾਂ ਦੀ ਪਾਰਦਰਸ਼ੀ ਏਕਤਾ ਵਜੋਂ ਕਲਪਨਾ ਕੀਤੇ ਗਏ ਇੱਕ ਵਸਤੂ-ਖੰਭੇ ਦੇ ਸੰਵਿਧਾਨ ਦੀ ਵਿਆਖਿਆ ਕਰਨ ਲਈ ਜਾਪਦੀ ਹੈ। ਅਸੀਂ ਦਿਖਾਇਆ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਸਮੱਸਿਆ ਅਘੁਲਣਸ਼ੀਲ ਹੈ। ਇੱਕ ਗੁਣ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਵਸਤੂ ਨਹੀਂ ਬਣਾਉਂਦਾ ਜੇਕਰ ਇਹ ਵਿਅਕਤੀਗਤ ਹੈ। ਮੰਨ ਲਓ ਕਿ ਅਸੀਂ ਗੁਣਾਂ ਤੋਂ ਪਰੇ ਇੱਕ ਵਸਤੂ-ਖੰਭੇ ਦੀ ਏਕਤਾ ਦਾ ਅਨੁਮਾਨ ਲਗਾਇਆ ਸੀ, ਤਾਂ ਵੱਧ ਤੋਂ ਵੱਧ ਉਨ੍ਹਾਂ ਵਿੱਚੋਂ ਹਰ ਇੱਕ ਨੂੰ ਸਿੱਧੇ ਤੌਰ 'ਤੇ ਸਾਡੇ ਉੱਤੇ ਚੀਜ਼ਾਂ ਦੀ ਕਿਰਿਆ ਦੇ ਵਿਅਕਤੀਗਤ ਪ੍ਰਭਾਵ ਵਜੋਂ ਦਿੱਤਾ ਜਾਵੇਗਾ। ਪਰ ਨਿੰਬੂ ਦਾ

ਪੀਲਾ ਰੰਗ ਨਿੰਬੂ ਨੂੰ ਫੜਨ ਦਾ ਇੱਕ ਵਿਅਕਤੀਗਤ ਢੰਗ ਨਹੀਂ ਹੈ; ਇਹ ਨਿੰਬੂ ਹੈ। ਅਤੇ ਇਹ ਵੀ ਸੱਚ ਨਹੀਂ ਹੈ ਕਿ ਵਸਤੂ X ਖਾਲੀ ਰੂਪ ਵਜੋਂ ਪ੍ਰਗਟ ਹੁੰਦੀ ਹੈ ਜੋ ਵੱਖ-ਵੱਖ ਗੁਣਾਂ ਨੂੰ ਇਕੱਠਾ ਰੱਖਦੀ ਹੈ। ਅਸਲ ਵਿੱਚ ਨਿੰਬੂ ਆਪਣੇ ਗੁਣਾਂ ਵਿੱਚ ਫੈਲਿਆ ਹੋਇਆ ਹੈ, ਅਤੇ ਇਸਦੇ ਹਰੇਕ ਗੁਣ ਨੂੰ ਬਾਕੀ ਸਾਰਿਆਂ ਵਿੱਚ ਫੈਲਾਇਆ ਗਿਆ ਹੈ। ਇਹ ਨਿੰਬੂ ਦਾ ਖੱਟਾਪਨ ਹੈ ਜੋ ਪੀਲਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ, ਇਹ ਨਿੰਬੂ ਦਾ ਪੀਲਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਜੋ ਖੱਟਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਅਸੀਂ ਕੇਕ ਦਾ ਰੰਗ ਖਾਂਦੇ ਹਾਂ, ਅਤੇ ਇਸ ਕੇਕ ਦਾ ਸੁਆਦ ਉਹ ਸਾਧਨ ਹੈ ਜੋ ਇਸਦੀ ਸ਼ਕਲ ਅਤੇ ਇਸਦੇ ਰੰਗ ਨੂੰ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਦਾ ਹੈ ਜਿਸਨੂੰ ਅਸੀਂ ਭੋਜਨ ਸੰਬੰਧੀ ਅਨੁਭਵ ਕਹਿ ਸਕਦੇ ਹਾਂ। ਇਸ ਦੇ ਉਲਟ ਜੇ ਮੈਂ ਆਪਣੀ ਉਂਗਲ ਜੈਮ ਦੇ ਸ਼ੀਸ਼ੀ ਵਿੱਚ ਪਾਵਾਂ, ਤਾਂ ਉਸ ਜੈਮ ਦੀ ਚਿਪਚਿਪੀ ਠੰਢ ਮੇਰੀਆਂ ਉਂਗਲਾਂ ਨੂੰ ਇਸਦੇ ਮਿੱਠੇ ਸੁਆਦ ਦਾ ਪ੍ਰਗਟਾਵਾ ਹੈ। ਇੱਕ ਪੂਲ ਵਿੱਚ ਪਾਣੀ ਦੀ ਤਰਲਤਾ, ਕੋਸੇਪਨ, ਨੀਲਾ ਰੰਗ, ਲਹਿਰਾਉਂਦੀ ਬੇਚੈਨੀ ਇੱਕ ਝਟਕੇ 'ਤੇ ਦਿੱਤੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ, ਹਰੇਕ ਗੁਣ ਦੂਜਿਆਂ ਦੁਆਰਾ; ਅਤੇ ਇਹ ਇਹ ਕੁੱਲ ਅੰਤਰ-ਪ੍ਰਵੇਸ਼ ਹੈ ਜਿਸਨੂੰ ਅਸੀਂ ਇਹ ਕਹਿੰਦੇ ਹਾਂ। ਇਹ ਤੱਥ ਚਿੱਤਰਕਾਰਾਂ ਦੇ ਅਨੁਭਵਾਂ ਦੁਆਰਾ ਸਪੱਸ਼ਟ ਤੌਰ 'ਤੇ ਦਿਖਾਇਆ ਗਿਆ ਹੈ, ਖਾਸ ਕਰਕੇ ਸੇਜ਼ਾਨ ਦੇ। ਹਸਰਲ ਇਹ ਮੰਨਣ ਵਿੱਚ ਗਲਤ ਹੈ ਕਿ ਇੱਕ ਸਿੰਥੈਟਿਕ ਜ਼ਰੂਰਤ ਬਿਨਾਂ ਸ਼ਰਤ ਰੰਗ ਅਤੇ ਰੂਪ ਨੂੰ ਜੋੜਦੀ ਹੈ; ਇਹ ਉਹ ਰੂਪ ਹੈ ਜੋ ਰੰਗ ਅਤੇ ਰੌਸ਼ਨੀ ਹੈ। ਜੇਕਰ ਚਿੱਤਰਕਾਰ ਇਹਨਾਂ ਵਿੱਚੋਂ ਕਿਸੇ ਇੱਕ ਕਾਰਕ ਨੂੰ ਬਦਲਣਾ ਚਾਹੁੰਦਾ ਹੈ, ਤਾਂ ਦੂਸਰੇ ਵੀ ਬਦਲਦੇ ਹਨ, ਇਸ ਲਈ ਨਹੀਂ ਕਿ ਉਹ ਕਿਸੇ ਕਿਸਮ ਦੇ ਕਾਨੂੰਨ ਦੁਆਰਾ ਜੁੜੇ ਹੋਏ ਹਨ, ਸਗੋਂ ਕਿਉਂਕਿ ਹੇਠਾਂ ਉਹ ਇੱਕ ਅਤੇ ਇੱਕੋ ਹੀ ਜੀਵ ਹਨ।

ਇਸ ਅਰਥ ਵਿੱਚ, ਹੋਂਦ ਦਾ ਹਰ ਗੁਣ ਹੋਂਦ ਦਾ ਸਾਰਾ ਰੂਪ ਹੈ; ਗੁਣ ਹੋਂਦ ਦੀ ਪੂਰਨ ਅਟੱਲਤਾ ਦੀ ਮੌਜੂਦਗੀ ਹੈ, ਇਸਦੀ ਉਦਾਸੀਨ ਅਟੱਲਤਾ। ਇੱਕ ਗੁਣ ਦਾ ਡਰ ਹੋਂਦ ਵਿੱਚ ਕੁਝ ਵੀ ਨਹੀਂ ਜੋੜਦਾ ਸਿਵਾਏ ਇਸ ਤੱਥ ਦੇ ਕਿ ਹੋਂਦ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਹੈ। ਇਸ ਅਰਥ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਗੁਣ ਹੋਂਦ ਦਾ ਇੱਕ ਬਾਹਰੀ ਪਹਿਲੂ ਨਹੀਂ ਹੈ, ਕਿਉਂਕਿ ਹੋਂਦ, ਕਿਉਂਕਿ ਇਸਦਾ ਕੋਈ "ਅੰਦਰ" ਨਹੀਂ ਹੈ, ਇਸ ਲਈ "ਬਿਨਾਂ" ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਦਾ। ਪਰ ਗੁਣ ਹੋਣ ਲਈ ਇੱਕ ਅਣਹੋਂਦ ਲਈ ਹੋਣਾ ਲਾਜ਼ਮੀ ਹੈ ਜੋ ਕੁਦਰਤ ਦੁਆਰਾ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਫਿਰ ਵੀ ਹੋਣਾ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਗੁਣ ਨਹੀਂ ਹੈ ਹਾਲਾਂਕਿ ਇਹ ਕੁਝ ਵੀ ਘੱਟ ਜਾਂ ਘੱਟ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਪਰ ਗੁਣ "ਉੱਥੇ ਹੈ" ਦੀਆਂ ਸੀਮਾਵਾਂ ਦੇ ਅੰਦਰ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਨ ਦਾ ਸਮੁੱਚਾ ਰੂਪ ਹੈ। ਇਹ ਹੋਂਦ ਦਾ "ਬਾਹਰ" ਨਹੀਂ ਹੈ; ਇਹ ਸਭ ਹੋਂਦ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਹੋਂਦ ਲਈ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਦਾ ਪਰ ਸਿਰਫ਼ ਉਸ ਲਈ ਜੋ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਹੋਂਦ ਵਿੱਚ ਨਹੀਂ ਬਣਾਉਂਦਾ। ਗੁਣ ਨਾਲ ਆਪਣੇ ਆਪ ਦਾ ਸਬੰਧ ਇੱਕ ਓਨਟੋਲੋਜੀਕਲ ਸਬੰਧ ਹੈ। ਗੁਣ ਦਾ ਅੰਤਰ-ਆਤਮਾ ਕਿਸੇ ਦਿੱਤੇ ਗਏ ਦਾ ਪੈਸਿਵ ਚਿੰਤਨ ਨਹੀਂ ਹੈ, ਅਤੇ ਮਨ ਇੱਕ ਅੰਦਰ-ਅੰਦਰ ਨਹੀਂ ਹੈ ਜੋ ਉਸ ਚਿੰਤਨ ਵਿੱਚ ਉਹੀ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ ਜੋ ਇਹ ਹੈ; ਯਾਨੀ, ਜੋ ਇਸ ਵਿਚਾਰ ਦੇ ਸੰਬੰਧ ਵਿੱਚ ਉਦਾਸੀਨਤਾ ਦੇ ਢੰਗ ਵਿੱਚ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ। ਪਰ ਖੁਦ-ਮੁਖਤਿਆਰ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਗੁਣਵੱਤਾ ਦੇ ਜ਼ਰੀਏ ਜਾਣਦਾ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਕੀ ਹੈ। ਖੁਦ-ਮੁਖਤਿਆਰ ਲਈ, ਇਸ ਨੋਟਬੁੱਕ ਦੇ ਰੰਗ ਵਜੋਂ ਲਾਲ ਨੂੰ ਸਮਝਣਾ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਉਸ ਗੁਣ ਦੇ ਅੰਦਰੂਨੀ ਨਕਾਰ ਵਜੋਂ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ ਕਰਨਾ ਹੈ। ਯਾਨੀ, ਗੁਣਵੱਤਾ ਦੀ ਧਾਰਨਾ ਇੱਕ "ਪੂਰਤੀ" (ਏਰਫੁਲੰਗ) ਨਹੀਂ ਹੈ ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਹੁਸਰਲ ਇਸਨੂੰ ਬਣਾਉਂਦਾ ਹੈ, ਪਰ ਇੱਕ ਖਾਲੀਪਣ ਨੂੰ ਉਸ ਗੁਣ ਦੇ ਇੱਕ ਨਿਸ਼ਚਿਤ ਖਾਲੀਪਣ ਵਜੋਂ ਰੂਪ ਦੇਣਾ ਹੈ। ਇਸ ਅਰਥ ਵਿੱਚ ਗੁਣਵੱਤਾ ਇੱਕ ਮੌਜੂਦਗੀ ਹੈ ਜੋ ਹਮੇਸ਼ਾ ਪਹੁੰਚ ਤੋਂ ਬਾਹਰ ਰਹਿੰਦੀ ਹੈ।

ਗਿਆਨ ਦਾ ਵਰਣਨ ਅਕਸਰ ਭੋਜਨ ਲਈ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਗਿਆਨ-ਵਿਗਿਆਨਕ ਫ਼ਲਸਫ਼ੇ ਵਿੱਚ ਅਜੇ ਵੀ ਬਹੁਤ ਜ਼ਿਆਦਾ ਪੂਰਵ-ਵਿਗਿਆਨ (2 ਹੈ, ਅਤੇ ਅਸੀਂ ਅਜੇ ਤੱਕ ਉਸ ਆਦਿਮ ਭਰਮ (ਜਿਸਦਾ ਸਾਨੂੰ ਬਾਅਦ ਵਿੱਚ ਹਿਸਾਬ ਦੇਣਾ ਪਵੇਗਾ) ਤੋਂ ਛੁਟਕਾਰਾ ਨਹੀਂ ਪਾਇਆ ਹੈ ਜਿਸ ਅਨੁਸਾਰ ਜਾਣਨਾ ਖਾਣਾ ਹੈ - ਯਾਨੀ, ਜਾਣੀ-ਪਛਾਣੀ ਵਸਤੂ ਨੂੰ ਨਿਗਲਣਾ, ਇਸ ਨਾਲ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਭਰਨਾ

(Erfüllung), ਅਤੇ ਇਸਨੂੰ ਹਜ਼ਮ ਕਰਨਾ ("ਸਮੀਕਰਨ")। ਅਸੀਂ ਇਸ ਤੱਥ 'ਤੇ ਜ਼ੋਰ ਦੇ ਕੇ ਧਾਰਨਾ ਦੇ ਮੂਲ ਵਰਤਾਰੇ ਲਈ ਸਭ ਤੋਂ ਵਧੀਆ ਲੇਖਾ-ਜੋਖਾ ਕਰਾਂਗੇ ਕਿ ਸਾਡੇ ਨਾਲ ਗੁਣ ਦਾ ਸਬੰਧ ਪੂਰਨ ਨੇੜਤਾ ਦਾ ਹੈ (ਇਹ "ਉੱਥੇ ਹੈ," ਇਹ ਸਾਨੂੰ ਪਰੇਸ਼ਾਨ ਕਰਦਾ ਹੈ) ਬਿਨਾਂ ਕਿਸੇ ਦਿੱਤੇ ਜਾਂ ਇਨਕਾਰ ਕੀਤੇ, ਪਰ ਸਾਨੂੰ ਇਹ ਜੋੜਨਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਨੇੜਤਾ ਇੱਕ ਦੂਰੀ ਨੂੰ ਦਰਸਾਉਂਦੀ ਹੈ। ਇਹ ਉਹ ਹੈ ਜੋ ਤੁਰੰਤ ਪਹੁੰਚ ਤੋਂ ਬਾਹਰ ਹੈ, ਜੋ ਪਰਿਭਾਸ਼ਾ ਦੁਆਰਾ ਸਾਨੂੰ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਇੱਕ ਖਾਲੀਪਣ ਵਜੋਂ ਦਰਸਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਇਸਦਾ ਚਿੰਤਨ ਸਿਰਫ ਸਾਡੀ ਹੋਣ ਦੀ ਪਿਆਸ ਨੂੰ ਵਧਾ ਸਕਦਾ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਪਹੁੰਚ ਤੋਂ ਬਾਹਰ ਭੋਜਨ ਦੀ ਨਜ਼ਰ ਟੈਂਟਲਸ ਦੀ ਭੁੱਖ ਵਿੱਚ ਸ਼ਾਮਲ ਹੋ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਗੁਣ ਇਸ ਗੱਲ ਦਾ ਸੰਕੇਤ ਹੈ ਕਿ ਅਸੀਂ ਕੀ ਨਹੀਂ ਹਾਂ ਅਤੇ ਹੋਣ ਦੇ ਢੰਗ ਦਾ ਜੋ ਸਾਨੂੰ ਇਨਕਾਰ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਚਿੱਟੇ ਰੰਗ ਦੀ ਧਾਰਨਾ ਸਿਧਾਂਤਕ ਤੌਰ 'ਤੇ ਆਪਣੇ ਆਪ ਲਈ ਰੰਗ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਮੌਜੂਦ ਹੋਣ ਦੀ ਅਸੰਭਵਤਾ ਦੀ ਚੇਤਨਾ ਹੈ - ਯਾਨੀ ਕਿ, ਇਹ ਜੋ ਹੈ ਉਹ ਹੋਣ ਕਰਕੇ। ਇਸ ਅਰਥ ਵਿੱਚ ਨਾ ਸਿਰਫ਼ ਇਸਦੇ ਗੁਣਾਂ ਤੋਂ ਵੱਖਰਾ ਹੋਣਾ ਹੈ, ਸਗੋਂ ਗੁਣਵੱਤਾ ਦੀ ਪੂਰੀ ਧਾਰਨਾ ਵੀ ਇਸ ਦੀ ਧਾਰਨਾ ਹੈ। ਗੁਣ, ਜੋ ਵੀ ਹੋਵੇ, ਸਾਡੇ ਲਈ ਇੱਕ ਜੀਵ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਪ੍ਰਗਟ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਜਿਸ ਗੰਧ ਨੂੰ ਮੈਂ ਆਪਣੀਆਂ ਅੱਖਾਂ ਬੰਦ ਕਰਕੇ ਅਚਾਨਕ ਸਾਹ ਲੈਂਦਾ ਹਾਂ, ਇਸ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਕਿ ਮੈਂ ਇਸਨੂੰ ਕਿਸੇ ਗੰਧ ਵਾਲੀ ਵਸਤੂ ਦਾ ਹਵਾਲਾ ਦਿੰਦਾ ਹਾਂ, ਉਹ ਪਹਿਲਾਂ ਹੀ ਇੱਕ ਗੰਧ-ਹੋਂਦ ਹੈ ਅਤੇ ਇੱਕ ਵਿਅਕਤੀਗਤ ਪ੍ਰਭਾਵ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਸਵੇਰੇ ਮੇਰੀਆਂ ਬੰਦ ਪਲਕਾਂ ਰਾਹੀਂ ਮੇਰੀਆਂ ਅੱਖਾਂ 'ਤੇ ਆਉਣ ਵਾਲੀ ਰੌਸ਼ਨੀ ਪਹਿਲਾਂ ਹੀ ਇੱਕ ਪ੍ਰਕਾਸ਼-ਹੋਂਦ ਹੈ। ਇਹ ਸਪੱਸ਼ਟ ਦਿਖਾਈ ਦੇਵੇਗਾ ਜੇਕਰ ਕੋਈ ਇਸ ਤੱਥ 'ਤੇ ਵਿਚਾਰ ਕਰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਗੁਣਵੱਤਾ ਹੈ। ਇੱਕ ਜੀਵ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਜੋ ਇਹ ਹੈ, ਇਹ ਅਸਲ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਵਿਅਕਤੀਗਤਤਾ ਪ੍ਰਤੀ ਦਿਖਾਈ ਦੇ ਸਕਦਾ ਹੈ, ਪਰ ਇਸਨੂੰ ਉਸ ਵਿਅਕਤੀਗਤਤਾ ਦੇ ਵੂਫ ਵਿੱਚ ਨਹੀਂ ਪਾਇਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਜੋ ਇਹ ਹੈ ਜੋ ਇਹ ਨਹੀਂ ਹੈ ਅਤੇ ਜੋ ਇਹ ਨਹੀਂ ਹੈ ਜੋ ਇਹ ਹੈ। ਇਹ ਕਹਿਣਾ ਕਿ ਇੱਕ ਗੁਣ ਇੱਕ ਗੁਣਵੱਤਾ-ਹੋਂਦ ਹੈ, ਇਸਨੂੰ ਪਦਾਰਥ ਦੇ ਸਮਾਨ ਇੱਕ ਰਹੱਸਮਈ ਸਮਰਥਨ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕਰਨਾ ਨਹੀਂ ਹੈ; ਇਹ ਸਿਰਫ਼ ਇਹ ਦੇਖਣ ਲਈ ਹੈ ਕਿ ਇਸਦੀ ਹੋਂਦ ਦੀ ਵਿਧੀ "ਆਪਣੇ ਆਪ ਲਈ" ਹੋਣ ਦੀ ਵਿਧੀ ਤੋਂ ਬਿਲਕੁਲ ਵੱਖਰੀ ਹੈ। ਚਿੱਟੇਪਨ ਜਾਂ ਖੱਟੇਪਨ ਦੀ ਹੋਂਦ ਨੂੰ ਅਸਲ ਵਿੱਚ ਕਿਸੇ ਵੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਐਕਸਟੈਟਿਕ ਨਹੀਂ ਮੰਨਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ।

ਜੇਕਰ ਕੋਈ ਹੁਣ ਇਹ ਪੁੱਛੇ ਕਿ ਇਹ ਕਿਵੇਂ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਕਿ "ਇਸ" ਵਿੱਚ ਗੁਣ ਹਨ ਤਾਂ ਸਾਨੂੰ ਜਵਾਬ ਦੇਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ ਕਿ ਅਸਲ ਵਿੱਚ ਇਹ ਸੰਸਾਰ ਦੀ ਧਰਤੀ 'ਤੇ ਇੱਕ ਸੰਪੂਰਨਤਾ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਜਾਰੀ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ ਅਤੇ ਇਹ ਇੱਕ ਅਭੇਦ ਏਕਤਾ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਦਿੱਤਾ ਗਿਆ ਹੈ। ਇਹ ਖੁਦ ਲਈ ਹੈ ਜੋ ਇਸ ਦਾ ਸਾਹਮਣਾ ਕਰਦੇ ਸਮੇਂ ਵੱਖ-ਵੱਖ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣਾਂ ਤੋਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਨਕਾਰ ਸਕਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਜੋ ਗੁਣ ਨੂੰ ਚੀਜ਼ ਦੀ ਧਰਤੀ 'ਤੇ ਇੱਕ ਨਵੇਂ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਹਰੇਕ ਨਕਾਰਾਤਮਕ ਕਿਰਿਆ ਲਈ ਜਿਸ ਦੁਆਰਾ ਖੁਦ ਲਈ ਦੀ ਆਜ਼ਾਦੀ ਆਪਣੇ ਆਪ ਹੀ ਆਪਣੇ ਵਜੂਦ ਨੂੰ ਬਣਾਉਂਦੀ ਹੈ, "ਪ੍ਰੋਫਾਈਲ ਵਿੱਚ" ਹੋਣ ਦਾ ਇੱਕ ਅਨੁਸਾਰੀ ਪੂਰਾ ਪ੍ਰਗਟਾਵਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਪ੍ਰੋਫਾਈਲ ਕੁਝ ਵੀ ਨਹੀਂ ਹੈ ਪਰ ਚੀਜ਼ ਦਾ ਖੁਦ ਲਈ ਨਾਲ ਇੱਕ ਸਬੰਧ ਹੈ, ਖੁਦ ਲਈ ਦੁਆਰਾ ਅਨੁਭਵ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਇੱਕ ਸਬੰਧ। ਇਹ ਨਕਾਰਾਤਮਕਤਾ ਦਾ ਪੂਰਨ ਨਿਰਧਾਰਨ ਹੈ, ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਕਾਫ਼ੀ ਨਹੀਂ ਹੈ ਕਿ ਇੱਕ ਮੂਲ ਨਕਾਰਾਤਮਕਤਾ ਦੁਆਰਾ ਖੁਦ ਲਈ ਨਾ ਤਾਂ ਹੋਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਨਾ ਹੀ ਇਹ ਹੋਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ; ਹੋਂਦ ਦੀ ਅਣਹੋਂਦ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਇਸਦੇ ਨਿਰਧਾਰਨ ਲਈ, ਖੁਦ ਲਈ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਇਸ ਵਜੂਦ ਨਾ ਹੋਣ ਦੇ ਇੱਕ ਖਾਸ ਵਿਲੱਖਣ ਤਰੀਕੇ ਵਜੋਂ ਮਹਿਸੂਸ ਕਰਨਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ।

ਇਹ ਪੂਰਨ ਦ੍ਰਿੜਤਾ, ਜੋ ਕਿ "ਇਸ" ਦੇ ਪ੍ਰੋਫਾਈਲ ਵਜੋਂ ਗੁਣਵੱਤਾ ਦਾ ਨਿਰਧਾਰਨ ਹੈ, ਖੁਦ ਦੀ ਆਜ਼ਾਦੀ ਨਾਲ ਸਬੰਧਤ ਹੈ। ਇਹ ਨਹੀਂ ਹੈ; ਇਹ "ਹੋਣ ਵਾਲਾ" ਹੈ। ਕੋਈ ਵੀ ਇਸਨੂੰ ਆਪਣੇ ਆਪ ਦੇਖ

ਸਕਦਾ ਹੈ ਕਿ ਕਿਵੇਂ ਚੀਜ਼ ਦੇ ਇੱਕ ਗੁਣ ਦਾ ਪ੍ਰਗਟਾਵੇ ਹਮੇਸ਼ਾ ਇੱਕ ਆਜ਼ਾਦੀ ਵਿੱਚ ਫੜੀ ਗਈ ਇੱਕ ਅਸਲ ਗ੍ਰੈਚੁਟੀ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਪ੍ਰਗਟ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਜਦੋਂ ਕਿ ਮੈਂ ਇਸ ਸੰਤਰੇ ਦੇ ਛਿਲਕੇ ਨੂੰ ਹਰਾ ਹੋਣ ਤੋਂ ਨਹੀਂ ਰੋਕ ਸਕਦਾ, ਇਹ ਮੈਂ ਹਾਂ ਜੋ ਇਸਨੂੰ ਇੱਕ ਮੋਟਾ ਹਰਾ ਜਾਂ ਹਰਾ ਖੁਰਦਰਾਪਣ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਸਮਝਣ ਲਈ ਜ਼ਿੰਮੇਵਾਰ ਹਾਂ। ਪਰ ਇੱਥੇ ਚਿੱਤਰ-ਭੂਮੀ ਦਾ ਸਬੰਧ ਇਸ ਤੋਂ ਦੁਨੀਆਂ ਨਾਲ ਕਾਫ਼ੀ ਵੱਖਰਾ ਹੈ। ਕਿਉਂਕਿ ਚਿੱਤਰ ਦੇ ਇੱਕ ਅਣ-ਵੰਡੇ ਹੋਏ ਜ਼ਮੀਨ 'ਤੇ ਦਿਖਾਈ ਦੇਣ ਦੀ ਬਜਾਏ, ਇਹ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਜ਼ਮੀਨ ਦੁਆਰਾ ਪ੍ਰਵੇਸ਼ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ; ਇਹ ਇਸਦੇ ਅੰਦਰ ਜ਼ਮੀਨ ਨੂੰ ਆਪਣੀ ਅਣ-ਵੰਡੇ ਹੋਏ ਘਣਤਾ ਵਜੋਂ ਰੱਖਦਾ ਹੈ। ਮੈਂ ਛਿਲਕੇ ਨੂੰ ਹਰੇ ਵਜੋਂ ਸਮਝਦਾ ਹਾਂ; ਇਸਦੀ "ਚਮਕ-ਖਰਦਤਾ" ਇੱਕ ਅੰਦਰੂਨੀ ਅਣ-ਵੰਡੇ ਹੋਏ ਜ਼ਮੀਨ ਅਤੇ ਹਰੇ ਲਈ ਹੋਣ ਦੀ ਭਰਪੂਰਤਾ ਵਜੋਂ ਪ੍ਰਗਟ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਇੱਥੇ ਇਸ ਅਰਥ ਵਿੱਚ ਕੋਈ ਅਮੂਰਤਤਾ ਨਹੀਂ ਹੈ ਕਿ ਅਮੂਰਤਤਾ ਉਸ ਚੀਜ਼ ਨੂੰ ਵੱਖ ਕਰਦੀ ਹੈ ਜੋ ਇਕਜੁੱਟ ਹੈ, ਕਿਉਂਕਿ ਹੋਂਦ ਹਮੇਸ਼ਾ ਇਸਦੇ ਪ੍ਰੋਫਾਈਲ ਵਿੱਚ ਪੂਰੀ ਦਿਖਾਈ ਦਿੰਦੀ ਹੈ। ਪਰ ਹੋਣ ਦਾ ਅਹਿਸਾਸ ਅਮੂਰਤਤਾ ਨੂੰ ਦਰਸਾਉਂਦਾ ਹੈ, ਕਿਉਂਕਿ ਅਮੂਰਤਤਾ "ਹਵਾ ਵਿੱਚ" ਇੱਕ ਗੁਣ ਦਾ ਅਹਿਸਾਸ ਨਹੀਂ ਹੈ, ਸਗੋਂ ਇੱਕ ਇਸ-ਗੁਣ ਦਾ ਅਹਿਸਾਸ ਹੈ ਜਿੱਥੇ ਅੰਦਰੂਨੀ ਜ਼ਮੀਨ ਦਾ ਅਭੇਦਤਾ ਪੂਰਨ ਸੰਤੁਲਨ ਵੱਲ ਝੁਕਦਾ ਹੈ। ਹਰਾ ਅਮੂਰਤਤਾ ਆਪਣੀ ਹੋਂਦ ਦੀ ਘਣਤਾ ਨਹੀਂ ਗੁਆਉਂਦਾ - ਨਹੀਂ ਤਾਂ ਇਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਦੇ ਇੱਕ ਵਿਅਕਤੀਗਤ ਢੰਗ ਤੋਂ ਵੱਧ ਕੁਝ ਨਹੀਂ ਹੋਵੇਗਾ - ਪਰ ਚਮਕ, ਆਕਾਰ, ਖੁਰਦਰਾਪਨ, ਆਦਿ, ਜੋ ਇਸਦੇ ਪਾਰ ਦਿੱਤੇ ਗਏ ਹਨ, ਸ਼ੁੱਧ ਅਤੇ ਸਰਲ ਵਿਸ਼ਾਲਤਾ ਦੇ ਨਿਹੱਥੇ ਸੰਤੁਲਨ ਵਿੱਚ ਘੁਲ ਜਾਂਦੇ ਹਨ। ਹਾਲਾਂਕਿ, ਅਮੂਰਤਤਾ ਹੋਂਦ ਦੀ ਮੌਜੂਦਗੀ ਦੀ ਇੱਕ ਘਟਨਾ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਅਮੂਰਤ ਹੋਂਦ ਆਪਣੀ ਪਾਰਦਰਸ਼ਤਾ ਨੂੰ ਸੁਰੱਖਿਅਤ ਰੱਖਦੀ ਹੈ। ਪਰ ਇਸਨੂੰ ਸਿਰਫ਼ ਹੋਂਦ ਤੋਂ ਪਰੇ ਹੋਣ ਦੀ ਮੌਜੂਦਗੀ ਵਜੋਂ ਹੀ ਅਨੁਭਵ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ; ਇਹ ਇੱਕ ਪਾਰਦਰਸ਼ੀ ਹੈ। ਹੋਂਦ ਦੀ ਇਹ ਮੌਜੂਦਗੀ ਸਿਰਫ ਸੰਭਾਵਨਾ ਦੇ ਪੱਧਰ 'ਤੇ ਹੀ ਅਨੁਭਵ ਕੀਤੀ ਜਾ ਸਕਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਜਿੱਥੋਂ ਤੱਕ ਕਿ ਖੁਦ ਨੂੰ ਆਪਣੀਆਂ ਸੰਭਾਵਨਾਵਾਂ ਹੋਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ। ਅਮੂਰਤਤਾ ਉਸ ਅਰਥ ਵਜੋਂ ਪ੍ਰਗਟ ਹੁੰਦੀ ਹੈ ਜਿਸ ਗੁਣ ਨੂੰ ਆਉਣ ਵਾਲੇ ਆਪਣੇ ਆਪ ਦੀ ਮੌਜੂਦਗੀ ਦੇ ਨਾਲ ਸਹਿ-ਮੌਜੂਦ ਹੋਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਅਮੂਰਤ ਹਰਾ ਕੰਕਰੀਟ ਦਾ ਆਉਣ ਵਾਲਾ ਅਰਥ ਹੈ ਜਿੰਨਾ ਚਿਰ ਇਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ "ਹਰੀ-ਚਮਕ-ਖਰਾਬਤਾ" ਰਾਹੀਂ ਮੇਰੇ ਸਾਹਮਣੇ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਹਰਾ ਇਸ ਪ੍ਰੋਫਾਈਲ ਦੀ ਵਿਲੱਖਣ ਸੰਭਾਵਨਾ ਹੈ ਜਿੰਨਾ ਚਿਰ ਇਹ ਉਹਨਾਂ ਸੰਭਾਵਨਾਵਾਂ ਵਿੱਚ ਪ੍ਰਗਟ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਜੋ ਮੈਂ ਹਾਂ; ਯਾਨੀ ਕਿ, ਜਿੱਥੋਂ ਤੱਕ ਇਹ ਬਣਨ ਲਈ ਬਣਾਇਆ ਗਿਆ ਹੈ। ਪਰ ਇਹ ਸਾਨੂੰ ਸੰਸਾਰ ਦੀ ਸਾਧਨਤਾ ਅਤੇ ਸਮੇਂ ਦੀ ਸਥਿਤੀ ਵੱਲ ਲੈ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਅਸੀਂ ਇਸ ਬਿੰਦੂ ਤੇ ਵਾਪਸ ਆਵਾਂਗੇ। ਫਿਲਹਾਲ ਇਹ ਕਹਿਣਾ ਕਾਫ਼ੀ ਹੈ ਕਿ ਅਮੂਰਤ ਕੰਕਰੀਟ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਸਥਿਰ ਇੱਕ ਸੰਭਾਵਨਾ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਪਰੇਸ਼ਾਨ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਜੋ ਕਿ ਕੰਕਰੀਟ ਨੂੰ ਹੋਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ। ਸਾਡੀ ਧਾਰਨਾ ਜੋ ਵੀ ਹੋਵੇ, ਹੋਂਦ ਨਾਲ ਮੂਲ ਸੰਪਰਕ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ, ਅਮੂਰਤ ਹਮੇਸ਼ਾ ਆਉਣ ਵਾਲਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ; ਮੈਂ ਇਸਨੂੰ ਭਵਿੱਖ ਵਿੱਚ ਆਪਣੇ ਭਵਿੱਖ ਨਾਲ ਸਮਝਦਾ ਹਾਂ। ਇਹ ਮੇਰੇ ਮੌਜੂਦਾ ਠੋਸ ਨਿਖੇਧ ਦੀ ਵਿਲੱਖਣ ਸੰਭਾਵਨਾ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਇਸ ਨਿਖੇਧ ਤੋਂ ਵੱਧ ਨਾ ਹੋਣ ਦੀ ਸੰਭਾਵਨਾ ਹੈ। ਅਮੂਰਤ ਇਸਦਾ ਅਰਥ ਹੈ ਜਿੱਥੋਂ ਤੱਕ ਇਹ ਭਵਿੱਖ ਵਿੱਚ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਦਾ ਹੈ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਉਸ ਨਿਖੇਧ ਨੂੰ ਸਥਿਰ ਕਰਨ ਦੀ ਮੇਰੀ ਸੰਭਾਵਨਾ ਦੇ ਪਾਰ ਜੋ ਮੈਨੂੰ ਹੋਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ।

ਜੇਕਰ ਕੋਈ ਸਾਨੂੰ ਇੱਥੇ ਅਮੂਰਤਤਾ ਸੰਬੰਧੀ ਕਲਾਸਿਕ ਮੁਸ਼ਕਲਾਂ ਦੀ ਯਾਦ ਦਿਵਾਉਂਦਾ ਹੈ, ਤਾਂ ਸਾਨੂੰ ਜਵਾਬ ਦੇਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ ਕਿ ਉਹ ਇਸ ਤੱਥ ਤੋਂ ਪੈਦਾ ਹੁੰਦੇ ਹਨ ਕਿ "ਇਸ" ਦੇ ਸੰਵਿਧਾਨ ਅਤੇ ਅਮੂਰਤਤਾ ਦੇ ਕਾਰਜ ਨੂੰ ਵੱਖਰਾ ਮੰਨਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਨਿਸ਼ਚਿਤ ਹੈ ਕਿ ਜੇਕਰ ਇਸ ਵਿੱਚ ਇਸਦੇ ਆਪਣੇ ਅਮੂਰਤਤਾ ਸ਼ਾਮਲ ਨਹੀਂ ਹਨ, ਤਾਂ ਬਾਅਦ ਵਿੱਚ ਉਹਨਾਂ ਨੂੰ ਇਸ ਤੋਂ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਨ ਦੀ ਕੋਈ

ਸੰਭਾਵਨਾ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਪਰ ਇਹ ਇਸ ਦੇ ਸੰਵਿਧਾਨ ਵਿੱਚ ਹੀ ਹੈ ਕਿ ਅਮੂਰਤਤਾ ਮੇਰੇ ਭਵਿੱਖ ਦੇ ਪ੍ਰੋਫਾਈਲ ਵਿੱਚ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ ਵਜੋਂ ਕੰਮ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਖੁਦ ਇੱਕ "ਅਮੂਰਤਤਾ" ਹੈ, ਇਸ ਲਈ ਨਹੀਂ ਕਿ ਇਹ ਅਮੂਰਤਤਾ ਦੇ ਮਨੋਵਿਗਿਆਨਕ ਕਾਰਜ ਨੂੰ ਮਹਿਸੂਸ ਕਰ ਸਕਦਾ ਹੈ, ਸਗੋਂ ਇਸ ਲਈ ਕਿ ਇਹ ਇੱਕ ਭਵਿੱਖ ਦੇ ਨਾਲ ਹੋਣ ਲਈ ਇੱਕ ਮੌਜੂਦਗੀ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਉੱਠਦਾ ਹੈ - ਯਾਨੀ, ਇੱਕ ਪਰੇ ਹੋਂਦ। ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਹੋਂਦ ਨਾ ਤਾਂ ਠੋਸ ਹੈ, ਨਾ ਹੀ ਅਮੂਰਤ ਹੈ, ਨਾ ਹੀ ਵਰਤਮਾਨ ਹੈ ਅਤੇ ਨਾ ਹੀ ਭਵਿੱਖ: ਇਹ ਉਹੀ ਹੈ ਜੋ ਇਹ ਹੈ। ਫਿਰ ਵੀ ਅਮੂਰਤਤਾ ਹੋਂਦ ਨੂੰ ਅਮੀਰ ਨਹੀਂ ਬਣਾਉਂਦੀ; ਇਹ ਸਿਰਫ਼ ਹੋਂਦ ਤੋਂ ਪਰੇ ਹੋਣ ਦੀ ਅਣਹੋਂਦ ਦਾ ਪ੍ਰਗਟਾਵਾ ਹੈ। ਪਰ ਅਸੀਂ ਕਿਸੇ ਨੂੰ ਵੀ ਚੁਣੌਤੀ ਦਿੰਦੇ ਹਾਂ ਕਿ ਉਹ ਇਸ ਦੇ ਤੌਰ 'ਤੇ ਹੋਣ ਦੇ ਵਿਚਾਰ ਤੋਂ ਬਿਨਾਂ ਉਹਨਾਂ ਨੂੰ ਅਮੂਰਤਤਾ ਪ੍ਰਤੀ ਕਲਾਸਿਕ ਇਤਰਾਜ਼ਾਂ ਨੂੰ ਤਿਆਰ ਕਰੇ।

ਇਹਨਾਂ ਦਾ ਇੱਕ ਦੂਜੇ ਨਾਲ ਮੂਲ ਸਬੰਧ ਨਾ ਤਾਂ ਆਪਸੀ ਤਾਲਮੇਲ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ, ਨਾ ਹੀ ਕਾਰਣ-ਕਾਰਨ

"ਇਸ-ਉਹ" ਦੀ ਦਿੱਖ ਪਹਿਲਾਂ ਸਿਰਫ਼ ਸੰਪੂਰਨਤਾ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਹੀ ਪੈਦਾ ਕੀਤੀ ਜਾ ਸਕਦੀ ਹੈ। ਇੱਥੇ ਮੁੱਖ ਸਬੰਧ ਇੱਕ ਸੰਪੂਰਨਤਾ ਦੀ ਏਕਤਾ ਹੈ ਜੋ ਵਿਘਨ ਪਾਉਣ ਦੇ ਸਮਰੱਥ ਹੈ; "ਇਹ-ਉਹ" ਖੁਦ ਸਮੂਹਿਕ ਤੌਰ 'ਤੇ ਦ੍ਰਿੜ ਹੈ ਕਿ ਉਹ ਦੁਨੀਆ ਦੀ ਧਰਤੀ 'ਤੇ "ਇਹ-ਉਹ" ਨਾ ਹੋਵੇ। "ਇਹ-ਉਹ" ਮੇਰਾ ਪੂਰਾ ਕਮਰਾ ਹੈ ਜਿੱਥੋਂ ਤੱਕ ਮੈਂ ਇਸ ਵਿੱਚ ਮੌਜੂਦ ਹਾਂ। ਇਹ ਠੋਸ ਨਕਾਰਾਤਮਕਤਾ ਫਿਰ ਠੋਸ ਪੁੰਜ ਦੇ ਇਸ ਅਤੇ ਉਸ ਵਿੱਚ ਵਿਘਨ ਪਾਉਣ ਨਾਲ ਅਲੋਪ ਨਹੀਂ ਹੋਵੇਗੀ। ਇਸਦੇ ਉਲਟ ਇਹ ਵਿਘਨ ਦੀ ਸਥਿਤੀ ਹੈ। ਪਰ ਮੌਜੂਦਗੀ ਦੇ ਇਸ ਆਧਾਰ 'ਤੇ ਅਤੇ ਮੌਜੂਦਗੀ ਦੇ ਇਸ ਆਧਾਰ ਦੇ ਜ਼ਰੀਏ, ਹੋਂਦ ਇਸਦੀ ਉਦਾਸੀਨ ਬਾਹਰੀਤਾ ਦੀ ਦਿੱਖ ਨੂੰ ਪ੍ਰਭਾਵਤ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਇਹ ਬਾਹਰੀਤਾ ਮੇਰੇ ਲਈ ਇਸ ਤੱਥ ਵਿੱਚ ਪ੍ਰਗਟ ਹੁੰਦੀ ਹੈ ਕਿ ਜੋ ਨਕਾਰਾਤਮਕਤਾ ਮੈਂ ਹਾਂ ਉਹ ਇੱਕ ਅਭੇਦ ਸੰਪੂਰਨਤਾ ਦੀ ਬਜਾਏ ਇੱਕ ਏਕਤਾ-ਬਹੁਲਤਾ ਹੈ। ਹੋਂਦ ਵਿੱਚ ਮੇਰਾ ਨਕਾਰਾਤਮਕ ਵਾਧਾ ਸੁਤੰਤਰ ਨਕਾਰਾਤਮਕਤਾ ਵਿੱਚ ਵੰਡਿਆ ਗਿਆ ਹੈ ਜਿਸਦਾ ਇਸ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਕੋਈ ਸਬੰਧ ਨਹੀਂ ਹੈ ਕਿ ਉਹ ਨਕਾਰਾਤਮਕਤਾ ਹਨ ਜੋ ਮੈਨੂੰ ਹੋਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ; ਯਾਨੀ, ਉਹ ਆਪਣੀ ਅੰਦਰੂਨੀ ਏਕਤਾ ਮੇਰੇ ਤੋਂ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਦੇ ਹਨ ਨਾ ਕਿ ਹੋਂਦ ਤੋਂ। ਮੈਂ ਉਸ ਮੇਜ਼ 'ਤੇ, ਉਨ੍ਹਾਂ ਕੁਰਸੀਆਂ 'ਤੇ ਮੌਜੂਦ ਹਾਂ, ਅਤੇ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਮੈਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਸਿੰਥੈਟਿਕ ਤੌਰ 'ਤੇ ਇੱਕ ਬਹੁ-ਸੰਯੋਜਕ ਨਿਖੇਧ ਵਜੋਂ ਬਣਾਉਂਦਾ ਹਾਂ; ਪਰ ਇਹ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਅੰਦਰੂਨੀ ਨਿਖੇਧ, ਜਿੱਥੋਂ ਤੱਕ ਇਹ ਹੋਂਦ ਦਾ ਨਿਖੇਧ ਹੈ, ਕੁਝ ਵੀ ਨਹੀਂ ਦੇ ਖੇਤਰਾਂ ਨਾਲ ਅਧਰੰਗੀ ਹੋ ਗਿਆ ਹੈ; ਇਹ ਨਿਖੇਧ ਦੇ ਗੁਣ ਦੁਆਰਾ ਨਸ਼ਟ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਇਹ ਨਿਖੇਧ ਨੂੰ ਵਿਨਾਸ਼ਕਾਰੀ ਕਰ ਦਿੱਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇਹਨਾਂ ਕੁਝ ਵੀ ਨਹੀਂ ਦੇ ਪੱਧਰਾਂ ਦੇ ਪਾਰ ਜੋ ਮੈਨੂੰ ਆਪਣੀ ਖੁਦ ਦੀ ਨਿਖੇਧ ਦੀ ਅਣਦੇਖੀ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਹੋਣਾ ਹੈ, ਹੋਂਦ ਦੀ ਉਦਾਸੀਨਤਾ ਦਿਖਾਈ ਦਿੰਦੀ ਹੈ। ਪਰ ਇਸ ਉਦਾਸੀਨਤਾ ਨੂੰ ਮੈਨੂੰ ਇਸ ਨਿਖੇਧ ਦੀ ਅਣਦੇਖੀ ਦੁਆਰਾ ਮਹਿਸੂਸ ਕਰਨਾ ਪਵੇਗਾ ਜੋ ਮੈਨੂੰ ਹੋਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ, ਜਿੱਥੋਂ ਤੱਕ ਮੈਂ ਮੂਲ ਰੂਪ ਵਿੱਚ "ਇਸ" ਲਈ ਮੌਜੂਦ ਨਹੀਂ ਹਾਂ, ਸਗੋਂ ਜਿੱਥੋਂ ਤੱਕ ਮੈਂ "ਉਸ" ਲਈ ਵੀ ਮੌਜੂਦ ਹਾਂ। ਇਹ ਮੇਜ਼ 'ਤੇ ਅਤੇ ਮੇਰੀ ਮੌਜੂਦਗੀ ਦੁਆਰਾ ਹੈ ਕਿ ਮੈਂ ਕੁਰਸੀ ਦੀ ਉਦਾਸੀਨਤਾ (ਜੋ ਕਿ ਵਰਤਮਾਨ ਵਿੱਚ ਮੈਨੂੰ ਵੀ ਨਹੀਂ ਹੋਣਾ ਚਾਹੀਦਾ) ਨੂੰ ਇੱਕ ਸਪ੍ਰਿੰਗਬੋਰਡ ਦੀ ਅਣਹੋਂਦ, ਅਣਹੋਂਦ ਪ੍ਰਤੀ ਮੇਰੀ ਭਾਵਨਾ ਦੀ ਰੋਕ, ਸਰਕਟ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਟੁੱਟਣ ਵਜੋਂ ਮਹਿਸੂਸ ਕਰਦਾ ਹਾਂ। "ਉਹ" "ਇਸ" ਦੇ ਨਾਲ-ਨਾਲ ਇੱਕ ਪੂਰਨ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ ਦੇ ਦਿਲ ਵਿੱਚ ਪ੍ਰਗਟ ਹੁੰਦਾ ਹੈ, ਜਿਸ ਤੋਂ ਮੈਂ ਕਿਸੇ ਵੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਲਾਭ ਨਹੀਂ ਉਠਾ ਸਕਦਾ ਕਿ ਮੈਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ "ਇਹ" ਨਾ ਹੋਣ ਦਾ ਫੈਸਲਾ ਕਰਾਂ।

ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਵਿਛੋੜਾ ਹੋਂਦ ਤੋਂ ਆਉਂਦਾ ਹੈ, ਪਰ ਵਿਛੋੜਾ ਅਤੇ ਵਿਛੋੜਾ ਸਿਰਫ਼ ਹੋਂਦ ਦੇ ਸਾਰੇ ਪ੍ਰਤੀ ਆਪਣੇ ਆਪ ਦੀ ਮੌਜੂਦਗੀ ਦੁਆਰਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਨਕਾਰਾਤਮਕਤਾ ਦੀ ਏਕਤਾ ਦਾ ਨਿਖੇੜਾ ਜਿੱਥੋਂ ਤੱਕ ਇਹ ਹੋਂਦ ਦੀ ਉਦਾਸੀਨਤਾ ਦਾ ਪ੍ਰਗਟਾਵਾ ਹੈ ਅਤੇ ਜਿੱਥੋਂ ਤੱਕ ਇਹ "ਉਸ" ਅਤੇ "ਉਸ" ਦੇ ਸੰਬੰਧ ਵਿੱਚ "ਇਸ"

ਦੀ ਉਦਾਸੀਨਤਾ ਨੂੰ ਸਮਝਦਾ ਹੈ, ਇੱਕ ਬਾਹਰੀ ਨਿਖੇੜੇ ਵਿੱਚ ਇਸ ਦੇ ਮੂਲ ਸਬੰਧ ਦਾ ਪ੍ਰਗਟਾਵਾ ਹੈ। "ਇਹ" "ਉਹ" ਨਹੀਂ ਹੈ। ਵਿਘਨ ਪਾਉਣ ਦੇ ਸਮਰੱਥ ਸੰਪੂਰਨਤਾ ਦੀ ਏਕਤਾ ਦੇ ਅੰਦਰ ਇਹ ਬਾਹਰੀ ਨਿਖੇੜਾ "ਅਤੇ" ਸ਼ਬਦ ਦੁਆਰਾ ਪ੍ਰਗਟ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ। "ਇਹ ਉਹ ਨਹੀਂ ਹੈ" "ਇਹ ਅਤੇ ਉਹ" ਲਿਖਿਆ ਗਿਆ ਹੈ। ਬਾਹਰੀ ਨਿਖੇੜੇ ਦਾ ਦੋਹਰਾ ਕਿਰਦਾਰ ਹੈ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਹੋਣਾ ਅਤੇ ਸ਼ੁੱਧ ਆਦਰਸ਼ਤਾ ਹੋਣਾ। ਇਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਕਿਸੇ ਵੀ ਤਰੀਕੇ ਨਾਲ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨਾਲ ਸਬੰਧਤ ਨਹੀਂ ਹੈ; ਖੁਦ ਹੀ ਆਪਣੇ ਨਿਖੇਧ ਦੀ ਪੂਰਨ ਅੰਦਰੂਨੀਤਾ ਵਿੱਚ ਬਾਹਰੀ ਹੋਣ ਦੀ ਉਦਾਸੀਨਤਾ ਨੂੰ ਖੋਜਦਾ ਹੈ (ਕਿਉਂਕਿ ਸੁਹਜ ਅਨੁਭਵ ਵਿੱਚ ਮੈਂ ਇੱਕ ਕਾਲਪਨਿਕ ਵਸਤੂ ਨੂੰ ਸਮਝਦਾ ਹਾਂ)। ਇਸ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਅਸੀਂ ਉਸ ਨਿਖੇਧ ਨਾਲ ਨਹੀਂ ਨਜਿੱਠ ਰਹੇ ਹਾਂ ਜੋ ਹੋਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ; ਇਹ ਨਿਖੇਧ ਕਿਸੇ ਵੀ ਵਿਚਾਰੇ ਗਏ ਸਿਧਾਂਤ ਨਾਲ ਸਬੰਧਤ ਨਹੀਂ ਹੈ; ਇਹ ਸ਼ੁੱਧ ਅਤੇ ਸਰਲ ਹੈ। ਇਹ ਉਹੀ ਹੈ ਜੋ ਇਹ ਹੈ। ਪਰ ਉਸੇ ਸਮੇਂ ਇਹ ਕਿਸੇ ਵੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਇਸ ਦੀ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਤਾ ਨਹੀਂ ਹੈ, ਕਿਸੇ ਵੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਇਸਦੇ ਗੁਣਾਂ ਵਿੱਚੋਂ ਇੱਕ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਇਹ ਇਨ੍ਹਾਂ ਤੋਂ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਸੁਤੰਤਰ ਵੀ ਹੈ, ਬਿਲਕੁਲ ਇਸ ਲਈ ਕਿ ਇਹ ਉਨ੍ਹਾਂ ਵਿੱਚੋਂ ਕਿਸੇ ਇੱਕ ਨਾਲ ਸਬੰਧਤ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਕਿਉਂਕਿ ਹੋਂਦ ਦੀ ਉਦਾਸੀਨਤਾ ਕੁਝ ਵੀ ਨਹੀਂ ਹੈ; ਅਸੀਂ ਇਸਨੂੰ ਸੋਚ ਵੀ ਨਹੀਂ ਸਕਦੇ ਜਾਂ ਇਸਨੂੰ ਮਹਿਸੂਸ ਵੀ ਨਹੀਂ ਕਰ ਸਕਦੇ। ਇਸਦਾ ਸਿੱਧਾ ਅਰਥ ਹੈ ਕਿ ਵਿਨਾਸ਼ ਜਾਂ ਇਸ ਦੀਆਂ ਭਿੰਨਤਾਵਾਂ ਜੋ ਇਸ ਨੂੰ ਕੁਝ ਵੀ ਨਹੀਂ ਵਿੱਚ ਸ਼ਾਮਲ ਕਰ ਸਕਦੀਆਂ ਹਨ; ਇਸ ਅਰਥ ਵਿੱਚ ਇਹ ਸਿਰਫ਼ ਇੱਕ ਅਣਹੋਂਦ ਹੈ ਜੋ ਇਸ ਨੂੰ ਵੱਖ ਕਰਦੀ ਹੈ, ਅਤੇ ਇਹ ਅਣਹੋਂਦ ਇੱਕੋ ਇੱਕ ਢੰਗ ਹੈ ਜਿਸ ਵਿੱਚ ਚੇਤਨਾ ਪਛਾਣ ਦੇ ਸੁਮੇਲ ਨੂੰ ਮਹਿਸੂਸ ਕਰ ਸਕਦੀ ਹੈ ਜੋ ਹੋਂਦ ਨੂੰ ਦਰਸਾਉਂਦੀ ਹੈ।

ਇਹ ਆਦਰਸ਼ਕ ਅਣਹੋਂਦ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਮਾਤਰਾ ਹੈ। ਅਸਲ ਵਿੱਚ ਮਾਤਰਾ ਸ਼ੁੱਧ ਬਾਹਰੀਤਾ ਹੈ; ਇਹ ਜੋੜੀਆਂ ਗਈਆਂ ਸ਼ਰਤਾਂ 'ਤੇ ਨਿਰਭਰ ਨਹੀਂ ਕਰਦੀ ਬਲਕਿ ਸਿਰਫ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਆਜ਼ਾਦੀ ਦੀ ਪੁਸ਼ਟੀ ਹੈ। ਗਿਣਤੀ ਕਰਨਾ ਵਿਘਨ ਪਾਉਣ ਦੇ ਸਮਰੱਥ ਅਤੇ ਪਹਿਲਾਂ ਹੀ ਦਿੱਤੀ ਗਈ ਸੰਪੂਰਨਤਾ ਦੇ ਅੰਦਰ ਇੱਕ ਆਦਰਸ਼ ਅੰਤਰ ਬਣਾਉਣਾ ਹੈ। ਜੋੜ ਦੁਆਰਾ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕੀਤੀ ਗਈ ਸੰਖਿਆ ਗਿਣੇ ਗਏ ਕਿਸੇ ਵੀ ਥਿਸ ਨਾਲ ਸਬੰਧਤ ਨਹੀਂ ਹੈ ਅਤੇ ਨਾ ਹੀ ਵਿਘਨ ਪਾਉਣ ਦੇ ਸਮਰੱਥ ਸੰਪੂਰਨਤਾ ਨਾਲ ਸਬੰਧਤ ਹੈ - ਜਿੱਥੋਂ ਤੱਕ ਇਹ ਸੰਪੂਰਨਤਾ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਪ੍ਰਗਟ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਜੇਕਰ ਮੇਰੇ ਸਾਹਮਣੇ ਤਿੰਨ ਆਦਮੀ ਗੱਲ ਕਰ ਰਹੇ ਹਨ, ਤਾਂ ਇਹ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਨਹੀਂ ਹੈ ਜਿਵੇਂ ਮੈਂ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਪਹਿਲਾਂ "ਗੱਲਬਾਤ ਵਿੱਚ ਸਮੂਹ" ਵਜੋਂ ਸਮਝਦਾ ਹਾਂ ਕਿ ਮੈਂ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਗਿਣਦਾ ਹਾਂ; ਅਤੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਤਿੰਨ ਵਜੋਂ ਗਿਣਨ ਦਾ ਤੱਥ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਸਮੂਹ ਦੀ ਠੋਸ ਏਕਤਾ ਨੂੰ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਬਰਕਰਾਰ ਰੱਖਦਾ ਹੈ। "ਤਿੰਨਾਂ ਦਾ ਸਮੂਹ" ਹੋਣਾ ਸਮੂਹ ਦੀ ਇੱਕ ਠੋਸ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਤਾ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਨਾ ਹੀ ਇਹ ਇਸਦੇ ਮੈਂਬਰਾਂ ਦੀ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਤਾ ਹੈ। ਅਸੀਂ ਉਨ੍ਹਾਂ ਵਿੱਚੋਂ ਕਿਸੇ ਇੱਕ ਬਾਰੇ ਇਹ ਨਹੀਂ ਕਹਿ ਸਕਦੇ ਕਿ ਉਹ ਤਿੰਨ ਹੈ ਅਤੇ ਨਾ ਹੀ ਇਹ ਵੀ ਕਿ ਉਹ ਇੱਕ ਤੀਜਾ ਹੈ - ਕਿਉਂਕਿ ਤੀਜੇ ਦੀ ਗੁਣਵੱਤਾ ਸਿਰਫ ਉਸ ਵਿਅਕਤੀ ਦੀ ਆਜ਼ਾਦੀ ਦਾ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬ ਹੈ ਜੋ ਗਿਣ ਰਿਹਾ ਹੈ; ਹਰ ਇੱਕ ਆਦਮੀ ਤੀਜਾ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ, ਪਰ ਉਨ੍ਹਾਂ ਵਿੱਚੋਂ ਕੋਈ ਵੀ ਇਹ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਮਾਤਰਾ ਦਾ ਸਬੰਧ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਸਬੰਧ ਹੈ ਪਰ ਇੱਕ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਨਕਾਰਾਤਮਕ ਅਤੇ ਬਾਹਰੀ ਸਬੰਧ ਹੈ। ਇਹ ਬਿਲਕੁਲ ਇਸ ਲਈ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਚੀਜ਼ਾਂ ਜਾਂ ਸੰਪੂਰਨਤਾਵਾਂ ਨਾਲ ਸਬੰਧਤ ਨਹੀਂ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਸੰਸਾਰ ਦੀ ਸਤ੍ਹਾ ਤੋਂ ਅਲੱਗ-ਥਲੱਗ ਅਤੇ ਨਿਰਲੇਪ ਹੈ ਜੋ ਹੋਂਦ 'ਤੇ ਪਾਏ ਗਏ ਕੁਝ ਵੀ ਨਹੀਂ ਦੇ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬ (ਰਿਫਲੈਟ) ਵਜੋਂ ਹੈ। ਇਹਨਾਂ ਦੇ ਵਿਚਕਾਰ ਇੱਕ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਬਾਹਰੀ ਸਬੰਧ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ, ਮਾਤਰਾ ਖੁਦ ਉਨ੍ਹਾਂ ਤੋਂ ਬਾਹਰੀ ਹੈ ਅਤੇ ਅੰਤ ਵਿੱਚ ਆਪਣੇ ਆਪ ਤੋਂ ਬਾਹਰੀ ਹੈ। ਇਹ ਹੋਂਦ ਦੀ ਅਗਾਧ ਉਦਾਸੀਨਤਾ ਹੈ - ਜੋ ਸਿਰਫ ਤਾਂ ਹੀ ਪ੍ਰਗਟ ਹੋ ਸਕਦੀ ਹੈ ਜੇਕਰ ਹੋਂਦ ਹੋਵੇ ਅਤੇ ਜੋ, ਭਾਵੇਂ ਹੋਂਦ ਨਾਲ ਸਬੰਧਤ ਹੋਵੇ, ਇਸ ਵਿੱਚ ਸਿਰਫ ਇੱਕ ਖੁਦ ਤੋਂ ਹੀ ਆ ਸਕਦੀ ਹੈ, ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਉਦਾਸੀਨਤਾ ਸਿਰਫ ਬਾਹਰੀਤਾ ਦੇ ਸਬੰਧ ਦੇ ਅਨੰਤਤਾ

ਦੇ ਬਾਹਰੀਕਰਨ ਦੁਆਰਾ ਪ੍ਰਗਟ ਕੀਤੀ ਜਾ ਸਕਦੀ ਹੈ ਜੋ ਹੋਂਦ ਅਤੇ ਆਪਣੇ ਆਪ ਤੋਂ ਬਾਹਰੀ ਹੋਣੀ ਚਾਹੀਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਸਪੇਸ ਅਤੇ ਮਾਤਰਾ ਸਿਰਫ ਇੱਕ ਅਤੇ ਇੱਕੋ ਕਿਸਮ ਦੀ ਨਕਾਰਾਤਮਕਤਾ ਹਨ। ਇਕੋ ਇੱਕ ਤੱਥ ਦੁਆਰਾ ਕਿ ਇਹ ਅਤੇ ਉਹ ਮੇਰੇ ਨਾਲ ਕੋਈ ਸਬੰਧ ਨਾ ਹੋਣ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਪ੍ਰਗਟ ਹੁੰਦੇ ਹਨ ਜੋ ਮੇਰਾ ਆਪਣਾ ਸਬੰਧ ਹੈ, ਸਪੇਸ ਅਤੇ ਮਾਤਰਾ ਸੰਸਾਰ ਵਿੱਚ ਆਉਂਦੇ ਹਨ; ਕਿਉਂਕਿ ਉਹਨਾਂ ਵਿੱਚੋਂ ਹਰ ਇੱਕ ਉਹਨਾਂ ਚੀਜ਼ਾਂ ਦਾ ਸਬੰਧ ਹੈ ਜੋ ਅਸੰਬੰਧਿਤ ਹਨ ਜਾਂ, ਜੇ ਤੁਸੀਂ ਪਸੰਦ ਕਰਦੇ ਹੋ, ਤਾਂ ਸਬੰਧ ਦੀ ਅਣਹੋਂਦ ਨੂੰ ਉਸ ਹੋਂਦ ਦੁਆਰਾ ਇੱਕ ਸਬੰਧ ਵਜੋਂ ਸਮਝਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਜੋ ਇਸਦਾ ਆਪਣਾ ਸਬੰਧ ਹੈ। ਇਸ ਤੋਂ ਅਸੀਂ ਦੇਖ ਸਕਦੇ ਹਾਂ ਕਿ ਜਿਸਨੂੰ ਹਸਰਲ ਸ਼੍ਰੇਣੀਆਂ (ਏਕਤਾ-ਬਹੁਲਤਾ-ਪੂਰੇ ਦਾ ਹਿੱਸੇ ਨਾਲ ਸਬੰਧ—ਘੱਟੇ-ਘੱਟ—ਦੁਆਲੇ—ਨਾਲ—ਪਹਿਲਾ, ਦੂਜਾ, ਆਦਿ—ਇੱਕ, ਦੋ, ਤਿੰਨ, ਆਦਿ—ਅੰਦਰ ਅਤੇ ਬਿਨਾਂ—ਆਦਿ) ਕਹਿੰਦਾ ਹੈ—ਇਹ ਸਿਰਫ਼ ਚੀਜ਼ਾਂ ਦਾ ਆਦਰਸ਼ ਮਿਸ਼ਰਣ ਹਨ ਜੋ ਉਹਨਾਂ ਨੂੰ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਬਰਕਰਾਰ ਰੱਖਦੇ ਹਨ, ਉਹਨਾਂ ਨੂੰ ਇੱਕ ਵੀ ਅੰਸ਼ ਦੁਆਰਾ ਅਮੀਰ ਜਾਂ ਗਰੀਬ ਕੀਤੇ ਬਿਨਾਂ; ਇਹ ਸਿਰਫ਼ ਉਹਨਾਂ ਤਰੀਕਿਆਂ ਦੀ ਅਨੰਤ ਵਿਭਿੰਨਤਾ ਨੂੰ ਦਰਸਾਉਂਦੇ ਹਨ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਵਿੱਚ ਖੁਦ ਦੀ ਆਜ਼ਾਦੀ ਹੋਂਦ ਦੀ ਉਦਾਸੀਨਤਾ ਨੂੰ ਮਹਿਸੂਸ ਕਰ ਸਕਦੀ ਹੈ।

ਅਸੀਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਦੇ ਹੋਂਦ ਨਾਲ ਮੂਲ ਸਬੰਧ ਦੀ ਸਮੱਸਿਆ ਨੂੰ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਮੰਨਿਆ ਹੈ ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਆਪਣੇ ਆਪ ਇੱਕ ਸਧਾਰਨ, ਤਤਕਾਲ ਚੇਤਨਾ ਸੀ ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਕਾਰਟੇਸੀਅਨ ਕੋਗੀਟੋ ਨੂੰ ਪ੍ਰਗਟ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਅਸਲ ਵਿੱਚ ਅਸੀਂ ਪਹਿਲਾਂ ਹੀ ਆਪਣੇ ਆਪ ਤੋਂ ਬਚਣ ਦਾ ਸਾਹਮਣਾ ਕਰ ਚੁੱਕੇ ਹਾਂ ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਥੀਸਿਸ ਅਤੇ ਅਮੂਰਤਤਾਵਾਂ ਦੇ ਪ੍ਰਗਟਾਵੇ ਲਈ ਜ਼ਰੂਰੀ ਸ਼ਰਤ ਹੈ। ਪਰ ਆਪਣੇ ਆਪ ਦਾ ਐਕਸਟੈਟਿਕ ਚਰਿੱਤਰ ਅਜੇ ਵੀ ਸਿਰਫ ਅਪ੍ਰਤੱਖ ਸੀ। ਜਦੋਂ ਕਿ ਸਾਨੂੰ ਵਿਆਖਿਆ ਵਿੱਚ ਸਪੱਸ਼ਟਤਾ ਲਈ ਇਸ ਤਰੀਕੇ ਨਾਲ ਅੱਗੇ ਵਧਣਾ ਪਿਆ ਹੈ, ਸਾਨੂੰ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਇਹ ਸਿੱਟਾ ਨਹੀਂ ਕੱਢਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਕਿ ਹੋਂਦ ਇੱਕ ਅਜਿਹੇ ਜੀਵ ਨੂੰ ਪ੍ਰਗਟ ਹੁੰਦੀ ਹੈ ਜੋ ਬਾਅਦ ਵਿੱਚ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਇੱਕ ਭਵਿੱਖ ਬਣਾਉਣ ਲਈ ਪਹਿਲੀ ਮੌਜੂਦਗੀ ਹੋਵੇਗੀ। ਪਰ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਹੋਣਾ ਇੱਕ ਅਜਿਹੇ ਜੀਵ ਨੂੰ ਪ੍ਰਗਟ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਜੋ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਆਉਣ ਵਾਲਾ ਹੋਣ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਪੈਦਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਇਸਦਾ ਮਤਲਬ ਹੈ ਕਿ ਜਿਸ ਨਕਾਰਾਤਮਕਤਾ ਨੂੰ ਤੁਸੀਂ ਹੋਂਦ ਦੀ ਮੌਜੂਦਗੀ ਵਿੱਚ ਬਣਾਉਂਦੇ ਹੋ, ਉਸਦਾ ਭਵਿੱਖ ਦਾ ਇੱਕ ਐਕਸਟੈਟਿਕ ਆਯਾਮ ਹੁੰਦਾ ਹੈ; ਇਹ ਇਸ ਲਈ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਮੈਂ ਉਹ ਨਹੀਂ ਹਾਂ ਜੋ ਮੈਂ ਹਾਂ (ਆਪਣੀਆਂ ਸੰਭਾਵਨਾਵਾਂ ਨਾਲ ਇੱਕ ਉਤਸੁਕ ਸਬੰਧ) ਕਿ ਮੈਨੂੰ ਇਸ ਦੇ ਪ੍ਰਗਟ ਅਹਿਸਾਸ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਨਹੀਂ ਹੋਣਾ ਚਾਹੀਦਾ। ਇਸਦਾ ਮਤਲਬ ਹੈ ਕਿ ਮੈਂ ਇੱਕ ਵਿਨਾਸ਼ਕਾਰੀ ਸੰਪੂਰਨਤਾ ਦੀ ਅਧੂਰੀਤਾ ਵਿੱਚ "ਇਸ" ਦੀ ਮੌਜੂਦਗੀ ਹਾਂ। ਇਸ ਦੇ ਪ੍ਰਗਟ ਹੋਣ ਦਾ ਇੱਥੇ ਕੀ ਨਤੀਜਾ ਹੈ?

ਕਿਉਂਕਿ ਮੈਂ ਹਮੇਸ਼ਾ ਉਸ ਤੋਂ ਪਰੇ ਹਾਂ ਜੋ ਮੈਂ ਹਾਂ, ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਆਉਣ ਵਾਲਾ ਹਾਂ, ਇਸ ਲਈ "ਇਹ" ਜਿਸ ਵਿੱਚ ਮੈਂ ਮੌਜੂਦ ਹਾਂ ਮੈਨੂੰ ਇੱਕ ਅਜਿਹੀ ਚੀਜ਼ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਜਾਪਦਾ ਹੈ ਜਿਸਨੂੰ ਮੈਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਤੋਂ ਪਾਰ ਕਰਦਾ ਹਾਂ। ਅਨੁਭਵ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਮੂਲ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਪਾਰ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ; ਇਹ ਸਵੈ-ਨਿਰਭਰਤਾ ਦੇ ਸਰਕਟ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਸੰਚਾਲਕ ਵਾਂਗ ਹੈ, ਅਤੇ ਇਹ ਇਸ ਸਰਕਟ ਦੀਆਂ ਸੀਮਾਵਾਂ ਦੇ ਅੰਦਰ ਜਾਪਦਾ ਹੈ। ਜਿਸ ਹੱਦ ਤੱਕ ਮੈਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਇਸ ਦਾ ਨਕਾਰਾ ਬਣਾਉਂਦਾ ਹਾਂ, ਮੈਂ ਇਸ ਨਕਾਰਾਤਮਕਤਾ ਨੂੰ ਇੱਕ ਪੂਰਕ ਨਕਾਰਾਤਮਕਤਾ ਦੀ ਦਿਸ਼ਾ ਵਿੱਚ ਭੱਜਦਾ ਹਾਂ; ਅਤੇ ਦੋਵਾਂ ਦਾ ਸੰਯੋਜਨ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਉਸ ਦਿੱਖ ਨੂੰ ਪ੍ਰਭਾਵਤ ਕਰੇਗਾ ਜੋ ਮੈਂ ਹਾਂ। ਇਸ ਦੇ ਨਕਾਰਾਤਮਕਤਾ ਅਤੇ ਦੂਜੇ ਸੰਭਾਵੀ ਨਕਾਰਾਤਮਕਤਾ ਦੇ ਵਿਚਕਾਰ ਹੋਣ ਦਾ ਇੱਕ ਬੰਧਨ ਹੈ; ਦੂਜਾ ਸਿਰਫ਼ ਕੋਈ ਨਕਾਰਾਤਮਕਤਾ ਨਹੀਂ ਹੈ ਬਲਕਿ ਚੀਜ਼ ਲਈ ਮੇਰੀ ਮੌਜੂਦਗੀ ਦਾ ਪੂਰਕ ਨਕਾਰਾਤਮਕਤਾ ਹੈ। ਪਰ ਕਿਉਂਕਿ ਖੁਦ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਇੱਕ ਗੈਰ-ਸਥਿਤੀ ਸਵੈ-ਚੇਤਨਾ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ, ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ, ਆਪਣੇ ਆਪ ਤੋਂ ਬਾਹਰ, ਹੋਂਦ

ਦੁਆਰਾ, ਇਹ ਜਾਣਦਾ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਕੀ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਇਹ "ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬ-ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ" ਮੋਡ ਵਿੱਚ ਆਪਣੇ ਬਾਹਰ ਹੋਣ ਨੂੰ ਮੁੜ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਪੂਰਕ ਨਿਖੇਧ ਜੋ ਕਿ ਆਪਣੇ ਆਪ ਲਈ ਆਪਣੀ ਸੰਭਾਵਨਾ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਹੈ, ਫਿਰ ਇੱਕ ਨਿਖੇਧ-ਮੌਜੂਦਗੀ ਹੈ; ਯਾਨੀ, ਆਪਣੇ ਆਪ ਲਈ ਇਹ ਇੱਕ ਗੈਰ-ਨਿਰਪੱਖ ਸਵੈ-ਚੇਤਨਾ ਅਤੇ ਹੋਂਦ-ਪਰ੍ਹੇ-ਹੋਣ ਦੀ ਇੱਕ ਸਿਧਾਂਤਕ ਚੇਤਨਾ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਹੋਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ।

"ਹੋਣ-ਪਰ੍ਹੇ-ਹੋਣ ਵਰਤਮਾਨ ਨਾਲ ਬੱਝਿਆ ਹੋਇਆ ਹੈ, ਕਿਸੇ ਵੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੇ ਬਾਹਰੀ ਸਬੰਧ ਦੁਆਰਾ ਨਹੀਂ ਸਗੋਂ ਪੂਰਕਤਾ ਦੇ ਇੱਕ ਸਟੀਕ ਬੰਧਨ ਦੁਆਰਾ ਜੋ ਕਿ ਆਪਣੇ ਆਪ ਦੇ ਭਵਿੱਖ ਨਾਲ ਸਬੰਧ ਨਾਲ ਸਹੀ ਸਬੰਧ ਵਿੱਚ ਖੜ੍ਹਾ ਹੈ। ਸਭ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ, ਇਹ ਇੱਕ ਅਜਿਹੇ ਜੀਵ ਦੇ ਨਿਖੇਧ ਵਿੱਚ ਪ੍ਰਗਟ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਜੋ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਇਹ ਨਹੀਂ ਬਣਾਉਂਦਾ, ਸਧਾਰਨ ਮੌਜੂਦਗੀ ਦੇ ਗੁਣ ਦੁਆਰਾ ਨਹੀਂ, ਸਗੋਂ ਇੱਕ ਨਿਖੇਧ ਵਜੋਂ ਜੋ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਆਉਣ ਵਾਲਾ ਹੈ, ਜੋ ਕਿ ਆਪਣੇ ਵਰਤਮਾਨ ਤੋਂ ਪਰੇ ਇਸਦੀ ਆਪਣੀ ਸੰਭਾਵਨਾ ਹੈ। ਇਹ ਸੰਭਾਵਨਾ ਜੋ ਸ਼ੁੱਧ ਮੌਜੂਦਗੀ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਅਰਥ ਦੀ ਪਹੁੰਚ ਤੋਂ ਬਾਹਰ ਅਤੇ ਉਸ ਚੀਜ਼ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਜੋ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਹੋਣ ਲਈ ਇਸਦੀ ਘਾਟ ਹੈ, ਪਹਿਲਾਂ ਸ਼ਮੂਲੀਅਤ ਦੇ ਗੁਣ ਦੁਆਰਾ ਮੌਜੂਦਾ ਨਿਖੇਧ ਦੇ ਇੱਕ ਅਨੁਮਾਨ ਵਜੋਂ ਮੌਜੂਦ ਹੈ। ਅਸਲ ਵਿੱਚ ਹਰ ਨਿਖੇਧ ਜੋ ਭਵਿੱਖ ਵਿੱਚ ਆਪਣੇ ਆਪ ਤੋਂ ਪਰੇ ਇੱਕ ਸੰਭਾਵਨਾ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਸ਼ਮੂਲੀਅਤ ਦਾ ਅਰਥ ਨਹੀਂ ਰੱਖਦਾ ਜੋ ਇਸਦੇ ਕੋਲ ਆਉਂਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਜਿਸ ਵੱਲ ਇਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਭੱਜਦਾ ਹੈ, ਨਕਾਰ ਵਜੋਂ ਆਪਣੀ ਸਾਰੀ ਮਹੱਤਤਾ ਗੁਆ ਦੇਵੇਗਾ। ਜਿਸ ਚੀਜ਼ ਤੋਂ ਖੁਦ ਇਨਕਾਰ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਉਹ "ਭਵਿੱਖ ਦੇ ਪਹਿਲੂ ਨਾਲ" ਇਨਕਾਰ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਵਿੱਚ ਜਾਂ ਤਾਂ ਇੱਕ ਬਾਹਰੀ ਨਕਾਰ ਸ਼ਾਮਲ ਹੈ (ਇਹ ਉਹ ਨਹੀਂ ਹੈ, ਉਹ ਕੁਰਸੀ ਮੇਜ਼ ਨਹੀਂ ਹੈ) ਜਾਂ ਇੱਕ ਅੰਦਰੂਨੀ ਨਕਾਰ ਜੋ ਆਪਣੇ ਆਪ ਉੱਤੇ ਪ੍ਰਭਾਵ ਪਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਕਹਿਣਾ ਕਿ "ਇਹ ਉਹ ਨਹੀਂ ਹੈ" "ਉਸ" ਦੇ ਸੰਬੰਧ ਵਿੱਚ "ਇਸ" ਦੀ ਬਾਹਰੀਤਾ ਨੂੰ ਸਥਾਪਿਤ ਕਰਨਾ ਹੈ, ਭਾਵੇਂ ਹੁਣ ਲਈ ਅਤੇ ਭਵਿੱਖ ਲਈ ਜਾਂ ਸਖਤ "ਹੁਣ" ਵਿੱਚ; ਪਰ ਬਾਅਦ ਵਾਲੇ ਮਾਮਲੇ ਵਿੱਚ ਨਕਾਰਾਤਮਕਤਾ ਦਾ ਇੱਕ ਪ੍ਰੋਵਾਈਜ਼ਰ ਕਿਰਦਾਰ ਹੈ ਜੋ ਭਵਿੱਖ ਨੂੰ ਵਰਤਮਾਨ ਦੇ ਨਿਰਧਾਰਨ "ਇਹ ਅਤੇ ਉਹ" ਦੇ ਸੰਬੰਧ ਵਿੱਚ ਸ਼ੁੱਧ ਬਾਹਰੀਤਾ ਵਜੋਂ ਬਣਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਦੋਵਾਂ ਮਾਮਲਿਆਂ ਵਿੱਚ ਅਰਥ ਭਵਿੱਖ ਦੇ ਸੰਦਰਭ ਵਿੱਚ ਨਕਾਰਾਤਮਕਤਾ ਦਾ ਆਉਂਦਾ ਹੈ; ਸਾਰਾ ਨਕਾਰਾਤਮਕਤਾ ਉਤਸੁਕ ਹੈ। ਜਿੱਥੋਂ ਤੱਕ ਖੁਦ ਭਵਿੱਖ ਵਿੱਚ ਆਪਣੇ ਆਪ ਤੋਂ ਇਨਕਾਰ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਇਹ ਜਿਸ ਬਾਰੇ ਇਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਇੱਕ ਨਕਾਰਾਤਮਕ ਬਣਾਉਂਦਾ ਹੈ, ਭਵਿੱਖ ਤੋਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਆਉਣ ਵਜੋਂ ਪ੍ਰਗਟ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਸੰਭਾਵਨਾ ਕਿ ਚੇਤਨਾ ਗੈਰ-ਸਿਧਾਂਤਕ ਤੌਰ 'ਤੇ ਮੌਜੂਦ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਨਾ ਹੋਣ ਦੇ ਯੋਗ ਹੋਣ ਦੀ ਚੇਤਨਾ (ਦੀ) ਇਹ ਹੋਣ ਦੀ ਸੰਭਾਵਨਾ ਵਜੋਂ ਪ੍ਰਗਟ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਵਸਤੂ ਦੀ ਪਹਿਲੀ ਸੰਭਾਵਨਾ, ਸ਼ਮੂਲੀਅਤ ਦੇ ਸਹਿ-ਸੰਬੰਧ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ, ਨਕਾਰਾਤਮਕਤਾ ਦੀ ਇੱਕ ਔਨਟੋਲੋਜੀਕਲ ਬਣਤਰ, ਸਥਾਈਤਾ ਹੈ, ਜੋ ਭਵਿੱਖ ਦੀ ਧਰਤੀ 'ਤੇ ਸਥਾਈ ਤੌਰ 'ਤੇ ਇਸ 'ਤੇ ਆਉਂਦੀ ਹੈ। ਟੇਬਲ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਟੇਬਲ ਦੇ ਪ੍ਰਗਟ ਹੋਣ ਲਈ ਟੇਬਲ ਦੀ ਇੱਕ ਸਥਾਈਤਾ ਦੀ ਲੋੜ ਹੁੰਦੀ ਹੈ ਜੋ ਭਵਿੱਖ ਤੋਂ ਇਸ 'ਤੇ ਆਉਂਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਜੋ ਕਿ ਇੱਕ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਸਥਾਪਿਤ ਦਿੱਤੀ ਗਈ ਨਹੀਂ ਹੈ, ਪਰ ਇੱਕ ਸੰਭਾਵਨਾ ਹੈ। ਇਸ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ, ਇਹ ਸਥਾਈਤਾ ਅਸਥਾਈ ਅਨੰਤਤਾ ਵਿੱਚ ਸਥਿਤ ਭਵਿੱਖ ਤੋਂ ਟੇਬਲ 'ਤੇ ਨਹੀਂ ਆਉਂਦੀ। ਅਨੰਤ ਸਮਾਂ ਅਜੇ ਮੌਜੂਦ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਟੇਬਲ ਨੂੰ ਅਣਮਿੱਥੇ ਸਮੇਂ ਲਈ ਇੱਕ ਟੇਬਲ ਹੋਣ ਦੀ ਸੰਭਾਵਨਾ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਪ੍ਰਗਟ ਨਹੀਂ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ। ਇੱਥੇ ਸਬੰਧਤ ਸਮਾਂ ਨਾ ਤਾਂ ਸੀਮਤ ਹੈ ਅਤੇ ਨਾ ਹੀ ਅਨੰਤ; ਸੰਭਾਵਨਾ ਸਿਰਫ਼ ਭਵਿੱਖ ਦੇ ਆਯਾਮ ਨੂੰ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਨ ਦਾ ਕਾਰਨ ਬਣਦੀ ਹੈ।

ਜਦੋਂ ਅਸੀਂ ਨਕਾਰਾਤਮਕਤਾ ਦੇ ਆਉਣ ਵਾਲੇ ਅਰਥ ਦੀ ਗੱਲ ਕਰਦੇ ਹਾਂ, ਤਾਂ ਅਸੀਂ ਉਸ ਚੀਜ਼ ਦਾ ਹਵਾਲਾ ਦਿੰਦੇ ਹਾਂ ਜਿਸਦੀ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਨਕਾਰਾਤਮਕਤਾ ਬਣਨ ਲਈ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ

ਘਾਟ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਅਰਥ ਵਿੱਚ, ਨਕਾਰਾਤਮਕਤਾ, ਭਵਿੱਖ ਵਿੱਚ, ਵਰਤਮਾਨ ਨਕਾਰਾਤਮਕਤਾ ਦੀ ਸ਼ੁੱਧਤਾ3 ਹੈ। ਇਹ ਭਵਿੱਖ ਵਿੱਚ ਹੈ ਕਿ ਮੈਨੂੰ ਕੀ ਨਹੀਂ ਹੋਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ ਦਾ ਸਹੀ ਅਰਥ ਪ੍ਰਗਟ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਜੋ ਕਿ ਸਹੀ ਨਕਾਰਾਤਮਕਤਾ ਦੇ ਸਹਿ-ਸਬੰਧ ਵਜੋਂ ਹੈ ਜੋ ਮੈਨੂੰ ਹੋਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਦਾ ਬਹੁਰੂਪੀ ਨਕਾਰਾਤਮਕਤਾ, ਜਿੱਥੇ ਹਰਾ ਇੱਕ ਸੰਪੂਰਨਤਾ "ਖਰਾਬਤਾ-ਰੋਸ਼ਨੀ" ਦੁਆਰਾ ਬਣਦਾ ਹੈ, ਇਸਦਾ ਅਰਥ ਸਿਰਫ਼ ਤਾਂ ਹੀ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਜੇਕਰ ਇਸਨੂੰ ਹਰੇ ਦਾ ਨਕਾਰਾਤਮਕਤਾ ਹੋਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ; ਯਾਨੀ, ਇੱਕ ਹਰੇ-ਹੋਣ ਦਾ, ਜਿਸਦੀ ਜ਼ਮੀਨ ਅਭੇਦਤਾ ਦੇ ਸੰਤੁਲਨ ਵੱਲ ਝੁਕਦੀ ਹੈ। ਇੱਕ ਸ਼ਬਦ ਵਿੱਚ, ਮੇਰੇ ਬਹੁਰੂਪੀ ਨਕਾਰਾਤਮਕਤਾ ਦਾ ਗੈਰ-ਅਰਥ ਇੱਕ ਨਕਾਰਾਤਮਕਤਾ ਹੈ ਜੋ ਇੱਕ ਹਰੇ ਦੁਆਰਾ ਇੱਕ ਅਭੇਦ ਜ਼ਮੀਨ 'ਤੇ ਵਧੇਰੇ ਸ਼ੁੱਧ ਹਰੇ ਦੁਆਰਾ ਸੀਮਤ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਸ਼ੁੱਧ ਹਰਾ ਭਵਿੱਖ ਦੀ ਜ਼ਮੀਨ 'ਤੇ "ਹਰਾ-ਖਰਾਬਤਾ-ਰੋਸ਼ਨੀ" ਦੇ ਅਰਥ ਵਜੋਂ ਆਉਂਦਾ ਹੈ। ਅਸੀਂ ਇੱਥੇ ਉਸ ਦਾ ਅਰਥ ਸਮਝਦੇ ਹਾਂ ਜਿਸਨੂੰ ਅਸੀਂ ਅਮੂਰਤ ਕਿਹਾ ਹੈ। ਹੋਂਦ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਮੌਜੂਦਾ ਗੁਣ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਆਪਣਾ ਸਾਰ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਇਹ ਸਾਰ ਦਾ ਨਿਖੇਧ ਵੀ ਹੈ; ਹਰਾ ਕਦੇ ਵੀ ਹਰਾ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ। ਪਰ ਸਾਰ ਭਵਿੱਖ ਦੀ ਧਰਤੀ ਤੋਂ ਹੋਂਦ ਵਿੱਚ ਆਉਂਦਾ ਹੈ, ਇੱਕ ਅਰਥ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਜੋ ਕਦੇ ਨਹੀਂ ਦਿੱਤਾ ਜਾਂਦਾ ਅਤੇ ਜੋ ਹਮੇਸ਼ਾ ਲਈ ਇਸਨੂੰ ਪਰੇਸ਼ਾਨ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਮੇਰੇ ਨਿਖੇਧ ਦੀ ਸ਼ੁੱਧ ਆਦਰਸ਼ਤਾ ਦਾ ਸ਼ੁੱਧ ਸਹਿ-ਸਬੰਧ ਹੈ। ਇਸ ਅਰਥ ਵਿੱਚ ਅਮੂਰਤਤਾ ਦੀ ਕਾਰਵਾਈ ਵਰਗੀ ਕੋਈ ਚੀਜ਼ ਨਹੀਂ ਹੈ ਜੇਕਰ ਸਾਡਾ ਮਤਲਬ ਇੱਕ ਗਠਿਤ ਮਨ ਦੁਆਰਾ ਪ੍ਰਭਾਵਿਤ ਚੋਣ ਦਾ ਇੱਕ ਮਨੋਵਿਗਿਆਨਕ ਸਕਾਰਾਤਮਕ ਕਾਰਜ ਹੈ। ਚੀਜ਼ਾਂ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਕੁਝ ਗੁਣਾਂ ਨੂੰ ਅਮੂਰਤ ਕਰਨ ਤੋਂ ਦੂਰ, ਸਾਨੂੰ ਇਸਦੇ ਉਲਟ ਅਮੂਰਤਤਾ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਆਪ ਦੇ ਹੋਣ ਦੇ ਮੂਲ ਢੰਗ ਵਜੋਂ ਦੇਖਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ, ਜੋ ਕਿ ਆਮ ਤੌਰ 'ਤੇ, ਚੀਜ਼ਾਂ ਅਤੇ ਇੱਕ ਸੰਸਾਰ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਅਮੂਰਤ ਸੰਸਾਰ ਦੀ ਇੱਕ ਬਣਤਰ ਹੈ ਅਤੇ ਕੰਕਰੀਟ ਦੇ ਉਭਾਰ ਲਈ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੈ; ਕੰਕਰੀਟ ਸਿਰਫ਼ ਉਦੋਂ ਤੱਕ ਠੋਸ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਜਦੋਂ ਤੱਕ ਇਹ ਆਪਣੇ ਅਮੂਰਤਤਾ ਦੀ ਦਿਸ਼ਾ ਵਿੱਚ ਝੁਕਦਾ ਹੈ, ਕਿ ਇਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਉਸ ਅਮੂਰਤਤਾ ਦੁਆਰਾ ਜਾਣਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਜੋ ਇਹ ਹੈ। ਆਪਣੇ ਆਪ ਦਾ ਹੋਂਦ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਨ ਵਾਲਾ-ਅਮੂਰਤ ਹੈ। ਅਸੀਂ ਦੇਖਦੇ ਹਾਂ ਕਿ ਇਸ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਤੋਂ ਸਥਾਈਤਾ ਅਤੇ ਸਾਰਣੀ ਸਿਰਫ਼ ਇੱਕ ਹੀ ਹਨ। ਜੇਕਰ ਸਾਰਣੀ ਵਿੱਚ ਸਥਾਈਤਾ ਦੀ ਸੰਭਾਵਨਾ ਹੈ, ਤਾਂ ਇਹ ਉਸੇ ਹੱਦ ਤੱਕ ਹੈ ਕਿ ਇਸਨੂੰ ਇੱਕ ਸਾਰਣੀ ਹੋਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ। ਸਥਾਈਤਾ ਇੱਕ ਸ਼ੁੱਧ ਸੰਭਾਵਨਾ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਇਸਦੇ ਸਾਰ ਨਾਲ ਇਕਸਾਰ ਹੋਵੇ।

ਅਸੀਂ ਇਸ ਰਚਨਾ ਦੇ ਦੂਜੇ ਭਾਗ ਵਿੱਚ ਦੇਖਿਆ ਹੈ ਕਿ ਜੋ ਸੰਭਵ ਹੈ ਜੋ ਮੈਂ ਹਾਂ ਅਤੇ ਜੋ ਵਰਤਮਾਨ ਮੈਂ ਭੱਜ ਰਿਹਾ ਹਾਂ, ਉਸ ਵਿਚਕਾਰ ਸਬੰਧ ਉਹੀ ਹੈ ਜੋ ਘਾਟ ਵਾਲੇ ਅਤੇ ਜਿਸ ਵਿੱਚ ਜੋ ਘਾਟ ਹੈ, ਉਸ ਵਿਚਕਾਰ ਸਬੰਧ ਹੈ। ਘਾਟ ਵਾਲੇ ਦਾ ਉਸ ਨਾਲ ਆਦਰਸ਼ ਸੰਯੋਜਨ ਜਿਸ ਵਿੱਚ ਜੋ ਘਾਟ ਹੈ, ਇੱਕ ਅਸਾਧਾਰਨ ਸੰਪੂਰਨਤਾ ਹੈ ਜੋ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਪਰੇਸ਼ਾਨ ਕਰਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਇਸਦੇ ਹੋਂਦ ਨੂੰ ਹੋਂਦ ਦੀ ਅਣਹੋਂਦ ਵਜੋਂ ਬਣਾਉਂਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਆਦਰਸ਼ ਨੂੰ ਅਸੀਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ-ਆਪਣੇ ਆਪ ਲਈ ਜਾਂ ਮੁੱਲ ਕਿਹਾ ਹੈ। ਪਰ ਅਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ ਪੱਧਰ 'ਤੇ ਇਸ ਮੁੱਲ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਆਪ ਦੁਆਰਾ ਸਿਧਾਂਤਕ ਤੌਰ 'ਤੇ ਨਹੀਂ ਸਮਝਿਆ ਜਾਂਦਾ; ਇਹ ਸਿਰਫ਼ ਹੋਂਦ ਦੀ ਇੱਕ ਸ਼ਰਤ ਹੈ। ਜੇਕਰ ਸਾਡੇ ਸਿੱਟੇ ਸਹੀ ਹਨ, ਤਾਂ ਇੱਕ ਅਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ ਸੰਯੋਜਨ ਦਾ ਇਹ ਸਦੀਵੀ ਸੰਕੇਤ ਅਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ ਚੇਤਨਾ ਦੀ ਬਣਤਰ ਵਜੋਂ ਨਹੀਂ ਸਗੋਂ ਵਸਤੂ ਦੀ ਇੱਕ ਆਦਰਸ਼ ਬਣਤਰ ਦੇ ਇੱਕ ਪਾਰਦਰਸ਼ੀ ਸੰਕੇਤ ਵਜੋਂ ਪ੍ਰਗਟ ਹੋਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਬਣਤਰ ਨੂੰ ਆਸਾਨੀ ਨਾਲ ਪ੍ਰਗਟ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ; ਬਹੁਰੂਪੀ ਨਿਖੇਧ ਦੇ ਅਮੂਰਤ ਨਿਖੇਧ ਦੇ ਨਾਲ ਇੱਕ ਸੰਯੋਜਨ ਦੇ ਸੰਕੇਤ ਦੇ ਨਾਲ ਸਹਿ-ਸੰਬੰਧਿਤ, ਜੋ ਕਿ ਇਸਦਾ ਅਰਥ ਹੈ, ਇੱਕ ਪਾਰਦਰਸ਼ੀ ਅਤੇ ਆਦਰਸ਼ ਸੰਕੇਤ ਪ੍ਰਗਟ ਹੋਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ - ਮੌਜੂਦਾ ਇਸ ਦੇ ਆਉਣ ਵਾਲੇ ਸਾਰ ਦੇ ਨਾਲ ਇੱਕ ਸੰਯੋਜਨ ਦਾ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਸੰਯੋਜਨ ਅਜਿਹਾ ਹੋਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ ਕਿ ਸਾਰ ਕੰਕਰੀਟ ਦੀ ਨੀਂਹ ਹੋਵੇ ਅਤੇ ਨਾਲ ਹੀ

ਕੰਕਰੀਟ ਸਾਰ ਦੀ ਨੀਂਹ ਹੋਵੇ। ਦੂਜੇ ਸ਼ਬਦਾਂ ਵਿੱਚ, ਕੰਕਰੀਟ "ਮਾਸ ਅਤੇ ਲਹੂ" ਦੀ ਹੋਂਦ ਸਾਰ ਹੋਣੀ ਚਾਹੀਦੀ ਹੈ, ਅਤੇ ਸਾਰ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਪੂਰਨ ਕੰਕਰੀਟ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਪੈਦਾ ਕੀਤਾ ਜਾਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ; ਯਾਨੀ, ਇਸ ਵਿੱਚ ਕੰਕਰੀਟ ਦੀ ਪੂਰੀ ਅਮੀਰੀ ਹੋਣੀ ਚਾਹੀਦੀ ਹੈ, ਬਿਨਾਂ ਕਿਸੇ ਵੀ ਚੀਜ਼ ਨੂੰ ਇਸਦੀ ਪੂਰੀ ਸ਼ੁੱਧਤਾ ਵਿੱਚ ਆਪਣੇ ਆਪ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਖੋਜਣ ਦੀ ਆਗਿਆ ਦਿੱਤੇ। ਜਾਂ ਜੇ ਤੁਸੀਂ ਪਸੰਦ ਕਰਦੇ ਹੋ, ਤਾਂ ਰੂਪ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਹੋਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ - ਅਤੇ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ - ਇਸਦਾ ਆਪਣਾ ਮਾਮਲਾ ਹੋਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ। ਅਤੇ ਇਸਦੇ ਉਲਟ ਪਦਾਰਥ ਨੂੰ ਪੂਰਨ ਰੂਪ ਵਜੋਂ ਪੈਦਾ ਕੀਤਾ ਜਾਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ।

ਇਹ ਸਦੀਵੀ ਤੌਰ 'ਤੇ ਸੰਕੇਤ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਪਰ ਅਸੰਭਵ ਤੱਤ ਅਤੇ ਹੋਂਦ ਦਾ ਮਿਸ਼ਰਣ ਵਰਤਮਾਨ ਜਾਂ ਭਵਿੱਖ ਨਾਲ ਸਬੰਧਤ ਨਹੀਂ ਹੈ, ਇਹ ਭੂਤਕਾਲ, ਵਰਤਮਾਨ ਅਤੇ ਭਵਿੱਖ ਦੇ ਮਿਸ਼ਰਣ ਨੂੰ ਦਰਸਾਉਂਦਾ ਹੈ, ਅਤੇ ਇਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਇੱਕ ਸੰਸਲੇਸ਼ਣ ਵਜੋਂ ਪੇਸ਼ ਕਰਦਾ ਹੈ ਜੋ ਕਿ ਅਸਥਾਈ ਸੰਪੂਰਨਤਾ ਤੋਂ ਪ੍ਰਭਾਵਿਤ ਹੋਵੇਗਾ। ਇਹ ਮੁੱਲ ਨੂੰ ਪਾਰਦਰਸ਼ਤਾ ਵਜੋਂ ਦਰਸਾਉਂਦਾ ਹੈ; ਇਹ ਉਹ ਹੈ ਜਿਸਨੂੰ ਅਸੀਂ ਸੁੰਦਰਤਾ ਕਹਿੰਦੇ ਹਾਂ। ਇਸ ਲਈ ਸੁੰਦਰਤਾ ਸੰਸਾਰ ਦੀ ਇੱਕ ਆਦਰਸ਼ ਸਥਿਤੀ ਨੂੰ ਦਰਸਾਉਂਦੀ ਹੈ, ਜੋ ਕਿ ਆਪਣੇ ਆਪ ਦੇ ਆਦਰਸ਼ ਅਹਿਸਾਸ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਹੈ; ਇਸ ਅਹਿਸਾਸ ਵਿੱਚ ਚੀਜ਼ਾਂ ਦਾ ਤੱਤ ਅਤੇ ਹੋਂਦ ਇੱਕ ਅਜਿਹੇ ਜੀਵ ਦੀ ਪਛਾਣ ਵਜੋਂ ਪ੍ਰਗਟ ਹੁੰਦੀ ਹੈ ਜੋ, ਇਸ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ ਵਿੱਚ, ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਦੀ ਪੂਰਨ ਏਕਤਾ ਵਿੱਚ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨਾਲ ਅਭੇਦ ਹੋ ਜਾਵੇਗਾ। ਇਹ ਬਿਲਕੁਲ ਇਸ ਲਈ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਸੁੰਦਰ ਨਾ ਸਿਰਫ਼ ਇੱਕ ਪਾਰਦਰਸ਼ੀ ਸੰਸਲੇਸ਼ਣ ਹੈ ਜਿਸਨੂੰ ਪ੍ਰਭਾਵਤ ਕੀਤਾ ਜਾਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ, ਸਗੋਂ ਇਸ ਲਈ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਇਸਨੂੰ ਸਿਰਫ਼ ਆਪਣੇ ਆਪ ਦੇ ਸੰਪੂਰਨੀਕਰਨ ਵਿੱਚ ਅਤੇ ਦੁਆਰਾ ਹੀ ਸਾਕਾਰ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਇਹੀ ਕਾਰਨ ਹੈ ਕਿ ਅਸੀਂ ਸੁੰਦਰ ਦੀ ਇੱਛਾ ਰੱਖਦੇ ਹਾਂ ਅਤੇ ਅਸੀਂ ਬ੍ਰਹਿਮੰਡ ਨੂੰ ਸੁੰਦਰ ਨੂੰ ਇਸ ਹੱਦ ਤੱਕ ਜੈਕ ਕਰਨ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਕਿਉਂ ਸਮਝਦੇ ਹਾਂ ਕਿ ਅਸੀਂ ਖੁਦ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਇੱਕ ਘਾਟ ਵਜੋਂ ਸਮਝਦੇ ਹਾਂ। ਪਰ ਸੁੰਦਰ ਚੀਜ਼ਾਂ ਦੀ ਸੰਭਾਵਨਾ ਨਹੀਂ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਅੰਦਰ-ਆਪਣੇ ਆਪ ਲਈ-ਆਪਣੇ ਆਪ ਲਈ ਇੱਕ ਅਜੀਬ ਸੰਭਾਵਨਾ ਹੈ। ਇਹ ਦੁਨੀਆਂ ਨੂੰ ਇੱਕ ਅਸਾਧਾਰਨ ਚੀਜ਼ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਪਰੇਸ਼ਾਨ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਜਿਸ ਹੱਦ ਤੱਕ ਮਨੁੱਖ ਦੁਨੀਆਂ ਵਿੱਚ ਸੁੰਦਰਤਾ ਨੂੰ ਮਹਿਸੂਸ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਉਹ ਇਸਨੂੰ ਕਾਲਪਨਿਕ ਢੰਗ ਨਾਲ ਮਹਿਸੂਸ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਇਸਦਾ ਅਰਥ ਹੈ ਕਿ ਸੁਹਜਵਾਦੀ ਅੰਤਰ-ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਵਿੱਚ, ਮੈਂ ਇੱਕ ਕਾਲਪਨਿਕ ਵਸਤੂ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਅਤੇ ਆਪਣੇ ਆਪ ਲਈ ਇੱਕ ਸੰਪੂਰਨਤਾ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਆਪਣੇ ਆਪ ਦੇ ਇੱਕ ਕਾਲਪਨਿਕ ਅਹਿਸਾਸ ਵਿੱਚ ਸਮਝਦਾ ਹਾਂ। ਆਮ ਤੌਰ 'ਤੇ ਸੁੰਦਰ, ਮੁੱਲ ਵਾਂਗ, ਥੀਮੈਟਿਕ ਤੌਰ 'ਤੇ ਦੁਨੀਆ ਦੀ ਪਹੁੰਚ ਤੋਂ ਬਾਹਰ ਮੁੱਲ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਸਪੱਸ਼ਟ ਨਹੀਂ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਚੀਜ਼ਾਂ 'ਤੇ ਇੱਕ ਗੈਰਹਾਜ਼ਰੀ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਸਮਝਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ; ਇਹ ਦੁਨੀਆ ਦੀ ਅਪੂਰਣਤਾ ਵਿੱਚ ਗੁਪਤ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਪ੍ਰਗਟ ਹੁੰਦਾ ਹੈ।

ਇਹ ਮੂਲ ਸੰਭਾਵਨਾਵਾਂ ਹੀ ਇਸ ਨੂੰ ਦਰਸਾਉਂਦੀਆਂ ਨਹੀਂ ਹਨ। ਇਸ ਹੱਦ ਤੱਕ ਕਿ ਖੁਦ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਵਰਤਮਾਨ ਤੋਂ ਪਰੇ ਹੋਣਾ ਪੈਂਦਾ ਹੈ, ਇਹ ਇੱਕ ਯੋਗ ਪਰੇ-ਹੋਂਦ ਦਾ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ ਹੈ, ਜੋ ਕਿ ਹੋਂਦ ਦੇ ਆਧਾਰ 'ਤੇ "ਇਸ" ਤੱਕ ਆਉਂਦਾ ਹੈ। ਜਿੱਥੋਂ ਤੱਕ ਖੁਦ ਨੂੰ ਚੰਦਰਮਾ ਤੋਂ ਪਰੇ ਹੈ, ਇੱਕ ਹੋਂਦ ਤੋਂ ਪਰੇ ਜੋ ਕਿ ਭਵਿੱਖ ਦਾ ਪੂਰਾ ਚੰਦਰਮਾ ਹੈ, ਪੂਰਾ ਚੰਦਰਮਾ ਚੰਦਰਮਾ ਦੀ ਸੰਭਾਵਨਾ ਬਣ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਜਿੱਥੋਂ ਤੱਕ ਖੁਦ ਨੂੰ ਕਲੀ ਤੋਂ ਪਰੇ ਹੈ, ਫੁੱਲ ਦੇ ਅੱਗੇ, ਫੁੱਲ ਕਲੀ ਦੀ ਸੰਭਾਵਨਾ ਹੈ। ਇਹਨਾਂ ਨਵੀਆਂ ਸੰਭਾਵਨਾਵਾਂ ਦਾ ਪ੍ਰਗਟਾਵਾ ਭੂਤਕਾਲ ਨਾਲ ਇੱਕ ਮੂਲ ਸਬੰਧ ਨੂੰ ਦਰਸਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਭੂਤਕਾਲ ਵਿੱਚ ਹੈ ਕਿ ਚੰਦਰਮਾ ਅਤੇ ਪੂਰਨਮਾਸ਼ੀ ਵਿਚਕਾਰ, ਕਲੀ ਅਤੇ ਫੁੱਲ ਵਿਚਕਾਰ ਸਬੰਧ ਹੌਲੀ-ਹੌਲੀ ਖੋਜਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਖੁਦ ਦਾ ਭੂਤਕਾਲ ਆਪਣੇ ਆਪ ਲਈ ਅਨੁਭਵੀ ਗਿਆਨ ਵਜੋਂ ਖੜ੍ਹਾ ਹੈ। ਪਰ ਇਹ ਗਿਆਨ ਇੱਕ ਅਟੱਲ ਦਿੱਤਾ ਗਿਆ ਨਹੀਂ ਰਹਿੰਦਾ। ਇਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਦੇ ਪਿੱਛੇ ਹੈ, ਬੇਸ਼ੱਕ, ਅਣਪਛਾਤਾ ਅਤੇ ਪਹੁੰਚ ਤੋਂ ਬਾਹਰ ਹੈ। ਪਰ ਆਪਣੀ

ਹੋਂਦ ਦੀ ਉਤਸੁਕਤਾ ਵਾਲੀ ਏਕਤਾ ਵਿੱਚ, ਇਹ ਇਸ ਭੂਤਕਾਲ ਦੇ ਸੰਦਰਭ ਵਿੱਚ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਭਵਿੱਖ ਵਿੱਚ ਕੀ ਹੈ, ਇਹ ਦੱਸਦਾ ਹੈ। ਚੰਦਰਮਾ ਦੇ ਸੰਬੰਧ ਵਿੱਚ ਮੇਰੀ ਬੁੱਧੀ (ਸਾਵੀਅਰ) ਮੈਨੂੰ ਇੱਕ ਥੀਮੈਟਿਕ ਗਿਆਨ (ਸੰਪਰਕ) ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਬਚਾਉਂਦੀ ਹੈ। ਪਰ ਮੈਂ ਇਹ ਹਾਂ, ਅਤੇ ਮੇਰਾ ਹੋਣ ਦਾ ਤਰੀਕਾ - ਘੱਟੋ ਘੱਟ ਕੁਝ ਮਾਮਲਿਆਂ ਵਿੱਚ - ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਜੋ ਮੈਂ ਹੁਣ ਨਹੀਂ ਹਾਂ, ਉਸਨੂੰ ਮੇਰੇ ਕੋਲ ਉਸ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਲਿਆਵਾਂ ਜੋ ਮੈਂ ਅਜੇ ਨਹੀਂ ਹਾਂ। ਇਸ ਦਾ ਇਹ ਨਕਾਰ - ਜੋ ਮੈਂ ਰਿਹਾ ਹਾਂ - ਮੈਂ ਦੋ ਤਰੀਕਿਆਂ ਨਾਲ ਹਾਂ: ਹੁਣ ਨਾ ਹੋਣ ਦੇ ਢੰਗ ਵਿੱਚ ਅਤੇ ਅਜੇ ਨਾ ਹੋਣ ਦੇ ਢੰਗ ਵਿੱਚ। ਮੈਂ ਚੰਦਰਮਾ ਤੋਂ ਪਰੇ ਹਾਂ ਇੱਕ ਪੂਰੀ ਡਿਸਕ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਚੰਦਰਮਾ ਦੇ ਇੱਕ ਰੈਡੀਕਲ ਨਕਾਰ ਦੀ ਸੰਭਾਵਨਾ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ; ਅਤੇ ਮੇਰੀ ਮੌਜੂਦਗੀ ਵੱਲ ਮੇਰੇ ਭਵਿੱਖ ਦੇ ਨਕਾਰ ਦੀ ਵਾਪਸੀ ਦੇ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ, ਪੂਰਾ ਚੰਦਰਮਾ ਚੰਦਰਮਾ ਵੱਲ ਵਾਪਸ ਆਉਂਦਾ ਹੈ ਤਾਂ ਜੋ ਇਸਨੂੰ ਇਸ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਨਕਾਰ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਨਿਰਧਾਰਤ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕੇ; ਪੂਰਾ ਚੰਦਰਮਾ ਉਹ ਹੈ ਜਿਸਦੀ ਚੰਦ ਵਿੱਚ ਘਾਟ ਹੈ; ਇਹ ਪੂਰਨ ਚੰਦਰਮਾ ਦੀ ਘਾਟ ਹੈ ਜੋ ਚੰਦਰਮਾ ਨੂੰ ਇੱਕ ਨਕਾਰ ਬਣਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਉਸੇ ਹੀ ਓਨਟੋਲੋਜੀਕਲ ਨੈਗੇਸ਼ਨ ਦੀ ਏਕਤਾ ਦੇ ਅੰਦਰ, ਮੈਂ ਭਵਿੱਖ ਦੇ ਆਯਾਮ ਨੂੰ ਚੰਦਰਮਾ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਦਰਸਾਉਂਦਾ ਹਾਂ - ਸਥਾਈਤਾ ਅਤੇ ਸਾਰ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ - ਅਤੇ ਮੈਂ ਇਸਨੂੰ ਚੰਦਰਮਾ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਉਸ ਚੀਜ਼ ਵੱਲ ਨਿਰਧਾਰਤ ਵਾਪਸੀ ਦੁਆਰਾ ਬਣਾਉਂਦਾ ਹਾਂ ਜਿਸਦੀ ਇਸ ਵਿੱਚ ਘਾਟ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਸੰਭਾਵਨਾਵਾਂ ਦਾ ਪੈਮਾਨਾ ਬਣਾਇਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਜੋ ਸਥਾਈਤਾ ਤੋਂ ਸ਼ਕਤੀਆਂ ਤੱਕ ਪਹੁੰਚਦਾ ਹੈ। ਮਨੁੱਖੀ-ਹਕੀਕਤ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਨਕਾਰਾਤਮਕਤਾ ਦੀ ਆਪਣੀ ਸੰਭਾਵਨਾ ਦੀ ਦਿਸ਼ਾ ਵਿੱਚ ਪਾਰ ਕਰਕੇ, ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਉਹ ਬਣਾਉਂਦੀ ਹੈ ਜਿਸ ਦੁਆਰਾ ਪਾਰ ਕਰਕੇ ਨਕਾਰਾਤਮਕਤਾ ਸੰਸਾਰ ਵਿੱਚ ਆਉਂਦੀ ਹੈ। ਇਹ ਮਨੁੱਖੀ ਹਕੀਕਤ ਰਾਹੀਂ ਹੈ ਕਿ ਘਾਟ ਚੀਜ਼ਾਂ ਵਿੱਚ "ਸ਼ਕਤੀ", "ਅਪੂਰਤੀ", "ਮੁਅੱਤਲੀ", "ਸੰਭਾਵਨਾ" ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਆਉਂਦੀ ਹੈ।

ਫਿਰ ਵੀ, ਘਾਟ ਦੀ ਪਾਰਬ੍ਰਹਮ ਹੋਂਦ ਵਿੱਚ ਅਸਥਿਰਤਾ ਵਿੱਚ ਐਕਸਟੈਟਿਕ ਘਾਟ ਦੀ ਪ੍ਰਕਿਰਤੀ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਦੀ। ਆਓ ਇਸਨੂੰ ਹੋਰ ਧਿਆਨ ਨਾਲ ਵੇਖੀਏ। ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਅਜੇ ਤੱਕ ਨਾ ਹੋਣ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਆਪਣੀ ਖੁਦ ਦੀ ਸੰਭਾਵਨਾ ਨਹੀਂ ਹੋਣੀ ਚਾਹੀਦੀ। ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਦਾ ਪ੍ਰਗਟਾਵਾ ਅਸਲ ਵਿੱਚ ਉਦਾਸੀਨਤਾ ਦੀ ਸਵੈ-ਪਛਾਣ ਦਾ ਪ੍ਰਗਟਾਵਾ ਹੈ। ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਉਹ ਹੈ ਜੋ ਇਹ ਆਪਣੇ ਹੋਂਦ ਦੇ ਕਿਸੇ ਵੀ ਐਕਸਟੈਟਿਕ ਫੈਲਾਅ ਤੋਂ ਬਿਨਾਂ ਹੈ। ਇਸਨੂੰ ਇਸਦੀ ਸਥਾਈਤਾ ਜਾਂ ਇਸਦਾ ਸਾਰ ਜਾਂ ਉਹ ਨਹੀਂ ਹੋਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਜਿਸਦੀ ਇਸ ਵਿੱਚ ਘਾਟ ਹੈ ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਮੈਨੂੰ ਆਪਣਾ ਭਵਿੱਖ ਹੋਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ। ਸੰਸਾਰ ਵਿੱਚ ਮੇਰਾ ਉਭਾਰ ਸੰਭਾਵਨਾਵਾਂ ਨੂੰ ਸਹਿ-ਸੰਬੰਧੀ ਤੌਰ 'ਤੇ ਪੈਦਾ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਪਰ ਇਹ ਸੰਭਾਵਨਾਵਾਂ ਆਪਣੇ ਉਭਾਰ ਵਿੱਚ ਸਥਿਰ ਹਨ; ਉਹ ਬਾਹਰੀਤਾ ਦੁਆਰਾ ਖਾ ਜਾਂਦੀਆਂ ਹਨ। ਅਸੀਂ ਇੱਥੇ ਦੁਬਾਰਾ ਪਾਰਬ੍ਰਹਮ ਦੇ ਉਸ ਦੋਹਰੇ ਪਹਿਲੂ ਨੂੰ ਖੋਜਾਂਗੇ ਜਿਸਨੇ ਆਪਣੀ ਅਸਪਸ਼ਟਤਾ ਵਿੱਚ ਸਪੇਸ ਨੂੰ ਜਨਮ ਦਿੱਤਾ ਹੈ: ਇੱਕ ਸੰਪੂਰਨਤਾ ਜੋ ਬਾਹਰੀਤਾ ਦੇ ਸਬੰਧਾਂ ਵਿੱਚ ਖਿੰਡੀ ਹੋਈ ਹੈ। ਭਵਿੱਖ ਦੀ ਜ਼ਮੀਨ 'ਤੇ ਸੰਭਾਵਨਾ ਇਸਨੂੰ ਨਿਰਧਾਰਤ ਕਰਨ ਲਈ ਇਸ ਵੱਲ ਮੁੜਦੀ ਹੈ, ਪਰ ਇਸ ਦੇ ਅੰਦਰ-ਅੰਦਰ ਅਤੇ ਇਸਦੀ ਸੰਭਾਵਨਾ ਦੇ ਵਿਚਕਾਰ ਸਬੰਧ ਇੱਕ ਬਾਹਰੀ ਸਬੰਧ ਹੈ। ਪੂਰਨਮਾਸ਼ੀ ਦੇ ਸੰਬੰਧ ਵਿੱਚ, ਚੰਦਰਮਾ ਨੂੰ ਘਾਟ ਜਾਂ ਵਾਂਝਾ ਮੰਨਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਪਰ ਉਸੇ ਸਮੇਂ ਚੰਦਰਮਾ ਨੂੰ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਪ੍ਰਗਟ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਜੋ ਇਹ ਹੈ - ਅਸਮਾਨ ਵਿੱਚ ਉਹ ਠੋਸ ਚਿੰਨ੍ਹ, ਜਿਸਨੂੰ ਇਹ ਜੋ ਹੈ ਉਹ ਹੋਣ ਲਈ ਕਿਸੇ ਚੀਜ਼ ਦੀ ਜ਼ਰੂਰਤ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਇਹੀ ਗੱਲ ਇਸ ਕਲੀ ਜਾਂ ਇਸ ਮੈਚ ਲਈ ਵੀ ਸੱਚ ਹੈ, ਜੋ ਕਿ ਇਹ ਹੈ, ਜਿਸ ਲਈ ਇਸਦਾ ਅਰਥ ਬਾਹਰੀ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ, ਜੋ ਕਿ ਬੇਸ਼ੱਕ ਅੱਗ ਵਿੱਚ ਫਟ ਸਕਦਾ ਹੈ ਪਰ ਜੋ ਵਰਤਮਾਨ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਕਾਲੀ ਨੋਕ ਵਾਲੀ ਚਿੱਟੀ ਲੱਕੜ ਦਾ ਇਹ ਟੁਕੜਾ ਹੈ। ਇਸ ਦੀਆਂ ਸੰਭਾਵਨਾਵਾਂ, ਜਦੋਂ ਕਿ ਇਸ ਨਾਲ ਸਖਤੀ ਨਾਲ ਜੁੜੀਆਂ ਹੋਈਆਂ ਹਨ, ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਮੌਜੂਦ ਹਨ ਅਤੇ ਇਸਦੇ ਸੰਬੰਧ ਵਿੱਚ ਉਦਾਸੀਨਤਾ ਦੀ

ਸਥਿਤੀ ਵਿੱਚ ਹਨ। ਇਸ ਸਿਆਹੀ ਨੂੰ ਤੋੜਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ, ਚੁੱਲ੍ਹੇ ਦੇ ਸੰਗਮਰਮਰ ਦੇ ਵਿਰੁੱਧ ਸੁੱਟਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ ਜਿੱਥੇ ਇਹ ਚਕਨਾਚੂਰ ਹੋ ਜਾਵੇਗਾ। ਪਰ ਇਹ ਸੰਭਾਵਨਾ ਇਸ ਤੋਂ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਕੱਟੀ ਗਈ ਹੈ, ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਚੁੱਲ੍ਹੇ ਦੇ ਸੰਗਮਰਮਰ ਦੇ ਵਿਰੁੱਧ ਸਿਆਹੀ ਨੂੰ ਸੁੱਟਣ ਦੀ ਮੇਰੀ ਸੰਭਾਵਨਾ ਦਾ ਸਿਰਫ ਪਾਰਦਰਸ਼ੀ ਸੰਬੰਧ ਹੈ। ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਸਿਆਹੀ ਦਾ ਖੂਹ ਨਾ ਤਾਂ ਟੁੱਟਣ ਯੋਗ ਹੈ ਅਤੇ ਨਾ ਹੀ ਅਟੁੱਟ; ਇਹ ਹੈ।

ਇਸਦਾ ਮਤਲਬ ਇਹ ਨਹੀਂ ਹੈ ਕਿ ਮੈਂ ਇਸਨੂੰ ਸਾਰੀ ਸੰਭਾਵਨਾ ਤੋਂ ਬਾਹਰ ਸਮਝ ਸਕਦਾ ਹਾਂ; ਸਿਰਫ਼ ਇਸ ਤੱਥ ਤੋਂ ਕਿ ਮੈਂ ਆਪਣਾ ਭਵਿੱਖ ਹਾਂ, ਇਹ ਸੰਭਾਵਨਾਵਾਂ ਨਾਲ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕੀਤੇ ਗਏ ਪ੍ਰਗਟ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਕਾਲੀ ਨੋਕ ਵਾਲੀ ਚਿੱਟੀ ਲੱਕੜ ਦੇ ਟੁਕੜੇ ਵਜੋਂ ਮੈਚ ਨੂੰ ਸਮਝਣਾ ਇਸ ਨੂੰ ਸਾਰੀਆਂ ਸੰਭਾਵਨਾਵਾਂ ਤੋਂ ਵਾਂਝਾ ਕਰਨਾ ਨਹੀਂ ਹੈ, ਸਗੋਂ ਇਸਨੂੰ ਨਵੀਂਆਂ (ਇੱਕ ਨਵੀਂ ਸਥਾਈਤਾ - ਇੱਕ ਨਵਾਂ ਸਾਰ) ਪ੍ਰਦਾਨ ਕਰਨਾ ਹੈ। ਇਸ ਨੂੰ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਸੰਭਾਵਨਾਵਾਂ ਤੋਂ ਵਾਂਝਾ ਕਰਨ ਲਈ, ਇਹ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੋਵੇਗਾ ਕਿ ਮੈਂ ਇੱਕ ਸ਼ੁੱਧ ਮੌਜੂਦਗੀ ਹੋਵਾਂ, ਜੋ ਕਿ ਅਕਲਪਿਤ ਹੈ। ਪਰ ਇਸ ਵਿੱਚ ਕਈ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੀਆਂ ਸੰਭਾਵਨਾਵਾਂ ਹਨ ਜੋ ਬਰਾਬਰ ਹਨ - ਯਾਨੀ, ਇਸਦੇ ਸੰਬੰਧ ਵਿੱਚ ਸਮਾਨਤਾ ਦੀ ਸਥਿਤੀ ਵਿੱਚ। ਇਹ ਇਸ ਲਈ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਇਸਦਾ ਉਹਨਾਂ ਹੋਣਾ ਜ਼ਰੂਰੀ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਇਸ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਮੇਰੀਆਂ ਸੰਭਾਵਨਾਵਾਂ ਮੌਜੂਦ ਨਹੀਂ ਹਨ ਪਰ ਸੰਭਵ ਹਨ ਕਿਉਂਕਿ ਉਹ ਮੇਰੀ ਆਜ਼ਾਦੀ ਦੁਆਰਾ ਅੰਦਰੋਂ ਖਾ ਜਾਂਦੀਆਂ ਹਨ; ਯਾਨੀ, ਮੇਰਾ ਜੋ ਵੀ ਸੰਭਵ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ, ਇਸਦਾ ਉਲਟ ਵੀ ਸੰਭਵ ਹੈ। ਮੈਂ ਇਸ ਸਿਆਹੀ ਨੂੰ ਤੋੜ ਸਕਦਾ ਹਾਂ ਪਰ ਮੈਂ ਇਸਨੂੰ ਇੱਕ ਦਰਾਜ਼ ਵਿੱਚ ਵੀ ਰੱਖ ਸਕਦਾ ਹਾਂ। ਮੈਂ ਚੰਦਰਮਾ ਤੋਂ ਪਰੇ ਪੂਰਨਮਾਸ਼ੀ 'ਤੇ ਨਿਸ਼ਾਨਾ ਲਗਾ ਸਕਦਾ ਹਾਂ, ਪਰ ਮੈਂ ਚੰਦਰਮਾ ਦੀ ਸਥਾਈਤਾ 'ਤੇ ਵੀ ਜ਼ੋਰ ਦੇ ਸਕਦਾ ਹਾਂ। ਸਿੱਟੇ ਵਜੋਂ, ਸਿਆਹੀ ਦੇ ਖੂਹ ਨੂੰ ਸਮਾਨ ਸੰਭਾਵਨਾਵਾਂ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕੀਤੀਆਂ ਗਈਆਂ ਹਨ: ਇੱਕ ਦਰਾਜ਼ ਵਿੱਚ ਪਾਉਣਾ, ਚਕਨਾਚੂਰ ਕਰਨਾ। ਇਹ ਚੰਦਰਮਾ ਅਸਮਾਨ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਖੁੱਲ੍ਹਾ ਕਰਵ ਜਾਂ ਸਸਪੈਂਸ ਵਿੱਚ ਰੱਖੀ ਇੱਕ ਡਿਸਕ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਉਹ ਸੰਭਾਵਨਾਵਾਂ ਜੋ ਇਸ ਵੱਲ ਵਾਪਸ ਦਰਸਾਉਂਦੀਆਂ ਹਨ ਬਿਨਾਂ ਇਸ ਦੁਆਰਾ ਬਣਾਏ ਗਏ ਅਤੇ ਬਿਨਾਂ ਹੋਣ ਦੇ - ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਅਸੀਂ ਸੰਭਾਵਨਾਵਾਂ ਕਹਾਂਗੇ ਕਿ ਉਹ ਇਹ ਦਰਸਾਉਣ ਲਈ ਕਿ ਉਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਹੋਣ ਦੇ ਢੰਗ ਵਿੱਚ ਮੌਜੂਦ ਹਨ। ਅਸੀਂ ਇਹ ਨਹੀਂ ਕਹਿ ਸਕਦੇ ਕਿ ਮੇਰੇ ਸੰਭਵ ਹਨ; ਉਹ ਸੰਭਵ ਹਨ। ਪਰ ਸੰਭਾਵਨਾਵਾਂ "ਸੰਭਾਵਿਤ" ਨਹੀਂ ਹਨ, ਉਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਹਰ ਇੱਕ ਸੰਭਾਵਿਤ ਹਨ। ਇਸ ਅਰਥ ਵਿੱਚ ਸਿਆਹੀ ਦਾ ਖੂਹ ਹੈ, ਪਰ ਇਸਦਾ ਇੱਕ-ਸਿਆਹੀ ਦਾ ਖੂਹ ਹੋਣਾ ਇੱਕ ਸੰਭਾਵਿਤ ਹੈ; ਕਿਉਂਕਿ ਸਿਆਹੀ ਦਾ ਇੱਕ-ਸਿਆਹੀ ਦਾ ਖੂਹ ਹੋਣਾ ਇੱਕ ਸ਼ੁੱਧ ਦਿੱਖ ਹੈ ਜੋ ਬਾਹਰੀਤਾ ਦੇ ਸਬੰਧ 'ਤੇ ਤੁਰੰਤ ਸਥਾਪਿਤ ਹੁੰਦੀ ਹੈ।

ਇਹ ਸੰਭਾਵਨਾਵਾਂ ਜਾਂ ਸੰਭਾਵਨਾਵਾਂ, ਜੋ ਕਿ ਹੋਂਦ ਤੋਂ ਪਰੇ ਹੋਣ ਦਾ ਅਰਥ ਹਨ, ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਹੀ ਹੋਂਦ ਤੋਂ ਪਰੇ ਹਨ, ਅਤੇ ਬਿਲਕੁਲ ਇਸੇ ਕਾਰਨ ਕਰਕੇ ਉਹ ਕੁਝ ਵੀ ਨਹੀਂ ਹਨ। ਸਿਆਹੀ ਦੇ ਖੂਹ ਦਾ ਸਾਰ ਆਪਣੇ ਆਪ ਦੇ ਸੰਭਾਵੀ ਨਕਾਰ ਦੇ ਸਹਿ-ਸੰਬੰਧ ਵਜੋਂ ਬਣਾਇਆ ਗਿਆ ਹੈ, ਪਰ ਇਹ ਸਿਆਹੀ ਦਾ ਖੂਹ ਨਹੀਂ ਹੈ ਅਤੇ ਇਹ ਹੋਂਦ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਜਿੱਥੋਂ ਤੱਕ ਇਹ ਸਾਰ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਹੈ, ਇਹ ਇੱਕ ਨਕਾਰਾਤਮਕਤਾ ਹੈ ਜੋ ਕਲਪਨਾ ਕੀਤੀ ਗਈ ਹੈ ਅਤੇ ਦੁਬਾਰਾ ਦਰਸਾਈ ਗਈ ਹੈ; ਯਾਨੀ, ਇਹ ਕੁਝ ਵੀ ਨਹੀਂ ਹੈ, ਇਹ ਕੁਝ ਵੀ ਨਹੀਂ ਹੈ ਜੋ ਸੰਸਾਰ ਨੂੰ ਘੇਰਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਨਿਰਧਾਰਤ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਸਿਆਹੀ ਦਾ ਖੂਹ ਇੱਕ ਸਿਆਹੀ ਦੇ ਖੂਹ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਪਰ ਇਹ ਖੁਲਾਸਾ ਸਿਆਹੀ ਦੇ ਖੂਹ ਦੇ ਹੋਣ ਤੋਂ ਪਰੇ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ, ਉਸ ਭਵਿੱਖ ਵਿੱਚ ਜੋ ਨਹੀਂ ਹੈ; ਹੋਂਦ ਦੀਆਂ ਸਾਰੀਆਂ ਸੰਭਾਵਨਾਵਾਂ, ਸਥਾਈਤਾ ਤੋਂ ਲੈ ਕੇ ਯੋਗ ਸੰਭਾਵਨਾਵਾਂ ਤੱਕ, ਉਸ ਵਜੋਂ ਪਰਿਭਾਸ਼ਿਤ ਕੀਤੀਆਂ ਗਈਆਂ ਹਨ ਜੋ ਹੋਂਦ ਅਜੇ ਤੱਕ ਸੱਚਮੁੱਚ ਕਦੇ ਵੀ ਹੋਣ ਤੋਂ ਬਿਨਾਂ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਇੱਥੇ ਫਿਰ ਗਿਆਨ ਹੋਂਦ ਵਿੱਚ ਕੁਝ ਵੀ ਨਹੀਂ ਜੋੜਦਾ ਅਤੇ ਇਸ ਤੋਂ ਕੁਝ ਵੀ ਨਹੀਂ ਹਟਾਉਂਦਾ; ਗਿਆਨ ਇਸਨੂੰ ਕਿਸੇ ਨਵੇਂ ਗੁਣ ਨਾਲ ਸ਼ਿੰਗਾਰਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਇੱਕ ਅਣਹੋਂਦ ਵੱਲ ਵਧ ਕੇ ਹੋਣ ਦਾ ਕਾਰਨ ਬਣਦਾ ਹੈ ਜੋ ਇਸਦੇ ਨਾਲ ਸਿਰਫ ਨਕਾਰਾਤਮਕ ਬਾਹਰੀ ਸਬੰਧਾਂ ਵਿੱਚ ਪ੍ਰਵੇਸ਼ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਸੰਭਾਵਨਾ ਵਿੱਚ ਸ਼ੁੱਧ ਅਣਹੋਂਦ ਦਾ ਇਹ ਚਰਿੱਤਰ ਵਿਗਿਆਨ ਦੇ ਯਤਨਾਂ ਦਾ ਨਤੀਜਾ ਹੈ, ਜਿਸਦਾ ਉਦੇਸ਼ ਸਰਲ ਬਾਹਰੀਤਾ ਦੇ ਸਬੰਧਾਂ ਨੂੰ ਸਥਾਪਤ ਕਰਨਾ ਹੈ, ਸੰਭਾਵੀ (ਸਾਰ ਅਤੇ ਸ਼ਕਤੀਆਂ) ਨੂੰ ਦਬਾਉਣ ਲਈ। ਪਰ ਦੂਜੇ ਪਾਸੇ, ਧਾਰਨਾ ਦੀ ਇੱਕ ਅਰਥਪੂਰਨ ਬਣਤਰ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ

ਸੰਭਾਵਨਾ ਦੀ ਜ਼ਰੂਰਤ ਕਾਫ਼ੀ ਸਪੱਸ਼ਟ ਤੌਰ 'ਤੇ ਦਿਖਾਈ ਦਿੰਦੀ ਹੈ ਇਸ ਲਈ ਸਾਨੂੰ ਇੱਥੇ ਇਸ 'ਤੇ ਜ਼ੋਰ ਦੇਣ ਦੀ ਜ਼ਰੂਰਤ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਵਿਗਿਆਨਕ ਗਿਆਨ, ਅਸਲ ਵਿੱਚ, ਧਾਰਨਾ ਦੀ ਸੰਭਾਵੀ ਬਣਤਰ ਨੂੰ ਨਾ ਤਾਂ ਦੂਰ ਕਰ ਸਕਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਨਾ ਹੀ ਦਬਾ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਇਸਦੇ ਉਲਟ, ਵਿਗਿਆਨ ਨੂੰ ਇਸਨੂੰ ਪਹਿਲਾਂ ਹੀ ਮੰਨਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ।

ਅਸੀਂ ਇਹ ਦਿਖਾਉਣ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕੀਤੀ ਹੈ ਕਿ ਕਿਵੇਂ ਹੋਂਦ ਵਿੱਚ ਆਪਣੇ ਆਪ ਦੀ ਮੌਜੂਦਗੀ ਇੱਕ ਚੀਜ਼ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਹੋਣ ਨੂੰ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਦੀ ਹੈ, ਅਤੇ ਵਿਆਖਿਆ ਵਿੱਚ ਸਪੱਸ਼ਟਤਾ ਲਈ ਸਾਨੂੰ ਚੀਜ਼ ਦੀਆਂ ਵੱਖ-ਵੱਖ ਬਣਤਰਾਂ ਨੂੰ ਲਗਾਤਾਰ ਦਿਖਾਉਣਾ ਪਿਆ ਹੈ: ਇਹ ਅਤੇ ਸਥਾਨਿਕਤਾ, ਸਥਾਈਤਾ, ਸਾਰ ਅਤੇ ਸੰਭਾਵਨਾਵਾਂ। ਹਾਲਾਂਕਿ, ਇਹ ਸਪੱਸ਼ਟ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਲਗਾਤਾਰ ਬਿਰਤਾਂਤ ਇਹਨਾਂ ਵਿੱਚੋਂ ਕੁਝ ਪਲਾਂ ਦੀ ਅਸਲ ਤਰਜੀਹ ਨਾਲ ਮੇਲ ਨਹੀਂ ਖਾਂਦਾ: ਆਪਣੇ ਆਪ ਦਾ ਉਭਾਰ ਚੀਜ਼ ਨੂੰ ਇਸਦੇ ਢਾਂਚੇ ਦੀ ਸੰਪੂਰਨਤਾ ਨਾਲ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਨ ਦਾ ਕਾਰਨ ਬਣਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਇਹਨਾਂ ਬਣਤਰਾਂ ਵਿੱਚੋਂ ਇੱਕ ਵੀ ਅਜਿਹਾ ਨਹੀਂ ਹੈ ਜੋ ਬਾਕੀ ਸਾਰਿਆਂ ਨੂੰ ਦਰਸਾਉਂਦਾ ਨਾ ਹੋਵੇ। ਇਸ ਦੀ ਸਾਰ ਨਾਲੋਂ ਵੀ ਤਰਕਪੂਰਨ ਤਰਜੀਹ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਇਸਦੇ ਉਲਟ ਇਹ ਸਾਰ ਨੂੰ ਮੰਨਦਾ ਹੈ, ਅਤੇ ਇਸਦੇ ਉਲਟ ਸਾਰ ਇਸਦਾ ਸਾਰ ਹੈ। ਇਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਇਹ ਇੱਕ ਗੁਣ ਦੇ ਹੋਣ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਸਿਰਫ ਸੰਸਾਰ ਦੀ ਜ਼ਮੀਨ 'ਤੇ ਪ੍ਰਗਟ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ, ਪਰ ਸੰਸਾਰ ਇਸ ਦਾ ਸੰਗ੍ਰਹਿ ਹੈ; ਸੰਸਾਰ ਦਾ ਇਸ ਨਾਲ, ਇਸ ਦਾ ਸੰਸਾਰ ਨਾਲ ਵਿਘਨ ਪਾਉਣ ਵਾਲਾ ਸਬੰਧ ਸਥਾਨਿਕਤਾ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਇੱਥੇ ਕੋਈ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਰੂਪ ਨਹੀਂ ਹੈ, ਵਰਤਾਰੇ ਦੇ ਪ੍ਰਗਟ ਹੋਣ ਦੇ ਢੰਗਾਂ ਦੇ ਪਿੱਛੇ ਖੜ੍ਹੇ ਹੋਣ ਲਈ ਏਕਤਾ ਦਾ ਕੋਈ ਸਿਧਾਂਤ ਨਹੀਂ ਹੈ; ਸਭ ਕੁਝ ਇੱਕ ਝਟਕੇ ਵਿੱਚ ਬਿਨਾਂ ਕਿਸੇ ਪ੍ਰਮੁੱਖਤਾ ਦੇ ਦਿੱਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇਹਨਾਂ ਹੀ ਕਾਰਨਾਂ ਕਰਕੇ, ਪ੍ਰਤੀਨਿਧੀ ਦੇ ਸੰਬੰਧ ਵਿੱਚ ਕਿਸੇ ਵੀ ਕਿਸਮ ਦੀ ਪ੍ਰਮੁੱਖਤਾ ਦੀ ਕਲਪਨਾ ਕਰਨਾ ਗਲਤ ਹੋਵੇਗਾ। ਸਾਡੇ ਵਰਣਨ ਨੇ ਸਾਨੂੰ ਸੰਸਾਰ ਵਿੱਚ ਚੀਜ਼ ਨੂੰ ਰਾਹਤ ਦੇਣ ਲਈ ਪ੍ਰੇਰਿਤ ਕੀਤਾ ਹੈ, ਅਤੇ ਇਸ ਤੱਥ ਦੇ ਕਾਰਨ ਅਸੀਂ ਇਹ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਕਰਨ ਲਈ ਭਰਮਾ ਸਕਦੇ ਹਾਂ ਕਿ ਸੰਸਾਰ ਅਤੇ ਚੀਜ਼ ਇੱਕ ਕਿਸਮ ਦੀ ਚਿੰਤਨਸ਼ੀਲ ਅੰਤਰ-ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਵਿੱਚ ਆਪਣੇ ਆਪ ਲਈ ਪ੍ਰਗਟ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਹਾਲਾਂਕਿ, ਇਹ ਘਟਨਾ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਇੱਕ ਅੰਤਰ-ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਹੋਵੇਗੀ ਜਿਸ ਵਿੱਚ ਵਸਤੂਆਂ ਨੂੰ ਇੱਕ ਦੂਜੇ ਦੇ ਸੰਬੰਧ ਵਿੱਚ ਸਾਧਨ ਦੇ ਵਿਹਾਰਕ ਕ੍ਰਮ ਵਿੱਚ ਵਿਵਸਥਿਤ ਕੀਤਾ ਜਾਵੇਗਾ। ਅਜਿਹੀ ਗਲਤੀ ਤੋਂ ਬਚਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ ਜੇਕਰ ਅਸੀਂ ਇਹ ਬਣਾਈ ਰੱਖਣ ਲਈ ਤਿਆਰ ਹਾਂ ਕਿ ਸੰਸਾਰ ਸਵੈ-ਨਿਰਭਰਤਾ ਦੇ ਚੱਕਰ ਦੇ ਅੰਦਰ ਪ੍ਰਗਟ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਉਹ ਹੈ ਜੋ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਆਪ ਤੋਂ ਵੱਖ ਕਰਦਾ ਹੈ ਜਾਂ - ਹਾਈਡੇਗਰ ਦੇ ਪ੍ਰਗਟਾਵੇ ਨੂੰ ਵਰਤਣ ਲਈ - ਇਹ ਉਹ ਹੈ ਜਿਸ ਦੇ ਸੰਦਰਭ ਵਿੱਚ ਮਨੁੱਖੀ ਹਕੀਕਤ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਦੱਸਦੀ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਕੀ ਹੈ।

ਆਪਣੇ ਆਪ ਵੱਲ ਇਹ ਪ੍ਰੋਜੈਕਟ, ਜੋ ਕਿ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਦਰਸਾਉਂਦਾ ਹੈ, ਕਿਸੇ ਵੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਇੱਕ ਚਿੰਤਨਸ਼ੀਲ ਆਰਾਮ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਇਹ ਇੱਕ ਘਾਟ ਹੈ, ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਅਸੀਂ ਕਿਹਾ ਹੈ, ਪਰ ਇੱਕ ਦਿੱਤੀ ਗਈ ਘਾਟ ਨਹੀਂ। ਇਹ ਇੱਕ ਘਾਟ ਹੈ ਜਿਸਨੂੰ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਆਪਣੀ ਘਾਟ ਹੋਣੀ ਚਾਹੀਦੀ ਹੈ। ਇਹ ਸਮਝਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ ਕਿ ਇੱਕ ਸਥਾਪਿਤ ਘਾਟ ਜਾਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਘਾਟ ਬਾਹਰੀ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਅਲੋਪ ਹੋ ਜਾਂਦੀ ਹੈ, ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਅਸੀਂ ਪਿਛਲੇ ਹਵਾਲਿਆਂ ਵਿੱਚ ਦੱਸਿਆ ਹੈ। ਪਰ ਇੱਕ ਜੀਵ ਜੋ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਘਾਟ ਵਜੋਂ ਬਣਾਉਂਦਾ ਹੈ, ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਸਿਰਫ਼ ਉਸ ਚੀਜ਼ 'ਤੇ ਹੀ ਨਿਰਧਾਰਤ ਕਰ ਸਕਦਾ ਹੈ ਜਿਸਦੀ ਇਸ ਵਿੱਚ ਘਾਟ ਹੈ ਅਤੇ ਜੋ ਇਹ ਹੈ - ਸੰਖੇਪ ਵਿੱਚ, ਆਪਣੇ ਆਪ ਤੋਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵੱਲ ਇੱਕ ਸਥਾਈ ਤੌਰ 'ਤੇ ਦੂਰ ਹੋ ਕੇ ਜੋ ਇਸਨੂੰ ਹੋਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ। ਇਸਦਾ ਮਤਲਬ ਹੈ ਕਿ ਘਾਟ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਆਪਣੀ ਘਾਟ ਸਿਰਫ਼ ਇੱਕ ਇਨਕਾਰ ਕੀਤੀ ਘਾਟ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਹੋ ਸਕਦੀ ਹੈ: ਜਿਸਦੀ ਘਾਟ ਹੈ —— ਅਤੇ ਜਿਸਦੀ ਘਾਟ ਹੈ, ਵਿਚਕਾਰ ਇੱਕੋ ਇੱਕ ਸੱਚਮੁੱਚ ਅੰਦਰੂਨੀ ਸਬੰਧ ਇਨਕਾਰ ਹੈ। ਦਰਅਸਲ ਜਿਸ

ਹੱਦ ਤੱਕ ਜਿਸਦੀ ਘਾਟ ਹੈ —— ਉਹ ਉਹ ਨਹੀਂ ਹੈ ਜਿਸਦੀ ਇਸਦੀ ਘਾਟ ਹੈ, ਅਸੀਂ ਇਸ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਨਕਾਰ ਨੂੰ ਸਮਝਦੇ ਹਾਂ। ਪਰ ਜੇਕਰ ਇਹ ਨਿਖੇਧੀ ਸ਼ੁੱਧ ਬਾਹਰੀਤਾ ਵਿੱਚ ਖਿਸਕ ਨਹੀਂ ਜਾਂਦੀ - ਅਤੇ ਇਸਦੇ ਨਾਲ ਹੀ ਆਮ ਤੌਰ 'ਤੇ ਨਿਖੇਧੀ ਦੀ ਸਾਰੀ ਸੰਭਾਵਨਾ - ਇਸਦੀ ਨੀਂਹ ਉਸ ਹੋਂਦ ਦੀ ਜ਼ਰੂਰਤ ਵਿੱਚ ਹੋਣੀ ਚਾਹੀਦੀ ਹੈ ਜਿਸਦੀ ਘਾਟ ਹੈ - ਉਹੀ ਹੋਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ ਜਿਸਦੀ ਇਸਦੀ ਘਾਟ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਨਿਖੇਧੀ ਦੀ ਨੀਂਹ ਨਿਖੇਧੀ ਦਾ ਨਿਖੇਧੀ ਹੈ। ਪਰ ਇਹ ਨਿਖੇਧੀ-ਨੀਂਹ ਉਸ ਘਾਟ ਤੋਂ ਵੱਧ ਕੁਝ ਨਹੀਂ ਹੈ ਜਿਸਦੀ ਇਹ ਇੱਕ ਜ਼ਰੂਰੀ ਪਲ ਹੈ; ਇਹ ਹੋਣਾ ਲਾਜ਼ਮੀ ਹੈ। ਫੈਂਟਮ ਏਕਤਾ "ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬ-ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬ" ਵਿੱਚ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਆਪਣੀ ਘਾਟ ਬਣਾਉਂਦਾ ਹੈ; ਯਾਨੀ, ਇਹ ਇਸਨੂੰ ਇਨਕਾਰ ਕਰਕੇ ਆਪਣੀ ਘਾਟ ਵੱਲ ਪ੍ਰੋਜੈਕਟ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਸਿਰਫ਼ ਇੱਕ ਕਮੀ ਨੂੰ ਦਬਾਉਣ ਲਈ ਹੈ ਕਿ ਘਾਟ ਆਪਣੇ ਆਪ ਲਈ ਅੰਦਰੂਨੀ ਹੋ ਸਕਦੀ ਹੈ, ਅਤੇ ਖੁਦ ਆਪਣੀ ਘਾਟ ਨੂੰ ਸਿਰਫ਼ ਇਸ ਨੂੰ ਹੋਣ ਕਰਕੇ ਹੀ ਮਹਿਸੂਸ ਕਰ ਸਕਦਾ ਹੈ; ਯਾਨੀ, ਇਸਦੇ ਦਮਨ ਵੱਲ ਪ੍ਰੋਜੈਕਟ ਬਣ ਕੇ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਆਪਣੇ ਭਵਿੱਖ ਨਾਲ ਆਪਣੇ ਆਪ ਦਾ ਸਬੰਧ ਕਦੇ ਵੀ ਸਥਿਰ ਜਾਂ ਦਿੱਤਾ ਨਹੀਂ ਜਾਂਦਾ; ਭਵਿੱਖ ਆਪਣੇ ਆਪ ਦੇ ਵਰਤਮਾਨ ਵਿੱਚ ਆਉਂਦਾ ਹੈ ਤਾਂ ਜੋ ਇਸਨੂੰ ਆਪਣੇ ਦਿਲ ਵਿੱਚ ਨਿਰਧਾਰਤ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕੇ ਕਿਉਂਕਿ ਆਪਣੇ ਆਪ ਭਵਿੱਖ ਵਿੱਚ ਆਪਣੇ ਦਮਨ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਪਹਿਲਾਂ ਹੀ ਮੌਜੂਦ ਹੈ। ਇੱਥੇ ਆਪਣੇ ਆਪ ਦੀ ਘਾਟ ਸਿਰਫ਼ ਤਾਂ ਹੀ ਹੋ ਸਕਦੀ ਹੈ ਜੇਕਰ ਇਹ ਘਾਟ ਦਾ ਦਮਨ ਹੋਵੇ, ਪਰ ਇੱਕ ਦਮਨ ਜਿਸਨੂੰ ਇਸਨੂੰ ਗੈਰ-ਹੋਂਦ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਹੋਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਮੂਲ ਸਬੰਧ ਹੈ ਜੋ ਬਾਅਦ ਵਿੱਚ ਖਾਸ ਕਮੀਆਂ ਦੀ ਅਨੁਭਵੀ ਸਥਾਪਨਾ ਦੀ ਆਗਿਆ ਦਿੰਦਾ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਕਮੀਆਂ ਦਾ ਸਾਹਮਣਾ ਜਾਂ ਸਹਿਣ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਆਮ ਤੌਰ 'ਤੇ ਪ੍ਰਭਾਵਸ਼ੀਲਤਾ ਦੀ ਨੀਂਹ ਹੈ; ਇਹ ਉਹ ਵੀ ਹੈ ਜਿਸਨੂੰ ਕੁਝ ਲੋਕ ਮਾਨਸਿਕਤਾ ਦੇ ਅੰਦਰ ਉਹਨਾਂ ਮੂਰਤੀਆਂ ਅਤੇ ਉਹਨਾਂ ਭੂਤਾਂ ਨੂੰ ਸਥਾਪਿਤ ਕਰਕੇ ਮਨੋਵਿਗਿਆਨਕ ਤੌਰ 'ਤੇ ਸਮਝਾਉਣ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕਰਨਗੇ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਅਸੀਂ ਡਰਾਈਵ ਜਾਂ ਭੁੱਖ ਕਹਿੰਦੇ ਹਾਂ। ਇਹ ਡਰਾਈਵ ਜਾਂ ਇਹ ਸ਼ਕਤੀਆਂ, ਜੋ ਹਿੰਸਾ ਦੁਆਰਾ ਮਾਨਸਿਕਤਾ ਵਿੱਚ ਪਾਈਆਂ ਜਾਂਦੀਆਂ ਹਨ, ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਸਮਝਣ ਯੋਗ ਨਹੀਂ ਹਨ, ਕਿਉਂਕਿ ਉਹਨਾਂ ਨੂੰ ਮਨੋਵਿਗਿਆਨੀ ਦੁਆਰਾ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਮੌਜੂਦ ਵਜੋਂ ਦਿੱਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ; ਯਾਨੀ, ਉਹਨਾਂ ਦਾ ਚਰਿੱਤਰ ਸ਼ਕਤੀ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਉਹਨਾਂ ਦੀ ਅੰਦਰੂਨੀ ਉਦਾਸੀਨਤਾ ਦੇ ਆਰਾਮ ਦੁਆਰਾ ਉਲਟ ਹੈ, ਅਤੇ ਉਹਨਾਂ ਦੀ ਏਕਤਾ ਬਾਹਰੀਤਾ ਦੇ ਸ਼ੁੱਧ ਸਬੰਧ ਵਿੱਚ ਖਿੰਡੀ ਹੋਈ ਹੈ। ਅਸੀਂ ਉਹਨਾਂ ਨੂੰ ਸਿਰਫ਼ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨਾਲ ਅਟੱਲ ਹੋਂਦ ਦੇ ਸਬੰਧ ਨੂੰ ਪੇਸ਼ ਕਰਨ ਦੇ ਨਤੀਜੇ ਵਜੋਂ ਹੀ ਸਮਝ ਸਕਦੇ ਹਾਂ ਅਤੇ ਇਹ ਓਨਟੋਲੋਜੀਕਲ ਸਬੰਧ ਬਿਲਕੁਲ ਘਾਟ ਹੈ।

ਪਰ ਇਸ ਘਾਟ ਨੂੰ ਸਿਧਾਂਤਕ ਤੌਰ 'ਤੇ ਸਮਝਿਆ ਅਤੇ ਅਣ-ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ ਚੇਤਨਾ ਦੁਆਰਾ ਜਾਣਿਆ ਨਹੀਂ ਜਾ ਸਕਦਾ (ਨਾ ਹੀ ਇਹ ਅਸ਼ੁੱਧ, ਸਹਾਇਕ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬ ਨੂੰ ਦਿਖਾਈ ਦਿੰਦਾ ਹੈ ਜੋ ਇਸਨੂੰ ਇੱਕ ਮਾਨਸਿਕ ਵਸਤੂ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਸਮਝਦਾ ਹੈ - ਭਾਵ, ਇੱਕ ਡਰਾਈਵ ਜਾਂ ਭਾਵਨਾ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ)। ਇਹ ਸਿਰਫ ਸ਼ੁੱਧ ਕਰਨ ਵਾਲੇ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬ ਤੱਕ ਪਹੁੰਚਯੋਗ ਹੈ, ਜਿਸ ਨਾਲ ਅਸੀਂ ਇੱਥੇ ਸਬੰਧਤ ਨਹੀਂ ਹਾਂ। ਸੰਸਾਰ ਦੀ ਚੇਤਨਾ ਦੇ ਪੱਧਰ 'ਤੇ, ਇਹ ਘਾਟ ਸਿਰਫ ਪ੍ਰੋਜੈਕਸ਼ਨ ਵਿੱਚ ਪ੍ਰਗਟ ਹੋ ਸਕਦੀ ਹੈ, ਇੱਕ ਪਾਰਦਰਸ਼ੀ ਅਤੇ ਆਦਰਸ਼ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਤਾ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ। ਦਰਅਸਲ ਜਦੋਂ ਕਿ ਜਿਸਦੀ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਘਾਟ ਹੈ ਉਹ ਇੱਕ ਜੀਵ-ਪਰ੍ਹੇ-ਹੋਂਦ ਲਈ ਆਦਰਸ਼ ਮੌਜੂਦਗੀ ਹੈ, ਪਰੇ-ਹੋਂਦ ਨੂੰ ਅਸਲ ਵਿੱਚ ਹੋਂਦ ਦੀ ਘਾਟ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਸਮਝਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਸੰਸਾਰ ਨੂੰ ਸਾਕਾਰ ਕਰਨ ਲਈ ਗੈਰਹਾਜ਼ਰੀ ਦੁਆਰਾ ਭੂਤਿਆ ਹੋਇਆ ਪ੍ਰਗਟ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਅਤੇ ਹਰ ਇੱਕ ਇਹ ਗੈਰਹਾਜ਼ਰੀ ਦੇ ਇੱਕ ਸਮੂਹ ਦੇ ਨਾਲ ਪ੍ਰਗਟ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਜੋ ਇਸਨੂੰ ਇਸ਼ਾਰਾ ਕਰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਇਸਨੂੰ ਨਿਰਧਾਰਤ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਗੈਰਹਾਜ਼ਰੀ ਮੂਲ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਸੰਭਾਵਨਾਵਾਂ ਤੋਂ ਵੱਖਰੀਆਂ ਨਹੀਂ ਹਨ। ਪਰ ਉਹਨਾਂ ਦੇ ਅਰਥ ਨੂੰ ਸਮਝਣਾ

ਆਸਾਨ ਹੈ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਗੈਰਹਾਜ਼ਰੀ ਇਸ ਨੂੰ ਇਸ ਵਜੋਂ ਦਰਸਾਉਂਦੀ ਹੈ, ਅਤੇ ਇਸਦੇ ਉਲਟ ਇਹ ਗੈਰਹਾਜ਼ਰੀ ਵੱਲ ਇਸ਼ਾਰਾ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਕਿਉਂਕਿ ਹਰੇਕ ਗੈਰਹਾਜ਼ਰੀ ਹੋਂਦ ਤੋਂ ਪਰੇ ਹੈ—ਭਾਵ, ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਗੈਰਹਾਜ਼ਰੀ—ਹਰ ਇੱਕ ਆਪਣੇ ਹੋਂਦ ਦੀ ਇੱਕ ਹੋਰ ਅਵਸਥਾ ਜਾਂ ਹੋਰ ਜੀਵਾਂ ਵੱਲ ਇਸ਼ਾਰਾ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਪਰ ਬੇਸ਼ੱਕ ਸੰਕੇਤਕ ਕੰਪਲੈਕਸਾਂ ਦਾ ਇਹ ਸੰਗਠਨ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਸਥਿਰ ਅਤੇ ਡਰਾਉਣਾ ਹੈ; ਇਸ ਲਈ ਇਹ ਸਾਰੇ ਮੂਕ ਅਤੇ ਡਰਾਉਣਾ ਸੰਕੇਤ, ਜੋ ਉਸੇ ਸਮੇਂ ਇਕੱਲਤਾ ਦੀ ਉਦਾਸੀਨਤਾ ਵਿੱਚ ਵਾਪਸ ਆ ਜਾਂਦੇ ਹਨ ਜਦੋਂ ਉਹ ਪੈਦਾ ਹੁੰਦੇ ਹਨ, ਇੱਕ ਮੂਰਤੀ ਦੀਆਂ ਖਾਲੀ ਅੱਖਾਂ ਵਿੱਚ ਸਥਿਰ, ਪੱਥਰੀਲੀ ਮੁਸਕਰਾਹਟ ਵਰਗੇ ਹੁੰਦੇ ਹਨ।

ਚੀਜ਼ਾਂ ਦੇ ਪਿੱਛੇ ਦਿਖਾਈ ਦੇਣ ਵਾਲੀਆਂ ਗੈਰਹਾਜ਼ਰੀ ਚੀਜ਼ਾਂ ਦੁਆਰਾ ਪੇਸ਼ ਕੀਤੀਆਂ ਜਾਣ ਵਾਲੀਆਂ ਗੈਰਹਾਜ਼ਰੀ ਵਜੋਂ ਨਹੀਂ ਜਾਪਦੀਆਂ। ਨਾ ਹੀ ਅਸੀਂ ਇਹ ਕਹਿ ਸਕਦੇ ਹਾਂ ਕਿ ਉਹ ਮੇਰੇ ਦੁਆਰਾ ਸਾਕਾਰ ਹੋਣ ਵਜੋਂ ਪ੍ਰਗਟ ਹੁੰਦੀਆਂ ਹਨ ਕਿਉਂਕਿ "ਮੈਂ" ਮਾਨਸਿਕਤਾ ਦੀ ਇੱਕ ਪਾਰਦਰਸ਼ੀ ਬਣਤਰ ਹੈ ਅਤੇ ਸਿਰਫ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ ਚੇਤਨਾ ਨੂੰ ਦਿਖਾਈ ਦਿੰਦੀ ਹੈ। ਇਹ ਸ਼ੁੱਧ ਮੰਗਾਂ ਹਨ ਜੋ ਸਵੈ-ਨਿਰਭਰਤਾ ਦੇ ਚੱਕਰ ਦੇ ਵਿਚਕਾਰ "ਭਰਨ ਲਈ ਖਾਲੀ ਥਾਂ" ਵਜੋਂ ਉੱਭਰਦੀਆਂ ਹਨ। "ਆਪਣੇ ਆਪ ਦੁਆਰਾ ਭਰਨ ਲਈ ਖਾਲੀ ਥਾਂ" ਵਜੋਂ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਚਰਿੱਤਰ ਇੱਕ ਸਿੱਧੇ ਅਤੇ ਨਿੱਜੀ ਜ਼ਰੂਰੀਤਾ ਦੁਆਰਾ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ ਚੇਤਨਾ ਵਿੱਚ ਪ੍ਰਗਟ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਜੋ ਕਿਸੇ ਨੂੰ ਦੱਸੇ ਬਿਨਾਂ ਜਾਂ ਥੀਮੈਟਿਕ ਕੀਤੇ ਬਿਨਾਂ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਜੀਇਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਉਹਨਾਂ ਨੂੰ ਜੀਉਣ ਦੇ ਤੱਥ ਦੇ ਅੰਦਰ ਅਤੇ ਦੁਆਰਾ ਦਾਅਵਿਆਂ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਹੈ ਕਿ ਪ੍ਰਗਟ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਜਿਸਨੂੰ ਅਸੀਂ ਇੱਕ ਪਹਿਲੇ ਅਧਿਆਇ ਵਿੱਚ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਸਵੈ-ਨਿਰਭਰਤਾ ਕਿਹਾ ਸੀ। ਉਹ ਕਾਰਜ ਹਨ, ਅਤੇ ਇਹ ਸੰਸਾਰ ਕਾਰਜਾਂ ਦੀ ਦੁਨੀਆ ਹੈ। ਕਾਰਜਾਂ ਦੇ ਸੰਬੰਧ ਵਿੱਚ, ਇਹ ਜੋ ਉਹ ਦਰਸਾਉਂਦੇ ਹਨ ਉਹ ਦੋਵੇਂ "ਇਨ੍ਹਾਂ ਕਾਰਜਾਂ ਦਾ ਇਹ" ਹੈ - ਯਾਨੀ, ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਵਿਲੱਖਣ ਜੋ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੁਆਰਾ ਨਿਰਧਾਰਤ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਜਿਸਨੂੰ ਉਹ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਪੂਰਾ ਕਰਨ ਦੇ ਯੋਗ ਹੋਣ ਵਜੋਂ ਦਰਸਾਉਂਦੇ ਹਨ - ਅਤੇ ਜੋ ਇਹ ਕਾਰਜ ਨਹੀਂ ਹੋਣੇ ਚਾਹੀਦੇ ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਪਛਾਣ ਦੀ ਸੰਪੂਰਨ ਏਕਤਾ ਵਿੱਚ ਮੌਜੂਦ ਹੈ। ਇਹ ਇਕੱਲਤਾ ਵਿੱਚ ਸਬੰਧ, ਗਤੀਸ਼ੀਲਤਾ ਦੇ ਅੰਦਰ ਇਹ ਅਟੱਲ ਸਬੰਧ ਉਹ ਹੈ ਜਿਸਨੂੰ ਅਸੀਂ ਖਤਮ ਹੋਣ ਦੇ ਸਾਧਨਾਂ ਦਾ ਸਬੰਧ ਕਹਿੰਦੇ ਹਾਂ। ਇਹ ਇੱਕ ਅਜਿਹਾ ਜੀਵ ਹੈ ਜੋ ਬਾਹਰੀਤਾ ਦੁਆਰਾ ਘਟੀਆ, ਪਰਤਿਆ ਹੋਇਆ ਹੈ, ਇੱਕ ਅਜਿਹਾ ਜੀਵ ਜਿਸਦੀ ਪਾਰਦਰਸ਼ੀ ਆਦਰਸ਼ਤਾ ਨੂੰ ਸਿਰਫ ਉਸ ਜੀਵ ਦੇ ਸਹਿ-ਸਬੰਧ ਵਜੋਂ ਕਲਪਨਾ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ ਜਿਸ ਲਈ ਖੁਦ ਹੋਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ।

ਇਹ ਚੀਜ਼, ਜਿੱਥੋਂ ਤੱਕ ਇਹ ਦੋਵੇਂ ਉਦਾਸੀਨਤਾ ਦੇ ਸ਼ਾਂਤ ਸੁਹਾਵਣੇਪਣ ਵਿੱਚ ਟਿਕੀ ਹੋਈ ਹੈ ਅਤੇ ਫਿਰ ਵੀ ਇਸ ਤੋਂ ਪਰੇ ਕੀਤੇ ਜਾਣ ਵਾਲੇ ਕੰਮਾਂ ਵੱਲ ਇਸ਼ਾਰਾ ਕਰਦੀ ਹੈ ਜੋ ਇਸਨੂੰ ਇਹ ਦੱਸਦੇ ਹਨ ਕਿ ਇਸਨੂੰ ਕੀ ਹੋਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ, ਇੱਕ ਸਾਧਨ ਜਾਂ ਭਾਂਡਾ ਹੈ। ਚੀਜ਼ਾਂ ਵਿਚਕਾਰ ਮੂਲ ਸਬੰਧ, ਜੋ ਕਿ ਥਿਸਸ ਦੇ ਮਾਤਰਾਤਮਕ ਸਬੰਧ ਦੀ ਨੀਂਹ 'ਤੇ ਪ੍ਰਗਟ ਹੁੰਦਾ ਹੈ, ਸਾਧਨਤਾ ਦਾ ਸਬੰਧ ਹੈ। ਇਹ ਸਾਧਨਤਾ ਪਹਿਲਾਂ ਦਰਸਾਏ ਗਏ ਢਾਂਚੇ ਦੇ ਬਾਅਦ ਜਾਂ ਅਧੀਨ ਨਹੀਂ ਹੈ: ਇੱਕ ਅਰਥ ਵਿੱਚ ਇਹ ਉਹਨਾਂ ਨੂੰ ਪਹਿਲਾਂ ਤੋਂ ਮੰਨਦਾ ਹੈ; ਦੂਜੇ ਅਰਥ ਵਿੱਚ ਇਹ ਉਹਨਾਂ ਦੁਆਰਾ ਪਹਿਲਾਂ ਤੋਂ ਮੰਨਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਚੀਜ਼ ਪਹਿਲਾਂ ਇੱਕ ਸਾਧਨ ਬਣਨ ਲਈ ਇੱਕ ਚੀਜ਼ ਨਹੀਂ ਹੈ; ਨਾ ਹੀ ਇਹ ਪਹਿਲਾਂ ਇੱਕ ਸਾਧਨ ਹੈ ਜੋ ਬਾਅਦ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਚੀਜ਼ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਪ੍ਰਗਟ ਕੀਤਾ ਜਾਵੇ। ਇਹ ਇੱਕ ਸਾਧਨ-ਵਸਤੂ ਹੈ। ਫਿਰ ਵੀ, ਇਹ ਸੱਚ ਹੈ ਕਿ ਵਿਗਿਆਨੀ ਦੀ ਹੋਰ ਖੋਜ ਇਸਨੂੰ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਇੱਕ ਚੀਜ਼ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰੇਗੀ - ਭਾਵ, ਸਾਰੇ ਸਾਧਨਤਾ ਤੋਂ ਵਾਂਝੇ। ਪਰ ਇਹ ਇਸ ਲਈ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਵਿਗਿਆਨੀ ਸਿਰਫ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਬਾਹਰੀ ਸਬੰਧ ਸਥਾਪਤ ਕਰਨ ਨਾਲ ਸਬੰਧਤ ਹੈ। ਇਸ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਇਸ ਵਿਗਿਆਨਕ ਖੋਜ ਦਾ ਨਤੀਜਾ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਚੀਜ਼ ਖੁਦ, ਸਾਰੀ ਸਾਧਨਤਾ ਤੋਂ ਵਾਂਝੀ, ਅੰਤ ਵਿੱਚ ਸੰਪੂਰਨ ਬਾਹਰੀਤਾ ਵਿੱਚ ਅਲੋਪ ਹੋ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਅਸੀਂ

ਦੇਖ ਸਕਦੇ ਹਾਂ ਕਿ ਸਾਨੂੰ ਹਾਈਡੇਗਰ ਦੀ ਪਰਿਭਾਸ਼ਾ ਨੂੰ ਕਿਸ ਹੱਦ ਤੱਕ ਠੀਕ ਕਰਨਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ: ਯਕੀਨਨ, ਸੰਸਾਰ ਸਵੈ-ਨਿਰਭਰਤਾ ਦੇ ਚੱਕਰ ਵਿੱਚ ਪ੍ਰਗਟ ਹੁੰਦਾ ਹੈ; ਪਰ ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਚੱਕਰ ਗੈਰ-ਥੀਟਿਕ ਹੈ, ਇਸ ਲਈ ਮੈਂ ਜੋ ਹਾਂ ਉਸਨੂੰ ਦੱਸਣਾ ਵੀਥੀਟਿਕ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਦਾ। ਸੰਸਾਰ ਵਿੱਚ ਹੋਣਾ ਸੰਸਾਰ ਤੋਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵੱਲ ਭੱਜਣਾ ਨਹੀਂ ਹੈ, ਸਗੋਂ ਸੰਸਾਰ ਤੋਂ ਪਰੇ ਸੰਸਾਰ ਵੱਲ ਭੱਜਣਾ ਹੈ ਜੋ ਭਵਿੱਖ ਦਾ ਸੰਸਾਰ ਹੈ। ਸੰਸਾਰ ਮੈਨੂੰ ਜੋ ਦੱਸਦਾ ਹੈ ਉਹ ਸਿਰਫ਼ "ਸੰਸਾਰਿਕ" ਹੈ। ਇਹ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਹੈ ਕਿ ਜੇਕਰ ਯੰਤਰਾਂ ਦਾ ਅਨੰਤ ਸੰਦਰਭ ਕਦੇ ਵੀ ਇੱਕ ਅਜਿਹੇ ਵਿਅਕਤੀ ਦਾ ਹਵਾਲਾ ਨਹੀਂ ਦਿੰਦਾ ਜੋ ਮੈਂ ਹਾਂ, ਤਾਂ ਯੰਤਰਾਂ ਦੀ ਸੰਪੂਰਨਤਾ ਮੇਰੀਆਂ ਸੰਭਾਵਨਾਵਾਂ ਦਾ ਸਹੀ ਸਹਿ-ਸੰਬੰਧ ਹੈ; ਅਤੇ ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਮੈਂ ਆਪਣੀਆਂ ਸੰਭਾਵਨਾਵਾਂ ਹਾਂ, ਸੰਸਾਰ ਵਿੱਚ ਯੰਤਰਾਂ ਦਾ ਕ੍ਰਮ ਮੇਰੀਆਂ ਸੰਭਾਵਨਾਵਾਂ ਦਾ ਚਿੱਤਰ ਹੈ ਜੋ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਪੇਸ਼ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ; ਭਾਵ, ਮੈਂ ਜੋ ਹਾਂ ਉਸਦਾ ਚਿੱਤਰ। ਪਰ ਮੈਂ ਕਦੇ ਵੀ ਇਸ ਸੰਸਾਰਿਕ ਚਿੱਤਰ ਨੂੰ ਸਮਝ ਨਹੀਂ ਸਕਦਾ; ਮੈਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਕਿਰਿਆ ਵਿੱਚ ਅਤੇ ਇਸ ਦੇ ਅਨੁਸਾਰ ਢਾਲ ਲੈਂਦਾ ਹਾਂ, ਪਰ ਇੱਕ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ ਵਿਪਰੀਤਤਾ ਦੀ ਲੋੜ ਹੋਵੇਗੀ ਤਾਂ ਜੋ ਮੈਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਲਈ ਇੱਕ ਵਸਤੂ ਬਣ ਸਕਾਂ।

ਫਿਰ ਇਹ ਅਣ-ਪ੍ਰਮਾਣਿਕਤਾ ਦੁਆਰਾ ਨਹੀਂ ਹੈ ਕਿ ਮਨੁੱਖੀ ਹਕੀਕਤ ਸੰਸਾਰ ਵਿੱਚ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਗੁਆ ਦਿੰਦੀ ਹੈ। ਮਨੁੱਖੀ ਹਕੀਕਤ ਲਈ, ਸੰਸਾਰ ਵਿੱਚ ਹੋਣ ਦਾ ਅਰਥ ਹੈ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਸੰਸਾਰ ਵਿੱਚ ਉਸੇ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ ਦੁਆਰਾ ਗੁਆ ਦੇਣਾ ਜਿਸ ਕਾਰਨ ਇੱਕ ਸੰਸਾਰ ਹੁੰਦਾ ਹੈ - ਭਾਵ, ਬਿਨਾਂ ਕਿਸੇ ਰਾਹਤ ਦੇ, "ਇੱਕ ਉਦੇਸ਼" ਦੀ ਸੰਭਾਵਨਾ ਤੋਂ ਬਿਨਾਂ ਜਿਸ ਲਈ ਇੱਕ ਸਾਧਨ ਤੋਂ ਦੂਜੇ ਸਾਧਨ ਤੱਕ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ ਇਨਕਲਾਬ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਕੋਈ ਸਾਧਨ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਇਹ ਇਤਰਾਜ਼ ਕਰਨਾ ਬੇਕਾਰ ਹੋਵੇਗਾ ਕਿ "ਜਿਸ ਲਈ" ਦੀ ਲੜੀ "ਜਿਸ ਲਈ" (ਵੋਰਮ-ਵਿਲੇਨ) ਤੋਂ ਮੁਅੱਤਲ ਹੈ। ਬੇਸ਼ੱਕ ਵੋਰਮਵਿਲੇਨ ਸਾਨੂੰ ਹੋਂਦ ਦੀ ਇੱਕ ਬਣਤਰ ਦਾ ਹਵਾਲਾ ਦਿੰਦਾ ਹੈ ਜਿਸਨੂੰ ਅਸੀਂ ਅਜੇ ਤੱਕ ਸਪੱਸ਼ਟ ਨਹੀਂ ਕੀਤਾ ਹੈ; ਅਰਥਾਤ, ਦੂਜਿਆਂ ਲਈ। ਅਤੇ "ਜਿਸ ਲਈ" ਲਗਾਤਾਰ ਯੰਤਰਾਂ ਦੇ ਪਿੱਛੇ ਦਿਖਾਈ ਦਿੰਦਾ ਹੈ। ਪਰ ਇਹ "ਜਿਸ ਲਈ", ਜਿਸਦਾ ਸੰਵਿਧਾਨ "ਜਿਸ ਲਈ" ਤੋਂ ਵੱਖਰਾ ਹੈ, ਲੜੀ ਨੂੰ ਨਹੀਂ ਤੋੜਦਾ। ਇਹ ਸਿਰਫ਼ ਇੱਕ ਕੜੀ ਹੈ; ਜਦੋਂ ਇਸਦਾ ਸਾਹਮਣਾ ਸਾਧਨਤਾ ਦੇ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਵਿੱਚ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਤਾਂ ਇਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਤੋਂ ਬਚਣ ਦੀ ਆਗਿਆ ਨਹੀਂ ਦਿੰਦਾ। ਇਹ ਯਕੀਨੀ ਬਣਾਉਣ ਲਈ ਕਿ ਇਹ ਵਰਕਕਲੋਥ ਵਰਕਰ ਲਈ ਹਨ। ਪਰ ਇਹ ਮਜ਼ਦੂਰ ਲਈ ਹਨ ਤਾਂ ਜੋ ਉਹ ਛੱਤ ਨੂੰ ਗੰਦੇ ਕੀਤੇ ਬਿਨਾਂ ਠੀਕ ਕਰ ਸਕੇ। ਅਤੇ ਉਸਨੂੰ ਗੰਦਾ ਕਿਉਂ ਨਹੀਂ ਹੋਣਾ ਚਾਹੀਦਾ? ਆਪਣੀ ਤਨਖਾਹ ਦਾ ਜ਼ਿਆਦਾਤਰ ਹਿੱਸਾ ਕੱਪੜਿਆਂ 'ਤੇ ਖਰਚ ਨਾ ਕਰਨ ਲਈ। ਇਹ ਤਨਖਾਹ ਉਸਨੂੰ ਘੱਟੋ-ਘੱਟ ਪੈਸੇ ਵਜੋਂ ਅਲਾਟ ਕੀਤੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ ਜੋ ਉਸਨੂੰ ਆਪਣਾ ਗੁਜ਼ਾਰਾ ਕਰਨ ਦੇ ਯੋਗ ਬਣਾਏਗੀ; ਅਤੇ ਉਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ "ਸਹਾਰਾ" ਦਿੰਦਾ ਹੈ ਤਾਂ ਜੋ ਛੱਤਾਂ ਦੀ ਮੁਰੰਮਤ ਦੇ ਕੰਮ ਲਈ ਆਪਣੀਆਂ ਯੋਗਤਾਵਾਂ ਨੂੰ ਲਾਗੂ ਕਰਨ ਦੇ ਯੋਗ ਹੋ ਸਕੇ। ਅਤੇ ਉਸਨੂੰ ਛੱਤ ਦੀ ਮੁਰੰਮਤ ਕਿਉਂ ਕਰਨੀ ਚਾਹੀਦੀ ਹੈ? ਤਾਂ ਜੋ ਉਸ ਦਫ਼ਤਰ ਵਿੱਚ ਮੀਂਹ ਨਾ ਪਵੇ ਜਿੱਥੇ ਕਰਮਚਾਰੀ ਬੁੱਕ-ਕੀਪਿੰਗ 'ਤੇ ਕੰਮ ਕਰ ਰਹੇ ਹਨ। ਆਦਿ। ਇਸਦਾ ਮਤਲਬ ਇਹ ਨਹੀਂ ਹੈ ਕਿ ਸਾਨੂੰ ਹਮੇਸ਼ਾ ਦੂਜੇ ਨੂੰ ਇੱਕ ਖਾਸ ਕਿਸਮ ਦੇ ਸਾਧਨ ਵਜੋਂ ਸੋਚਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ, ਪਰ ਸਿਰਫ਼ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਜਦੋਂ ਅਸੀਂ ਦੁਨੀਆ ਦੇ ਸੰਦਰਭ ਵਿੱਚ ਦੂਜੇ ਨੂੰ ਵਿਚਾਰਦੇ ਹਾਂ, ਤਾਂ ਅਸੀਂ ਯੰਤਰ ਕੰਪਲੈਕਸਾਂ ਦੇ ਅਨੰਤ ਰਿਗਰੈਸ਼ਨ ਤੋਂ ਵੀ ਨਹੀਂ ਬਚਦੇ।

ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਜਿਸ ਹੱਦ ਤੱਕ "ਆਪਣੇ ਆਪ ਲਈ" ਆਪਣੀ ਘਾਟ ਹੈ ਜੋ ਆਪਣੇ ਆਪ ਪ੍ਰਤੀ ਆਪਣੀ ਪ੍ਰੇਰਣਾ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਹੈ, ਹੋਂਦ ਸੰਸਾਰ ਦੀ ਧਰਤੀ 'ਤੇ ਇੱਕ ਸਾਧਨ-ਵਸਤੂ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਆਪਣੇ ਆਪ ਲਈ ਪ੍ਰਗਟ ਹੁੰਦੀ ਹੈ, ਅਤੇ ਸੰਸਾਰ ਸਾਧਨਤਾ ਦੇ ਸੰਕੇਤਕ ਕੰਪਲੈਕਸਾਂ ਦੇ ਅਣ-ਵੰਡੇ ਹੋਏ ਅਧਾਰ ਵਜੋਂ ਉੱਠਦਾ ਹੈ। ਇਹਨਾਂ ਹਵਾਲਿਆਂ ਦਾ ਸੰਗ੍ਰਹਿ ਅਰਥ ਤੋਂ ਖਾਲੀ ਹੈ ਪਰ ਇਸ ਅਰਥ ਵਿੱਚ ਕਿ ਇਸ ਪੱਧਰ 'ਤੇ ਅਰਥ ਦੀ ਸਮੱਸਿਆ ਨੂੰ ਪੇਸ਼ ਕਰਨ ਦੀ ਸੰਭਾਵਨਾ ਮੌਜੂਦ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਅਸੀਂ ਜੀਣ ਲਈ ਕੰਮ ਕਰਦੇ ਹਾਂ

ਅਤੇ ਅਸੀਂ ਕੰਮ ਕਰਨ ਲਈ ਜੀਉਂਦੇ ਹਾਂ। "ਜੀਵਨ-ਕੰਮ" ਦੀ ਸੰਪੂਰਨਤਾ ਦੇ ਅਰਥ ਦਾ ਸਵਾਲ - "ਮੈਂ ਕਿਉਂ ਕੰਮ ਕਰਦਾ ਹਾਂ, ਮੈਂ ਜੋ ਜੀ ਰਿਹਾ ਹਾਂ? ਜੇ ਇਹ ਕੰਮ ਕਰਨ ਲਈ ਹੈ ਤਾਂ ਕਿਉਂ ਜੀਵਾਂ?" - ਇਹ ਸਿਰਫ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ ਪੱਧਰ 'ਤੇ ਹੀ ਰੱਖਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵੱਲੋਂ ਇੱਕ ਸਵੈ-ਖੋਜ ਨੂੰ ਦਰਸਾਉਂਦਾ ਹੈ।

ਇਹ ਸਮਝਾਉਣਾ ਬਾਕੀ ਹੈ ਕਿ ਮੈਂ ਜੋ ਸ਼ੁੱਧ ਨਿਖੇਧ ਹਾਂ, ਉਸ ਦੇ ਸਹਿ-ਸਬੰਧ ਵਜੋਂ, ਸੰਸਾਰ ਵਿੱਚ ਸਾਧਨਤਾ ਕਿਵੇਂ ਪੈਦਾ ਹੋ ਸਕਦੀ ਹੈ। ਇਹ ਕਿਵੇਂ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਮੈਂ ਇੱਕ ਬੰਜਰ, ਅਣਮਿੱਥੇ ਸਮੇਂ ਲਈ ਦੁਹਰਾਇਆ ਜਾਣ ਵਾਲਾ ਨਿਖੇਧ ਨਹੀਂ ਹਾਂ ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਸ਼ੁੱਧ ਇਸ ਹੈ? ਜੇ ਮੈਂ ਕੁਝ ਵੀ ਨਹੀਂ ਹਾਂ ਪਰ ਉਹ ਸ਼ੁੱਧ ਕੁਝ ਵੀ ਨਹੀਂ ਜੋ ਮੈਨੂੰ ਹੋਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ, ਤਾਂ ਇਹ ਨਿਖੇਧ ਕਈ ਕਾਰਜਾਂ ਨੂੰ ਕਿਵੇਂ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰ ਸਕਦਾ ਹੈ ਜੋ ਮੇਰੀ ਤਸਵੀਰ ਹਨ? ਇਸ ਸਵਾਲ ਦਾ ਜਵਾਬ ਦੇਣ ਲਈ ਸਾਨੂੰ ਯਾਦ ਰੱਖਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ ਕਿ ਖੁਦ-ਖੁਦ ਸ਼ੁੱਧ ਅਤੇ ਸਿਰਫ਼ ਇੱਕ ਭਵਿੱਖ ਨਹੀਂ ਹੈ ਜੋ ਵਰਤਮਾਨ ਵਿੱਚ ਆਉਂਦਾ ਹੈ। ਇਸਨੂੰ "ਸੀ" ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਇਸਦਾ ਅਤੀਤ ਵੀ ਹੋਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ। ਤਿੰਨ ਅਸਥਾਈ ਆਯਾਮਾਂ ਵਿੱਚ ਉਤਸੁਕ ਵਿਰੋਧਾਭਾਸ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਹੈ ਕਿ ਜਦੋਂ ਕਿ ਖੁਦ-ਖੁਦ ਇੱਕ ਅਜਿਹਾ ਜੀਵ ਹੈ ਜੋ ਆਪਣੇ ਭਵਿੱਖ ਦੁਆਰਾ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਇਸਦਾ ਅਰਥ ਦੱਸਦਾ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਕੀ ਸੀ, ਇਹ ਉਸੇ ਹੀ ਉਭਾਰ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਅਜਿਹਾ ਜੀਵ ਵੀ ਹੈ ਜਿਸਨੂੰ ਇੱਕ ਖਾਸ "ਸੀ" ਦੇ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣਾਂ ਦੇ ਅੰਦਰ ਆਪਣੀ ਇੱਛਾ ਹੋਣੀ ਚਾਹੀਦੀ ਹੈ ਜਿਸ ਤੋਂ ਇਹ ਭੱਜ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਇਸ ਅਰਥ ਵਿੱਚ ਸਾਨੂੰ ਹਮੇਸ਼ਾਂ ਕਿਸੇ ਹੋਰ ਆਯਾਮ ਵਿੱਚ, ਇੱਕ ਹੋਰ ਆਯਾਮ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਅਸਥਾਈ ਆਯਾਮ ਦੇ ਅਰਥ ਦੀ ਭਾਲ ਕਰਨੀ ਚਾਹੀਦੀ ਹੈ। ਇਸੇ ਨੂੰ ਅਸੀਂ ਡਾਇਸਪੋਰਾ ਕਿਹਾ ਹੈ, ਕਿਉਂਕਿ ਡਾਇਸਪੋਰਾਟਿਕ ਹੋਂਦ ਦੀ ਏਕਤਾ ਕੋਈ ਸ਼ੁੱਧ ਦਿੱਤੀ ਗਈ ਸਹੂਲਤ ਨਹੀਂ ਹੈ; ਇਹ ਡਾਇਸਪੋਰਾ ਨੂੰ ਸਾਕਾਰ ਕਰਨ ਦੀ ਜ਼ਰੂਰਤ ਹੈ ਆਪਣੇ ਆਪ ਦੀ ਏਕਤਾ ਦੇ ਅੰਦਰ ਬਾਹਰੋਂ ਕੰਡੀਸ਼ਨਡ ਬਣਾ ਕੇ।

ਇਸ ਲਈ ਉਹ ਨਿਖੇਧ ਜੋ ਮੈਂ ਹਾਂ ਅਤੇ ਜੋ "ਇਹ" ਨੂੰ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਦਾ ਹੈ, "ਸੀ" ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਹੋਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਸ਼ੁੱਧ ਨਿਖੇਧ ਜੋ ਕਿ ਸਧਾਰਨ ਮੌਜੂਦਗੀ ਨਹੀਂ ਹੈ, ਇਸਦੇ ਪਿੱਛੇ ਇਸਦਾ ਅਤੀਤ ਜਾਂ ਤੱਥ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਸਾਨੂੰ ਇਹ ਪਛਾਣਨਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਕਦੇ ਵੀ ਜੜ੍ਹਾਂ ਤੋਂ ਬਿਨਾਂ ਨਿਖੇਧ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਇਸਦੇ ਉਲਟ, ਇਹ ਇੱਕ ਯੋਗ ਨਿਖੇਧ ਹੈ - ਜੇਕਰ ਇਸ ਦੁਆਰਾ ਅਸੀਂ ਸਮਝਦੇ ਹਾਂ ਕਿ ਇਹ ਆਪਣੀ ਯੋਗਤਾ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਪਿੱਛੇ ਉਸ ਹੋਂਦ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਖਿੱਚਦਾ ਹੈ ਜਿਸਨੂੰ ਇਸਨੂੰ "ਸੀ" ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਨਹੀਂ ਹੋਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ। ਨਿਖੇਧ ਅੰਦਰੂਨੀ ਨਿਰਧਾਰਨ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਭੂਤਕਾਲ ਦੇ ਇੱਕ ਗੈਰ-ਥਿਰਵਾਦੀ ਨਿਖੇਧ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਉੱਭਰਦਾ ਹੈ ਜਿੱਥੋਂ ਤੱਕ ਇਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਇਸ ਦਾ ਇੱਕ ਥਿਰਵਾਦੀ ਨਿਖੇਧ ਬਣਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਉਭਾਰ ਇੱਕ ਦੋਹਰੇ "ਹੋਂਦ ਲਈ" ਦੀ ਏਕਤਾ ਵਿੱਚ ਪ੍ਰਭਾਵਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ, ਕਿਉਂਕਿ ਨਿਖੇਧ ਇਸਦੀ ਹੋਂਦ ਨੂੰ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬ-ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਪ੍ਰਭਾਵਤ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਇਸ ਦਾ ਨਿਖੇਧ, ਭੂਤਕਾਲ ਤੋਂ ਬਚਣ ਲਈ ਜੋ ਇਹ ਹੈ; ਇਹ ਭੂਤਕਾਲ ਤੋਂ ਬਚ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਤਾਂ ਜੋ ਭਵਿੱਖ ਵੱਲ ਆਪਣੇ ਹੋਂਦ ਵਿੱਚ ਭੱਜ ਕੇ ਇਸ ਤੋਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਵੱਖ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕੇ। ਇਹੀ ਉਹ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਹੈ ਜਿਸਨੂੰ ਅਸੀਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਦਾ ਸੰਸਾਰ ਪ੍ਰਤੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਕਹਾਂਗੇ। ਇਹ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ, ਜੋ ਕਿ ਤੱਥਾਂ ਦੇ ਮੁਕਾਬਲੇ ਹੈ, ਆਪਣੇ ਆਪ ਨਾਲ ਮੂਲ ਸਬੰਧ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਨਕਾਰਾਤਮਕਤਾ ਦੀ ਉਤਸੁਕਤਾ ਯੋਗਤਾ ਹੈ। ਦੂਜੇ ਪਾਸੇ, ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਅਸੀਂ ਦੇਖਿਆ ਹੈ, ਹਰ ਚੀਜ਼ ਜੋ ਆਪਣੇ ਆਪ ਲਈ ਹੈ, ਸੰਸਾਰ ਦੇ ਉਤਸੁਕਤਾਪੂਰਨ ਉਪਯੋਗ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ "ਸੀ" ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਹੈ। ਇਹ ਭਵਿੱਖ ਵਿੱਚ ਨਹੀਂ ਹੈ ਕਿ ਮੈਂ ਆਪਣੀ ਮੌਜੂਦਗੀ ਨੂੰ ਮੁੜ ਖੋਜਦਾ ਹਾਂ ਕਿਉਂਕਿ ਭਵਿੱਖ ਮੇਰੇ ਲਈ ਸੰਸਾਰ ਨੂੰ ਆਉਣ ਵਾਲੀ ਚੇਤਨਾ ਨਾਲ ਸਹਿ-ਸੰਬੰਧੀ ਵਜੋਂ ਜਾਰੀ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਸਗੋਂ ਮੇਰਾ ਵਜੂਦ ਮੈਨੂੰ ਅਤੀਤ ਵਿੱਚ ਦਿਖਾਈ ਦਿੰਦਾ ਹੈ, ਹਾਲਾਂਕਿ ਗੈਰ-ਥੀਮੈਟਿਕ ਤੌਰ 'ਤੇ, ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਹੋਣ ਦੇ ਕੰਪਾਸ ਦੇ ਅੰਦਰ; ਯਾਨੀ ਕਿ, ਸੰਸਾਰ ਦੇ ਵਿਚਕਾਰ ਰਾਹਤ ਵਿੱਚ। ਬੇਸ਼ੱਕ ਇਹ ਵਜੂਦ ਅਜੇ

ਵੀ —— ਦੀ ਚੇਤਨਾ ਹੈ, ਯਾਨੀ ਕਿ, ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਸਥਿਰ; ਪਰ ਇਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਸਥਿਰ ਇੱਕ ਵਜੂਦ ਹੈ, ਅਤੇ ਨਤੀਜੇ ਵਜੋਂ ਸੰਸਾਰ ਦੀ ਚੇਤਨਾ ਦੇ ਦੌਰਾਨ, ਇਹ ਸੰਸਾਰ ਦੇ ਵਿਚਕਾਰ ਡਿੱਗ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਯਥਾਰਥਵਾਦ, ਪ੍ਰਕਿਰਤੀਵਾਦ ਅਤੇ ਭੌਤਿਕਵਾਦ ਦਾ ਅਰਥ ਅਤੀਤ ਵਿੱਚ ਹੈ; ਇਹ ਤਿੰਨੋਂ ਦਰਸ਼ਨ ਭੂਤਕਾਲ ਦੇ ਵਰਣਨ ਹਨ ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਇਹ ਮੌਜੂਦ ਹੋਵੇ।

ਫਿਰ ਖੁਦ ਦੁਨੀਆਂ ਤੋਂ ਦੋਹਰੀ ਉਡਾਣ ਹੈ; ਇਹ ਦੁਨੀਆ ਦੇ ਵਿਚਕਾਰ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਇੱਕ ਅਜਿਹੀ ਦੁਨੀਆਂ ਵਿੱਚ ਮੌਜੂਦਗੀ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਛੱਡ ਦਿੰਦਾ ਹੈ ਜਿਸ ਤੋਂ ਇਹ ਭੱਜ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਸੰਭਵ ਉਡਾਣ ਦਾ ਮੁਕਤ ਅੰਤ ਹੈ। ਖੁਦ ਇੱਕ ਅਜਿਹੀ ਪਾਰਦਰਸ਼ੀ ਵੱਲ ਨਹੀਂ ਭੱਜ ਸਕਦਾ ਜੋ ਇਹ ਨਹੀਂ ਹੈ, ਪਰ ਸਿਰਫ ਇੱਕ ਪਾਰਦਰਸ਼ੀ ਵੱਲ ਜੋ ਇਹ ਹੈ। ਇਹ ਤੱਥ ਹੈ ਜੋ ਇਸ ਸਦੀਵੀ ਉਡਾਣ ਤੋਂ ਬਚਣ ਦੀਆਂ ਸਾਰੀਆਂ ਸੰਭਾਵਨਾਵਾਂ ਨੂੰ ਖਤਮ ਕਰ ਦਿੰਦਾ ਹੈ। ਜੇ ਮੈਂ ਆਪਣੇ ਵਿਚਾਰ ਨੂੰ ਸਪੱਸ਼ਟ ਕਰਨ ਲਈ ਇੱਕ ਡਾਊਨ-ਟੂ-ਧਰਤੀ ਚਿੱਤਰ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਕਰ ਸਕਦਾ ਹਾਂ, ਤਾਂ ਇੱਕ ਗਧੇ ਦੀ ਕਲਪਨਾ ਕਰੋ ਜੋ ਆਪਣੇ ਪਿੱਛੇ ਇੱਕ ਗੱਡੀ ਖਿੱਚ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਉਹ ਇੱਕ ਗਾਜਰ ਨੂੰ ਫੜਨ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕਰਦਾ ਹੈ ਜਿਸਨੂੰ ਇੱਕ ਸੋਟੀ ਦੇ ਸਿਰੇ 'ਤੇ ਬੰਨ੍ਹਿਆ ਗਿਆ ਹੈ ਜਿਸਨੂੰ ਬਦਲੇ ਵਿੱਚ ਗੱਡੀ ਦੇ ਸ਼ਾਫਟ ਨਾਲ ਬੰਨ੍ਹਿਆ ਗਿਆ ਹੈ। ਗਧੇ ਵੱਲੋਂ ਗਾਜਰ ਨੂੰ ਫੜਨ ਦੀ ਹਰ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਦੇ ਨਤੀਜੇ ਵਜੋਂ ਪੂਰੇ ਉਪਕਰਣ ਅਤੇ ਗੱਡੀ ਨੂੰ ਅੱਗੇ ਵਧਾਇਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਜੋ ਹਮੇਸ਼ਾ ਗਧੇ ਤੋਂ ਇੱਕੋ ਦੂਰੀ 'ਤੇ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਅਸੀਂ ਇੱਕ ਸੰਭਾਵਨਾ ਦੇ ਪਿੱਛੇ ਦੌੜਦੇ ਹਾਂ ਜਿਸਨੂੰ ਸਾਡੀ ਬਹੁਤ ਦੌੜਨ ਨਾਲ ਪ੍ਰਗਟ ਹੁੰਦਾ ਹੈ, ਜੋ ਕਿ ਸਾਡੀ ਦੌੜ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਕੁਝ ਨਹੀਂ ਹੈ, ਅਤੇ ਜੋ ਪਰਿਭਾਸ਼ਾ ਅਨੁਸਾਰ ਪਹੁੰਚ ਤੋਂ ਬਾਹਰ ਹੈ। ਅਸੀਂ ਆਪਣੇ ਵੱਲ ਦੌੜਦੇ ਹਾਂ ਅਤੇ ਅਸੀਂ - ਇਸੇ ਤੱਥ ਦੇ ਕਾਰਨ - ਉਹ ਹੋਂਦ ਹਾਂ ਜਿਸਨੂੰ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨਾਲ ਦੁਬਾਰਾ ਨਹੀਂ ਜੋੜਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ। ਇੱਕ ਅਰਥ ਵਿੱਚ ਦੌੜਨਾ ਅਰਥਹੀਣ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਟੀਚਾ ਕਦੇ ਨਹੀਂ ਦਿੱਤਾ ਜਾਂਦਾ ਬਲਕਿ ਇਸਦੀ ਖੋਜ ਅਤੇ ਅਨੁਮਾਨਿਤ ਅਨੁਪਾਤ ਵਿੱਚ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਜਿਵੇਂ ਅਸੀਂ ਇਸਦੇ ਵੱਲ ਦੌੜਦੇ ਹਾਂ। ਇੱਕ ਹੋਰ ਅਰਥ ਵਿੱਚ ਅਸੀਂ ਇਸ ਤੋਂ ਇਨਕਾਰ ਨਹੀਂ ਕਰ ਸਕਦੇ ਜਿਸ ਅਰਥ ਨੂੰ ਇਹ ਰੱਦ ਕਰਦਾ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਸਭ ਕੁਝ ਹੋਣ ਦੇ ਬਾਵਜੂਦ ਸੰਭਾਵਨਾ ਆਪਣੇ ਆਪ ਦਾ ਅਰਥ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਉਡਾਣ ਵਿੱਚ ਕੋਈ ਅਰਥ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਕੋਈ ਅਰਥ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ।

ਹੁਣ ਉਸੇ ਭੂਤਕਾਲ ਤੋਂ ਭੱਜਦੇ ਹੋਏ ਜੋ ਮੈਂ ਭਵਿੱਖ ਵੱਲ ਹਾਂ ਜੋ ਮੈਂ ਹਾਂ, ਭਵਿੱਖ ਭੂਤਕਾਲ ਦੇ ਸੰਬੰਧ ਵਿੱਚ ਪੂਰਵ-ਨਿਰਧਾਰਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਜਦੋਂ ਇਹ ਭੂਤਕਾਲ ਨੂੰ ਇਸਦੇ ਸਾਰੇ ਅਰਥ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਭਵਿੱਖ ਭੂਤਕਾਲ ਹੈ ਜੋ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਦਿੱਤੇ ਗਏ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਅੰਦਰ-ਅੰਦਰ ਵੱਲ ਪਾਰ ਹੋ ਗਿਆ ਹੈ ਜੋ ਇਸਦੀ ਆਪਣੀ ਨੀਂਹ ਹੋਵੇਗੀ - ਯਾਨੀ, ਜੋ ਕਿ ਜਿੱਥੋਂ ਤੱਕ ਮੈਨੂੰ ਹੋਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ, ਉੱਥੇ ਹੋਵੇਗਾ। ਮੇਰੀ ਸੰਭਾਵਨਾ ਮੇਰੇ ਭੂਤਕਾਲ ਦੀ ਮੁਕਤ ਰਿਕਵਰੀ ਹੈ ਜਿੱਥੋਂ ਤੱਕ ਇਹ ਰਿਕਵਰੀ ਇਸਨੂੰ ਆਪਣੀ ਨੀਂਹ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕਰਕੇ ਬਚਾ ਸਕਦੀ ਹੈ। ਮੈਂ ਉਸ ਹੋਂਦ ਤੋਂ ਭੱਜਦਾ ਹਾਂ ਜੋ ਮੈਂ ਉਸ ਸੰਸਥਾਪਕ ਕਾਰਜ ਵੱਲ ਸੀ ਜੋ ਮੈਂ ਸਿਰਫ ਉਸ ਮੋਡ ਵਿੱਚ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹਾਂ ਜੋ ਮੈਂ ਹੋਵਾਂਗਾ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਸੰਭਵ ਉਹ ਘਾਟ ਹੈ ਜੋ ਆਪਣੇ ਆਪ ਲਈ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਬਣਾਉਂਦੀ ਹੈ; ਯਾਨੀ, ਜੋ ਮੌਜੂਦਾ ਨਿਕਾਰਤਾ ਵਿੱਚ ਇਸ ਹੱਦ ਤੱਕ ਘਾਟ ਹੈ ਜਿੱਥੋਂ ਤੱਕ ਇਹ ਇੱਕ ਯੋਗ ਨਿਕਾਰਤਾ ਹੈ (ਇੱਕ ਨਿਕਾਰਤਾ ਜਿਸਦਾ ਭੂਤਕਾਲ ਵਿੱਚ ਆਪਣੇ ਆਪ ਤੋਂ ਬਾਹਰ ਗੁਣ ਹੈ)। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ, ਸੰਭਵ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਯੋਗ ਹੈ - ਦਿੱਤੇ ਗਏ ਹੋਣ ਦੇ ਕਾਰਨ ਨਹੀਂ, ਜੋ ਕਿ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਸੰਸਾਰ ਵਿੱਚ ਇਸਦੀ ਆਪਣੀ ਗੁਣਵੱਤਾ ਹੋਵੇਗੀ, ਪਰ ਉਸ ਰਿਕਵਰੀ ਦੇ ਸੰਕੇਤ ਵਜੋਂ ਜੋ ਉਸ ਉਤਸੁਕਤਾ ਯੋਗਤਾ ਨੂੰ ਲੱਭ ਲਵੇਗੀ ਜੋ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਸੀ।

ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ, ਉਦਾਹਰਣ ਵਜੋਂ, ਪਿਆਸ ਤਿੰਨ-ਅਯਾਮੀ ਹੈ: ਇਹ ਖਾਲੀਪਨ ਦੀ ਸਥਿਤੀ ਤੋਂ ਇੱਕ ਮੌਜੂਦਾ ਉਡਾਣ ਹੈ ਜੋ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਸੀ। ਇਹੀ ਉਡਾਣ ਦਿੱਤੀ ਗਈ ਸਥਿਤੀ ਨੂੰ ਖਾਲੀਪਨ ਜਾਂ

ਘਾਟ ਦੇ ਆਪਣੇ ਚਰਿੱਤਰ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕਰਦੀ ਹੈ; ਅਤੀਤ ਵਿੱਚ ਘਾਟ ਘਾਟ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਦੀ ਸੀ, ਕਿਉਂਕਿ ਦਿੱਤੀ ਗਈ "ਕਮੀ" ਤਾਂ ਹੀ ਹੋ ਸਕਦੀ ਹੈ ਜੇਕਰ ਇਸਨੂੰ ਕਿਸੇ ਜੀਵ ਦੁਆਰਾ —— ਵੱਲ ਪਾਰ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਜੋ ਇਸਦੀ ਆਪਣੀ ਪਾਰਦਰਸ਼ਤਾ ਹੈ। ਪਰ ਇਹ ਉਡਾਣ —— ਵੱਲ ਉਡਾਣ ਹੈ, ਅਤੇ ਇਹ "ਵਲ" ਹੈ ਜੋ ਉਡਾਣ ਨੂੰ ਆਪਣਾ ਅਰਥ ਦਿੰਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੀ ਉਡਾਣ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਘਾਟ ਹੈ ਜੋ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ - ਯਾਨੀ, ਦਿੱਤੇ ਗਏ ਦੇ ਅਤੀਤ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਸੰਵਿਧਾਨ ਨੂੰ ਇੱਕ ਘਾਟ ਜਾਂ ਸੰਭਾਵਨਾ ਵਜੋਂ ਬਣਾਉਂਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਉਸੇ ਸਮੇਂ ਇੱਕ ਆਪਣੇ ਆਪ ਦੁਆਰਾ ਦਿੱਤੇ ਗਏ ਦੀ ਮੁਫ਼ਤ ਰਿਕਵਰੀ ਜੋ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ "ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬ-ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬ" ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਘਾਟ ਬਣਾਉਂਦੀ ਹੈ - ਯਾਨੀ ਕਿ, ਘਾਟ ਦੀ ਚੇਤਨਾ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ। ਅੰਤ ਵਿੱਚ, ਜਿਸ ਵੱਲ ਘਾਟ ਭੱਜ ਜਾਂਦੀ ਹੈ, ਜਿੱਥੋਂ ਤੱਕ ਇਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਉਸ ਚੀਜ਼ ਦੁਆਰਾ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਇੱਕ ਘਾਟ ਵਿੱਚ ਕੰਡੀਸ਼ਨਡ ਬਣਾਉਂਦੀ ਹੈ ਜਿਸਦੀ ਇਸਦੀ ਘਾਟ ਹੈ, ਇਹ ਸੰਭਾਵਨਾ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਇੱਕ ਪਿਆਸ ਹੋਵੇਗੀ ਜੋ ਹੁਣ ਇੱਕ ਘਾਟ ਨਹੀਂ ਹੋਵੇਗੀ ਸਗੋਂ ਇੱਕ ਪਿਆਸ-ਪੂਰਤੀ ਹੋਵੇਗੀ। ਸੰਭਵਤਾ ਪੂਰਤੀ ਦਾ ਸੰਕੇਤ ਹੈ; ਮੁੱਲ, ਇੱਕ ਭੂਤ-ਜੀਵ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਜੋ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਘੇਰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਅੰਦਰੋਂ-ਅੰਦਰ ਪ੍ਰਵੇਸ਼ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਇੱਕ ਪਿਆਸ ਦਾ ਸੰਕੇਤ ਹੈ ਜੋ ਇੱਕੋ ਸਮੇਂ ਇੱਕ ਦਿੱਤੀ ਜਾਵੇਗੀ - ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਇਹ "ਇਹ ਸੀ" - ਅਤੇ ਇੱਕ ਰਿਕਵਰੀ - ਕਿਉਂਕਿ "ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬ-ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ" ਦੀ ਖੇਡ ਇਸਨੂੰ ਉਤਸੁਕਤਾ ਨਾਲ ਬਣਾਉਂਦੀ ਹੈ। ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਕੋਈ ਦੇਖ ਸਕਦਾ ਹੈ, ਅਸੀਂ ਇੱਥੇ ਇੱਕ ਪੂਰਨਤਾ ਨਾਲ ਨਜਿੱਠ ਰਹੇ ਹਾਂ ਜੋ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਪਿਆਸ ਵਜੋਂ ਨਿਰਧਾਰਤ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਭੂਤਕਾਲ-ਵਰਤਮਾਨ ਦਾ ਉਤਸੁਕਤਾਪੂਰਨ ਸਬੰਧ ਇਸ ਪੂਰਨਤਾ ਦੀ ਰੂਪਰੇਖਾ ਨੂੰ "ਪਿਆਸ" ਦੀ ਬਣਤਰ ਦੇ ਨਾਲ ਇਸਦੇ ਅਰਥ ਵਜੋਂ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਅਤੇ ਸੰਭਵਤਾ ਜੋ ਮੈਂ ਹਾਂ ਉਸਨੂੰ ਇਸਦੀ ਘਣਤਾ, ਇਸਦੀ ਸਰੀਰਕ ਪੂਰਨਤਾ, ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬ (ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬ) ਵਜੋਂ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕਰਨੀ ਚਾਹੀਦੀ ਹੈ।

ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਮੇਰੀ ਹੋਂਦ ਵਿੱਚ ਮੌਜੂਦਗੀ ਜੋ ਇਸਨੂੰ ਨਿਰਧਾਰਤ ਕਰਦੀ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ "ਇਸ" ਦਾ ਇੱਕ ਨਕਾਰ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਮੈਂ "ਇਸ" ਦੇ ਨਾਲ ਇੱਕ ਯੋਗ ਘਾਟ ਵੀ ਹਾਂ। ਇਸ ਹੱਦ ਤੱਕ ਕਿ ਮੇਰਾ ਸੰਭਵ ਹੋਂਦ ਤੋਂ ਪਰੇ ਹੋਣ ਦੀ ਇੱਕ ਸੰਭਾਵਿਤ ਮੌਜੂਦਗੀ ਹੈ, ਮੇਰੀ ਸੰਭਵ ਦੀ ਯੋਗਤਾ ਇੱਕ ਹੋਂਦ ਤੋਂ ਪਰੇ-ਹੋਂਦ ਨੂੰ ਉਸ ਹੋਂਦ ਵਜੋਂ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਦੀ ਹੈ ਜਿਸਦੀ ਸਹਿ-ਮੌਜੂਦਗੀ ਇੱਕ ਸਹਿ-ਮੌਜੂਦਗੀ ਹੈ ਜੋ ਆਉਣ ਵਾਲੀ ਪੂਰਤੀ ਨਾਲ ਸਖਤੀ ਨਾਲ ਜੁੜੀ ਹੋਈ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਸੰਸਾਰ ਵਿੱਚ ਗੈਰਹਾਜ਼ਰੀ ਇੱਕ ਹੋਂਦ ਵਜੋਂ ਪ੍ਰਗਟ ਹੁੰਦੀ ਹੈ ਜਿਸ ਨੂੰ ਸਾਕਾਰ ਕੀਤਾ ਜਾਣਾ ਹੈ ਜਿੱਥੋਂ ਤੱਕ ਇਹ ਹੋਂਦ ਉਸ ਸੰਭਵ-ਹੋਂਦ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਹੈ ਜਿਸਦੀ ਮੈਨੂੰ ਘਾਟ ਹੈ। ਪਾਣੀ ਦਾ ਗਲਾਸ ਸ਼ਰਾਬੀ ਹੋਣ ਵਾਲਾ ਜਾਪਦਾ ਹੈ; ਯਾਨੀ, ਇੱਕ ਪਿਆਸ ਦੇ ਸਹਿ-ਸੰਬੰਧ ਵਜੋਂ ਜੋ ਗੈਰ-ਸਿਧਾਂਤਕ ਤੌਰ 'ਤੇ ਫੜੀ ਗਈ ਹੈ ਅਤੇ ਇਸਦੀ ਹੋਂਦ ਸੰਤੁਸ਼ਟ ਹੋਣ ਵਾਲੀ ਹੈ। ਪਰ ਇਹ ਵਰਣਨ, ਜੋ ਕਿ ਸਾਰੇ ਸੰਸਾਰ ਦੇ ਭਵਿੱਖ ਨਾਲ ਸਬੰਧ ਦਰਸਾਉਂਦੇ ਹਨ, ਸਪੱਸ਼ਟ ਹੋਣਗੇ ਜੇਕਰ ਅਸੀਂ ਵਰਤਮਾਨ ਵਿੱਚ ਇਹ ਸਮਝਾਉਂਦੇ ਹਾਂ ਕਿ ਸੰਸਾਰ ਦਾ ਸਮਾਂ ਜਾਂ ਵਿਸ਼ਵਵਿਆਪੀ ਸਮਾਂ ਅਸਲ ਨਕਾਰ ਦੇ ਆਧਾਰ 'ਤੇ ਚੇਤਨਾ ਨੂੰ ਕਿਵੇਂ ਪ੍ਰਗਟ ਹੁੰਦਾ ਹੈ।

IV. ਦੁਨੀਆਂ ਦਾ ਸਮਾਂ

ਯੂਨੀਵਰਸਲ ਸਮਾਂ ਸੰਸਾਰ ਵਿੱਚ ਆਪਣੇ ਆਪ ਲਈ ਆਉਂਦਾ ਹੈ। ਅੰਦਰ-ਅੰਦਰ ਸਮਾਂ ਅਸਥਾਈਤਾ ਦੇ ਅਨੁਕੂਲ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਹੈ ਅਤੇ ਕਿਉਂਕਿ ਅਸਥਾਈਤਾ ਇੱਕ ਅਜਿਹੇ ਜੀਵ ਵਿੱਚ ਇਕਸਾਰ ਹੋਂਦ ਦਾ ਢੰਗ ਹੈ ਜੋ ਆਪਣੇ ਆਪ ਤੋਂ ਹਮੇਸ਼ਾ ਲਈ ਦੂਰੀ 'ਤੇ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਦੇ ਉਲਟ, ਆਪ ਲਈ ਅਸਥਾਈਤਾ ਹੈ, ਪਰ ਇਹ ਅਸਥਾਈਤਾ ਦੀ ਚੇਤਨਾ ਨਹੀਂ ਹੈ ਸਿਵਾਏ ਜਦੋਂ ਇਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ "ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ-ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ-ਆਨ" ਸਬੰਧ ਵਿੱਚ ਪੈਦਾ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਅਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ ਮੋਡ ਵਿੱਚ, ਅਸਥਾਈਤਾ ਨੂੰ ਹੋਂਦ 'ਤੇ ਖੋਜਦਾ ਹੈ - ਯਾਨੀ ਕਿ, ਬਾਹਰ। ਵਿਸ਼ਵਵਿਆਪੀ ਅਸਥਾਈਤਾ

ਬਾਹਰਮੁਖੀ ਹੈ।

A. ਅਤੀਤ

"ਇਹ" ਇੱਕ ਵਰਤਮਾਨ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਨਹੀਂ ਦਿਖਾਈ ਦਿੰਦਾ ਜਿਸਨੂੰ ਬਾਅਦ ਵਿੱਚ ਅਤੀਤ ਬਣਨਾ ਪਵੇਗਾ ਅਤੇ ਜੋ ਉਸ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਭਵਿੱਖ ਸੀ। ਇਹ ਇਨਕਵੈਲ ਜਿਸ ਪਲ ਮੈਂ ਇਸਨੂੰ ਸਮਝਦਾ ਹਾਂ ਉਹ ਪਹਿਲਾਂ ਹੀ ਤਿੰਨ ਅਸਥਾਈ ਆਯਾਮਾਂ ਵਿੱਚ ਮੌਜੂਦ ਹੈ। ਜਿੱਥੋਂ ਤੱਕ ਮੈਂ ਇਸਨੂੰ ਸਥਾਈਤਾ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਸਮਝਦਾ ਹਾਂ - ਭਾਵ, ਸਾਰ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ - ਇਹ ਪਹਿਲਾਂ ਹੀ ਭਵਿੱਖ ਵਿੱਚ ਹੈ ਹਾਲਾਂਕਿ ਮੈਂ ਆਪਣੀ ਅਸਲ ਮੌਜੂਦਗੀ ਵਿੱਚ ਇਸ ਵਿੱਚ ਮੌਜੂਦ ਨਹੀਂ ਹਾਂ ਪਰ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਆਉਣ ਵਾਲਾ ਹਾਂ। ਉਸੇ ਹੀ ਸੰਕੇਤ ਦੁਆਰਾ, ਮੈਂ ਇਸਨੂੰ ਇਸ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਨਹੀਂ ਸਮਝ ਸਕਦਾ ਕਿ ਮੈਂ ਪਹਿਲਾਂ ਹੀ ਸੰਸਾਰ ਵਿੱਚ ਮੌਜੂਦ ਹਾਂ ਕਿਉਂਕਿ ਮੈਂ ਖੁਦ ਮੌਜੂਦਗੀ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਪਹਿਲਾਂ ਹੀ ਉੱਥੇ ਸੀ। ਇਸ ਅਰਥ ਵਿੱਚ ਕੋਈ "ਪਛਾਣ ਦਾ ਸੰਸਲੇਸ਼ਣ" ਮੌਜੂਦ ਨਹੀਂ ਹੈ ਜੇਕਰ ਸਾਡਾ ਮਤਲਬ ਪਛਾਣ ਦਾ ਇੱਕ ਪ੍ਰਗਤੀਸ਼ੀਲ ਕਾਰਜ ਹੈ ਜੋ "ਹੁਣ" ਦੇ ਲਗਾਤਾਰ ਸੰਗਠਨ ਦੁਆਰਾ ਸਮਝੀ ਗਈ ਚੀਜ਼ 'ਤੇ ਇੱਕ ਅਵਧੀ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕਰੇਗਾ। For-itself ਆਪਣੀ ਅਸਥਾਈਤਾ ਦੇ ਵਿਸਫੋਟ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਪ੍ਰਗਟ ਹੋਣ ਦੀ ਪੂਰੀ ਲੰਬਾਈ ਦੇ ਵਿਰੁੱਧ ਨਿਰਦੇਸ਼ਤ ਕਰਦਾ ਹੈ ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਇੱਕ ਵਿਸ਼ਾਲ ਅਤੇ ਇਕਸਾਰ ਕੰਧ ਦੀ ਲੰਬਾਈ ਦੇ ਵਿਰੁੱਧ ਜਿਸਦਾ ਇਹ ਅੰਤ ਨਹੀਂ ਦੇਖ ਸਕਦਾ। ਮੈਂ ਉਹ ਮੂਲ ਨਿਖੇਧ ਹਾਂ ਜਿਸਨੂੰ ਮੈਨੂੰ ਅਜੇ ਨਹੀਂ ਅਤੇ ਪਹਿਲਾਂ ਹੀ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਹੋਣਾ ਪਵੇਗਾ, ਉਸ ਹੋਂਦ ਦੇ ਨਾਲ ਜੋ ਇਹ ਹੈ। ਜੇਕਰ ਅਸੀਂ ਮੰਨ ਲਈਏ ਕਿ ਇੱਕ ਗਤੀਹੀਣ ਸੰਸਾਰ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਵਿਲੱਖਣ ਹੋਂਦ ਦੇ ਨਾਲ ਇੱਕ ਚੇਤਨਾ ਪੈਦਾ ਹੋ ਰਹੀ ਹੈ ਜੋ ਕਿ ਅਟੱਲ ਹੈ ਜੋ ਇਹ ਹੈ, ਤਾਂ ਇਹ ਹੋਂਦ ਇੱਕ ਅਟੱਲ ਅਟੱਲਤਾ ਦੇ ਭੂਤਕਾਲ ਅਤੇ ਭਵਿੱਖ ਦੇ ਨਾਲ ਪ੍ਰਗਟ ਹੋਵੇਗੀ ਜਿਸਨੂੰ ਇੱਕ ਸੰਸਲੇਸ਼ਣ ਦੇ "ਕਾਰਜ" ਦੀ ਜ਼ਰੂਰਤ ਨਹੀਂ ਹੋਵੇਗੀ ਅਤੇ ਜੋ ਇਸਦੇ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ ਨਾਲ ਇੱਕ ਹੋਵੇਗਾ। ਇਹ ਕਾਰਵਾਈ ਸਿਰਫ ਤਾਂ ਹੀ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੋਵੇਗੀ ਜੇਕਰ ਖੁਦ ਲਈ ਉਸੇ ਸਟਰੋਕ ਦੁਆਰਾ ਆਪਣੇ ਖੁਦ ਦੇ ਅਤੀਤ ਨੂੰ ਬਰਕਰਾਰ ਰੱਖਣਾ ਅਤੇ ਬਣਾਉਣਾ ਪਏਗਾ। ਪਰ ਸਿਰਫ਼ ਇਸ ਤੱਥ ਦੇ ਕਾਰਨ ਕਿ ਖੁਦ ਵਿੱਚ ਆਪਣਾ ਅਤੀਤ ਹੈ ਅਤੇ ਇਸਦਾ ਆਪਣਾ ਭਵਿੱਖ ਵੀ ਹੈ, ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਦਾ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ ਸਿਰਫ ਅਸਥਾਈ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਹੀ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ। "ਇਹ" ਅਸਥਾਈ ਤੌਰ 'ਤੇ ਇਸ ਲਈ ਪ੍ਰਗਟ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਅੰਦਰੂਨੀ ਅਰਥ ਦੇ ਇੱਕ ਪ੍ਰਾਥਮਿਕ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ ਹੋਵੇਗਾ, ਸਗੋਂ ਇਸ ਲਈ ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਇੱਕ ਅਜਿਹੇ ਪ੍ਰਗਟਾਵੇ ਲਈ ਪ੍ਰਗਟ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਜਿਸਦਾ ਖੁਦ ਹੀ ਅਸਥਾਈ ਰੂਪ ਹੈ। ਫਿਰ ਵੀ ਹੋਂਦ ਦੀ ਅਸਥਾਈਤਾ ਇਸਦੇ ਪ੍ਰਗਟਾਵੇ ਵਿੱਚ ਦਰਸਾਈ ਜਾਂਦੀ ਹੈ; ਜਿੱਥੋਂ ਤੱਕ ਇਸਨੂੰ ਸਮਝਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਇੱਕ ਅਸਥਾਈਤਾ ਵਿੱਚ ਜੋ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਅਸਥਾਈ ਬਣਾਉਂਦੀ ਹੈ, ਇਹ ਮੂਲ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਅਸਥਾਈ ਵਜੋਂ ਪ੍ਰਗਟ ਹੁੰਦਾ ਹੈ; ਪਰ ਜਿੱਥੋਂ ਤੱਕ ਇਹ ਹੈ, ਇਹ ਆਪਣੀ ਲੌਕਿਕਤਾ ਹੋਣ ਤੋਂ ਇਨਕਾਰ ਕਰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਸਿਰਫ਼ ਸਮੇਂ ਨੂੰ ਦਰਸਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਇਹ ਅੰਦਰੂਨੀ ਐਕਸਟੈਟਿਕ ਸਬੰਧ ਨੂੰ ਦਰਸਾਉਂਦਾ ਹੈ - ਜੋ ਕਿ ਲੌਕਿਕਤਾ ਦੇ ਸਰੋਤ 'ਤੇ ਹੈ - ਬਾਹਰੀਤਾ ਦੇ ਇੱਕ ਸ਼ੁੱਧ ਬਾਹਰਮੁਖੀ ਸਬੰਧ ਵਜੋਂ। ਸਥਾਈਤਾ, ਗੈਰ-ਲੌਤੀ ਪਛਾਣ ਅਤੇ ਲੌਕਿਕੀਕਰਨ ਦੀ ਐਕਸਟੈਟਿਕ ਏਕਤਾ ਦੇ ਵਿਚਕਾਰ ਇੱਕ ਸਮਝੌਤੇ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ, ਇਸ ਲਈ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਤੁਰੰਤਾਂ ਦੇ ਸ਼ੁੱਧ ਫਿਸਲਣ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਦਿਖਾਈ ਦੇਵੇਗੀ, ਛੋਟੀਆਂ-ਛੋਟੀਆਂ ਚੀਜ਼ਾਂ ਇੱਕ ਦੂਜੇ ਤੋਂ ਵੱਖ ਹੋ ਜਾਂਦੀਆਂ ਹਨ ਅਤੇ ਇੱਕ ਜੀਵ ਦੀ ਸਤ੍ਹਾ 'ਤੇ ਸਧਾਰਨ ਬਾਹਰੀਤਾ ਦੇ ਸਬੰਧ ਦੁਆਰਾ ਦੁਬਾਰਾ ਜੁੜ ਜਾਂਦੀਆਂ ਹਨ ਜੋ ਇੱਕ ਅਸਥਾਈ ਅਟੱਲਤਾ ਨੂੰ ਸੁਰੱਖਿਅਤ ਰੱਖਦੀਆਂ ਹਨ। ਇਸ ਲਈ ਇਹ ਸੱਚ ਨਹੀਂ ਹੈ ਕਿ ਹੋਂਦ ਦੀ ਗੈਰ-ਲੌਤੀ ਸਾਡੇ ਤੋਂ ਬਚ ਜਾਂਦੀ ਹੈ; ਇਸਦੇ ਉਲਟ, ਇਹ ਸਮੇਂ ਵਿੱਚ ਦਿੱਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਇਹ ਵਿਸ਼ਵਵਿਆਪੀ ਸਮੇਂ ਦੇ ਹੋਣ ਦੇ ਢੰਗ ਲਈ ਨੀਂਹ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕਰਦਾ ਹੈ।

ਹੁਣ ਤੱਕ ਜਦੋਂ ਤੱਕ "ਆਪ" ਜੋ ਹੈ ਉਹ "ਸੀ", ਯੰਤਰ ਜਾਂ ਚੀਜ਼ ਇਸਨੂੰ ਪਹਿਲਾਂ ਹੀ ਉੱਥੇ ਮੌਜੂਦ ਜਾਪਦੀ ਹੈ। "ਆਪ" ਇਸ ਦੀ ਮੌਜੂਦਗੀ ਸਿਰਫ਼ ਇੱਕ ਮੌਜੂਦਗੀ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਹੋ ਸਕਦੀ ਹੈ ਜੋ ਸੀ; ਸਾਰੀ ਧਾਰਨਾ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਹੈ, ਅਤੇ ਬਿਨਾਂ ਕਿਸੇ "ਕਾਰਵਾਈ" ਦੇ ਇਹ ਇੱਕ ਯਾਦ ਹੈ। ਹੁਣ ਜੋ ਭੂਤਕਾਲ ਅਤੇ ਵਰਤਮਾਨ ਦੀ ਉਤਕ੍ਰਿਸ਼ਟ ਏਕਤਾ ਵਿੱਚ ਪ੍ਰਗਟ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਉਹ ਇੱਕ ਸਮਾਨ ਹੋਂਦ ਹੈ। ਇਸਨੂੰ ਭੂਤਕਾਲ ਅਤੇ ਵਰਤਮਾਨ ਦੇ ਸਮਾਨ ਹੋਣ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਨਹੀਂ ਸਮਝਿਆ ਜਾਂਦਾ, ਸਗੋਂ ਇਸਦੇ ਹੋਣ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ। ਅਸਥਾਈਤਾ ਸਿਰਫ਼ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਦਾ ਇੱਕ ਸਾਧਨ ਹੈ। ਫਿਰ ਵੀ ਇਹ ਜੋ ਹੈ, "ਇਹ" ਪਹਿਲਾਂ ਹੀ ਸੀ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਇਸਦਾ ਇੱਕ ਭੂਤਕਾਲ ਹੋਣ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਜਾਪਦਾ ਹੈ। ਪਰ ਇਹ ਇਸ ਭੂਤਕਾਲ ਹੋਣ ਤੋਂ ਇਨਕਾਰ ਕਰਦਾ ਹੈ; ਇਸਦਾ ਸਿਰਫ਼ ਇਹ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਅਸਥਾਈਤਾ ਇੱਕ ਸ਼ੁੱਧ ਫੈਂਟਮ ਹੈ, ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ "ਆਪ" ਦੀ ਅਸਥਾਈਤਾ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਨਹੀਂ ਦਿੰਦੀ ਅਤੇ ਨਾ ਹੀ ਉਸ ਅਸਥਾਈਤਾ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਜੋ ਕਿ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਹੋਣੀ ਚਾਹੀਦੀ ਹੈ। ਉਸੇ ਸਮੇਂ, ਪਾਰਦਰਸ਼ੀ ਭੂਤਕਾਲ, ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਪਾਰਦਰਸ਼ੀ ਹੋਣ ਦੇ ਕਾਰਨ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਹੈ, ਉਹ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਦਾ ਜੋ ਵਰਤਮਾਨ ਨੂੰ ਹੋਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ; ਭੂਤਕਾਲ ਇੱਕ ਭੂਤਕਾਲ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਅਲੱਗ-ਥਲੱਗ ਹੈ। ਅਤੇ ਕਿਉਂਕਿ ਭੂਤਕਾਲ ਦਾ ਹਰ ਪਲ ਇੱਕ "ਹੋ ਚੁੱਕਾ ਵਰਤਮਾਨ" ਹੈ, ਇਸ ਅਲੱਗ-ਥਲੱਗਤਾ ਨੂੰ ਭੂਤਕਾਲ ਦੇ ਅੰਦਰ ਤੱਕ ਚਲਾਇਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਨਤੀਜੇ ਵਜੋਂ, ਇਹ ਅਟੱਲਤਾ ਇੱਕ ਝਿਲਮਿਲਾਉਂਦੇ ਅਤੇ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਭੂਤਕਾਲ ਦੇ ਅਨੰਤ ਪਾਰਸਲਿੰਗ ਦੁਆਰਾ ਪ੍ਰਗਟ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਉਹ ਸ਼ੀਸ਼ਾ ਜਾਂ ਉਹ ਮੇਜ਼ ਮੇਰੇ ਲਈ ਪ੍ਰਗਟ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਉਹ ਸਹਿਣ ਨਹੀਂ ਕਰਦੇ; ਉਹ ਹਨ। ਸਮਾਂ ਉਨ੍ਹਾਂ ਉੱਤੇ ਵਗਦਾ ਹੈ।

ਬੇਸ਼ੱਕ ਕੋਈ ਇਤਰਾਜ਼ ਕਰੇਗਾ ਕਿ ਮੈਂ ਸਿਰਫ਼ ਸ਼ੀਸ਼ੇ ਜਾਂ ਮੇਜ਼ ਵਿੱਚ ਬਦਲਾਅ ਨਹੀਂ ਦੇਖਦਾ। ਪਰ ਇਹ ਬਹੁਤ ਹੀ ਅਣਉਚਿਤ ਤੌਰ 'ਤੇ ਇੱਕ ਵਿਗਿਆਨਕ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਨੂੰ ਪੇਸ਼ ਕਰਨਾ ਹੈ। ਅਜਿਹਾ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ, ਜਿਸਨੂੰ ਕੁਝ ਵੀ ਜਾਇਜ਼ ਨਹੀਂ ਠਹਿਰਾਉਂਦਾ, ਸਾਡੀ ਧਾਰਨਾ ਦੇ ਉਲਟ ਹੈ। ਪਾਈਪ, ਪੈਨਸਿਲ, ਇਹ ਸਾਰੇ ਜੀਵ ਜੋ ਆਪਣੇ ਹਰੇਕ "ਪ੍ਰੋਫਾਈਲ" ਵਿੱਚ ਸੰਪੂਰਨ ਤੌਰ 'ਤੇ ਜਾਰੀ ਕੀਤੇ ਜਾਂਦੇ ਹਨ ਅਤੇ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਸਥਾਈਤਾ ਪ੍ਰੋਫਾਈਲਾਂ ਦੀ ਬਹੁਲਤਾ ਪ੍ਰਤੀ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਉਦਾਸੀਨ ਹੈ, ਸਾਰੀਆਂ ਅਸਥਾਈਤਾ ਤੋਂ ਪਰੇ ਹਨ ਭਾਵੇਂ ਉਹ ਅਸਥਾਈਤਾ ਵਿੱਚ ਪ੍ਰਗਟ ਹੁੰਦੇ ਹਨ। "ਚੀਜ਼" ਸਿੱਧੇ ਤੌਰ 'ਤੇ ਇੱਕ "ਰੂਪ" ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਮੌਜੂਦ ਹੈ; ਯਾਨੀ, ਇੱਕ ਸਮੁੱਚਾ ਜੋ ਕਿਸੇ ਵੀ ਸਤਹੀ ਪਰਜੀਵੀ ਭਿੰਨਤਾਵਾਂ ਤੋਂ ਪ੍ਰਭਾਵਿਤ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ ਜੋ ਅਸੀਂ ਇਸ 'ਤੇ ਦੇਖ ਸਕਦੇ ਹਾਂ। ਹਰ ਇੱਕ ਇਸ ਨੂੰ ਹੋਂਦ ਦੇ ਇੱਕ ਨਿਯਮ ਨਾਲ ਪ੍ਰਗਟ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਜੋ ਇਸਦੀ ਸੀਮਾ, ਇਸਦੇ ਬਦਲਾਅ ਦੇ ਪੱਧਰ ਨੂੰ ਨਿਰਧਾਰਤ ਕਰਦਾ ਹੈ ਜਿੱਥੇ ਇਹ ਉਹੀ ਨਹੀਂ ਰਹੇਗਾ ਜੋ ਇਹ ਹੈ ਤਾਂ ਜੋ ਸਿਰਫ਼ ਨਾ ਹੋਵੇ। ਹੋਂਦ ਦਾ ਇਹ ਨਿਯਮ, ਜੋ "ਸਥਾਈਤਾ" ਨੂੰ ਦਰਸਾਉਂਦਾ ਹੈ, "ਇਸ" ਦੇ ਤੱਤ ਦੀ ਇੱਕ ਤੁਰੰਤ ਪ੍ਰਗਟ ਹੋਈ ਬਣਤਰ ਹੈ; ਇਹ "ਇਸ" ਵਿੱਚ ਸੰਭਾਵਨਾ ਦੀ ਸੀਮਾ ਨਿਰਧਾਰਤ ਕਰਦਾ ਹੈ - ਜੋ ਕਿ ਸੰਸਾਰ ਤੋਂ ਅਲੋਪ ਹੋ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਅਸੀਂ ਇਸ ਬਿੰਦੂ 'ਤੇ ਵਾਪਸ ਆਵਾਂਗੇ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ, "ਫੋਰ-ਇਟਸੈਲਫ", "ਹੋਂਦ" ਤੇ "ਟੈਮੋਰੇਲਿਟੀ" ਨੂੰ ਸਮਝਦਾ ਹੈ, ਇੱਕ ਸ਼ੁੱਧ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਜੋ "ਟੈਮੋਰੇਨਿਟੀ" ਦੇ ਨਾਮ ਹੇਠ ਇੱਕ ਸੰਕਲਪ ਵਿੱਚ ਸਮੇਂ ਦੀ ਇਸ ਸੰਪੂਰਨ, ਸਪੈਕਟ੍ਰਲ, ਨਾਸ਼ ਕਰਨ ਵਾਲੀ ਗੁਣਵੱਤਾ ਨੂੰ ਸਥਿਰ ਕਰੇਗਾ। ਪਰ "ਟੈਮੋਰੇਨਿਟੀ" ਦੇ ਨਾਮ ਹੇਠ ਇੱਕ ਸੰਕਲਪ ਵਿੱਚ ਸਮੇਂ ਦੀ ਇਸ ਸੰਪੂਰਨ, ਸਪੈਕਟ੍ਰਲ, ਨਾਸ਼ ਕਰਨ ਵਾਲੀ ਗੁਣਵੱਤਾ ਨੂੰ ਸਥਿਰ ਕਰੇਗਾ। ਪਰ "ਟੈਮੋਰੇਨਿਟੀ" ਦੀ ਐਕਸਟੈਟਿਕ ਏਕਤਾ ਦੇ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਅਲੌਕਿਕ ਸ਼ੱਕ ਕਿਸੇ ਵੀ ਜੀਵ ਤੋਂ ਬਿਨਾਂ "ਟੈਮੋਰੇਨਿਟੀ" ਦੇ ਇੱਕ ਖਾਲੀ ਰੂਪ ਦੇ ਸ਼ੱਕ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਪ੍ਰਭਾਵਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਜੋ ਇਸ ਏਕਤਾ ਨੂੰ ਇਸ ਦੇ ਹੋਣ ਦੁਆਰਾ ਲੱਭਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਵਰਤਮਾਨ-ਭੂਤਕਾਲ ਦੇ ਪੱਧਰ 'ਤੇ, "ਟੈਮੋਰੇਨਿਟੀ" ਦੀ ਉਤਸੁਕਤਾ ਵਾਲੀ ਏਕਤਾ ਦਿਖਾਈ ਦਿੰਦੀ ਹੈ ਜੋ ਕਿ ਬਾਹਰੀ "ਟੈਮੋਰੇਨਿਟੀ" ਹੈ। ਇੱਥੇ ਹਰ ਇੱਕ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਅਤੇ ਹਰ ਇੱਕ ਤੋਂ

ਬਾਅਦ ਇੱਕ "ਟੈਮੋਰੇਨਿਟੀ" ਹੈ ਜੋ ਆਪਣੀ ਉਦਾਸੀਨ ਬਾਹਰੀਤਾ ਦੁਆਰਾ ਦੂਜਿਆਂ ਤੋਂ ਅਲੱਗ ਹੈ, ਅਤੇ ਇੱਥੇ ਇਹ ਪਲ ਇੱਕ ਅਤੇ ਇੱਕੋ ਹੀ ਜੀਵ ਦੀ ਏਕਤਾ ਵਿੱਚ ਦੁਬਾਰਾ ਇਕੱਠੇ ਹੁੰਦੇ ਹਨ। ਅਤੇ ਇਹ ਸਾਂਝਾ ਜੀਵ ਜਾਂ ਸਮਾਂ ਉਸੇ ਫੈਲਾਅ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਕੁਝ ਨਹੀਂ ਹੈ, ਜਿਸਨੂੰ ਜ਼ਰੂਰਤ ਅਤੇ ਸਾਰਥਕਤਾ ਵਜੋਂ ਕਲਪਨਾ ਕੀਤੀ ਗਈ ਹੈ। ਇਹ ਵਿਰੋਧੀ ਸੁਭਾਅ ਸਿਰਫ "ਟੈਮੋਰੇਨਿਟੀ" ਅਤੇ "ਟੈਮੋਰੇਨਿਟੀ" ਦੀ ਦੋਹਰੀ ਨੀਂਹ 'ਤੇ ਪ੍ਰਗਟ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਤੋਂ, ਜਿੱਥੋਂ ਤੱਕ ਵਿਗਿਆਨਕ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬ ਦਾ ਉਦੇਸ਼ ਬਾਹਰੀਤਾ ਦੇ ਸਬੰਧ ਨੂੰ ਗਾਈਪੋਸਟੈਸਾਈਜ਼ ਕਰਨਾ ਹੈ, ਹੋਂਦ ਦੀ ਕਲਪਨਾ ਕੀਤੀ ਜਾਵੇਗੀ - ਭਾਵ, ਖਾਲੀਪਣ ਵਿੱਚ ਸੋਚਿਆ ਜਾਵੇਗਾ - ਸਮੇਂ ਦੇ ਪਾਰ ਇੱਕ ਪਾਰਦਰਸ਼ਤਾ ਵਜੋਂ ਨਹੀਂ ਬਲਕਿ ਇੱਕ ਸਮੱਗਰੀ ਵਜੋਂ ਜੋ ਪਲ ਤੋਂ ਪਲ ਵਿੱਚ ਲੰਘਦੀ ਹੈ। ਬਿਹਤਰ ਇਸ ਨੂੰ ਸਮੱਗਰੀ ਦੀ ਇੱਕ ਬਹੁਲਤਾ ਵਜੋਂ ਕਲਪਨਾ ਕੀਤੀ ਜਾਵੇਗੀ, ਇੱਕ ਦੂਜੇ ਤੋਂ ਬਾਹਰੀ, ਅਤੇ ਇੱਕ ਦੂਜੇ ਨਾਲ ਸਖ਼ਤੀ ਨਾਲ ਮਿਲਦੀ-ਜੁਲਦੀ।

ਹੁਣ ਤੱਕ ਵਿਸ਼ਵਵਿਆਪੀ ਅਸਥਾਈਤਾ ਦਾ ਸਾਡਾ ਵਰਣਨ ਇਸ ਪਰਿਕਲਪਨਾ ਦੇ ਤਹਿਤ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ ਕਿ ਕੁਝ ਵੀ ਹੋਂਦ ਤੋਂ ਨਹੀਂ ਆ ਸਕਦਾ ਸਿਵਾਏ ਇਸਦੀ ਗੈਰ-ਅਸਥਾਈ ਅਟੱਲਤਾ ਦੇ। ਪਰ ਕੁਝ ਹੋਂਦ ਤੋਂ ਆਉਂਦਾ ਹੈ: ਕੀ, ਇੱਕ ਬਿਹਤਰ ਸ਼ਬਦ ਦੀ ਘਾਟ ਲਈ, ਅਸੀਂ ਖ਼ਤਮ ਕਰਨਾ ਅਤੇ ਪ੍ਰਗਟਾਵੇ ਕਹਾਂਗੇ। ਇਹ ਪ੍ਰਗਟਾਵੇ ਅਤੇ ਖ਼ਤਮ ਕਰਨਾ ਇੱਕ ਸ਼ੁੱਧ ਤੌਰ 'ਤੇ ਅਧਿਆਤਮਿਕ ਵਿਆਖਿਆ ਦਾ ਉਦੇਸ਼ ਹੋਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ, ਨਾ ਕਿ ਇੱਕ ਓਨਟੋਲੋਜੀਕਲ, ਕਿਉਂਕਿ ਅਸੀਂ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਜ਼ਰੂਰਤ ਨੂੰ ਨਾ ਤਾਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਦੇ ਹੋਣ ਦੇ structuresਾਂਚਿਆਂ ਦੇ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਤੋਂ ਅਤੇ ਨਾ ਹੀ ਅੰਦਰ-ਅੰਦਰ ਦੇ ਹੋਣ ਦੇ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਤੋਂ ਸਮਝ ਸਕਦੇ ਹਾਂ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਹੋਂਦ ਇੱਕ ਸੰਭਾਵਿਤ ਅਤੇ ਅਧਿਆਤਮਿਕ ਤੱਥ ਦੀ ਹੈ। ਅਸੀਂ ਬਿਲਕੁਲ ਨਹੀਂ ਜਾਣਦੇ ਕਿ ਪ੍ਰਗਟਾਵੇ ਦੇ ਵਰਤਾਰੇ ਵਿੱਚ ਹੋਣ ਤੋਂ ਕੀ ਆਉਂਦਾ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਵਰਤਾਰਾ ਪਹਿਲਾਂ ਹੀ ਇੱਕ ਅਸਥਾਈ "ਇਸ" ਦਾ ਤੱਥ ਹੈ। ਫਿਰ ਵੀ ਤਜਰਬਾ ਸਾਨੂੰ ਸਿਖਾਉਂਦਾ ਹੈ ਕਿ "ਇਸ" ਦੇ ਕਈ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੇ ਉਭਾਰ ਅਤੇ ਵਿਨਾਸ਼ ਹਨ। ਇਸ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਕਿਉਂਕਿ ਅਸੀਂ ਜਾਣਦੇ ਹਾਂ ਕਿ ਧਾਰਨਾ ਅੰਦਰ-ਅੰਦਰ ਨੂੰ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਅੰਦਰ-ਅੰਦਰ ਕੁਝ ਵੀ ਨਹੀਂ, ਅਸੀਂ ਅੰਦਰ-ਅੰਦਰ ਨੂੰ ਇਹਨਾਂ ਉਭਾਰਾਂ ਅਤੇ ਇਹਨਾਂ ਵਿਨਾਸ਼ਾਂ ਦੀ ਨੀਂਹ ਮੰਨ ਸਕਦੇ ਹਾਂ। ਇਸ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਅਸੀਂ ਸਪੱਸ਼ਟ ਤੌਰ 'ਤੇ ਦੇਖਦੇ ਹਾਂ ਕਿ ਪਛਾਣ ਦੇ ਸਿਧਾਂਤ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਹੋਣ ਦੇ ਨਿਯਮ ਦੀ ਮੰਗ ਹੈ ਕਿ ਖਾਤਮਾ ਅਤੇ ਪ੍ਰਗਟਾਵੇ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਹੋਣ ਤੋਂ ਬਾਹਰ ਹੋਣ ਜੋ ਪ੍ਰਗਟ ਹੋਇਆ ਹੈ ਜਾਂ ਖਤਮ ਹੋ ਗਿਆ ਹੈ, ਕਿਉਂਕਿ ਨਹੀਂ ਤਾਂ ਅੰਦਰ-ਅੰਦਰ ਦੋਵੇਂ ਇੱਕੋ ਸਮੇਂ ਹੋਣਗੇ ਅਤੇ ਨਹੀਂ ਹੋਣਗੇ। ਖਾਤਮਾ ਉਹ ਹੋਂਦ ਤੋਂ ਦੂਰ ਹੋਣਾ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਦਾ ਜੋ ਇੱਕ ਅੰਤ ਹੈ। ਸਿਰਫ਼ ਆਪਣੇ ਆਪ ਲਈ ਹੀ ਇਸਦਾ ਡਿੱਗਣਾ ਜਾਣ ਸਕਦਾ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਹੀ ਆਪਣਾ ਅੰਤ ਹੈ। ਹੋਣਾ, ਇੱਕ ਅਰਧ-ਪੁਸ਼ਟੀ ਜਿਸ ਵਿੱਚ ਪੁਸ਼ਟੀਕਰਨ ਪੁਸ਼ਟੀ ਕੀਤੇ ਦੁਆਰਾ ਢੱਕਿਆ ਹੋਇਆ ਹੈ, ਇਸਦੇ "ਸਵੈ-ਪੁਸ਼ਟੀਕਰਨ" ਦੇ ਅਜੀਬ ਤਣਾਅ ਵਿੱਚ ਬਿਨਾਂ ਕਿਸੇ ਅੰਦਰੂਨੀ ਸੀਮਾ ਦੇ ਮੌਜੂਦ ਹੈ। ਇਸਦਾ "ਉਦੋਂ ਤੱਕ" ਇਸਦੇ ਲਈ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਬਾਹਰੀ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਖਾਤਮਾ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਬਾਅਦ ਦੀ ਜ਼ਰੂਰਤ ਸ਼ਾਮਲ ਨਹੀਂ ਹੈ, ਜੋ ਸਿਰਫ ਇੱਕ ਸੰਸਾਰ ਵਿੱਚ ਅਤੇ ਇੱਕ ਅੰਦਰ-ਅੰਦਰ ਲਈ ਪ੍ਰਗਟ ਹੋ ਸਕਦੀ ਹੈ, ਪਰ ਇੱਕ ਅਰਧ-ਉਦੋਂ ਤੱਕ। ਇਸ ਅਰਧ-ਉਦੋਂ ਨੂੰ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਪ੍ਰਗਟ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ: ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਹੋਣਾ ਆਪਣੇ ਆਪ ਅਤੇ ਇਸਦੀ ਅਣਹੋਂਦ ਵਿਚਕਾਰ ਵਿਚੋਲਗੀ ਨੂੰ ਪ੍ਰਭਾਵਤ ਨਹੀਂ ਕਰ ਸਕਦਾ। ਇਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਪ੍ਰਗਟਾਵੇ ਪ੍ਰਗਟ ਹੋਣ ਵਾਲੇ ਜੀਵ ਦੇ ਸਾਹਸ ਨਹੀਂ ਹਨ। ਆਪਣੇ ਆਪ ਉੱਤੇ ਉਹ ਤਰਜੀਹ ਜੋ "ਸਾਹਸ" ਮੰਨਦੀ ਹੈ, ਸਿਰਫ਼ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਹੀ ਮਿਲ ਸਕਦੀ ਹੈ, ਜਿਸ ਲਈ ਪ੍ਰਗਟ ਹੋਣਾ ਅਤੇ ਅੰਤ ਦੋਵੇਂ ਅੰਦਰੂਨੀ ਸਾਹਸ ਹਨ। ਹੋਂਦ ਉਹੀ ਹੈ ਜੋ ਇਹ ਹੈ। ਇਹ "ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਹੋਂਦ ਵਿੱਚ ਪਾਏ ਬਿਨਾਂ" ਹੈ, ਬਚਪਨ ਜਾਂ ਜਵਾਨੀ ਤੋਂ ਬਿਨਾਂ। ਜੋ ਪ੍ਰਗਟ ਹੋਇਆ ਹੈ ਉਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਨਵੀਨਤਾ ਨਹੀਂ ਹੈ; ਇਹ ਸ਼ੁਰੂ ਤੋਂ

ਹੀ ਇੱਕ "ਪਹਿਲਾਂ" ਨਾਲ ਕਿਸੇ ਵੀ ਸਬੰਧ ਤੋਂ ਬਿਨਾਂ ਹੈ ਜਿਸਨੂੰ ਇਸਨੂੰ ਸ਼ੁੱਧ ਗੈਰਹਾਜ਼ਰੀ ਵਜੋਂ ਹੋਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ। ਇੱਥੇ ਫਿਰ ਸਾਨੂੰ ਇੱਕ ਅਰਧ-ਉੱਤਰਵਾਦ ਮਿਲਦਾ ਹੈ; ਭਾਵ, ਜੋ ਪ੍ਰਗਟ ਹੋਇਆ ਹੈ, ਉਸ ਦੇ ਹਿੱਸੇ 'ਤੇ, ਇਸਦੀ ਅਣਹੋਂਦ ਦੇ ਸੰਬੰਧ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਪੂਰੀ ਬਾਹਰੀਤਾ ਹੈ।

ਪਰ ਇਸ ਪੂਰਨ ਬਾਹਰੀਤਾ ਨੂੰ "ਉੱਥੇ ਹੈ" ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਦਿੱਤੇ ਜਾਣ ਲਈ, ਪਹਿਲਾਂ ਹੀ ਇੱਕ ਸੰਸਾਰ ਹੋਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ; ਯਾਨੀ ਕਿ, ਇੱਕ "ਆਪਣੇ ਆਪ" ਦਾ ਉਭਾਰ। "ਆਪਣੇ ਆਪ" ਦੇ ਸੰਬੰਧ ਵਿੱਚ "ਆਪਣੇ ਆਪ" ਦੀ ਪੂਰਨ ਬਾਹਰੀਤਾ ਇਸ ਤੱਥ ਲਈ ਜ਼ਿੰਮੇਵਾਰ ਹੈ ਕਿ ਉਹ "ਕੁਝ ਵੀ ਨਹੀਂ" ਜੋ ਪ੍ਰਗਟ ਹੋਣ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਜਾਂ ਖ਼ਤਮ ਹੋਣ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਹੈ, ਹੋਂਦ ਦੀ ਭਰਪੂਰਤਾ ਵਿੱਚ ਕੋਈ ਜਗ੍ਹਾ ਨਹੀਂ ਪਾ ਸਕਦੀ। ਇਹ ਸਿਰਫ ਇੱਕ ਸੰਸਾਰ ਦੀ ਏਕਤਾ ਦੇ ਅੰਦਰ ਅਤੇ ਇੱਕ ਸੰਸਾਰ ਦੀ ਜ਼ਮੀਨ 'ਤੇ ਹੀ ਇੱਕ ਅਜਿਹਾ ਪ੍ਰਗਟ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ ਜੋ ਨਹੀਂ ਸੀ ਜਾਂ ਇਹ ਪ੍ਰਗਟ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ ਕਿ "ਗੈਰ-ਹਾਜ਼ਰੀ" ਦਾ ਸੰਬੰਧ ਜੋ ਬਾਹਰੀਤਾ ਹੈ। "ਹੋਂਦ" ਦੀ "ਕੁਝ ਵੀ ਨਹੀਂ", ਜੋ ਕਿ ਇੱਕ "ਪ੍ਰਗਟ" ਦੇ ਸੰਬੰਧ ਵਿੱਚ ਤਰਜੀਹ ਹੈ ਜੋ "ਨਹੀਂ ਸੀ", ਸਿਰਫ ਇੱਕ ਸੰਸਾਰ ਵਿੱਚ "ਆਪਣੇ ਆਪ" ਦੁਆਰਾ ਆ ਸਕਦੀ ਹੈ ਜੋ ਕਿ ਇਸਦੀ ਆਪਣੀ "ਕੁਝ ਵੀ ਨਹੀਂ" ਅਤੇ ਇਸਦੀ ਆਪਣੀ ਤਰਜੀਹ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਇਸਦਾ ਉਭਾਰ ਅਤੇ ਵਿਨਾਸ਼ ਅਸਪਸ਼ਟ ਵਰਤਾਰਾ ਹੈ; ਇੱਥੇ ਫਿਰ ਜੋ "ਆਪ" ਦੁਆਰਾ ਹੋਂਦ ਵਿੱਚ ਆਉਂਦਾ ਹੈ ਉਹ ਇੱਕ ਸ਼ੁੱਧ ਅਣਹੋਂਦ ਹੈ, ਅਜੇ ਤੱਕ ਨਾ ਹੋਣਾ ਅਤੇ ਹੁਣ ਨਾ ਹੋਣਾ। ਜਿਸ ਹੋਂਦ ਬਾਰੇ ਅਸੀਂ ਵਿਚਾਰ ਕਰ ਰਹੇ ਹਾਂ ਉਹ ਇਸਦੀ ਨੀਂਹ ਨਹੀਂ ਹੈ, ਨਾ ਹੀ ਸੰਸਾਰ ਇੱਕ ਸੰਪੂਰਨਤਾ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਜੋ ਪਹਿਲਾਂ ਜਾਂ ਬਾਅਦ ਵਿੱਚ ਫੜੀ ਗਈ ਹੈ। ਦੂਜੇ ਪਾਸੇ, ਜਿੱਥੋਂ ਤੱਕ ਉਭਾਰ ਸੰਸਾਰ ਵਿੱਚ ਇੱਕ "ਆਪ" ਦੁਆਰਾ ਪ੍ਰਗਟ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਜੋ ਪਹਿਲਾਂ ਆਪਣਾ ਹੈ ਅਤੇ ਬਾਅਦ ਵਿੱਚ ਆਪਣਾ ਹੈ, ਪ੍ਰਗਟਾਵੇ ਨੂੰ ਪਹਿਲਾਂ ਇੱਕ ਸਾਹਸ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਦਿੱਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ; ਅਸੀਂ ਇਸ ਨੂੰ ਸਮਝਦੇ ਹਾਂ, ਜੋ ਕਿ ਸੰਸਾਰ ਵਿੱਚ ਪਹਿਲਾਂ ਹੀ ਮੌਜੂਦ ਹੋਣ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਪ੍ਰਗਟ ਹੋਇਆ ਹੈ, ਇਸਦੀ ਆਪਣੀ ਗੈਰਹਾਜ਼ਰੀ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ - ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਅਸੀਂ ਖੁਦ ਪਹਿਲਾਂ ਹੀ ਇੱਕ ਅਜਿਹੀ ਦੁਨੀਆਂ ਵਿੱਚ ਮੌਜੂਦ ਸੀ ਜਿੱਥੋਂ ਇਹ ਗੈਰਹਾਜ਼ਰੀ ਸੀ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਚੀਜ਼ ਆਪਣੀ "ਅਣਹੋਂਦ" ਤੋਂ ਪੈਦਾ ਹੋ ਸਕਦੀ ਹੈ। ਹਾਲਾਂਕਿ, ਇੱਥੇ, ਅਸੀਂ ਮਨ ਦੇ ਇੱਕ ਸੰਕਲਪਿਕ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਨਾਲ ਨਹੀਂ ਬਲਕਿ ਧਾਰਨਾ ਦੀ ਇੱਕ ਮੂਲ ਬਣਤਰ ਨਾਲ ਨਜਿੱਠ ਰਹੇ ਹਾਂ। ਗੇਸਟਾਲਟ ਸਕੂਲ ਦੇ ਪ੍ਰਯੋਗ ਸਪੱਸ਼ਟ ਤੌਰ 'ਤੇ ਦਰਸਾਉਂਦੇ ਹਨ ਕਿ ਸ਼ੁੱਧ ਪ੍ਰਗਟਾਵੇ ਨੂੰ ਹਮੇਸ਼ਾ ਇੱਕ ਗਤੀਸ਼ੀਲ ਉਭਾਰ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਸਮਝਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ; ਦਿੱਖ "ਹੋਂਦ" ਵੱਲ ਭੱਜਦੇ ਹੋਏ ਆਉਂਦੀ ਹੈ, ਕੁਝ ਵੀ ਨਹੀਂ ਹੋਣ ਦੀ ਜ਼ਮੀਨ 'ਤੇ।

ਇਸ ਦੇ ਨਾਲ ਹੀ ਸਾਡੇ ਕੋਲ ਇੱਥੇ "ਕਾਰਨਸ਼ੀਲਤਾ ਦੇ ਸਿਧਾਂਤ" ਦਾ ਮੂਲ ਹੈ। ਕਾਰਨਾਮਾ ਦਾ ਆਦਰਸ਼ "ਪ੍ਰਗਟ ਹੋਏ" ਨੂੰ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਨਕਾਰਨਾ ਨਹੀਂ ਹੈ, ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਮੇਅਰਸਨ ਵਰਗਾ ਕੋਈ ਵਿਅਕਤੀ ਇਸਨੂੰ ਬਣਾਉਂਦਾ ਹੈ, ਅਤੇ ਨਾ ਹੀ ਇਹ ਦੋ ਘਟਨਾਵਾਂ ਵਿਚਕਾਰ ਬਾਹਰੀਤਾ ਦੇ ਸਥਾਈ ਬੰਧਨ ਨੂੰ ਨਿਰਧਾਰਤ ਕਰਨਾ ਹੈ। ਪਹਿਲੀ ਕਾਰਨਾਮਾ "ਪ੍ਰਗਟ ਹੋਏ" ਦੇ ਪ੍ਰਗਟ ਹੋਣ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਹੀ ਇਸਦਾ ਸ਼ੱਕ ਹੈ, ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਪਹਿਲਾਂ ਹੀ ਆਪਣੀ ਅਣਹੋਂਦ ਵਿੱਚ ਮੌਜੂਦ ਹੈ ਤਾਂ ਜੋ ਇਸਦੇ ਪ੍ਰਗਟ ਹੋਣ ਨੂੰ ਤਿਆਰ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕੇ। ਕਾਰਨਾਮਾ ਸਿਰਫ਼ "ਪ੍ਰਗਟ ਹੋਏ" ਦੀ ਅਸਥਾਈ ਹੋਂਦ ਦੇ ਇੱਕ ਐਕਸਟੈਟਿਕ ਢੰਗ ਵਜੋਂ ਅਸਥਾਈ ਹੋਣ ਦੀ ਪਹਿਲੀ ਸ਼ੱਕ ਹੈ। ਪਰ ਘਟਨਾ ਦਾ ਸਾਹਸੀ ਚਰਿੱਤਰ, ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਐਕਸਟੈਟਿਕ ਸੰਵਿਧਾਨ ਪ੍ਰਗਟ ਹੁੰਦਾ ਹੈ, ਉਸੇ ਧਾਰਨਾ ਵਿੱਚ ਹੀ ਟੁੱਟ ਜਾਂਦਾ ਹੈ; ਪਹਿਲਾਂ ਅਤੇ ਬਾਅਦ ਇਸਦੇ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਕੁਝ ਵੀ ਨਹੀਂ, "ਪ੍ਰਗਟ ਹੋਇਆ" ਆਪਣੀ ਉਦਾਸੀਨ ਸਵੈ-ਪਛਾਣ ਵਿੱਚ ਸਥਿਰ ਹੁੰਦਾ ਹੈ; ਉਸ ਪਿਛਲੇ ਪਲ ਵਿੱਚ "ਪ੍ਰਗਟ ਹੋਏ" ਦਾ ਗੈਰ-ਹੋਂਦ ਉਸ ਪਲ ਵਿੱਚ ਮੌਜੂਦ ਹੋਂਦ ਦੀ ਇੱਕ ਉਦਾਸੀਨ ਭਰਪੂਰਤਾ ਵਜੋਂ ਪ੍ਰਗਟ ਹੁੰਦਾ ਹੈ; ਕਾਰਣਤਾ ਦਾ ਸਬੰਧ "ਪ੍ਰਗਟ ਹੋਣ" ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਅਤੇ "ਪ੍ਰਗਟ ਹੋਣ" ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ "ਇਸ" ਵਿਚਕਾਰ ਬਾਹਰੀਤਾ ਦੇ ਸ਼ੁੱਧ ਸਬੰਧ ਵਿੱਚ ਟੁੱਟ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਪ੍ਰਗਟ ਹੋਣ ਅਤੇ ਖ਼ਤਮ ਹੋਣ ਦੀ ਅਸਪਸ਼ਟਤਾ

ਇਸ ਤੱਥ ਤੋਂ ਆਉਂਦੀ ਹੈ ਕਿ ਉਹਨਾਂ ਨੂੰ ਸੰਸਾਰ ਵਾਂਗ, ਸਪੇਸ ਵਾਂਗ, ਸੰਭਾਵਨਾ ਅਤੇ ਸਾਧਨਤਾ ਵਾਂਗ, ਵਿਸ਼ਵਵਿਆਪੀ ਸਮੇਂ ਵਾਂਗ, ਸਦੀਵੀ ਵਿਘਨ ਵਿੱਚ ਸੰਪੂਰਨਤਾ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਦਿੱਤਾ ਗਿਆ ਹੈ।

ਫਿਰ ਸੰਸਾਰ ਦਾ ਅਤੀਤ ਅਜਿਹਾ ਹੈ—ਇੱਕ ਦੂਜੇ ਨਾਲ ਇੱਕ ਸ਼ੁੱਧ ਬਾਹਰੀ ਸਬੰਧ ਦੁਆਰਾ ਜੁੜੇ ਸਮਰੂਪ ਪਲਾਂ ਤੋਂ ਬਣਿਆ। ਆਪਣੇ ਭੂਤਕਾਲ ਦੇ ਜ਼ਰੀਏ, ਖੁਦ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਅੰਦਰ-ਅੰਦਰ ਲੱਭਦਾ ਹੈ। ਭੂਤਕਾਲ ਵਿੱਚ ਖੁਦ, ਹੁਣ ਅੰਦਰ-ਅੰਦਰ ਬਣ ਗਿਆ ਹੈ, ਸੰਸਾਰ ਦੇ ਵਿਚਕਾਰ ਹੋਣ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਪ੍ਰਗਟ ਹੁੰਦਾ ਹੈ: ਇਹ ਹੈ; ਆਪਣੀ ਪਾਰਦਰਸ਼ਤਾ ਗੁਆ ਚੁੱਕਾ ਹੈ। ਅਤੇ ਇਸ ਤੱਥ ਦੇ ਕਾਰਨ ਇਸਦਾ ਵਜੂਦ ਸਮੇਂ ਵਿੱਚ ਬੀਤ ਗਿਆ ਹੈ; ਖੁਦ ਦੇ ਅਤੀਤ ਅਤੇ ਦੁਨੀਆ ਦੇ ਅਤੀਤ ਵਿੱਚ ਕੋਈ ਅੰਤਰ ਨਹੀਂ ਹੈ ਜੋ ਇਸਦੇ ਨਾਲ ਸਹਿ-ਮੌਜੂਦ ਸੀ ਸਿਵਾਏ ਇਸ ਦੇ ਕਿ ਖੁਦ ਨੂੰ ਆਪਣਾ ਅਤੀਤ ਹੋਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਸਿਰਫ ਇੱਕ ਹੀ ਅਤੀਤ ਹੈ, ਜੋ ਕਿ ਹੋਂਦ ਦਾ ਅਤੀਤ ਹੈ ਜਾਂ ਬਾਹਰਮੁਖੀ ਅਤੀਤ ਜਿਸ ਵਿੱਚ ਮੈਂ ਸੀ। ਮੇਰਾ ਅਤੀਤ ਸੰਸਾਰ ਵਿੱਚ ਬੀਤਿਆ ਹੈ, ਜੋ ਕਿ ਭੂਤਕਾਲ ਦੀ ਸੰਪੂਰਨਤਾ ਨਾਲ ਸਬੰਧਤ ਹੈ, ਜੋ ਮੈਂ ਹਾਂ, ਜਿਸ ਤੋਂ ਮੈਂ ਭੱਜਦਾ ਹਾਂ। ਇਸਦਾ ਅਰਥ ਹੈ ਕਿ ਇੱਕ ਅਸਥਿਰ ਅਸਥਿਰਤਾ ਦੇ ਵਿਚਕਾਰ ਇੱਕ ਅਸਥਿਰ ਅਸਥਿਰਤਾ ਅਤੇ ਸੰਸਾਰ ਦੇ ਸਮੇਂ ਦੇ ਇੱਕ ਸ਼ੁੱਧ ਦਿੱਤੇ ਗਏ ਕੁਝ ਵੀ ਨਹੀਂ ਹੋਣ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਸੰਜੋਗ ਹੈ। ਇਹ ਭੂਤਕਾਲ ਦੁਆਰਾ ਹੈ ਕਿ ਮੈਂ ਸਰਵ ਵਿਆਪਕ ਅਸਥਿਰਤਾ ਨਾਲ ਸਬੰਧਤ ਹਾਂ; ਇਹ ਵਰਤਮਾਨ ਅਤੇ ਭਵਿੱਖ ਰਾਹੀਂ ਹੈ ਕਿ ਮੈਂ ਇਸ ਤੋਂ ਬਚਦਾ ਹਾਂ।

ਅ. ਵਰਤਮਾਨ

ਖੁਦ ਦਾ ਵਰਤਮਾਨ ਹੋਂਦ ਦੀ ਮੌਜੂਦਗੀ ਹੈ, ਅਤੇ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਇਹ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਪਰ ਇਹ ਹੋਂਦ ਦਾ ਪ੍ਰਗਟਾਵਾ ਹੈ। ਜੋ ਹੋਂਦ ਮੌਜੂਦਗੀ ਨੂੰ ਦਿਖਾਈ ਦਿੰਦੀ ਹੈ ਉਸਨੂੰ ਵਰਤਮਾਨ ਵਿੱਚ ਹੋਣ ਵਜੋਂ ਦਿੱਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇਸੇ ਕਰਕੇ ਵਰਤਮਾਨ ਨੂੰ ਵਿਰੋਧਾਭਾਸੀ ਤੌਰ 'ਤੇ ਉਸ ਸਮੇਂ ਨਾ ਹੋਣ ਵਜੋਂ ਦਿੱਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਜਦੋਂ ਇਹ ਅਨੁਭਵ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਇਸ ਵਿੱਚ ਹੋਣ ਦੇ ਵਿਲੱਖਣ ਮਾਪ ਵਜੋਂ ਦਿੱਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਜਿੱਥੋਂ ਤੱਕ ਇਹ ਪ੍ਰਗਟ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਵਰਤਮਾਨ ਵਿੱਚ ਕੀ ਹੈ। ਅਜਿਹਾ ਨਹੀਂ ਹੈ ਕਿ ਹੋਂਦ ਵਰਤਮਾਨ ਤੋਂ ਪਰੇ ਨਹੀਂ ਫੈਲਦੀ, ਪਰ ਹੋਂਦ ਦੀ ਇਸ ਭਰਪੂਰਤਾ ਨੂੰ ਸਿਰਫ ਸ਼ੱਕ ਦੇ ਸਾਧਨ ਦੁਆਰਾ ਸਮਝਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ ਜੋ ਕਿ ਭੂਤ ਹੈ - ਯਾਨੀ ਕਿ, ਜੋ ਹੁਣ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਮੇਰੀ ਮੇਜ਼ 'ਤੇ ਇਹ ਕਿਤਾਬ ਵਰਤਮਾਨ ਵਿੱਚ ਹੈ ਅਤੇ ਇਹ ਭੂਤਕਾਲ ਵਿੱਚ (ਆਪਣੇ ਆਪ ਦੇ ਸਮਾਨ) ਸੀ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਵਰਤਮਾਨ ਮੂਲ ਲੌਕਿਕਤਾ ਦੁਆਰਾ ਸਰਵ ਵਿਆਪਕ ਹੋਂਦ ਵਜੋਂ ਪ੍ਰਗਟ ਹੁੰਦਾ ਹੈ, ਅਤੇ ਉਸੇ ਸਮੇਂ ਇਹ ਕੁਝ ਵੀ ਨਹੀਂ ਹੈ - ਹੋਂਦ ਤੋਂ ਵੱਧ ਕੁਝ ਨਹੀਂ; ਇਹ ਹੋਂਦ ਦੇ ਨਾਲ-ਨਾਲ ਇੱਕ ਫਿਸਲਣ ਵਾਲਾ ਭੂਤਕਾਲ ਹੈ, ਸ਼ੁੱਧ ਕੁਝ ਵੀ ਨਹੀਂ।

ਪਹਿਲਾਂ ਦੇ ਨਿਰੀਖਣ ਇਹ ਦਰਸਾਉਂਦੇ ਜਾਪਦੇ ਹਨ ਕਿ ਹੋਂਦ ਤੋਂ ਵਰਤਮਾਨ ਵਿੱਚ ਕੁਝ ਵੀ ਨਹੀਂ ਆਉਂਦਾ ਸਿਵਾਏ ਇਸਦੇ ਹੋਂਦ ਦੇ। ਪਰ ਇਹ ਭੁੱਲਣਾ ਹੋਵੇਗਾ ਕਿ ਹੋਂਦ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਜਾਂ ਤਾਂ ਸਥਿਰ ਜਾਂ ਗਤੀ ਵਿੱਚ ਪ੍ਰਗਟ ਹੁੰਦੀ ਹੈ, ਅਤੇ ਗਤੀ ਅਤੇ ਆਰਾਮ ਦੀਆਂ ਦੋ ਧਾਰਨਾਵਾਂ ਇੱਕ ਦਵੰਦਵਾਦੀ ਸਬੰਧ ਵਿੱਚ ਹਨ। ਹੁਣ ਗਤੀ ਨੂੰ ਨਾ ਤਾਂ ਓਨਟੋਲੋਜੀਕਲ ਤੌਰ 'ਤੇ ਆਪਣੇ ਆਪ ਦੀ ਪ੍ਰਕਿਰਤੀ ਤੋਂ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਨਾ ਹੀ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨਾਲ ਇਸਦੇ ਬੁਨਿਆਦੀ ਸਬੰਧ ਤੋਂ, ਅਤੇ ਨਾ ਹੀ ਉਸ ਤੋਂ ਜੋ ਅਸੀਂ ਅਸਲ ਵਿੱਚ ਹੋਂਦ ਦੇ ਵਰਤਾਰੇ ਵਿੱਚ ਖੋਜ ਸਕਦੇ ਹਾਂ। ਗਤੀ ਤੋਂ ਬਿਨਾਂ ਇੱਕ ਸੰਸਾਰ ਕਲਪਨਾਯੋਗ ਹੋਵੇਗਾ। ਯਕੀਨਨ, ਅਸੀਂ ਬਿਨਾਂ ਕਿਸੇ ਤਬਦੀਲੀ ਦੇ ਸੰਸਾਰ ਦੀ ਸੰਭਾਵਨਾ ਦੀ ਕਲਪਨਾ ਨਹੀਂ ਕਰ ਸਕਦੇ, ਸਿਵਾਏ ਇੱਕ ਸ਼ੁੱਧ ਰਸਮੀ ਸੰਭਾਵਨਾ ਦੇ, ਪਰ ਤਬਦੀਲੀ ਗਤੀ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਤਬਦੀਲੀ ਇਸ ਦੀ ਗੁਣਵੱਤਾ ਵਿੱਚ ਤਬਦੀਲੀ ਹੈ; ਇਹ ਇੱਕ ਰੂਪ ਦੇ ਉਭਾਰ ਜਾਂ ਵਿਘਨ ਦੁਆਰਾ ਇੱਕ ਬਲਾਕ ਵਿੱਚ ਪੈਦਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਗਤੀ, ਇਸਦੇ ਉਲਟ, ਮੰਨਦੀ ਹੈ ਕਿ ਸਥਿਰਤਾ ਦੀ ਸਥਾਈਤਾ। ਜੇਕਰ ਇਸਨੂੰ ਇੱਕ ਥਾਂ ਤੋਂ ਦੂਜੀ ਥਾਂ ਤੇ ਤਬਦੀਲ ਕੀਤਾ ਜਾਵੇ ਅਤੇ ਇਸ ਤਬਾਦਲੇ ਦੌਰਾਨ ਇਸਦੇ ਵਜੂਦ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਬੁਨਿਆਦੀ

ਤਬਦੀਲੀ ਕੀਤੀ ਜਾਵੇ, ਤਾਂ ਇਹ ਤਬਦੀਲੀ ਗਤੀ ਨੂੰ ਨਕਾਰ ਦੇਵੇਗੀ ਕਿਉਂਕਿ ਹੁਣ ਕੋਈ ਵੀ ਚੀਜ਼ ਜੋ ਗਤੀ ਵਿੱਚ ਸੀ, ਨਹੀਂ ਰਹੇਗੀ। ਗਤੀ ਇੱਕ ਸ਼ੁੱਧ ਸਥਾਨ ਦੀ ਤਬਦੀਲੀ ਹੈ ਜੋ ਇਸਨੂੰ ਪ੍ਰਭਾਵਿਤ ਕਰਦੀ ਹੈ ਜੋ ਕਿ ਹੋਰ ਬਦਲਿਆ ਨਹੀਂ ਰਹਿੰਦਾ ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਸਪੇਸ ਦੀ ਸਮਰੂਪਤਾ ਦੀ ਸਾਡੀ ਧਾਰਨਾ ਦੁਆਰਾ ਕਾਫ਼ੀ ਸਪੱਸ਼ਟ ਤੌਰ 'ਤੇ ਦਿਖਾਇਆ ਗਿਆ ਹੈ। ਕਿਉਂਕਿ ਗਤੀ ਨੂੰ ਮੌਜੂਦਗੀ ਵਿੱਚ ਮੌਜੂਦਾਂ ਦੀ ਕਿਸੇ ਵੀ ਜ਼ਰੂਰੀ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਤਾ ਤੋਂ ਨਹੀਂ ਕੱਢਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਸੀ, ਇਸ ਲਈ ਇਸਨੂੰ ਐਲੀਟਿਕ ਓਨਟੋਲੋਜੀ ਦੁਆਰਾ ਰੱਦ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਸੀ; ਇਸਨੇ ਡੇਕਾਰਟਸ ਨੂੰ ਆਪਣੀ ਓਨਟੋਲੋਜੀ ਵਿੱਚ ਮਸ਼ਹੂਰ "ਉਂਗਲ ਦੇ ਸਨੈਪ" ਵਿੱਚ ਸ਼ਰਨ ਲੈਣ ਲਈ ਮਜਬੂਰ ਕੀਤਾ। ਗਤੀ ਦਾ ਇੱਕ ਤੱਥ ਦਾ ਸਹੀ ਮੁੱਲ ਹੈ; ਇਹ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਹੋਂਦ ਦੀ ਸੰਪੂਰਨ ਸੰਭਾਵਤਤਾ ਵਿੱਚ ਹਿੱਸਾ ਲੈਂਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਇਸਨੂੰ ਇੱਕ ਦਿੱਤੇ ਗਏ ਵਜੋਂ ਸਵੀਕਾਰ ਕੀਤਾ ਜਾਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ। ਬੇਸ਼ੱਕ ਅਸੀਂ ਜਲਦੀ ਹੀ ਦੇਖਾਂਗੇ ਕਿ ਗਤੀ ਦੇ ਮੌਜੂਦ ਹੋਣ ਲਈ ਇੱਕ ਫਾਰ-ਇਟਸੈਲਫ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੈ; ਇਸ ਲਈ ਇਹ ਨਿਰਧਾਰਤ ਕਰਨਾ ਖਾਸ ਤੌਰ 'ਤੇ ਮੁਸ਼ਕਲ ਹੈ ਕਿ ਸ਼ੁੱਧ ਗਤੀ ਵਿੱਚ ਹੋਂਦ ਤੋਂ ਕੀ ਆਉਂਦਾ ਹੈ। ਪਰ ਕਿਸੇ ਵੀ ਸਥਿਤੀ ਵਿੱਚ ਇਸ ਵਿੱਚ ਕੋਈ ਸ਼ੱਕ ਨਹੀਂ ਹੈ ਕਿ ਫਾਰ-ਇਟਸੈਲਫ ਇੱਥੇ ਕਿਤੇ ਹੋਰ ਹੋਣ ਵਿੱਚ ਕੁਝ ਵੀ ਨਹੀਂ ਜੋੜਦਾ। ਇੱਥੇ ਕਿਤੇ ਹੋਰ ਇਹ ਸ਼ੁੱਧ ਕੁਝ ਵੀ ਨਹੀਂ ਹੈ ਜੋ ਉਹ ਜ਼ਮੀਨ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕਰਦਾ ਹੈ ਜਿਸ 'ਤੇ ਗਤੀ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਰਾਹਤ ਵਿੱਚ ਉਠਾਉਂਦੀ ਹੈ। ਪਰ ਜਦੋਂ ਕਿ ਗਤੀ ਦੇ ਸੁਭਾਅ ਦੁਆਰਾ ਸਾਨੂੰ ਇਸਦਾ ਅਨੁਮਾਨ ਲਗਾਉਣ ਦੀ ਮਨਾਹੀ ਹੈ, ਸਾਡੇ ਲਈ ਇਸਦਾ ਵਰਣਨ ਕਰਨਾ ਸੰਭਵ ਹੈ ਅਤੇ ਜ਼ਰੂਰੀ ਵੀ ਹੈ। ਤਾਂ ਫਿਰ ਅਸੀਂ ਗਤੀ ਦਾ ਅਰਥ ਕੀ ਹੈ, ਇਸ ਬਾਰੇ ਸਿੱਟਾ ਕੱਢਣਾ ਹੈ?

ਇਹ ਮੰਨਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਕਿ ਗਤੀ ਹੋਂਦ ਦਾ ਇੱਕ ਸਧਾਰਨ ਪਿਆਰ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਗਤੀ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਗਤੀਸ਼ੀਲ ਸਰੀਰ ਪਹਿਲਾਂ ਵਾਂਗ ਹੀ ਪਾਇਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇਸਨੂੰ ਅਕਸਰ ਇੱਕ ਸਿਧਾਂਤ ਦੇ ਤੌਰ 'ਤੇ ਪੇਸ਼ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ ਕਿ ਟ੍ਰਾਂਸਫਰ ਟ੍ਰਾਂਸਫਰ ਕੀਤੇ ਗਏ ਚਿੱਤਰ ਨੂੰ ਵਿਗਾੜਦਾ ਨਹੀਂ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਸਪੱਸ਼ਟ ਹੋ ਗਿਆ ਹੈ ਕਿ ਗਤੀ ਨੂੰ ਬਿਨਾਂ ਸੋਧੇ ਹੋਂਦ ਵਿੱਚ ਜੋੜਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਨਿਸ਼ਚਿਤ ਹੈ, ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਅਸੀਂ ਦੇਖਿਆ ਹੈ, ਕਿ "ਇਸ" ਦੀ ਅਸਲੀਅਤ ਬਦਲੀ ਨਹੀਂ ਜਾਂਦੀ। ਇਸ ਧਾਰਨਾ ਵਿੱਚ ਕੁਝ ਵੀ ਉਸ ਵਿਰੋਧ ਤੋਂ ਵੱਧ ਆਮ ਨਹੀਂ ਹੈ ਜਿਸਦਾ ਸਾਹਮਣਾ ਫਿਟਜ਼ਗੇਰਾਲਡ ਦੇ "ਸੰਕੁਚਨ" ਸੰਬੰਧੀ ਸਿਧਾਂਤ ਜਾਂ ਆਈਨਸਟਾਈਨ ਦੇ "ਪੁੰਜ ਦੀਆਂ ਭਿੰਨਤਾਵਾਂ" ਸੰਬੰਧੀ ਸਿਧਾਂਤ ਦੁਆਰਾ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ, ਕਿਉਂਕਿ ਉਹ ਖਾਸ ਤੌਰ 'ਤੇ ਉਸ ਚੀਜ਼ 'ਤੇ ਹਮਲਾ ਕਰਦੇ ਜਾਪਦੇ ਹਨ ਜੋ ਚਲਦੇ ਸਰੀਰ ਦੇ ਹੋਣ ਨੂੰ ਬਣਾਉਂਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਸਪੱਸ਼ਟ ਤੌਰ 'ਤੇ ਗਤੀ ਦੀ ਸਾਪੇਖਤਾ ਦਾ ਸਿਧਾਂਤ ਆਉਂਦਾ ਹੈ, ਜੋ ਕਿ ਸ਼ਾਨਦਾਰ ਤੌਰ 'ਤੇ ਸਹਿਮਤ ਹੈ ਜੇਕਰ ਬਾਅਦ ਵਾਲਾ ਹੋਂਦ ਦੀ ਇੱਕ ਬਾਹਰੀ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਤਾ ਹੈ ਅਤੇ ਜੇਕਰ ਕੋਈ ਅੰਦਰੂਨੀ-ਸੰਰਚਨਾਤਮਕ ਸੋਧ ਇਸਨੂੰ ਨਿਰਧਾਰਤ ਨਹੀਂ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਗਤੀ ਫਿਰ ਇਸਦੀ ਸੈਟਿੰਗ ਦੇ ਹੋਂਦ ਨਾਲ ਇੰਨਾ ਬਾਹਰੀ ਸਬੰਧ ਬਣ ਜਾਂਦੀ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਕਹਿਣ ਦੇ ਬਰਾਬਰ ਹੈ ਕਿ ਹੋਂਦ ਗਤੀ ਵਿੱਚ ਹੈ ਅਤੇ ਇਸਦਾ ਵਾਤਾਵਰਣ ਆਰਾਮ ਵਿੱਚ ਹੈ ਜਾਂ ਇਸਦੇ ਉਲਟ ਕਿ ਵਾਤਾਵਰਣ ਗਤੀ ਵਿੱਚ ਹੈ ਅਤੇ ਮੰਨਿਆ ਜਾ ਰਿਹਾ ਜੀਵ ਆਰਾਮ ਵਿੱਚ ਹੈ। ਇਸ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਤੋਂ ਗਤੀ ਨਾ ਤਾਂ ਇੱਕ ਹੋਂਦ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਦਿਖਾਈ ਦਿੰਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਨਾ ਹੀ ਇੱਕ ਹੋਂਦ ਦੇ ਢੰਗ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ, ਸਗੋਂ ਇੱਕ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਅਮੂਰਤ ਸਬੰਧ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਦਿਖਾਈ ਦਿੰਦੀ ਹੈ।

ਪਰ ਇਹ ਤੱਥ ਕਿ ਗਤੀਸ਼ੀਲ ਸਰੀਰ ਰਵਾਨਗੀ ਅਤੇ ਆਗਮਨ ਸਮੇਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨਾਲ ਇੱਕੋ ਜਿਹਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ - ਭਾਵ, ਗਤੀ ਨੂੰ ਘੇਰਨ ਵਾਲੀਆਂ ਦੋ ਅਵਸਥਾਵਾਂ ਵਿੱਚ - ਕਿਸੇ ਵੀ ਪੱਖੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਤੋਂ ਨਿਰਧਾਰਤ ਨਹੀਂ ਕਰਦਾ ਕਿ ਇਹ ਗਤੀ ਵਿੱਚ ਹੋਣ ਦੌਰਾਨ ਕੀ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਇਹ ਕਹਿਣ ਦੇ ਬਰਾਬਰ ਹੋਵੇਗਾ ਕਿ ਇੱਕ ਆਟੋਕਲੇਵ ਵਿੱਚ ਉਬਲਣ ਵਾਲਾ ਪਾਣੀ ਉਬਾਲਣ ਦੌਰਾਨ ਕੋਈ ਪਰਿਵਰਤਨ ਨਹੀਂ ਕਰਦਾ, ਇਸ ਖਾਸ ਕਾਰਨ ਕਰਕੇ ਕਿ ਇਹ ਉਹੀ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਤਾਵਾਂ ਪੇਸ਼ ਕਰਦਾ ਹੈ ਜਦੋਂ ਇਹ ਸ਼ੁਰੂਆਤ ਵਿੱਚ

ਠੰਡਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਜਦੋਂ ਇਸਨੂੰ ਦੁਬਾਰਾ ਠੰਡਾ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਤੱਥ ਕਿ ਅਸੀਂ ਗਤੀਸ਼ੀਲ ਸਰੀਰ ਨੂੰ ਇਸਦੀ ਗਤੀ ਦੌਰਾਨ ਵੱਖ-ਵੱਖ ਲਗਾਤਾਰ ਸਥਿਤੀਆਂ ਨਿਰਧਾਰਤ ਕਰ ਸਕਦੇ ਹਾਂ ਅਤੇ ਹਰੇਕ ਸਥਿਤੀ 'ਤੇ ਇਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਦੇ ਸਮਾਨ ਦਿਖਾਈ ਦਿੰਦਾ ਹੈ, ਸਾਨੂੰ ਨਹੀਂ ਰੋਕਣਾ ਚਾਹੀਦਾ, ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਸਥਿਤੀਆਂ ਯਾਤਰਾ ਕੀਤੀ ਸਪੇਸ ਨੂੰ ਪਰਿਭਾਸ਼ਿਤ ਕਰਦੀਆਂ ਹਨ ਨਾ ਕਿ ਗਤੀ ਨੂੰ। ਇਸਦੇ ਉਲਟ, ਇਹ ਗਣਿਤਿਕ ਪ੍ਰਵਿਰਤੀ ਹੈ ਕਿ ਚਲਦੇ ਸਰੀਰ ਨੂੰ ਆਰਾਮ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਜੀਵ ਵਜੋਂ ਮੰਨਿਆ ਜਾਵੇ ਜੋ ਇੱਕ ਰੇਖਾ ਦੀ ਲੰਬਾਈ ਨੂੰ ਇਸਦੀ ਆਰਾਮ ਦੀ ਸਥਿਤੀ ਤੋਂ ਬਾਹਰ ਕੱਢੇ ਬਿਨਾਂ ਬਦਲ ਦੇਵੇਗਾ; ਇਹ ਉਹ ਪ੍ਰਵਿਰਤੀ ਹੈ ਜੋ ਇਲੀਏਟਿਕ ਵਿਰੋਧਾਭਾਸ ਦੇ ਮੂਲ 'ਤੇ ਹੈ।

ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਇਹ ਪੁਸ਼ਟੀ ਕਿ ਹੋਂਦ ਆਪਣੀ ਹੋਂਦ ਵਿੱਚ ਬਦਲੀ ਨਹੀਂ ਰਹਿੰਦੀ, ਭਾਵੇਂ ਇਹ ਆਰਾਮ ਵਿੱਚ ਹੋਵੇ ਜਾਂ ਗਤੀ ਵਿੱਚ, ਸਾਨੂੰ ਇੱਕ ਸਧਾਰਨ ਸਿਧਾਂਤ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਜਾਪਦੀ ਹੈ ਜਿਸਨੂੰ ਸਾਨੂੰ ਬਿਨਾਂ ਆਲੋਚਨਾਤਮਕ ਤੌਰ 'ਤੇ ਸਵੀਕਾਰ ਨਹੀਂ ਕਰਨਾ ਚਾਹੀਦਾ। ਇਸਨੂੰ ਆਲੋਚਨਾ ਦੇ ਅਧੀਨ ਕਰਨ ਲਈ ਆਓ ਅਸੀਂ ਐਲੀਏਟਿਕ ਦਲੀਲਾਂ ਵੱਲ ਵਾਪਸ ਚੱਲੀਏ ਅਤੇ ਖਾਸ ਕਰਕੇ ਤੀਰ ਨਾਲ ਸਬੰਧਤ ਦਲੀਲਾਂ ਵੱਲ। ਉਹ ਸਾਨੂੰ ਦੱਸਦੇ ਹਨ ਕਿ ਜਦੋਂ ਇਹ AB "ਉੱਥੇ" ਸਥਿਤੀ ਤੋਂ ਲੰਘਦਾ ਹੈ, ਬਿਲਕੁਲ ਉਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਜਿਵੇਂ ਇਹ ਇੱਕ ਤੀਰ ਆਰਾਮ ਵਿੱਚ ਹੋਵੇ, ਜਿਸਦੇ ਸਿਰ ਦੀ ਨੋਕ A 'ਤੇ ਹੋਵੇ ਅਤੇ ਇਸਦੀ ਪੂਛ ਦੀ ਨੋਕ B 'ਤੇ ਹੋਵੇ। ਇਹ ਸਪੱਸ਼ਟ ਜਾਪਦਾ ਹੈ ਜੇਕਰ ਅਸੀਂ ਸਵੀਕਾਰ ਕਰਦੇ ਹਾਂ ਕਿ ਗਤੀ ਹੋਂਦ 'ਤੇ ਥੋਪ ਦਿੱਤੀ ਗਈ ਹੈ ਅਤੇ ਨਤੀਜੇ ਵਜੋਂ ਇਹ ਫੈਸਲਾ ਕਰਨ ਲਈ ਕੁਝ ਵੀ ਨਹੀਂ ਆਉਂਦਾ ਕਿ ਹੋਂਦ ਗਤੀ ਵਿੱਚ ਹੈ ਜਾਂ ਆਰਾਮ ਵਿੱਚ। ਇੱਕ ਸੰਸਾਰ ਵਿੱਚ, ਜੇਕਰ ਗਤੀ ਹੋਂਦ ਦਾ ਇੱਕ ਗਾਦਸਾ ਹੈ, ਤਾਂ ਗਤੀ ਅਤੇ ਆਰਾਮ ਅਨਿੱਖੜਵੇਂ ਹਨ। ਉਹ ਦਲੀਲਾਂ ਜੋ ਆਮ ਤੌਰ 'ਤੇ ਸਭ ਤੋਂ ਮਸ਼ਹੂਰ ਐਲੀਏਟਿਕ ਵਿਰੋਧਾਭਾਸ, ਅਚਿਲਸ ਅਤੇ ਕੱਛੂ ਦੇ, ਦੇ ਵਿਰੁੱਧ ਹੁੰਦੀਆਂ ਹਨ, ਦਾ ਇੱਥੇ ਕੋਈ ਅਰਥ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਇਸ ਗੱਲ 'ਤੇ ਇਤਰਾਜ਼ ਕਰਨ ਦਾ ਕੀ ਫਾਇਦਾ ਹੈ ਕਿ ਐਲੀਏਟਿਕਸ ਨੇ ਸਮੇਂ ਨੂੰ ਬਰਾਬਰ ਧਿਆਨ ਵਿੱਚ ਰੱਖੇ ਬਿਨਾਂ ਸਪੇਸ ਦੀ ਅਨੰਤ ਵੰਡ 'ਤੇ ਵਿਚਾਰ ਕੀਤਾ ਹੈ? ਇੱਥੇ ਸਵਾਲ ਨਾ ਤਾਂ ਸਥਿਤੀ ਅਤੇ ਨਾ ਹੀ ਤੁਰੰਤ, ਸਗੋਂ ਹੋਂਦ ਨਾਲ ਸਬੰਧਤ ਹੈ। ਅਸੀਂ ਸਮੱਸਿਆ ਦੀ ਸਹੀ ਧਾਰਨਾ ਤੱਕ ਪਹੁੰਚਦੇ ਹਾਂ ਜਦੋਂ ਅਸੀਂ ਐਲੀਟਿਕਸ ਨੂੰ ਜਵਾਬ ਦਿੰਦੇ ਹਾਂ ਕਿ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਗਤੀ ਨੂੰ ਨਹੀਂ ਸਗੋਂ ਗਤੀ ਦਾ ਸਮਰਥਨ ਕਰਨ ਵਾਲੀ ਸਪੇਸ ਨੂੰ ਮੰਨਿਆ ਹੈ। ਪਰ ਅਸੀਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਇਸ ਸਵਾਲ ਨੂੰ ਹੱਲ ਕੀਤੇ ਬਿਨਾਂ ਇਸ਼ਾਰਾ ਕਰਨ ਤੱਕ ਸੀਮਤ ਨਹੀਂ ਕਰ ਰਹੇ ਹਾਂ। ਗਤੀਸ਼ੀਲ ਸਰੀਰ ਦਾ ਕੀ ਹੋਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ ਤਾਂ ਜੋ ਇਸਦੀ ਸਥਿਰਤਾ ਨੂੰ ਬਦਲਿਆ ਨਾ ਜਾ ਸਕੇ ਜਦੋਂ ਕਿ ਇਸਦੇ ਹੋਣ ਵਿੱਚ ਗਤੀਸ਼ੀਲ ਸਰੀਰ ਇੱਕ ਆਰਾਮਦੇਹ ਜੀਵ ਤੋਂ ਵੱਖਰਾ ਹੈ?

ਜੇ ਅਸੀਂ ਜ਼ੇਨੋ ਦੀਆਂ ਦਲੀਲਾਂ ਪ੍ਰਤੀ ਆਪਣੇ ਇਤਰਾਜ਼ਾਂ ਨੂੰ ਸਪੱਸ਼ਟ ਕਰਨ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕਰਦੇ ਹਾਂ, ਤਾਂ ਅਸੀਂ ਇਹ ਸਥਾਪਿਤ ਕਰਦੇ ਹਾਂ ਕਿ ਉਹ ਗਤੀ ਦੀ ਇੱਕ ਖਾਸ ਭੋਲੀ ਧਾਰਨਾ ਤੋਂ ਉਤਪੰਨ ਹੁੰਦੇ ਹਨ। ਅਸੀਂ ਮੰਨਦੇ ਹਾਂ ਕਿ ਤੀਰ AB 'ਤੇ "ਪਾਸ" ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਪਰ ਸਾਨੂੰ ਇਹ ਨਹੀਂ ਲੱਗਦਾ ਕਿ ਕਿਸੇ ਜਗ੍ਹਾ ਨੂੰ ਲੰਘਣਾ ਉੱਥੇ ਰਹਿਣ ਦੇ ਬਰਾਬਰ ਹੈ - ਭਾਵ, ਉੱਥੇ ਹੋਣ ਦਾ। ਫਿਰ ਵੀ ਇਸ ਵਿਚਾਰ ਵਿੱਚ ਅਸੀਂ ਗੰਭੀਰ ਉਲਝਣ ਦੇ ਦੋਸ਼ੀ ਹਾਂ, ਕਿਉਂਕਿ ਅਸੀਂ ਮੰਨਦੇ ਹਾਂ ਕਿ ਗਤੀਸ਼ੀਲ ਵਸਤੂ ਸਿਰਫ਼ AB ਨੂੰ ਲੰਘਦੀ ਹੈ (ਭਾਵ, ਇਹ ਕਦੇ ਵੀ ਉੱਥੇ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦੀ) ਅਤੇ ਉਸੇ ਸਮੇਂ ਅਸੀਂ ਇਹ ਮੰਨਦੇ ਰਹਿੰਦੇ ਹਾਂ ਕਿ ਇਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਹੈ। ਨਤੀਜੇ ਵਜੋਂ ਤੀਰ ਇੱਕੋ ਸਮੇਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਹੋਵੇਗਾ ਅਤੇ AB 'ਤੇ ਨਹੀਂ ਹੋਵੇਗਾ। ਇਹ ਐਲੀਏਟਿਕ ਪੈਰਾਡੌਕਸ ਦਾ ਮੂਲ ਹੈ: ਤੀਰ AB 'ਤੇ ਕਿਵੇਂ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਦਾ ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ AB 'ਤੇ ਹੈ? ਦੂਜੇ ਸ਼ਬਦਾਂ ਵਿੱਚ, ਐਲੀਏਟਿਕ ਪੈਰਾਡੌਕਸ ਤੋਂ ਬਚਣ ਲਈ ਸਾਨੂੰ ਆਮ ਤੌਰ 'ਤੇ ਸਵੀਕਾਰ ਕੀਤੇ ਗਏ ਸਿਧਾਂਤ ਨੂੰ ਤਿਆਗਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ ਜਿਸ ਅਨੁਸਾਰ ਗਤੀ ਵਿੱਚ ਹੋਣਾ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਹੋਣ ਨੂੰ ਸੁਰੱਖਿਅਤ ਰੱਖਦਾ ਹੈ। ਸਿਰਫ਼ AB 'ਤੇ ਲੰਘਣਾ ਇੱਕ ਲੰਘਣ ਵਾਲਾ ਹੋਣਾ ਹੈ। ਲੰਘਣ ਦਾ ਕੀ ਅਰਥ

ਹੈ? ਇਹ ਇੱਕੋ ਸਮੇਂ ਇੱਕ ਜਗ੍ਹਾ 'ਤੇ ਹੋਣਾ ਅਤੇ ਉੱਥੇ ਨਾ ਹੋਣਾ ਹੈ। ਕਿਸੇ ਵੀ ਸਮੇਂ ਇਹ ਨਹੀਂ ਕਿਹਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਕਿ ਰਸਤੇ ਦੀ ਹੋਂਦ ਇੱਥੇ ਹੈ, ਬਿਨਾਂ ਇਸ ਨੂੰ ਅਚਾਨਕ ਉੱਥੇ ਰੋਕਣ ਦੇ ਜੋਖਮ ਨੂੰ ਚਲਾਏ, ਪਰ ਨਾ ਹੀ ਇਹ ਕਿਹਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਨਹੀਂ ਹੈ, ਜਾਂ ਇਹ ਉੱਥੇ ਨਹੀਂ ਹੈ, ਜਾਂ ਇਹ ਕਿਤੇ ਹੋਰ ਹੈ। ਸਥਾਨ ਨਾਲ ਇਸਦਾ ਸਬੰਧ ਕਿੱਤੇ ਦਾ ਸਬੰਧ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਪਰ ਅਸੀਂ ਪਹਿਲਾਂ ਦੇਖਿਆ ਹੈ ਕਿ ਇੱਕ "ਇਸ" ਦਾ ਆਰਾਮ 'ਤੇ ਸਥਾਨ ਜ਼ਮੀਨ ਨਾਲ ਬਾਹਰੀ ਸਬੰਧਾਂ ਦਾ ਸਬੰਧ ਸੀ ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਸਬੰਧ ਹੋਰ "ਇਸ" ਨਾਲ ਬਾਹਰੀ ਸਬੰਧਾਂ ਦੀ ਇੱਕ ਬਹੁਲਤਾ ਵਿੱਚ ਢਹਿ ਸਕਦਾ ਹੈ ਜਦੋਂ ਜ਼ਮੀਨ ਖੁਦ ਕਈ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੇ ਚਿੱਤਰਾਂ ਵਿੱਚ ਟੁੱਟ ਜਾਂਦੀ ਹੈ।[4] ਇਸ ਲਈ ਸਪੇਸ ਦੀ ਨੀਂਹ ਪਰਸਪਰ ਬਾਹਰੀ ਹੈ ਜੋ ਕਿ "ਆਪਣੇ ਆਪ" ਦੁਆਰਾ ਹੋਂਦ ਵਿੱਚ ਆਉਂਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਜਿਸਦਾ ਮੂਲ ਇਹ ਤੱਥ ਹੈ ਕਿ "ਹੋਂਦ" ਉਹੀ ਹੈ ਜੋ ਇਹ ਹੈ। ਇੱਕ ਸ਼ਬਦ ਵਿੱਚ ਇਹ "ਹੋਂਦ" ਹੈ ਜੋ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ "ਆਪਣੇ ਆਪ" ਨੂੰ ਦੂਜੇ ਜੀਵਾਂ ਪ੍ਰਤੀ ਉਦਾਸੀਨ ਵਜੋਂ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਕੇ ਆਪਣੀ ਜਗ੍ਹਾ ਨੂੰ ਪਰਿਭਾਸ਼ਿਤ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਉਦਾਸੀਨਤਾ ਇਸਦੀ ਪਛਾਣ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਕੁਝ ਵੀ ਨਹੀਂ ਹੈ, ਇਸਦੀ ਐਕਸਟੈਟਿਕ ਹਕੀਕਤ ਤੋਂ ਗੈਰਹਾਜ਼ਰੀ ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਇੱਕ "ਆਪਣੇ ਆਪ" ਦੁਆਰਾ ਫੜੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ ਜੋ ਪਹਿਲਾਂ ਹੀ ਦੂਜੇ "ਇਸ" ਲਈ ਮੌਜੂਦ ਹੈ।

ਇਸ ਤੱਥ ਦੁਆਰਾ ਕਿ ਇਹ ਜੋ ਹੈ ਉਹ ਹੈ, ਇਹ ਇੱਕ ਜਗ੍ਹਾ ਰੱਖਦਾ ਹੈ, ਇਹ ਇੱਕ ਜਗ੍ਹਾ ਵਿੱਚ ਹੈ - ਭਾਵ, ਇਸਨੂੰ ਖੁਦ ਦੁਆਰਾ ਦੂਜੇ ਇਸ ਨਾਲ ਕੋਈ ਸਬੰਧ ਨਾ ਹੋਣ ਕਰਕੇ ਸਬੰਧ ਵਿੱਚ ਰੱਖਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਸਪੇਸ ਸਬੰਧ ਦੀ ਅਣਹੋਂਦ ਹੈ ਜਿਸਨੂੰ ਹੋਂਦ ਦੁਆਰਾ ਸਬੰਧ ਵਜੋਂ ਸਮਝਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਜੋ ਇਸਦਾ ਆਪਣਾ ਸਬੰਧ ਹੈ। ਇੱਕ ਜਗ੍ਹਾ ਤੋਂ ਲੰਘਣ ਦੇ ਤੱਥ ਨੂੰ, ਉੱਥੇ ਹੋਣ ਦੀ ਬਜਾਏ, ਸਿਰਫ ਹੋਂਦ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਹੀ ਸਮਝਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਇਸਦਾ ਅਰਥ ਹੈ ਕਿ ਕਿਉਂਕਿ ਸਥਾਨ ਦੀ ਸਥਾਪਨਾ ਹੋਂਦ ਦੁਆਰਾ ਕੀਤੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ, ਹੋਂਦ ਹੁਣ ਆਪਣੀ ਜਗ੍ਹਾ ਲੱਭਣ ਲਈ ਕਾਫ਼ੀ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਇਹ ਸਿਰਫ਼ ਇਸਦੀ ਰੂਪਰੇਖਾ ਦਿੰਦਾ ਹੈ; ਹੋਰ "ਇਸ" ਨਾਲ ਬਾਹਰੀਤਾ ਦੇ ਇਸਦੇ ਸਬੰਧਾਂ ਨੂੰ ਖੁਦ ਦੁਆਰਾ ਸਥਾਪਿਤ ਨਹੀਂ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਕਿਉਂਕਿ ਬਾਅਦ ਵਾਲੇ ਨੂੰ ਉਹਨਾਂ ਸਬੰਧਾਂ ਨੂੰ ਇੱਕ "ਇਹ" ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਸਥਾਪਤ ਕਰਨਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ ਜੋ ਹੈ। ਹਾਲਾਂਕਿ ਇਹਨਾਂ ਸਬੰਧਾਂ ਨੂੰ ਖਤਮ ਨਹੀਂ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਕਿਉਂਕਿ ਜਿਸ ਹੋਂਦ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਉਹ ਸਥਾਪਿਤ ਕੀਤੇ ਗਏ ਹਨ ਉਹ ਇੱਕ ਸ਼ੁੱਧ ਅਣਹੋਂਦ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਉਹ "ਹੁਣ" ਜਿਸ ਵਿੱਚ ਉਹ ਸਥਾਪਿਤ ਕੀਤੇ ਗਏ ਹਨ, ਉਹ ਪਹਿਲਾਂ ਹੀ ਉਹਨਾਂ ਤੋਂ ਬਾਹਰ ਹੈ; ਯਾਨੀ, ਉਹਨਾਂ ਦੇ ਪ੍ਰਗਟਾਵੇ ਦੇ ਨਾਲ, ਪਹਿਲਾਂ ਹੀ ਬਾਹਰੀਤਾ ਦੇ ਨਵੇਂ ਸਬੰਧ ਪ੍ਰਗਟ ਕੀਤੇ ਗਏ ਹਨ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਦੀ "ਇਹ" ਨੀਂਹ ਮੰਨਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਜੋ ਬਾਹਰੀ ਤੌਰ 'ਤੇ ਪਹਿਲੇ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਹਨ। ਪਰ ਸਥਾਨਿਕ ਸਬੰਧਾਂ ਦੀ ਇਹ ਨਿਰੰਤਰ ਬਾਹਰੀਤਾ ਜੋ ਹੋਂਦ ਦੇ ਸਥਾਨ ਨੂੰ ਪਰਿਭਾਸ਼ਿਤ ਕਰਦੀ ਹੈ, ਇਸਦੀ ਨੀਂਹ ਸਿਰਫ਼ ਇਸ ਤੱਥ ਵਿੱਚ ਪਾ ਸਕਦੀ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਮੰਨਿਆ ਗਿਆ ਆਪਣੇ ਆਪ ਤੋਂ ਬਾਹਰੀ ਹੈ। ਦਰਅਸਲ ਇਹ ਕਹਿਣ ਦਾ ਮਤਲਬ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਪਹਿਲਾਂ ਹੀ ਉੱਥੇ ਨਹੀਂ ਹੈ ਜਦੋਂ ਇਹ ਅਜੇ ਵੀ ਉੱਥੇ ਹੈ; ਯਾਨੀ, ਆਪਣੇ ਆਪ ਦੇ ਸੰਬੰਧ ਵਿੱਚ ਇਹ ਹੋਂਦ ਦੇ ਇੱਕ ਐਕਸਟੈਟਿਕ ਸਬੰਧ ਵਿੱਚ ਨਹੀਂ ਹੈ ਬਲਕਿ ਬਾਹਰੀਤਾ ਦੇ ਇੱਕ ਸ਼ੁੱਧ ਸਬੰਧ ਵਿੱਚ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ "ਸਥਾਨ" ਹੈ ਜਿੱਥੋਂ ਤੱਕ "ਇਹ" ਹੋਰ "ਇਸ" ਦੇ ਬਾਹਰੀ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਪ੍ਰਗਟ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਅਤੇ ਇਸ ਸਥਾਨ 'ਤੇ ਇੱਕ ਰਸਤਾ ਹੈ ਜਿੱਥੋਂ ਤੱਕ ਹੋਂਦ ਹੁਣ ਇਸ ਬਾਹਰੀਤਾ ਵਿੱਚ ਫਸਿਆ ਨਹੀਂ ਹੈ ਪਰ ਇਸਦੇ ਉਲਟ ਪਹਿਲਾਂ ਹੀ ਇਸਦੇ ਬਾਹਰੀ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਗਤੀ ਇੱਕ ਜੀਵ ਦਾ ਹੋਂਦ ਹੈ ਜੋ ਆਪਣੇ ਆਪ ਤੋਂ ਬਾਹਰ ਹੈ। ਗਤੀ ਦੇ ਮੌਕੇ 'ਤੇ ਖੜ੍ਹਾ ਹੋਣ ਵਾਲਾ ਇੱਕੋ ਇੱਕ ਅਧਿਆਤਮਿਕ ਸਵਾਲ ਆਪਣੇ ਆਪ ਤੋਂ ਬਾਹਰੀਤਾ ਦਾ ਹੈ। ਸਾਨੂੰ ਇਸ ਤੋਂ ਕੀ ਸਮਝਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ?

ਗਤੀ ਵਿੱਚ ਹੋਂਦ A ਤੋਂ B ਤੱਕ ਜਾਣ 'ਤੇ ਕੁਝ ਵੀ ਨਹੀਂ ਬਦਲ ਜਾਂਦੀ। ਇਸਦਾ ਅਰਥ ਹੈ ਕਿ ਇਸਦੀ ਗੁਣਵੱਤਾ, ਜਿੱਥੋਂ ਤੱਕ ਇਹ ਉਸ ਹੋਂਦ ਨੂੰ ਦਰਸਾਉਂਦੀ ਹੈ ਜੋ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਪ੍ਰਗਟ ਹੁੰਦੀ ਹੈ, ਕਿਸੇ ਹੋਰ ਗੁਣ

ਵਿੱਚ ਨਹੀਂ ਬਦਲਦੀ। ਗਤੀ ਕਿਸੇ ਵੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਬਣਨ ਵਰਗੀ ਨਹੀਂ ਹੈ; ਇਹ ਗੁਣ ਦੇ ਤੱਤ ਨੂੰ ਨਹੀਂ ਬਦਲਦੀ; ਨਾ ਹੀ ਇਹ ਗੁਣ ਨੂੰ ਅਸਲੀਅਤ ਦਿੰਦੀ ਹੈ। ਗੁਣ ਬਿਲਕੁਲ ਉਹੀ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ ਜੋ ਇਹ ਹੈ; ਪਰ ਇਸਦੇ ਹੋਣ ਦਾ ਢੰਗ ਬਦਲਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਲਾਲ ਗੇਂਦ ਜੋ ਬਿਲੀਅਰਡ ਟੇਬਲ 'ਤੇ ਘੁੰਮਦੀ ਹੈ ਲਾਲ ਹੋਣਾ ਬੰਦ ਨਹੀਂ ਕਰਦੀ, ਪਰ ਗੇਂਦ ਉਹ ਲਾਲ ਨਹੀਂ ਹੈ ਜੋ ਇਹ ਹੁਣ ਉਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਹੈ ਜਿਵੇਂ ਇਹ ਆਰਾਮ ਕਰਨ ਵੇਲੇ ਲਾਲ ਸੀ। ਲਾਲ ਖ਼ਤਮ ਹੋਣ ਅਤੇ ਸਥਾਈਤਾ ਦੇ ਵਿਚਕਾਰ ਲਟਕਿਆ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ। ਦਰਅਸਲ, ਜਿੱਥੋਂ ਤੱਕ ਇਹ ਪਹਿਲਾਂ ਹੀ B 'ਤੇ ਹੈ, ਇਹ ਉਸ ਤੋਂ ਬਾਹਰ ਹੈ ਜੋ ਇਹ A 'ਤੇ ਸੀ ਅਤੇ ਲਾਲ ਦਾ ਵਿਨਾਸ਼ ਹੈ; ਪਰ ਜਿੱਥੋਂ ਤੱਕ ਇਹ C 'ਤੇ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਮੁੜ ਖੋਜਦਾ ਹੈ, B ਤੋਂ ਪਰੇ, ਇਹ ਉਸੇ ਵਿਨਾਸ਼ ਤੋਂ ਬਾਹਰ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਖ਼ਤਮ ਹੋਣ ਦੁਆਰਾ ਇਹ ਹੋਂਦ ਤੋਂ ਬਚ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਅਤੇ ਹੋਂਦ ਦੁਆਰਾ ਇਹ ਵਿਨਾਸ਼ ਤੋਂ ਬਚ ਜਾਂਦਾ ਹੈ।

ਇਸ ਲਈ ਸੰਸਾਰ ਵਿੱਚ "ਇਹਨਾਂ" ਦੀ ਇੱਕ ਸ਼੍ਰੇਣੀ ਦਾ ਸਾਹਮਣਾ ਕਰਨਾ ਪੈਂਦਾ ਹੈ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਕੋਲ ਕਦੇ ਵੀ ਨਾ ਹੋਣ ਦੀ ਵਿਲੱਖਣ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਤਾ ਹੈ ਬਿਨਾਂ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਕੁਝ ਵੀ ਨਾ ਬਣਨਾ। ਇੱਕੋ ਇੱਕ ਸਬੰਧ ਜਿਸਨੂੰ "ਆਪ" ਮੂਲ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਇਹਨਾਂ ਗੱਲਾਂ 'ਤੇ ਸਮਝ ਸਕਦਾ ਹੈ ਉਹ ਹੈ "ਆਪ" ਨਾਲ ਬਾਹਰੀਤਾ ਦਾ ਸਬੰਧ। ਕਿਉਂਕਿ ਕਿਉਂਕਿ ਬਾਹਰੀਤਾ ਕੁਝ ਵੀ ਨਹੀਂ ਹੈ, ਇੱਕ ਜੀਵ ਦਾ ਮੌਜੂਦ ਹੋਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ ਜੋ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨਾਲ ਆਪਣਾ ਸਬੰਧ ਹੈ ਤਾਂ ਜੋ "ਆਪ" ਨਾਲ ਬਾਹਰੀਤਾ ਹੋ ਸਕੇ। ਸੰਖੇਪ ਵਿੱਚ, ਸਾਡੇ ਲਈ "ਆਪ" ਦੇ ਸ਼ੁੱਧ ਸ਼ਬਦਾਂ ਵਿੱਚ ਪਰਿਭਾਸ਼ਿਤ ਕਰਨਾ ਅਸੰਭਵ ਹੈ ਜੋ "ਆਪ" ਨੂੰ "ਆਪ" ਤੋਂ ਬਾਹਰੀਤਾ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਪ੍ਰਗਟ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਉਸ ਬਾਹਰੀਤਾ ਨੂੰ ਸਿਰਫ਼ ਇੱਕ ਜੀਵ ਦੁਆਰਾ ਖੋਜਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ ਜੋ ਪਹਿਲਾਂ ਹੀ ਉੱਥੇ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਹੈ ਜੋ ਇਹ ਇੱਥੇ ਹੈ - ਯਾਨੀ, ਇੱਕ ਚੇਤਨਾ। ਇਹ ਬਾਹਰੀਤਾ-ਤੋਂ-ਆਪ, ਜੋ ਕਿ "ਆਪ" ਦੇ ਇੱਕ ਸ਼ੁੱਧ ਵਿਕਾਰ ਵਜੋਂ ਪ੍ਰਗਟ ਹੁੰਦਾ ਹੈ - ਯਾਨੀ, ਅਸੰਭਵਤਾ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਜੋ ਕੁਝ "ਇਸ" ਲਈ ਇੱਕੋ ਸਮੇਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਹੋਣ ਅਤੇ ਆਪਣੀ "ਅਣਹੋਣੀ" ਹੋਣ ਲਈ ਮੌਜੂਦ ਹੈ - ਇਸ ਨੂੰ ਕਿਸੇ ਅਜਿਹੀ ਚੀਜ਼ ਦੁਆਰਾ ਦਰਸਾਇਆ ਜਾਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ ਜੋ ਸੰਸਾਰ ਵਿੱਚ ਕੁਝ ਵੀ ਨਾ ਹੋਣ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਮੌਜੂਦ ਹੈ; ਯਾਨੀ, ਇੱਕ ਪ੍ਰਮਾਣਿਤ ਕੁਝ ਵੀ ਨਾ ਹੋਣ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ। ਕਿਉਂਕਿ ਬਾਹਰੀਤਾ-ਤੋਂ-ਆਪਣੇ ਆਪ ਨਾਲ ਸਬੰਧ ਕਿਸੇ ਵੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਨਾਲ ਉਤਸੁਕ ਨਹੀਂ ਹੈ, ਇਸ ਲਈ ਚਲਦੇ ਸਰੀਰ ਦਾ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨਾਲ ਸਬੰਧ ਉਦਾਸੀਨਤਾ ਦਾ ਇੱਕ ਸ਼ੁੱਧ ਸਬੰਧ ਹੈ ਅਤੇ ਇਸਨੂੰ ਸਿਰਫ਼ ਇੱਕ ਗਵਾਹ ਨੂੰ ਹੀ ਪ੍ਰਗਟ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਇੱਕ ਖਾਤਮਾ ਹੈ ਜਿਸਨੂੰ ਪੂਰਾ ਨਹੀਂ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਅਤੇ ਇੱਕ ਅਜਿਹਾ ਪ੍ਰਗਟਾਵਾ ਹੈ ਜਿਸਨੂੰ ਪੂਰਾ ਨਹੀਂ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ। ਇਹ ਕੁਝ ਵੀ ਨਹੀਂ ਜੋ ਬਾਹਰੀਤਾ-ਤੋਂ-ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਮਾਪਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਦਰਸਾਉਂਦਾ ਹੈ ਉਹ ਟ੍ਰੈਜੈਕਟਰੀ ਹੈ, ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਇੱਕ ਇੱਕਲੇ ਜੀਵ ਦੀ ਏਕਤਾ ਵਿੱਚ ਬਾਹਰੀਤਾ ਦਾ ਸੰਵਿਧਾਨ। ਟ੍ਰੈਜੈਕਟਰੀ ਉਹ ਰੇਖਾ ਹੈ ਜਿਸਦਾ ਵਰਣਨ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ - ਯਾਨੀ, ਸਪੇਸ ਵਿੱਚ ਸਿੰਥੈਟਿਕ ਏਕਤਾ ਦਾ ਅਚਾਨਕ ਪ੍ਰਗਟ ਹੋਣਾ, ਇੱਕ ਨਕਲੀ ਜੋ ਤੁਰੰਤ ਬਾਹਰੀਤਾ ਦੀ ਅਨੰਤ ਗੁਣਾਂ ਵਿੱਚ ਢਹਿ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਜਦੋਂ ਇਹ ਆਰਾਮ 'ਤੇ ਹੁੰਦਾ ਹੈ, ਤਾਂ ਸਪੇਸ ਹੁੰਦੀ ਹੈ: ਜਦੋਂ ਇਹ ਗਤੀ ਵਿੱਚ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਤਾਂ ਸਪੇਸ ਪੈਦਾ ਹੁੰਦੀ ਹੈ ਜਾਂ ਬਣ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਟ੍ਰੈਜੈਕਟਰੀ ਕਦੇ ਵੀ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦੀ, ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਕੁਝ ਵੀ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦੀ; ਇਹ ਤੁਰੰਤ ਵੱਖ-ਵੱਖ ਸਥਾਨਾਂ ਵਿਚਕਾਰ ਸ਼ੁੱਧ ਬਾਹਰੀ ਸਬੰਧਾਂ ਵਿੱਚ ਅਲੋਪ ਹੋ ਜਾਂਦੀ ਹੈ; ਯਾਨੀ, ਉਦਾਸੀਨਤਾ ਜਾਂ ਸਥਾਨਿਕਤਾ ਦੀ ਸਧਾਰਨ ਬਾਹਰੀਤਾ ਵਿੱਚ। ਗਤੀ ਵਿੱਚ ਹੋਂਦ ਦਾ ਕੋਈ ਹੋਰ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ; ਇਹ ਇੱਕ ਜੀਵ ਦਾ ਸਭ ਤੋਂ ਘੱਟ-ਹੋਂਦ ਹੈ ਜੋ ਨਾ ਤਾਂ ਆ ਸਕਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਨਾ ਹੀ ਖਤਮ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਨਾ ਹੀ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਗਤੀ ਆਪਣੇ ਆਪ ਦੇ ਦਿਲ ਵਿੱਚ ਉਦਾਸੀਨਤਾ ਦੀ ਬਾਹਰੀਤਾ ਦਾ ਉਭਾਰ ਹੈ। ਹੋਂਦ ਦਾ ਇਹ ਸ਼ੁੱਧ ਉਤਰਾਅ-ਚੜ੍ਹਾਅ ਹੋਂਦ ਦਾ ਇੱਕ ਅਟੁੱਟ ਉੱਦਮ ਹੈ। ਖੁਦ-ਮੁਖਤਿਆਰ ਇਸਨੂੰ ਸਿਰਫ਼ ਅਸਥਾਈ ਐਕਸਟੈਸੇਸ ਦੇ ਪਾਰ ਅਤੇ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨਾਲ ਚਲਦੇ ਸਰੀਰ ਦੀ ਇੱਕ ਅਸਥਾਈ

ਸਥਾਈ ਪਛਾਣ ਵਿੱਚ ਹੀ ਸਮਝ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਪਛਾਣ ਕਿਸੇ ਵੀ ਕਾਰਵਾਈ ਨੂੰ ਨਹੀਂ ਮੰਨਦੀ ਅਤੇ ਖਾਸ ਤੌਰ 'ਤੇ "ਪਛਾਣ ਦਾ ਸੰਸਲੇਸ਼ਣ" ਨਹੀਂ; ਖੁਦ-ਮੁਖਤਿਆਰ ਲਈ ਇਹ ਸਿਰਫ਼ ਵਰਤਮਾਨ ਦੇ ਨਾਲ ਭੂਤਕਾਲ ਦੇ ਅਸਥਾਈ ਹੋਂਦ ਦੀ ਏਕਤਾ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਆਪਣੀ ਬਾਹਰੀਤਾ ਦੇ ਨਿਰੰਤਰ ਸਥਿਤੀ ਵਿੱਚ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨਾਲ ਚਲਦੇ ਸਰੀਰ ਦੀ ਅਸਥਾਈ ਪਛਾਣ ਟ੍ਰੈਜੈਕਟਰੀ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਨ ਦਾ ਕਾਰਨ ਬਣਦੀ ਹੈ - ਯਾਨੀ, ਇੱਕ ਅਲੋਪ ਹੋਣ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਸਪੇਸ ਪੈਦਾ ਕਰਨ ਦਾ ਕਾਰਨ ਬਣਦੀ ਹੈ। ਗਤੀ ਦੁਆਰਾ ਸਪੇਸ ਸਮੇਂ ਵਿੱਚ ਪੈਦਾ ਹੁੰਦੀ ਹੈ; ਗਤੀ ਰੇਖਾ ਨੂੰ ਬਾਹਰੀਤਾ ਤੋਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਤੱਕ ਫੈਲਾਉਂਦੀ ਹੈ। ਰੇਖਾ ਗਤੀ ਦੇ ਨਾਲ ਹੀ ਅਲੋਪ ਹੋ ਜਾਂਦੀ ਹੈ, ਅਤੇ ਸਪੇਸ ਦੀ ਅਸਥਾਈ ਏਕਤਾ ਦਾ ਇਹ ਭੂਤ ਗੈਰ-ਅਸਥਾਈ ਸਪੇਸ ਵਿੱਚ ਨਿਰੰਤਰ ਸਥਾਪਿਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ - ਯਾਨੀ, ਫੈਲਾਅ ਦੀ ਸ਼ੁੱਧ ਬਹੁਲਤਾ ਵਿੱਚ ਜੋ ਬਿਨਾਂ ਬਣਨਾ ਹੈ।

ਵਰਤਮਾਨ ਵਿੱਚ "ਆਪ" ਹੀ ਹੋਂਦ ਦੀ ਮੌਜੂਦਗੀ ਹੈ। ਪਰ ਸਥਾਈ ਦੀ ਸਦੀਵੀ ਪਛਾਣ ਇਸ ਮੌਜੂਦਗੀ ਨੂੰ ਚੀਜ਼ਾਂ 'ਤੇ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬ (ਰਿਫਲੈਟ) ਵਜੋਂ ਸਮਝਣ ਦੀ ਆਗਿਆ ਨਹੀਂ ਦਿੰਦੀ ਕਿਉਂਕਿ ਸਥਾਈਤਾ ਵਿੱਚ ਕੁਝ ਵੀ ਉਸ ਚੀਜ਼ ਤੋਂ ਵੱਖਰਾ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ ਜੋ ਪਹਿਲਾਂ ਸੀ। ਇਸ ਲਈ ਜੇਕਰ ਕੋਈ ਗਤੀ ਨਾ ਹੁੰਦੀ ਤਾਂ ਵਿਸ਼ਵਵਿਆਪੀ ਸਮੇਂ ਦਾ ਮੌਜੂਦਾ ਆਯਾਮ ਸਮਝ ਤੋਂ ਬਾਹਰ ਹੁੰਦਾ। ਇਹ ਗਤੀ ਹੈ ਜੋ ਸ਼ੁੱਧ ਵਰਤਮਾਨ ਵਿੱਚ ਵਿਸ਼ਵਵਿਆਪੀ ਸਮੇਂ ਨੂੰ ਨਿਰਧਾਰਤ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਪਹਿਲਾਂ ਕਿਉਂਕਿ ਵਿਸ਼ਵਵਿਆਪੀ ਸਮਾਂ ਵਰਤਮਾਨ ਦੇ ਉਤਰਾਅ-ਚੜ੍ਹਾਅ ਵਜੋਂ ਪ੍ਰਗਟ ਹੁੰਦਾ ਹੈ; ਪਹਿਲਾਂ ਹੀ ਅਤੀਤ ਵਿੱਚ ਇਹ ਹੁਣ ਇੱਕ ਅਲੋਪ ਹੋਣ ਵਾਲੀ ਰੇਖਾ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਕੁਝ ਨਹੀਂ ਹੈ, ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਇੱਕ ਜਹਾਜ਼ ਦਾ ਉੱਠਣਾ ਜੋ ਫਿੱਕਾ ਪੈ ਜਾਂਦਾ ਹੈ; ਭਵਿੱਖ ਵਿੱਚ ਇਹ ਬਿਲਕੁਲ ਨਹੀਂ ਹੈ, ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਆਪਣਾ ਪ੍ਰੋਜੈਕਟ ਹੋਣ ਦੇ ਅਯੋਗ ਹੈ। ਇਹ ਕੰਧ 'ਤੇ ਇੱਕ ਕਿਰਲੀ ਦੀ ਸਥਿਰ ਤਰੱਕੀ ਵਾਂਗ ਹੈ। ਇਸ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ, ਇਸਦੇ ਵਜੂਦ ਵਿੱਚ ਪਲ ਦੀ ਸਮਝ ਤੋਂ ਬਾਹਰ ਅਸਪਸ਼ਟਤਾ ਹੈ, ਕਿਉਂਕਿ ਕੋਈ ਇਹ ਨਹੀਂ ਕਹਿ ਸਕਦਾ ਸੀ ਕਿ ਇਹ ਹੈ ਜਾਂ ਨਹੀਂ; ਇਸ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਇਹ ਜਿੰਨੀ ਜਲਦੀ ਦਿਖਾਈ ਦਿੰਦਾ ਹੈ ਉਹ ਪਹਿਲਾਂ ਹੀ ਪਾਰ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਆਪਣੇ ਆਪ ਤੋਂ ਬਾਹਰ ਹੁੰਦਾ ਹੈ।

ਇਸ ਲਈ ਵਿਸ਼ਵਵਿਆਪੀ ਸਮਾਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਦੇ ਵਰਤਮਾਨ ਨਾਲ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਮੇਲ ਖਾਂਦਾ ਹੈ: ਉਸ ਜੀਵ ਦੀ ਬਾਹਰੀਤਾ ਜੋ ਨਾ ਤਾਂ ਹੋ ਸਕਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਨਾ ਹੀ ਹੋ ਸਕਦੀ ਹੈ, ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਵਾਪਸ ਆਉਂਦੀ ਹੈ - ਇੱਕ ਅਜਿਹੇ ਜੀਵ ਦੀ ਜੋ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਹੋਣ ਦੇ ਪੱਧਰ 'ਤੇ ਪੇਸ਼ ਕੀਤੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ ਜਿਸਨੂੰ ਉਹ ਹੋਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ ਜੋ ਇਹ ਨਹੀਂ ਹੈ ਅਤੇ ਜੋ ਇਹ ਹੈ ਉਹ ਨਹੀਂ ਹੋਣਾ ਚਾਹੀਦਾ। ਸਾਰਾ ਅੰਤਰ ਇਸ ਵਿੱਚ ਹੈ ਜੋ ਬਾਹਰੀਤਾ-ਤੋਂ-ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਵੱਖ ਕਰਦਾ ਹੈ - ਜਿੱਥੇ ਹੋਂਦ ਆਪਣੀ ਬਾਹਰੀਤਾ ਹੋਣ ਲਈ ਨਹੀਂ ਹੈ, ਸਗੋਂ "ਹੋਣਾ ਹੈ", ਸਗੋਂ ਇੱਕ ਐਕਸਟੈਟਿਕ ਗਵਾਹ ਦੀ ਪਛਾਣ ਦੁਆਰਾ - ਸ਼ੁੱਧ ਅਸਥਾਈ ਐਕਸਟੈਸੇਸ ਤੋਂ ਜਿੱਥੇ ਹੋਂਦ ਨੂੰ ਉਹ ਹੋਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ ਜੋ ਇਹ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਖੁਦ ਆਪਣੇ ਵਰਤਮਾਨ ਨੂੰ ਉਸ ਦੁਆਰਾ ਜਾਣੂ ਕਰਵਾਉਂਦਾ ਹੈ ਜੋ ਚਲਦਾ ਹੈ; ਇਹ ਅਸਲ ਗਤੀ ਦੇ ਨਾਲ ਨਾਲ ਆਪਣਾ ਵਰਤਮਾਨ ਹੈ; ਇਹ ਗਤੀ ਹੈ ਜੋ ਵਿਸ਼ਵਵਿਆਪੀ ਸਮੇਂ ਨੂੰ ਸਾਕਾਰ ਕਰਨ ਲਈ ਚਾਰਜ ਕੀਤੀ ਜਾਵੇਗੀ, ਜਿੱਥੋਂ ਤੱਕ ਕਿ ਖੁਦ ਚਲਦੇ ਸਰੀਰ ਦੇ ਵਰਤਮਾਨ ਦੁਆਰਾ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਵਰਤਮਾਨ ਨੂੰ ਜਾਣੂ ਕਰਵਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਅਹਿਸਾਸ ਪਲਾਂ ਦੀ ਪਰਸਪਰ ਬਾਹਰੀਤਾ ਨੂੰ ਮਹੱਤਵ ਦੇਵੇਗਾ ਕਿਉਂਕਿ ਗਤੀਸ਼ੀਲ ਸਰੀਰ ਦਾ ਵਰਤਮਾਨ ਪਰਿਭਾਸ਼ਿਤ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ - ਗਤੀ ਦੀ ਪ੍ਰਕਿਰਤੀ ਦੇ ਕਾਰਨ - ਇਸਦੇ ਆਪਣੇ ਭੂਤਕਾਲ ਦੀ ਬਾਹਰੀਤਾ ਅਤੇ ਉਸ ਬਾਹਰੀਤਾ ਦੀ ਬਾਹਰੀਤਾ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ। ਸਮੇਂ ਦੀ ਅਨੰਤ ਵੰਡ ਉਸ ਪੂਰਨ ਬਾਹਰੀਤਾ ਵਿੱਚ ਸਥਾਪਿਤ ਹੈ।

C. ਭਵਿੱਖ

ਅਸਲੀ ਭਵਿੱਖ ਉਸ ਮੌਜੂਦਗੀ ਦੀ ਸੰਭਾਵਨਾ ਹੈ ਜੋ ਮੈਨੂੰ ਅਸਲ ਤੋਂ ਪਰੇ ਇੱਕ ਅੰਦਰ-ਅੰਦਰ ਹੋਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ ਜੋ ਅਸਲ ਤੋਂ ਪਰੇ ਹੈ। ਮੇਰਾ ਭਵਿੱਖ ਭਵਿੱਖ ਦੀ ਸਹਿ-ਮੌਜੂਦਗੀ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਭਵਿੱਖੀ ਸੰਸਾਰ ਦੀ ਰੂਪਰੇਖਾ ਨੂੰ ਸ਼ਾਮਲ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਅਤੇ ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਅਸੀਂ ਦੇਖਿਆ ਹੈ, ਇਹ ਭਵਿੱਖੀ ਸੰਸਾਰ ਹੈ ਜੋ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਪ੍ਰਗਟ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਜੋ ਮੈਂ ਹੋਵਾਂਗਾ; ਇਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਦੀਆਂ ਸੱਚੀਆਂ ਸੰਭਾਵਨਾਵਾਂ ਨਹੀਂ ਹਨ, ਕਿਉਂਕਿ ਸਿਰਫ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ ਵਿਚਾਰ ਹੀ ਇਹਨਾਂ ਨੂੰ ਜਾਣ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਕਿਉਂਕਿ ਮੇਰੇ ਸੰਭਾਵਨਾਵਾਂ ਦਾ ਅਰਥ ਹੈ ਕਿ ਮੈਂ ਕੀ ਹਾਂ ਅਤੇ ਸਿੱਧੇ ਤੌਰ 'ਤੇ ਉਸ ਅੰਦਰ-ਅੰਦਰ ਜਿਵੇਂ ਹੀ ਮੈਂ ਕਿਸੇ ਚੀਜ਼ ਦੇ ਸਾਰ ਨੂੰ ਠੀਕ ਕਰਦਾ ਹਾਂ, ਜਿਵੇਂ ਹੀ ਮੈਂ ਇਸਨੂੰ ਮੇਜ਼ ਜਾਂ ਸਿਆਹੀ ਦੇ ਖੂਹ ਵਜੋਂ ਸਮਝਦਾ ਹਾਂ, ਮੈਂ ਪਹਿਲਾਂ ਹੀ ਭਵਿੱਖ ਵਿੱਚ ਹਾਂ: ਪਹਿਲਾ ਕਿਉਂਕਿ ਇਸਦਾ ਸਾਰ ਇਸ ਤੋਂ ਵੱਧ ਨਾ ਹੋਣ ਦੀ ਮੇਰੀ ਹੋਰ ਸੰਭਾਵਨਾ ਦੀ ਸਹਿ-ਮੌਜੂਦਗੀ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ, ਅਤੇ ਦੂਜਾ ਕਿਉਂਕਿ ਮੇਜ਼ ਜਾਂ ਸਿਆਹੀ ਦੇ ਖੂਹ ਦੀ ਸਥਾਈਤਾ ਅਤੇ ਸਾਧਨਤਾ ਸਾਨੂੰ ਭਵਿੱਖ ਵੱਲ ਇਸ਼ਾਰਾ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਅਸੀਂ ਪਿਛਲੇ ਭਾਗਾਂ ਵਿੱਚ ਇਹਨਾਂ ਨਿਰੀਖਣਾਂ ਨੂੰ ਕਾਫ਼ੀ ਵਿਕਸਤ ਕੀਤਾ ਹੈ ਤਾਂ ਜੋ ਸਾਨੂੰ ਇੱਥੇ ਉਹਨਾਂ 'ਤੇ ਧਿਆਨ ਦੇਣ ਦੀ ਜ਼ਰੂਰਤ ਨਾ ਪਵੇ। ਅਸੀਂ ਸਿਰਫ ਇਹ ਦੱਸਣਾ ਚਾਹੁੰਦੇ ਹਾਂ ਕਿ ਹਰ ਚੀਜ਼, ਇੱਕ ਸਾਧਨ-ਵਸਤੂ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਇਸਦੇ ਪ੍ਰਗਟ ਹੋਣ ਦੇ ਪਲ ਤੋਂ, ਤੁਰੰਤ ਭਵਿੱਖ ਵਿੱਚ ਇਸਦੇ ਕੁਝ ਢਾਂਚੇ ਅਤੇ ਗੁਣਾਂ ਨੂੰ ਰੱਖਦੀ ਹੈ।

ਦੁਨੀਆਂ ਅਤੇ "ਇਸ" ਦੇ ਪ੍ਰਗਟ ਹੋਣ ਦੇ ਪਲ ਤੋਂ ਹੀ ਇੱਕ ਵਿਸ਼ਵਵਿਆਪੀ ਭਵਿੱਖ ਮੌਜੂਦ ਹੈ। ਫਿਰ ਵੀ ਅਸੀਂ ਪਹਿਲਾਂ ਨੋਟ ਕੀਤਾ ਹੈ ਕਿ ਦੁਨੀਆਂ ਦਾ ਹਰ ਭਵਿੱਖੀ "ਰਾਜ" ਉਦਾਸੀਨਤਾ ਦੀ ਪੂਰੀ ਪਰਸਪਰ ਬਾਹਰੀਤਾ ਵਿੱਚ ਇਸ ਲਈ ਅਜੀਬ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ। ਦੁਨੀਆਂ ਵਿੱਚ ਕੁਝ ਭਵਿੱਖ ਹਨ ਜੋ ਸੰਜੋਗ ਦੁਆਰਾ ਪਰਿਭਾਸ਼ਿਤ ਕੀਤੇ ਜਾਂਦੇ ਹਨ ਅਤੇ ਖੁਦਮੁਖਤਿਆਰ ਸੰਭਾਵੀ ਬਣ ਜਾਂਦੇ ਹਨ, ਜੋ ਕਿ ਸੰਭਾਵਿਤ ਨਹੀਂ ਹਨ ਪਰ ਜੋ ਸੰਭਾਵਿਤ ਹਨ, ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਗਠਿਤ ਵਰਤਮਾਨ, ਉਹਨਾਂ ਦੀ ਸਮੱਗਰੀ ਚੰਗੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਨਿਰਧਾਰਤ ਹੈ ਪਰ ਅਜੇ ਤੱਕ ਸਾਕਾਰ ਨਹੀਂ ਹੋਈ ਹੈ। ਇਹ ਭਵਿੱਖ ਹਰੇਕ "ਇਸ" ਜਾਂ "ਇਸ" ਦੇ ਸੰਗ੍ਰਹਿ ਨਾਲ ਸਬੰਧਤ ਹਨ, ਪਰ ਉਹ ਬਾਹਰ ਹਨ।

ਵਿਸ਼ਵਵਿਆਪੀ ਭਵਿੱਖ ਕੀ ਹੈ? ਸਾਨੂੰ ਇਸਨੂੰ ਸਮਾਨਤਾਵਾਂ ਦੇ ਉਸ ਦਰਜਾਬੰਦੀ ਦੇ ਸੰਖੇਪ ਸੰਦਰਭ ਵਜੋਂ ਦੇਖਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ ਜੋ ਭਵਿੱਖ ਹਨ, ਪਰਸਪਰ ਬਾਹਰੀਤਾਵਾਂ ਦਾ ਇੱਕ ਕੰਟੇਨਰ ਜੋ ਕਿ ਖੁਦ ਬਾਹਰੀਤਾ ਹੈ, ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਹੀ ਇੱਕ ਜੋੜ ਜੋ ਕਿ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਹੀ ਹੈ। ਯਾਨੀ, ਜੋ ਵੀ ਸੰਭਾਵੀ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ ਜੋ ਪ੍ਰਬਲ ਹੋਣਾ ਹੈ, ਉੱਥੇ ਹੈ ਅਤੇ ਇੱਕ ਭਵਿੱਖ ਹੋਵੇਗਾ। ਪਰ ਇਸੇ ਤੱਥ ਦੇ ਕਾਰਨ, ਉਹ ਭਵਿੱਖ, ਵਰਤਮਾਨ ਤੋਂ ਉਦਾਸੀਨ ਅਤੇ ਬਾਹਰੀ ਅਤੇ "ਹੁਣ" ਤੋਂ ਬਣਿਆ ਹੈ, ਹਰ ਇੱਕ ਦੂਜਿਆਂ ਤੋਂ ਉਦਾਸੀਨ ਹੈ ਅਤੇ ਪਹਿਲਾਂ-ਬਾਅਦ ਦੇ ਪ੍ਰਮਾਣਿਤ ਸਬੰਧ ਦੁਆਰਾ ਮੁੜ ਜੁੜਿਆ ਹੋਇਆ ਹੈ (ਜਿੱਥੋਂ ਤੱਕ ਇਸ ਸਬੰਧ ਵਿੱਚ, ਇਸਦੇ ਐਕਸਟੈਟਿਕ ਚਰਿੱਤਰ ਤੋਂ ਖਾਲੀ ਹੋ ਗਿਆ ਹੈ, ਹੁਣ ਇੱਕ ਬਾਹਰੀ ਨਕਾਰਾਤਮਕਤਾ ਦੇ ਅਰਥ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਕੁਝ ਨਹੀਂ ਹੈ)-ਇਹ ਭਵਿੱਖ ਖਾਲੀ ਡੱਬਿਆਂ ਦੀ ਇੱਕ ਲੜੀ ਹੈ ਜੋ ਫੈਲਾਅ ਦੀ ਏਕਤਾ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਦੂਜੇ ਨਾਲ ਮੁੜ ਜੁੜਿਆ ਹੋਇਆ ਹੈ। ਇਸ ਅਰਥ ਵਿੱਚ ਭਵਿੱਖ ਕਈ ਵਾਰ ਇੱਕ ਜ਼ਰੂਰੀਤਾ ਅਤੇ ਇੱਕ ਖ਼ਤਰੇ ਵਜੋਂ ਦਿਖਾਈ ਦਿੰਦਾ ਹੈ ਜਿੱਥੋਂ ਤੱਕ ਮੈਂ ਸਹਿ-ਵਰਤਮਾਨ ਤੋਂ ਪਰੇ ਆਪਣੀਆਂ ਸੰਭਾਵਨਾਵਾਂ ਦੇ ਪ੍ਰੋਜੈਕਟ ਦੁਆਰਾ ਇਸ ਦੇ ਭਵਿੱਖ ਨੂੰ ਇਸਦੇ ਵਰਤਮਾਨ ਨਾਲ ਸਖਤੀ ਨਾਲ ਜੋੜਦਾ ਹਾਂ। ਪਰ ਕਈ ਵਾਰ ਇਹ ਖ਼ਤਰਾ ਸ਼ੁੱਧ ਬਾਹਰੀਤਾ ਵਿੱਚ ਖਿੰਡ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਅਤੇ ਮੈਂ ਹੁਣ ਭਵਿੱਖ ਨੂੰ ਇੱਕ ਸ਼ੁੱਧ ਰਸਮੀ ਕੰਟੇਨਰ ਦੇ ਪਹਿਲੂ ਤੋਂ ਬਿਨਾਂ ਨਹੀਂ ਸਮਝਦਾ, ਜੋ ਇਸਨੂੰ ਭਰਦਾ ਹੈ ਉਸ ਪ੍ਰਤੀ ਉਦਾਸੀਨ ਅਤੇ ਸਪੇਸ ਨਾਲ ਸਮਰੂਪ, ਬਾਹਰੀਤਾ ਦੇ ਇੱਕ ਸਧਾਰਨ ਨਿਯਮ ਦੇ ਤੌਰ 'ਤੇ। ਅਤੇ ਅੰਤ ਵਿੱਚ ਕਈ ਵਾਰ ਭਵਿੱਖ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਅਣਹੋਂਦ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਖੋਜਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਹੋਂਦ ਤੋਂ ਪਰੇ ਸ਼ੁੱਧ ਫੈਲਾਅ ਹੈ।

ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਉਹ ਲੌਕਿਕ ਮਾਪ, ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਪਾਰ ਇਹ ਗੈਰ-ਲਗਾਤਾਰ ਸਾਨੂੰ ਇਸਦੀ ਬਹੁਤ ਹੀ ਅਸਥਾਈਤਾ ਨਾਲ ਦਿੱਤਾ ਗਿਆ ਹੈ, ਵਸਤੂ 'ਤੇ ਪ੍ਰਗਟ ਹੋਣ 'ਤੇ ਨਵੇਂ ਗੁਣ ਗ੍ਰਹਿਣ ਕਰਦੇ ਹਨ: ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਹੋਣਾ, ਵਸਤੂਕਤਾ, ਉਦਾਸੀਨਤਾ ਦੀ ਬਾਹਰੀਤਾ, ਸੰਪੂਰਨ ਫੈਲਾਅ। ਸਮਾਂ, ਜਿੱਥੋਂ ਤੱਕ ਇਹ ਇੱਕ ਐਕਸਟੈਟਿਕ ਲੌਕਿਕਤਾ ਲਈ ਪ੍ਰਗਟ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਜੋ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਅਸਥਾਈ ਬਣਾਉਂਦੀ ਹੈ, ਹਰ ਜਗ੍ਹਾ ਇੱਕ ਸਵੈ-ਪਰਿਵਰਤਨ ਹੈ ਅਤੇ ਪਹਿਲਾਂ ਨੂੰ ਬਾਅਦ ਵਿੱਚ ਅਤੇ ਬਾਅਦ ਨੂੰ ਪਹਿਲਾਂ ਦਾ ਹਵਾਲਾ ਦਿੰਦਾ ਹੈ। ਪਰ ਇਹ ਸਵੈ-ਪਰਿਵਰਤਨ ਜਿੱਥੋਂ ਤੱਕ ਇਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਫੜਨ ਦਾ ਕਾਰਨ ਬਣਦਾ ਹੈ, ਇਹ ਹੋਣਾ ਜ਼ਰੂਰੀ ਨਹੀਂ ਹੈ; ਇਹ ਇਸ ਵਿੱਚ ਬਣਿਆ ਹੋਇਆ ਹੈ। ਸਮੇਂ ਦਾ ਸੁਮੇਲ ਇੱਕ ਸ਼ੁੱਧ ਫੈਂਟਮ ਹੈ, ਆਪਣੇ ਆਪ ਪ੍ਰਤੀ ਆਪਣੇ ਆਪ ਦੇ ਐਕਸਟੈਟਿਕ ਪ੍ਰੋਜੈਕਟ ਦਾ ਬਾਹਰਮੁਖੀ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬ (ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬ) ਅਤੇ ਮਨੁੱਖੀ ਹਕੀਕਤ ਦੀ ਗਤੀ ਵਿੱਚ ਏਕਤਾ। ਪਰ ਇਸ ਏਕਤਾ ਦਾ ਕੋਈ ਕਾਰਨ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਜੇਕਰ ਸਮੇਂ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਹੀ ਵਿਚਾਰਿਆ ਜਾਵੇ, ਤਾਂ ਇਹ ਤੁਰੰਤ ਹੀ ਇੱਕ ਪੂਰਨ ਗੁਣਾਂਕ ਵਿੱਚ ਘੁਲ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਜਿਸਨੂੰ ਵੱਖਰੇ ਤੌਰ 'ਤੇ ਮੰਨਿਆ ਜਾਵੇ ਤਾਂ ਇਹ ਸਾਰੀ ਅਸਥਾਈ ਪ੍ਰਕਿਰਤੀ ਗੁਆ ਦਿੰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਸ਼ੁੱਧ ਅਤੇ ਸਿਰਫ਼ ਇਸ ਦੀ ਕੁੱਲ ਅਸਥਾਈਤਾ ਵਿੱਚ ਘਟਾ ਦਿੱਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਸਮਾਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਸ਼ੁੱਧ ਕੁਝ ਵੀ ਨਹੀਂ ਹੈ, ਜਿਸਦਾ ਇੱਕ ਅਜਿਹਾ ਹੋਣ ਦਾ ਸਬੂਤ ਸਿਰਫ਼ ਉਸ ਕਿਰਿਆ ਦੁਆਰਾ ਹੀ ਮਿਲ ਸਕਦਾ ਹੈ ਜਿਸ ਵਿੱਚ ਖੁਦ ਇਸਨੂੰ ਵਰਤਣ ਲਈ ਇਸ ਨੂੰ ਓਵਰਲੈਪਸ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਹਾਲਾਂਕਿ, ਇਹ ਹੋਂਦ ਇੱਕ ਖਾਸ ਸ਼ਖਸੀਅਤ ਦੀ ਹੈ ਜੋ ਸਮੇਂ ਦੇ ਅਭੇਦ ਆਧਾਰ 'ਤੇ ਉਭਾਰੀ ਗਈ ਹੈ ਅਤੇ ਜਿਸਨੂੰ ਅਸੀਂ ਸਮੇਂ ਦਾ ਵਿਛੋੜਾ ਕਹਿੰਦੇ ਹਾਂ। ਦਰਅਸਲ, ਉਦੇਸ਼ ਸਮੇਂ ਦੀ ਸਾਡੀ ਪਹਿਲੀ ਧਾਰਨਾ ਵਿਹਾਰਕ ਹੈ: ਇਹ ਸਹਿ-ਮੌਜੂਦ ਹੋਣ ਤੋਂ ਪਰੇ ਮੇਰੀਆਂ ਸੰਭਾਵਨਾਵਾਂ ਹੋਣ ਦੇ ਬਾਵਜੂਦ ਹੈ ਕਿ ਮੈਂ ਉਦੇਸ਼ ਸਮੇਂ ਨੂੰ ਕੁਝ ਵੀ ਨਹੀਂ ਦੇ ਸੰਸਾਰਿਕ ਸਹਿ-ਸੰਬੰਧ ਵਜੋਂ ਖੋਜਦਾ ਹਾਂ ਜੋ ਮੈਨੂੰ ਮੇਰੇ ਸੰਭਵ ਤੋਂ ਵੱਖ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਤੋਂ ਸਮਾਂ ਇੱਕ ਅਨਿਸ਼ਚਿਤ ਫੈਲਾਅ ਦੇ ਦਿਲ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਸੀਮਤ, ਸੰਗਠਿਤ ਰੂਪ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਪ੍ਰਗਟ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਸਮੇਂ ਦਾ ਵਿਛੋੜਾ ਇੱਕ ਪੂਰਨ ਡੀਕੰਪ੍ਰੇਸ਼ਨ ਦੇ ਦਿਲ ਵਿੱਚ ਸਮੇਂ ਦੇ ਸੰਕੁਚਨ ਦਾ ਨਤੀਜਾ ਹੈ, ਅਤੇ ਇਹ ਸਾਡੀਆਂ ਸੰਭਾਵਨਾਵਾਂ ਵੱਲ ਆਪਣੇ ਆਪ ਦਾ ਪ੍ਰੋਜੈਕਟ ਹੈ ਜੋ ਸੰਕੁਚਨ ਨੂੰ ਮਹਿਸੂਸ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਸਮੇਂ ਦਾ ਇਹ ਸੰਕੁਚਨ ਨਿਸ਼ਚਤ ਤੌਰ 'ਤੇ ਖਿੰਡਾਅ ਅਤੇ ਵਿਛੋੜੇ ਦਾ ਇੱਕ ਰੂਪ ਹੈ, ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਸੰਸਾਰ ਵਿੱਚ ਉਸ ਦੂਰੀ ਨੂੰ ਦਰਸਾਉਂਦਾ ਹੈ ਜੋ ਮੈਨੂੰ ਆਪਣੇ ਆਪ ਤੋਂ ਵੱਖ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਪਰ ਦੂਜੇ ਪਾਸੇ, ਕਿਉਂਕਿ ਮੈਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਇੱਕ ਸੰਭਵ ਵੱਲ ਸਿਰਫ ਨਿਰਭਰ ਸੰਭਾਵਨਾਵਾਂ ਦੀ ਇੱਕ ਸੰਗਠਿਤ ਲੜੀ ਵਿੱਚ ਪ੍ਰੋਜੈਕਟ ਕਰਦਾ ਹਾਂ ਜੋ ਕਿ ਮੈਨੂੰ —— ਕਰਨ ਲਈ ਹੋਣਾ ਪੈਂਦਾ ਹੈ, ਅਤੇ ਕਿਉਂਕਿ ਉਹਨਾਂ ਦਾ ਗੈਰ-ਥੀਮੈਟਿਕ ਅਤੇ ਗੈਰ-ਸਥਿਤੀਗਤ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ ਉਸ ਪ੍ਰਮੁੱਖ ਸੰਭਵ ਦੇ ਗੈਰ-ਸਥਿਤੀਗਤ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ ਵਿੱਚ ਦਿੱਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਜਿਸ ਵੱਲ ਮੈਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਪ੍ਰੋਜੈਕਟ ਕਰਦਾ ਹਾਂ, ਸਮਾਂ ਮੇਰੇ ਲਈ ਇੱਕ ਉਦੇਸ਼, ਅਸਥਾਈ ਰੂਪ, ਸੰਭਾਵਨਾਵਾਂ ਦੇ ਇੱਕ ਸੰਗਠਿਤ ਪੱਧਰ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਪ੍ਰਗਟ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਉਦੇਸ਼ ਰੂਪ ਜਾਂ ਲੈਪਸ ਮੇਰੇ ਕਾਰਜ ਦੇ ਚਾਲ-ਚਲਣ ਵਾਂਗ ਹੈ।

ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਸਮਾਂ ਟ੍ਰੈਜੈਕਟਰੀਆਂ ਰਾਹੀਂ ਪ੍ਰਗਟ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਪਰ ਜਿਵੇਂ ਸਥਾਨਿਕ ਟ੍ਰੈਜੈਕਟਰੀਆਂ ਸੜ ਕੇ ਸ਼ੁੱਧ ਸਥਿਰ ਸਥਾਨਿਕਤਾ ਵਿੱਚ ਢਹਿ ਜਾਂਦੀਆਂ ਹਨ, ਉਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਅਸਥਾਈ ਟ੍ਰੈਜੈਕਟਰੀ ਉਸੇ ਸਮੇਂ ਢਹਿ ਜਾਂਦੀ ਹੈ ਜਦੋਂ ਇਸਨੂੰ ਸਿਰਫ਼ ਉਸ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਨਹੀਂ ਜੀਇਆ ਜਾਂਦਾ ਜੋ ਬਾਹਰਮੁਖੀ ਤੌਰ 'ਤੇ ਸਾਡੇ ਆਪਣੇ ਆਪ ਦੀ ਉਮੀਦ ਨੂੰ ਦਰਸਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਦਰਅਸਲ, ਮੇਰੇ ਲਈ ਪ੍ਰਗਟ ਹੋਣ ਵਾਲੀਆਂ ਸੰਭਾਵਨਾਵਾਂ ਕੁਦਰਤੀ ਤੌਰ 'ਤੇ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਸੰਭਾਵਿਤਾਂ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਅਲੱਗ-ਥਲੱਗ ਹੁੰਦੀਆਂ ਹਨ ਅਤੇ ਬਾਹਰਮੁਖੀ ਸਮੇਂ ਦੇ ਇੱਕ ਸਖ਼ਤੀ ਨਾਲ ਵੱਖਰੇ ਹਿੱਸੇ 'ਤੇ ਕਬਜ਼ਾ ਕਰਦੀਆਂ ਹਨ। ਫਿਰ ਸਮੇਂ ਦਾ ਵਿਛੋੜਾ ਅਲੋਪ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਅਤੇ ਸਮਾਂ ਇੱਕ ਸਖ਼ਤੀ ਨਾਲ ਅਸਥਾਈ ਜੀਵ ਦੀ ਸਤ੍ਹਾ 'ਤੇ ਕੁਝ ਵੀ ਨਹੀਂ ਹੋਣ ਦੀ

ਚਮਕ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਪ੍ਰਗਟ ਹੁੰਦਾ ਹੈ।

V. ਗਿਆਨ

ਸੰਸਾਰ ਦੇ ਆਪੇ-ਪ੍ਰਭੂ ਨੂੰ ਪ੍ਰਗਟ ਹੋਣ ਦੀ ਇਹ ਤੇਜ਼ ਰੂਪ-ਰੇਖਾ ਸਾਨੂੰ ਹੁਣ ਕੁਝ ਸਿੱਟੇ ਕੱਢਣ ਦੇ ਯੋਗ ਬਣਾਉਂਦੀ ਹੈ। ਅਸੀਂ ਆਦਰਸ਼ਵਾਦ ਨੂੰ ਇਹ ਮੰਨਾਂਗੇ ਕਿ ਆਪੇ-ਪ੍ਰਭੂ ਦਾ ਹੋਂਦ ਹੋਣਾ ਹੀ ਹੋਂਦ ਦਾ ਗਿਆਨ ਹੈ, ਪਰ ਸਾਨੂੰ ਇਹ ਜੋੜਨਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ ਕਿ ਇਸ ਗਿਆਨ ਵਿੱਚ ਹੋਂਦ ਹੈ। ਆਪੇ-ਪ੍ਰਭੂ ਦੇ ਹੋਂਦ ਅਤੇ ਗਿਆਨ ਦੀ ਪਛਾਣ ਇਸ ਤੱਥ ਤੋਂ ਨਹੀਂ ਆਉਂਦੀ ਕਿ ਗਿਆਨ ਹੋਂਦ ਦਾ ਮਾਪ ਹੈ, ਸਗੋਂ ਇਸ ਤੱਥ ਤੋਂ ਆਉਂਦੀ ਹੈ ਕਿ ਆਪੇ-ਪ੍ਰਭੂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਜਾਣਦਾ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਕੀ ਹੈ, ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ; ਯਾਨੀ, ਇਸ ਤੱਥ ਤੋਂ ਕਿ ਆਪਣੇ ਹੋਂਦ ਵਿੱਚ ਇਹ ਹੋਂਦ ਨਾਲ ਇੱਕ ਸਬੰਧ ਹੈ। ਗਿਆਨ ਆਪੇ-ਪ੍ਰਭੂ ਦੇ ਹੋਂਦ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਕੁਝ ਨਹੀਂ ਹੈ, ਅਤੇ ਆਪੇ-ਪ੍ਰਭੂ ਸਿਰਫ਼ ਉਹੀ ਕੁਝ ਨਹੀਂ ਹੈ ਜੋ ਉਸ ਮੌਜੂਦਗੀ ਨੂੰ ਮਹਿਸੂਸ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਗਿਆਨ ਸੁਭਾਵਿਕ ਤੌਰ 'ਤੇ ਪਰਮ-ਪ੍ਰਭੂ ਹੈ, ਅਤੇ ਇਸ ਤੱਥ ਦੇ ਕਾਰਨ ਇਹ ਪਰਮ-ਪ੍ਰਭੂ ਦੇ ਪਰਮ-ਪ੍ਰਭੂ ਨਾਲ ਉਲਝਿਆ ਹੋਇਆ ਹੈ। ਪਰਮ-ਪ੍ਰਭੂ ਬਾਅਦ ਵਿੱਚ ਜਾਣਨ ਲਈ ਮੌਜੂਦ ਨਹੀਂ ਹੈ; ਨਾ ਹੀ ਅਸੀਂ ਇਹ ਕਹਿ ਸਕਦੇ ਹਾਂ ਕਿ ਇਹ ਸਿਰਫ਼ ਓਨਾ ਹੀ ਮੌਜੂਦ ਹੈ ਜਿੰਨਾ ਇਹ ਜਾਣਦਾ ਹੈ ਜਾਂ ਜਾਣਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਗਿਆਨ ਦੇ ਖਾਸ ਟੁਕੜਿਆਂ ਦੁਆਰਾ ਨਿਯੰਤ੍ਰਿਤ ਅਨੰਤਤਾ ਵਿੱਚ ਅਲੋਪ ਹੋ ਜਾਣਾ ਹੋਵੇਗਾ। ਜਾਣਨਾ ਇੱਕ ਸੰਪੂਰਨ ਅਤੇ ਆਦਿਮ ਘਟਨਾ ਹੈ; ਇਹ ਹੋਂਦ ਦੇ ਵਿਚਕਾਰ ਅਤੇ ਹੋਂਦ ਤੋਂ ਪਰੇ, ਹੋਂਦ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਜੋ ਇਹ ਨਹੀਂ ਹੈ ਅਤੇ ਉਸ ਹੋਂਦ ਦੇ ਨਕਾਰ ਅਤੇ ਇੱਕ ਸਵੈ-ਵਿਨਾਸ਼ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ, ਆਪਣੇ ਆਪ ਦਾ ਸੰਪੂਰਨ ਉਭਾਰ ਹੈ। ਇੱਕ ਸ਼ਬਦ ਵਿੱਚ, ਆਦਰਸ਼ਵਾਦੀ ਸਥਿਤੀ ਦੇ ਇੱਕ ਮੂਲ ਉਲਟਾ ਦੁਆਰਾ, ਗਿਆਨ ਹੋਂਦ ਵਿੱਚ ਮੁੜ ਲੀਨ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਨਾ ਤਾਂ ਕੋਈ ਗੁਣ ਹੈ, ਨਾ ਹੀ ਕੋਈ ਕਾਰਜ ਹੈ ਅਤੇ ਨਾ ਹੀ ਹੋਂਦ ਦਾ ਇੱਕ ਹਾਦਸਾ ਹੈ; ਪਰ ਸਿਰਫ਼ ਹੋਂਦ ਹੈ। ਇਸ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਤੋਂ ਆਦਰਸ਼ਵਾਦੀ ਸਥਿਤੀ ਨੂੰ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਤਿਆਗਣਾ ਜ਼ਰੂਰੀ ਜਾਪਦਾ ਹੈ, ਅਤੇ ਖਾਸ ਤੌਰ 'ਤੇ ਇਹ ਮੰਨਣਾ ਸੰਭਵ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਕਿ ਆਪਣੇ ਆਪ ਦਾ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨਾਲ ਸਬੰਧ ਇੱਕ ਬੁਨਿਆਦੀ ਓਨਟੋਲੋਜੀਕਲ ਸਬੰਧ ਹੈ। ਇਸ ਕਿਤਾਬ ਦੇ ਅੰਤ ਵਿੱਚ ਅਸੀਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਦੇ ਸੰਬੰਧ ਵਿੱਚ ਆਪਣੇ ਆਪ ਦੇ ਇਸ ਬਿਆਨ ਨੂੰ ਇੱਕ ਅਰਧ-ਸੰਪੂਰਨਤਾ ਦੀ ਨਿਰੰਤਰ ਗਤੀਸ਼ੀਲ ਰੂਪਰੇਖਾ ਵਜੋਂ ਵੀ ਵਿਚਾਰਨ ਦੇ ਯੋਗ ਹੋਵਾਂਗੇ ਜਿਸਨੂੰ ਅਸੀਂ ਹੋਂਦ ਕਹਿ ਸਕਦੇ ਹਾਂ। ਇਸ ਸੰਪੂਰਨਤਾ ਦੇ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਤੋਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਦਾ ਉਭਾਰ ਨਾ ਸਿਰਫ਼ ਆਪਣੇ ਆਪ ਲਈ ਸੰਪੂਰਨ ਘਟਨਾ ਹੈ; ਇਹ ਵੀ ਕੁਝ ਅਜਿਹਾ ਹੈ ਜੋ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਵਾਪਰਦਾ ਹੈ, ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਹੋਣ ਦਾ ਇੱਕੋ ਇੱਕ ਸੰਭਵ ਸਾਹਸ। ਦਰਅਸਲ ਸਭ ਕੁਝ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਵਾਪਰਦਾ ਹੈ ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਹੋਣ ਵਾਲੇ ਨੇ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ "—— ਦੀ ਚੇਤਨਾ" ਵਜੋਂ ਸਥਾਪਿਤ ਕੀਤਾ ਹੋਵੇ; ਯਾਨੀ, ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਆਪਣੀ ਬਹੁਤ ਹੀ ਪਾਰਦਰਸ਼ਤਾ ਦੁਆਰਾ ਇਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਹੋਣ ਵਾਲੇ ਦੇ ਉਸ ਨਿਯਮ ਤੋਂ ਬਚ ਗਿਆ ਜਿਸ ਵਿੱਚ ਪੁਸ਼ਟੀ ਨੂੰ ਪੁਸ਼ਟੀ ਕੀਤੇ ਦੁਆਰਾ ਚਿਪਕਾਇਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਹੋਣ ਵਾਲਾ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਹੋਣ ਵਾਲਾ ਪੁਸ਼ਟੀ ਬਣ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇਰਾਦਤਨ ਪੁਸ਼ਟੀ ਅੰਦਰੂਨੀ ਨਕਾਰ ਦੇ ਉਲਟ ਹੈ; ਸਿਰਫ ਇੱਕ ਜੀਵ ਦੁਆਰਾ ਪੁਸ਼ਟੀ ਹੋ ਸਕਦੀ ਹੈ ਜੋ ਆਪਣੀ ਖੁਦ ਦੀ ਅਣਹੋਂਦ ਹੈ ਅਤੇ ਇੱਕ ਜੀਵ ਦੀ ਜੋ ਪੁਸ਼ਟੀ ਕਰਨ ਵਾਲਾ ਜੀਵ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਪਰ ਫਿਰ ਹੋਂਦ ਦੀ ਅਰਧ-ਸੰਪੂਰਨਤਾ ਵਿੱਚ, ਪੁਸ਼ਟੀ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਹੁੰਦੀ ਹੈ; ਇਹ ਪੁਸ਼ਟੀ ਕਰਨ ਵਾਲਾ ਸਾਹਸ ਹੈ। ਇਹ ਪੁਸ਼ਟੀ ਜੋ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਹੋਣ ਵਾਲੇ ਦੁਆਰਾ ਆਪਣੇ ਆਪ ਦੀ ਪੁਸ਼ਟੀ ਵਜੋਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਹੋਣ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਪ੍ਰਭਾਵਤ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਦੀ ਸੀ, ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਹੁੰਦੀ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਪੁਸ਼ਟੀ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਹੋਣ ਵਾਲੇ ਦੁਆਰਾ ਅਨੁਭਵ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਪੁਸ਼ਟੀਕਰਨ "ਇਨ-ਇਟਸੈਲਫ" ਦੇ ਇੱਕ ਪੈਸਿਵ ਐਕਸਸਟੈਸਿਸ ਵਾਂਗ ਹੈ ਜੋ "ਇਨ-ਇਟਸੈਲਫ" ਨੂੰ ਅਜੇ ਵੀ

ਬਦਲਿਆ ਨਹੀਂ ਛੱਡਦਾ ਜੋ "ਇਨ-ਇਟਸੈਲਫ" ਵਿੱਚ ਅਤੇ "ਇਨ-ਇਟਸੈਲਫ" ਦੇ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਤੋਂ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਸਭ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਜਿਵੇਂ "ਇਨ-ਇਟਸੈਲਫ" ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਗੁਆਉਣ ਦਾ ਜਨੂੰਨ ਸੀ ਤਾਂ ਜੋ ਪੁਸ਼ਟੀਕਰਨ "ਸੰਸਾਰ" "ਇਨ-ਇਟਸੈਲਫ" ਵਿੱਚ ਆ ਸਕੇ। ਬੇਸ਼ੱਕ ਇਹ ਪੁਸ਼ਟੀਕਰਨ ਸਿਰਫ "ਇਨ-ਇਟਸੈਲਫ" ਲਈ ਮੌਜੂਦ ਹੈ; ਇਹ "ਇਨ-ਇਟਸੈਲਫ" ਹੈ ਅਤੇ ਇਸਦੇ ਨਾਲ ਅਲੋਪ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਪਰ ਇਹ "ਇਨ-ਇਟਸੈਲਫ" ਵਿੱਚ ਨਹੀਂ ਹੈ, ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਇੱਕ ਐਕਸਸਟੈਸਿਸ ਹੈ। ਜੇਕਰ "ਇਨ-ਇਟਸੈਲਫ" ਇਸਦੇ ਸ਼ਬਦਾਂ ਵਿੱਚੋਂ ਇੱਕ ਹੈ (ਪੁਸ਼ਟੀਕਰਣ), ਤਾਂ ਦੂਜਾ ਸ਼ਬਦ, "ਇਨ-ਇਟਸੈਲਫ", ਅਸਲ ਵਿੱਚ ਇਸ ਵਿੱਚ ਮੌਜੂਦ ਹੈ। ਜਿਸ ਸੰਸਾਰ ਨੂੰ ਮੈਂ ਖੋਜਦਾ ਹਾਂ ਉਹ ਹੋਂਦ ਤੋਂ ਬਾਹਰ ਮੌਜੂਦ ਹੈ।

ਦੂਜੇ ਪਾਸੇ, ਯਥਾਰਥਵਾਦ ਲਈ, ਅਸੀਂ ਇਹ ਮੰਨਾਂਗੇ ਕਿ ਇਹ ਉਹ ਹੋਂਦ ਹੈ ਜੋ ਗਿਆਨ ਵਿੱਚ ਚੇਤਨਾ ਵਿੱਚ ਮੌਜੂਦ ਹੈ ਅਤੇ ਇਹ ਕਿ "ਆਪ" ਆਪ ਵਿੱਚ ਕੁਝ ਵੀ ਨਹੀਂ ਜੋੜਦਾ ਸਿਵਾਏ ਇਸ ਤੱਥ ਦੇ ਕਿ ਆਪ ਵਿੱਚ ਹੈ; ਯਾਨੀ ਕਿ, ਸਕਾਰਾਤਮਕ ਨਕਾਰਾਤਮਕਤਾ। ਦਰਅਸਲ ਅਸੀਂ ਇਹ ਦਿਖਾਉਣ ਦਾ ਕੰਮ ਕੀਤਾ ਹੈ ਕਿ ਸੰਸਾਰ ਅਤੇ ਯੰਤਰ-ਵਸਤੂ, ਸਪੇਸ ਅਤੇ ਮਾਤਰਾ, ਅਤੇ ਵਿਸ਼ਵਵਿਆਪੀ ਸਮਾਂ ਸਾਰੇ ਸ਼ੁੱਧ ਕਲਪਨਾਤਮਕ ਕੁਝ ਵੀ ਨਹੀਂ ਹਨ ਜੋ ਕਿਸੇ ਵੀ ਤਰੀਕੇ ਨਾਲ ਸ਼ੁੱਧ ਹੋਂਦ ਨੂੰ ਨਹੀਂ ਬਦਲਦੇ ਜੋ ਉਹਨਾਂ ਦੁਆਰਾ ਪ੍ਰਗਟ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਅਰਥ ਵਿੱਚ ਸਭ ਕੁਝ ਦਿੱਤਾ ਗਿਆ ਹੈ, ਹਰ ਚੀਜ਼ ਮੇਰੇ ਲਈ ਦੂਰੀ ਤੋਂ ਬਿਨਾਂ ਅਤੇ ਇਸਦੀ ਪੂਰੀ ਹਕੀਕਤ ਵਿੱਚ ਮੌਜੂਦ ਹੈ। ਜੋ ਮੈਂ ਦੇਖਦਾ ਹਾਂ ਉਸ ਵਿੱਚੋਂ ਕੁਝ ਵੀ ਮੇਰੇ ਤੋਂ ਨਹੀਂ ਆਉਂਦਾ; ਜੋ ਮੈਂ ਦੇਖਦਾ ਹਾਂ ਜਾਂ ਜੋ ਮੈਂ ਦੇਖ ਸਕਦਾ ਸੀ ਉਸ ਤੋਂ ਬਾਹਰ ਕੁਝ ਵੀ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਹੋਂਦ ਮੇਰੇ ਆਲੇ ਦੁਆਲੇ ਹਰ ਜਗ੍ਹਾ ਹੈ; ਅਜਿਹਾ ਲਗਦਾ ਹੈ ਕਿ ਮੈਂ ਇਸਨੂੰ ਛੂਹ ਸਕਦਾ ਹਾਂ, ਇਸਨੂੰ ਸਮਝ ਸਕਦਾ ਹਾਂ; ਪ੍ਰਤੀਨਿਧਤਾ, ਇੱਕ ਮਾਨਸਿਕ ਘਟਨਾ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ, ਦਾਰਸ਼ਨਿਕਾਂ ਦੀ ਇੱਕ ਸ਼ੁੱਧ ਕਾਢ ਹੈ। ਪਰ ਇਸ ਹੋਂਦ ਤੋਂ ਜੋ ਹਰ ਪਾਸੇ "ਮੈਨੂੰ ਨਿਵੇਸ਼ ਕਰਦਾ ਹੈ" ਅਤੇ ਜਿਸ ਤੋਂ ਕੁਝ ਵੀ ਮੈਨੂੰ ਵੱਖ ਨਹੀਂ ਕਰਦਾ, ਮੈਂ ਕੁਝ ਵੀ ਨਹੀਂ ਦੁਆਰਾ ਬਿਲਕੁਲ ਵੱਖ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹਾਂ; ਅਤੇ ਇਹ ਕੁਝ ਵੀ ਨਹੀਂ ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਕੁਝ ਵੀ ਨਹੀਂ ਹੈ, ਅਟੱਲ ਹੈ। "ਹੋਂਦ ਹੈ" ਕਿਉਂਕਿ ਮੈਂ ਹੋਂਦ ਦਾ ਨਿਖੇਧ ਹਾਂ, ਅਤੇ ਸੰਸਾਰਕਤਾ, ਸਥਾਨਿਕਤਾ, ਮਾਤਰਾ, ਸਾਧਨਤਾ, ਲੌਕਿਕਤਾ - ਇਹ ਸਭ ਸਿਰਫ ਇਸ ਲਈ ਹੋਂਦ ਵਿੱਚ ਆਉਂਦੇ ਹਨ ਕਿਉਂਕਿ ਮੈਂ ਹੋਂਦ ਦਾ ਨਿਖੇਧ ਹਾਂ। ਇਹ ਹੋਂਦ ਵਿੱਚ ਕੁਝ ਵੀ ਨਹੀਂ ਜੋੜਦੇ ਪਰ "ਉੱਥੇ ਹੈ" ਦੀਆਂ ਸ਼ੁੱਧ, ਨਾਸ਼ ਕੀਤੀਆਂ ਸਥਿਤੀਆਂ ਹਨ; ਉਹ ਸਿਰਫ "ਉੱਥੇ ਹੈ" ਨੂੰ ਸਾਕਾਰ ਕਰਨ ਦਾ ਕਾਰਨ ਬਣਦੇ ਹਨ। ਪਰ ਇਹ ਸਥਿਤੀਆਂ ਜੋ ਕੁਝ ਵੀ ਨਹੀਂ ਹਨ, ਮੈਨੂੰ ਪ੍ਰਿਜ਼ਮੈਟਿਕ ਵਿਗਾੜਾਂ ਨਾਲੋਂ ਵਧੇਰੇ ਬੁਨਿਆਦੀ ਤੌਰ 'ਤੇ ਹੋਂਦ ਤੋਂ ਵੱਖ ਕਰਦੀਆਂ ਹਨ, ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਪਾਰ ਮੈਂ ਅਜੇ ਵੀ ਹੋਂਦ ਦੀ ਖੋਜ ਕਰਨ ਦੀ ਉਮੀਦ ਕਰ ਸਕਦਾ ਹਾਂ। ਇਹ ਕਹਿਣਾ ਕਿ ਹੋਂਦ ਹੈ ਕੁਝ ਵੀ ਨਹੀਂ ਹੈ, ਅਤੇ ਫਿਰ ਵੀ ਇਹ ਇੱਕ ਪੂਰਨ ਰੂਪਾਂਤਰਣ ਨੂੰ ਪ੍ਰਭਾਵਤ ਕਰਨਾ ਹੈ - ਕਿਉਂਕਿ ਹੋਂਦ ਸਿਰਫ ਇੱਕ ਲਈ ਹੈ। ਇਹ ਆਪਣੀ ਗੁਣਵੱਤਾ ਵਿੱਚ ਨਹੀਂ ਹੈ ਕਿ ਹੋਂਦ ਆਪਣੇ ਆਪ ਦੇ ਸਾਪੇਖਿਕ ਹੈ, ਨਾ ਹੀ ਇਸਦੇ ਹੋਂਦ ਵਿੱਚ, ਅਤੇ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਅਸੀਂ ਕਾਂਤੀਅਨ ਸਾਪੇਖਤਾਵਾਦ ਤੋਂ ਬਚਦੇ ਹਾਂ। ਹੋਂਦ ਆਪਣੇ "ਉੱਥੇ ਹੋਣ" ਵਿੱਚ ਆਪਣੇ ਆਪ ਦੇ ਸਾਪੇਖਿਕ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਆਪਣੇ ਅੰਦਰੂਨੀ ਨਿਖੇਧ ਵਿੱਚ ਉਹ ਪੁਸ਼ਟੀ ਕਰਦਾ ਹੈ ਜਿਸਦੀ ਪੁਸ਼ਟੀ ਨਹੀਂ ਕੀਤੀ ਜਾ ਸਕਦੀ, ਉਹ ਜਾਣਦਾ ਹੈ ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਇਹ ਹੈ ਜਦੋਂ "ਜਿਵੇਂ ਹੈ" ਹੋਂਦ ਨਾਲ ਸਬੰਧਤ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਦਾ। ਇਸ ਅਰਥ ਵਿੱਚ, "ਆਪਣੇ ਆਪ" ਹੋਂਦ ਦੀ ਤੁਰੰਤ ਮੌਜੂਦਗੀ ਹੈ, ਅਤੇ ਫਿਰ ਵੀ ਉਸੇ ਸਮੇਂ ਇਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਅਤੇ ਹੋਂਦ ਵਿਚਕਾਰ ਇੱਕ ਅਨੰਤ ਦੂਰੀ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਖਿਸਕ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਇਸ ਲਈ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਜਾਣਨਾ ਆਪਣੇ ਆਦਰਸ਼ ਹੋਂਦ ਲਈ "ਜੋ ਕੋਈ ਜਾਣਦਾ ਹੈ" ਅਤੇ ਆਪਣੀ ਮੂਲ ਬਣਤਰ ਲਈ "ਜੋ ਜਾਣਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ" ਨਾ ਹੋਣਾ ਹੈ। ਸੰਸਾਰਕਤਾ, ਸਥਾਨਿਕਤਾ, ਆਦਿ, ਸਿਰਫ ਇਸ "ਨਾ ਹੋਣ" ਨੂੰ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਨ ਦਾ ਕਾਰਨ ਬਣਦੇ ਹਨ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਮੈਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਅਤੇ "ਨਾ ਹੋਣ" ਦੇ ਵਿਚਕਾਰ ਹਰ ਜਗ੍ਹਾ ਮੁੜ ਖੋਜਦਾ ਹਾਂ।

ਸੰਸਾਰ ਮਨੁੱਖੀ ਹੈ। ਅਸੀਂ ਚੇਤਨਾ ਦੀ ਬਹੁਤ ਹੀ ਖਾਸ ਸਥਿਤੀ ਦੇਖ ਸਕਦੇ ਹਾਂ: ਹੋਂਦ ਹਰ ਜਗ੍ਹਾ ਹੈ, ਮੇਰੇ ਉਲਟ, ਮੇਰੇ ਆਲੇ-ਦੁਆਲੇ; ਇਹ ਮੇਰੇ ਉੱਤੇ ਭਾਰ ਪਾਉਂਦਾ ਹੈ, ਇਹ ਮੈਨੂੰ ਘੇਰਦਾ ਹੈ, ਅਤੇ ਮੈਨੂੰ ਹਮੇਸ਼ਾ ਹੋਂਦ ਤੋਂ ਹੋਂਦ ਵੱਲ ਭੇਜਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ; ਉਹ ਮੇਜ਼ ਜੋ ਉੱਥੇ ਹੈ ਉਹ ਹੋਂਦ ਹੈ ਅਤੇ ਹੋਰ ਕੁਝ ਨਹੀਂ; ਉਹ ਚੱਟਾਨ, ਉਹ ਰੁੱਖ, ਉਹ ਲੈਂਡਸਕੇਪ - ਹੋਂਦ ਅਤੇ ਹੋਰ ਕੁਝ ਨਹੀਂ। ਮੈਂ ਇਸ ਹੋਂਦ ਨੂੰ ਸਮਝਣਾ ਚਾਹੁੰਦਾ ਹਾਂ ਅਤੇ ਮੈਨੂੰ ਹੁਣ ਆਪਣੇ ਆਪ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਕੁਝ ਨਹੀਂ ਮਿਲਦਾ। ਇਹ ਇਸ ਲਈ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਗਿਆਨ, ਹੋਂਦ ਅਤੇ ਗੈਰ-ਹੋਂਦ ਦੇ ਵਿਚਕਾਰ ਵਿਚਕਾਰਲਾ, ਮੈਨੂੰ ਸੰਪੂਰਨ ਹੋਂਦ ਵੱਲ ਦਰਸਾਉਂਦਾ ਹੈ ਜੇਕਰ ਮੈਂ ਗਿਆਨ ਨੂੰ ਵਿਅਕਤੀਗਤ ਬਣਾਉਣਾ ਚਾਹੁੰਦਾ ਹਾਂ ਅਤੇ ਜਦੋਂ ਮੈਂ ਸੰਪੂਰਨ ਨੂੰ ਸਮਝਣ ਬਾਰੇ ਸੋਚਦਾ ਹਾਂ ਤਾਂ ਮੈਨੂੰ ਆਪਣੇ ਵੱਲ ਦਰਸਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਗਿਆਨ ਦਾ ਅਰਥ ਉਹ ਹੈ ਜੋ ਇਹ ਨਹੀਂ ਹੈ ਅਤੇ ਉਹ ਨਹੀਂ ਹੈ ਜੋ ਇਹ ਹੈ; ਕਿਉਂਕਿ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਹੋਣ ਨੂੰ ਜਾਣਨ ਲਈ, ਇਹ ਹੋਣਾ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੋਵੇਗਾ। ਪਰ ਇਹ "ਜਿਵੇਂ ਹੈ" ਸਿਰਫ ਇਸ ਲਈ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਮੈਂ ਉਹ ਹੋਂਦ ਨਹੀਂ ਹਾਂ ਜਿਸਨੂੰ ਮੈਂ ਜਾਣਦਾ ਹਾਂ; ਅਤੇ ਜੇਕਰ ਮੈਨੂੰ ਇਹ ਬਣਨਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ, ਤਾਂ "ਜਿਵੇਂ ਹੈ" ਅਲੋਪ ਹੋ ਜਾਵੇਗਾ ਅਤੇ ਹੁਣ ਸੋਚਿਆ ਵੀ ਨਹੀਂ ਜਾ ਸਕਦਾ। ਅਸੀਂ ਇੱਥੇ ਨਾ ਤਾਂ ਸੰਦੇਹਵਾਦ ਨਾਲ ਨਜਿੱਠ ਰਹੇ ਹਾਂ - ਜੋ ਕਿ ਇਹ ਮੰਨਦਾ ਹੈ ਕਿ ਜੋ ਕੁਝ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਹੈ ਉਹ ਹੋਂਦ ਦਾ ਹੈ - ਅਤੇ ਨਾ ਹੀ ਸਾਪੇਖਤਾਵਾਦ ਨਾਲ। ਗਿਆਨ ਸਾਨੂੰ ਪੂਰਨਤਾ ਦੀ ਮੌਜੂਦਗੀ ਵਿੱਚ ਰੱਖਦਾ ਹੈ, ਅਤੇ ਗਿਆਨ ਦੀ ਇੱਕ ਸੱਚਾਈ ਹੈ। ਪਰ ਇਹ ਸੱਚਾਈ, ਹਾਲਾਂਕਿ ਸਾਨੂੰ ਪੂਰਨਤਾ ਤੋਂ ਵੱਧ ਅਤੇ ਘੱਟ ਕੁਝ ਵੀ ਨਹੀਂ ਛੱਡਦੀ, ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਮਨੁੱਖੀ ਰਹਿੰਦੀ ਹੈ।

ਸ਼ਾਇਦ ਕੁਝ ਲੋਕ ਹੈਰਾਨ ਹੋਣਗੇ ਕਿ ਅਸੀਂ ਸਰੀਰ ਅਤੇ ਇੰਦਰੀਆਂ ਦਾ ਸਵਾਲ ਉਠਾਏ ਬਿਨਾਂ ਜਾਂ ਇੱਕ ਵਾਰ ਵੀ ਇਸਦਾ ਹਵਾਲਾ ਦਿੱਤੇ ਬਿਨਾਂ ਜਾਣਨ ਦੀ ਸਮੱਸਿਆ ਦਾ ਇਲਾਜ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਮੇਰਾ ਉਦੇਸ਼ ਸਰੀਰ ਦੀ ਭੂਮਿਕਾ ਨੂੰ ਗਲਤ ਸਮਝਣਾ ਜਾਂ ਅਣਦੇਖਾ ਕਰਨਾ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਪਰ ਸਭ ਤੋਂ ਵੱਧ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਗੱਲ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਸਰੀਰ, ਇਸਦਾ ਕਾਰਜ ਭਾਵੇਂ ਕੁਝ ਵੀ ਹੋਵੇ, ਪਹਿਲਾਂ ਜਾਣਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਅਸੀਂ ਗਿਆਨ ਨੂੰ ਇਸ ਵੱਲ ਵਾਪਸ ਨਹੀਂ ਭੇਜ ਸਕਦੇ ਜਾਂ ਇਸ ਬਾਰੇ ਚਰਚਾ ਨਹੀਂ ਕਰ ਸਕਦੇ ਜਦੋਂ ਤੱਕ ਅਸੀਂ ਜਾਣਨਾ ਪਰਿਭਾਸ਼ਿਤ ਨਹੀਂ ਕਰ ਲੈਂਦੇ, ਅਤੇ ਨਾ ਹੀ ਅਸੀਂ ਸਰੀਰ ਤੋਂ ਇਸਦੀ ਬੁਨਿਆਦੀ ਬਣਤਰ ਵਿੱਚ ਜਾਣਨਾ ਕਿਸੇ ਵੀ ਤਰੀਕੇ ਨਾਲ ਪ੍ਰਾਪਤ ਨਹੀਂ ਕਰ ਸਕਦੇ। ਇਸ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ, ਸਰੀਰ - ਸਾਡਾ ਸਰੀਰ - ਆਪਣੀ ਵਿਲੱਖਣ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਤਾ ਲਈ ਇਹ ਤੱਥ ਰੱਖਦਾ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਅਸਲ ਵਿੱਚ ਉਹ ਹੈ ਜੋ ਦੂਜੇ ਦੁਆਰਾ ਜਾਣਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਮੈਂ ਜੋ ਜਾਣਦਾ ਹਾਂ ਉਹ ਕਿਸੇ ਹੋਰ ਦਾ ਸਰੀਰ ਹੈ, ਅਤੇ ਜ਼ਰੂਰੀ ਤੱਥ ਜੋ ਮੈਂ ਆਪਣੇ ਸਰੀਰ ਬਾਰੇ ਜਾਣਦਾ ਹਾਂ ਉਹ ਉਸ ਤਰੀਕੇ ਤੋਂ ਆਉਂਦੇ ਹਨ ਜਿਸ ਤਰੀਕੇ ਨਾਲ ਦੂਸਰੇ ਇਸਨੂੰ ਦੇਖਦੇ ਹਨ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਮੇਰੇ ਸਰੀਰ ਦੀ ਪ੍ਰਕਿਰਤੀ ਮੈਨੂੰ ਦੂਜਿਆਂ ਦੀ ਹੋਂਦ ਅਤੇ ਦੂਜਿਆਂ ਲਈ ਮੇਰੇ ਹੋਣ ਦਾ ਹਵਾਲਾ ਦਿੰਦੀ ਹੈ। ਮੈਂ ਮਨੁੱਖੀ ਹਕੀਕਤ ਲਈ ਇਸਦੇ ਨਾਲ ਹੋਂਦ ਦਾ ਇੱਕ ਹੋਰ ਢੰਗ ਖੋਜਦਾ ਹਾਂ ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਆਪਣੇ ਲਈ ਹੋਣਾ, ਅਤੇ ਇਸਨੂੰ ਮੈਂ ਦੂਜਿਆਂ ਲਈ ਹੋਣਾ ਕਹਾਂਗਾ। ਜੇ ਮੈਂ ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਹੋਂਦ ਨਾਲ ਸਬੰਧ ਨੂੰ ਇੱਕ ਵਿਸਤ੍ਰਿਤ ਢੰਗ ਨਾਲ ਬਿਆਨ ਕਰਨਾ ਚਾਹੁੰਦਾ ਹਾਂ, ਤਾਂ ਮੈਨੂੰ ਹੁਣ ਆਪਣੇ ਹੋਂਦ ਦੇ ਇਸ ਨਵੇਂ ਢਾਂਚੇ - ਦੂਜਿਆਂ ਲਈ - ਦਾ ਅਧਿਐਨ ਕਰਨ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕਰਨੀ ਪਵੇਗੀ। ਇੱਕੋ ਹੀ ਉਤਸੁਕਤਾ ਦੇ ਅੰਦਰ ਮਨੁੱਖੀ ਹਕੀਕਤ ਦਾ ਹੋਂਦ ਦੂਜਿਆਂ ਲਈ ਆਪਣੇ ਆਪ ਲਈ ਹੋਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ।

1 ਸਾਰਤਰ ਦੇ ਟੈਕਸਟ ਵਿੱਚ ਲਿਖਿਆ ਹੈ "ਇਸ ਨਕਾਰ ਦੀ ਨੀਂਹ ਨਾ ਤਾਂ ਮੇਜ਼ ਵਿੱਚ ਹੈ ਅਤੇ ਨਾ ਹੀ ਸਿਆਹੀ ਦੇ ਖੂਹ ਵਿੱਚ।" "ਮੇਜ਼" ਜ਼ਰੂਰ ਇੱਕ ਗਲਤੀ ਹੈ। ਟ੍ਰ.

2 ਪ੍ਰੈਲੋਜੀਜ਼ਮ ਇੱਕ ਸ਼ਬਦ ਹੈ ਜੋ ਹੁਣ ਬਦਨਾਮ ਸਿਧਾਂਤ ਤੋਂ ਲਿਆ ਗਿਆ ਹੈ ਜਿਸਦਾ ਅਰਥ ਹੈ ਕਿ ਮਨੁੱਖੀ ਵਿਕਾਸ ਦੇ ਪਹਿਲੇ ਪੜਾਅ 'ਤੇ, ਵਿਚਾਰ ਤਰਕਸ਼ੀਲ ਨਹੀਂ ਸੀ, ਖਾਸ ਤੌਰ 'ਤੇ ਵਿਰੋਧਾਭਾਸ ਤੋਂ ਬਚਣ ਦੀ ਜ਼ਰੂਰਤ ਮਹਿਸੂਸ ਨਹੀਂ ਕਰਦਾ ਸੀ। ਵੇਖੋ s.v. “ਪ੍ਰੈਲੋਜੀਕ।” ਆਂਡਰੇ ਲਾਲਾਂਡੇ, ਸ਼ਬਦਾਵਲੀ ਤਕਨੀਕ ਅਤੇ ਆਲੋਚਨਾ ਡੀ ਲਾ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ ਪੈਰਿਸ। ਪ੍ਰੈਸਸ ਯੂਨੀਵਰਸਟੀਅਰਸ ਡੀ ਫਰਾਂਸ। 1951.

ਪੰਨੇ 814-815। ਟ੍ਰ.

3 "ਨਿਰਣਾ" ਜਾਂ "ਇੱਕ ਸਹੀ ਅਰਥ ਦੇਣਾ" ਦੇ ਤਕਨੀਕੀ ਅਰਥਾਂ ਵਿੱਚ ਵਰਤਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। Tr.

4 ਅਧਿਆਇ ਤਿੰਨ, ਭਾਗ II

ਭਾਗ ਤੀਜਾ
ਦੂਜਿਆਂ ਲਈ ਹੋਣਾ

ਪਹਿਲਾ ਅਧਿਆਇ

ਦੂਜਿਆਂ ਦਾ ਵਜੂਦ

I. ਸਮੱਸਿਆ

ਅਸੀਂ ਮਨੁੱਖੀ ਅਸਲੀਅਤ ਨੂੰ ਨਕਾਰਾਤਮਕ ਆਚਰਣ ਦੇ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਤੋਂ ਅਤੇ ਕੋਜੀਟੋ ਦੇ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਤੋਂ ਦਰਸਾਇਆ ਹੈ। ਇਸ ਲੀਡ ਦੀ ਪਾਲਣਾ ਕਰਦੇ ਹੋਏ ਅਸੀਂ ਖੋਜ ਕੀਤੀ ਹੈ ਕਿ ਮਨੁੱਖੀ ਅਸਲੀਅਤ ਆਪਣੇ ਆਪ ਲਈ ਹੈ। ਕੀ ਇਹ ਸਭ ਕੁਝ ਹੈ? ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ ਵਰਣਨ ਦੇ ਸਾਡੇ ਰਵੱਈਏ ਤੋਂ ਬਾਹਰ ਜਾਣ ਤੋਂ ਬਿਨਾਂ, ਅਸੀਂ ਚੇਤਨਾ ਦੇ ਢੰਗਾਂ ਦਾ ਸਾਹਮਣਾ ਕਰ ਸਕਦੇ ਹਾਂ ਜੋ ਜਾਪਦੇ ਹਨ, ਭਾਵੇਂ ਉਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਸਖਤੀ ਨਾਲ ਰਹਿੰਦੇ ਹਨ, ਇੱਕ ਬਿਲਕੁਲ ਵੱਖਰੀ ਕਿਸਮ ਦੇ ਓਨਟੋਲੋਜੀਕਲ ਢਾਂਚੇ ਵੱਲ ਇਸ਼ਾਰਾ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਇਹ ਓਨਟੋਲੋਜੀਕਲ ਢਾਂਚਾ ਮੇਰਾ ਹੈ; ਇਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਦੇ ਵਿਸ਼ੇ ਦੇ ਸੰਬੰਧ ਵਿੱਚ ਹੈ ਜਿਸ ਬਾਰੇ ਮੈਂ ਆਪਣੇ ਬਾਰੇ ਚਿੰਤਤ ਹਾਂ, ਅਤੇ ਫਿਰ ਵੀ ਇਹ ਚਿੰਤਾ (ਆਪਣੇ ਆਪ ਲਈ) ਮੈਨੂੰ ਇੱਕ ਅਜਿਹੇ ਜੀਵ ਨੂੰ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਦੀ ਹੈ ਜੋ ਮੇਰੇ ਲਈ-ਹੋਣ ਤੋਂ ਬਿਨਾਂ ਮੇਰਾ ਜੀਵ ਹੈ।

ਉਦਾਹਰਣ ਵਜੋਂ ਸ਼ਰਮ 'ਤੇ ਵਿਚਾਰ ਕਰੋ। ਇੱਥੇ ਅਸੀਂ ਚੇਤਨਾ ਦੇ ਇੱਕ ਢੰਗ ਨਾਲ ਨਜਿੱਠ ਰਹੇ ਹਾਂ ਜਿਸਦਾ ਢਾਂਚਾ ਉਹਨਾਂ ਸਾਰਿਆਂ ਦੇ ਸਮਾਨ ਹੈ ਜੋ ਅਸੀਂ ਪਹਿਲਾਂ ਵਰਣਨ ਕੀਤੇ ਹਨ। ਇਹ ਇੱਕ ਗੈਰ-ਸਥਿਤੀਗਤ ਸਵੈ-ਚੇਤਨਾ ਹੈ, ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਸ਼ਰਮ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਚੇਤੰਨ () ਕਰਦੀ ਹੈ; ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ, ਇਹ ਇੱਕ ਉਦਾਹਰਣ ਹੈ ਜਿਸਨੂੰ ਜਰਮਨ ਏਰਲੇਬਨਿਸ ਕਹਿੰਦੇ ਹਨ, ਅਤੇ ਇਹ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬ ਲਈ ਪਹੁੰਚਯੋਗ ਹੈ। ਇਸ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਇਸਦੀ ਬਣਤਰ ਜਾਣਬੁੱਝ ਕੇ ਹੈ; ਇਹ ਕਿਸੇ ਚੀਜ਼ ਦਾ ਸ਼ਰਮਨਾਕ ਸ਼ੱਕ ਹੈ ਅਤੇ ਇਹ ਕੁਝ ਮੈਂ ਹਾਂ। ਮੈਂ ਸ਼ਰਮਿੰਦਾ ਹਾਂ ਜੋ ਮੈਂ ਹਾਂ। ਇਸ ਲਈ ਸ਼ਰਮ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨਾਲ ਆਪਣੇ ਆਪ ਦੇ ਇੱਕ ਗੂੜ੍ਹੇ ਸਬੰਧ ਨੂੰ ਮਹਿਸੂਸ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਸ਼ਰਮ ਦੁਆਰਾ ਮੈਂ ਆਪਣੇ ਵਜੂਦ ਦਾ ਇੱਕ ਪਹਿਲੂ ਖੋਜਿਆ ਹੈ। ਫਿਰ ਵੀ ਹਾਲਾਂਕਿ ਸ਼ਰਮ ਤੋਂ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕੁਝ ਗੁੰਝਲਦਾਰ ਰੂਪ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ ਪੱਧਰ 'ਤੇ ਪ੍ਰਗਟ ਹੋ ਸਕਦੇ ਹਨ, ਸ਼ਰਮ ਅਸਲ ਵਿੱਚ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬ ਦੀ ਇੱਕ ਘਟਨਾ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਅਸਲ ਵਿੱਚ ਸ਼ਰਮ ਦੇ ਧਾਰਮਿਕ ਅਭਿਆਸ ਦੁਆਰਾ ਇਕਾਂਤ ਵਿੱਚ ਕੋਈ ਵੀ ਨਤੀਜੇ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰ ਸਕਦਾ ਹੈ, ਇਹ ਇਸਦੀ ਪ੍ਰਾਇਮਰੀ ਬਣਤਰ ਵਿੱਚ ਕਿਸੇ ਦੇ ਸਾਹਮਣੇ ਸ਼ਰਮ ਹੈ। ਮੈਂ ਹੁਣੇ ਇੱਕ ਅਜੀਬ ਜਾਂ ਅਸ਼ਲੀਲ ਇਸ਼ਾਰਾ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਇਹ ਇਸ਼ਾਰਾ ਮੇਰੇ ਨਾਲ ਚਿਪਕਿਆ ਹੋਇਆ ਹੈ; ਮੈਂ ਨਾ ਤਾਂ ਇਸਦਾ ਨਿਰਣਾ ਕਰਦਾ ਹਾਂ ਅਤੇ ਨਾ ਹੀ ਇਸਨੂੰ ਦੋਸ਼ੀ ਠਹਿਰਾਉਂਦਾ ਹਾਂ। ਮੈਂ ਇਸਨੂੰ ਬਸ ਜੀਉਂਦਾ ਹਾਂ। ਮੈਨੂੰ ਇਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਦੇ ਢੰਗ ਵਿੱਚ ਅਹਿਸਾਸ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਪਰ ਹੁਣ ਅਚਾਨਕ ਮੈਂ ਆਪਣਾ ਸਿਰ ਚੁੱਕਦਾ ਹਾਂ। ਕੋਈ ਉੱਥੇ ਸੀ ਅਤੇ ਮੈਨੂੰ ਦੇਖਿਆ ਹੈ। ਅਚਾਨਕ ਮੈਨੂੰ ਆਪਣੇ ਇਸ਼ਾਰੇ ਦੀ ਅਸ਼ਲੀਲਤਾ ਦਾ ਅਹਿਸਾਸ ਹੁੰਦਾ ਹੈ, ਅਤੇ ਮੈਂ ਸ਼ਰਮਿੰਦਾ ਹੁੰਦਾ ਹਾਂ। ਇਹ ਯਕੀਨੀ ਹੈ ਕਿ ਮੇਰੀ ਸ਼ਰਮ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ ਨਹੀਂ ਹੈ, ਕਿਉਂਕਿ ਮੇਰੀ ਚੇਤਨਾ ਵਿੱਚ ਕਿਸੇ ਹੋਰ ਦੀ ਮੌਜੂਦਗੀ, ਇੱਕ ਉਤਪ੍ਰੇਰਕ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਵੀ, ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ ਰਵੱਈਏ ਦੇ ਅਨੁਕੂਲ ਨਹੀਂ ਹੈ; ਆਪਣੇ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬ ਦੇ ਖੇਤਰ ਵਿੱਚ ਮੈਂ ਕਦੇ ਵੀ ਚੇਤਨਾ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਕਿਸੇ ਹੋਰ ਚੀਜ਼ ਨਾਲ ਨਹੀਂ ਮਿਲ ਸਕਦਾ ਜੋ ਮੇਰੀ ਹੈ। ਪਰ ਦੂਜਾ ਮੇਰੇ ਅਤੇ ਮੇਰੇ ਵਿਚਕਾਰ ਲਾਜ਼ਮੀ ਵਿਚੋਲਾ ਹੈ। ਮੈਨੂੰ ਆਪਣੇ ਆਪ ਤੋਂ ਸ਼ਰਮ ਆਉਂਦੀ ਹੈ ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਮੈਂ ਦੂਜੇ ਨੂੰ ਦਿਖਾਈ ਦਿੰਦਾ ਹਾਂ।

ਦੂਜੇ ਦੇ ਸਿਰਫ਼ ਰੂਪ ਨਾਲ, ਮੈਨੂੰ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਇੱਕ ਵਸਤੂ ਵਾਂਗ ਨਿਰਣਾ ਕਰਨ ਦੀ ਸਥਿਤੀ ਵਿੱਚ ਰੱਖਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਇੱਕ ਵਸਤੂ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਹੈ ਕਿ ਮੈਂ ਦੂਜੇ ਨੂੰ ਪ੍ਰਗਟ ਹੁੰਦਾ ਹਾਂ। ਫਿਰ ਵੀ ਇਹ ਵਸਤੂ ਜੋ ਦੂਜੇ ਨੂੰ ਪ੍ਰਗਟ ਹੋਈ ਹੈ, ਕਿਸੇ ਹੋਰ ਦੇ ਮਨ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਖਾਲੀ ਤਸਵੀਰ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਅਸਲ ਵਿੱਚ, ਅਜਿਹੀ ਤਸਵੀਰ ਦੂਜੇ ਲਈ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੋਸ਼ਯੋਗ ਹੋਵੇਗੀ ਅਤੇ ਇਸ ਲਈ ਮੈਨੂੰ "ਛੂਹ" ਨਹੀਂ ਸਕਦੀ। ਮੈਂ ਇਸ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਜਲਣ, ਜਾਂ ਗੁੱਸਾ ਮਹਿਸੂਸ ਕਰ ਸਕਦਾ ਹਾਂ ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਆਪਣੇ ਆਪ ਦਾ

ਇੱਕ ਬੁਰਾ ਚਿੱਤਰ ਜੋ ਮੇਰੇ ਪ੍ਰਗਟਾਵੇ ਨੂੰ ਇੱਕ ਬਦਸੂਰਤਤਾ ਜਾਂ ਨੀਚਤਾ ਦਿੰਦਾ ਹੈ ਜੋ ਮੇਰੇ ਕੋਲ ਨਹੀਂ ਹੈ, ਪਰ ਮੈਨੂੰ ਜਲਦੀ ਛੁਹਿਆ ਨਹੀਂ ਜਾ ਸਕਦਾ। ਸ਼ਰਮ ਕੁਦਰਤ ਦੁਆਰਾ ਮਾਨਤਾ ਹੈ। ਮੈਂ ਪਛਾਣਦਾ ਹਾਂ ਕਿ ਮੈਂ ਉਹੀ ਹਾਂ ਜਿਵੇਂ ਦੂਜਾ ਮੈਨੂੰ ਦੇਖਦਾ ਹੈ। ਹਾਲਾਂਕਿ, ਮੈਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਜੋ ਹਾਂ ਅਤੇ ਜੋ ਮੈਂ ਦੂਜੇ ਲਈ ਹਾਂ, ਵਿਚਕਾਰ ਤੁਲਨਾ ਦਾ ਕੋਈ ਸਵਾਲ ਹੀ ਨਹੀਂ ਹੈ ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਮੈਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ, ਆਪਣੇ ਆਪ ਹੋਣ ਦੇ ਢੰਗ ਵਿੱਚ, ਜੋ ਮੈਂ ਦੂਜੇ ਲਈ ਹਾਂ, ਉਸ ਦੇ ਬਰਾਬਰ ਪਾਇਆ ਹੈ। ਪਹਿਲਾਂ ਤਾਂ ਇਹ ਤੁਲਨਾ ਸਾਡੇ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਠੋਸ ਮਾਨਸਿਕ ਕਾਰਵਾਈ ਦੇ ਨਤੀਜੇ ਵਜੋਂ ਨਹੀਂ ਆਉਂਦੀ। ਸ਼ਰਮ ਇੱਕ ਤੁਰੰਤ ਕੰਬਣੀ ਹੈ ਜੋ ਬਿਨਾਂ ਕਿਸੇ ਚਰਚਾਤਮਕ ਤਿਆਰੀ ਦੇ ਮੇਰੇ ਵਿੱਚੋਂ ਸਿਰ ਤੋਂ ਪੈਰਾਂ ਤੱਕ ਚਲਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਤੁਲਨਾ ਅਸੰਭਵ ਹੈ; ਮੈਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਲਈ ਨੇੜਤਾ ਵਿੱਚ ਜੋ ਹਾਂ, ਦੂਰੀ ਤੋਂ ਬਿਨਾਂ, ਪਿੱਛੇ ਹਟਣ ਤੋਂ ਬਿਨਾਂ, ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਤੋਂ ਬਿਨਾਂ, ਅਤੇ ਇਸ ਅਣਉਚਿਤ ਹੋਂਦ-ਵਿੱਚ-ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਜੋ ਮੈਂ ਦੂਜੇ ਲਈ ਹਾਂ, ਵਿਚਕਾਰ ਕੋਈ ਸਬੰਧ ਲਿਆਉਣ ਵਿੱਚ ਅਸਮਰੱਥ ਹਾਂ। ਇੱਥੇ ਕੋਈ ਮਿਆਰ ਨਹੀਂ ਹੈ, ਕੋਈ ਸਬੰਧ ਦੀ ਸਾਰਣੀ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਇਸ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ, ਅਸ਼ਲੀਲਤਾ ਦੀ ਧਾਰਨਾ ਇੱਕ ਅੰਤਰ-ਮੋਨਾਡ ਸਬੰਧ ਨੂੰ ਦਰਸਾਉਂਦੀ ਹੈ। ਕੋਈ ਵੀ ਇਕੱਲੇ ਅਸ਼ਲੀਲ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਦਾ!

ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੂਜੇ ਨੇ ਮੈਨੂੰ ਨਾ ਸਿਰਫ਼ ਇਹ ਪ੍ਰਗਟ ਕੀਤਾ ਹੈ ਕਿ ਮੈਂ ਕੀ ਸੀ; ਉਸਨੇ ਮੈਨੂੰ ਇੱਕ ਨਵੀਂ ਕਿਸਮ ਦੀ ਹੋਂਦ ਵਿੱਚ ਸਥਾਪਿਤ ਕੀਤਾ ਹੈ ਜੋ ਨਵੀਆਂ ਯੋਗਤਾਵਾਂ ਦਾ ਸਮਰਥਨ ਕਰ ਸਕਦੀ ਹੈ। ਇਹ ਹੋਂਦ ਦੂਜੇ ਦੇ ਪ੍ਰਗਟ ਹੋਣ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਸੰਭਾਵੀ ਤੌਰ 'ਤੇ ਮੇਰੇ ਵਿੱਚ ਨਹੀਂ ਸੀ, ਕਿਉਂਕਿ ਇਸਨੂੰ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਕੋਈ ਜਗ੍ਹਾ ਨਹੀਂ ਮਿਲ ਸਕਦੀ ਸੀ। ਭਾਵੇਂ ਕੋਈ ਸ਼ਕਤੀ ਮੈਨੂੰ ਇੱਕ ਸਰੀਰ ਦੇਣ ਲਈ ਖੁਸ਼ ਹੁੰਦੀ ਜੋ ਦੂਜਿਆਂ ਲਈ ਹੋਣ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਬਣਾਈ ਗਈ ਹੋਵੇ, ਫਿਰ ਵੀ ਮੇਰੀ ਅਸ਼ਲੀਲਤਾ ਅਤੇ ਮੇਰੀ ਅਜੀਬਤਾ ਸੰਭਾਵੀ ਤੌਰ 'ਤੇ ਉੱਥੇ ਨਹੀਂ ਠਹਿਰ ਸਕਦੀ ਸੀ; ਕਿਉਂਕਿ ਉਹ ਅਰਥ ਹਨ ਅਤੇ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਉਹ ਸਰੀਰ ਨੂੰ ਪਾਰ ਕਰਦੇ ਹਨ ਅਤੇ ਉਸੇ ਸਮੇਂ ਇੱਕ ਗਵਾਹ ਦਾ ਹਵਾਲਾ ਦਿੰਦੇ ਹਨ ਜੋ ਉਹਨਾਂ ਨੂੰ ਸਮਝਣ ਦੇ ਸਮਰੱਥ ਹੈ ਅਤੇ ਮੇਰੀ ਮਨੁੱਖੀ ਹਕੀਕਤ ਦੀ ਸੰਪੂਰਨਤਾ ਦਾ ਹਵਾਲਾ ਦਿੰਦਾ ਹੈ। ਪਰ ਇਹ ਨਵਾਂ ਹੋਂਦ ਜੋ ਦੂਜੇ ਲਈ ਪ੍ਰਗਟ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਦੂਜੇ ਵਿੱਚ ਨਹੀਂ ਰਹਿੰਦਾ; ਮੈਂ ਇਸਦੇ ਲਈ ਜ਼ਿੰਮੇਵਾਰ ਹਾਂ ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਸਿੱਖਿਆ ਪ੍ਰਣਾਲੀ ਦੁਆਰਾ ਬਹੁਤ ਚੰਗੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦਿਖਾਇਆ ਗਿਆ ਹੈ ਜੋ ਬੱਚਿਆਂ ਨੂੰ ਉਹ ਕੀ ਹਨ ਇਸ ਬਾਰੇ ਸ਼ਰਮਿੰਦਾ ਕਰਨਾ ਸ਼ਾਮਲ ਹੈ।

ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਸ਼ਰਮ ਦੂਜੇ ਦੇ ਸਾਹਮਣੇ ਆਪਣੇ ਆਪ ਦੀ ਸ਼ਰਮ ਹੈ; ਇਹ ਦੋਵੇਂ ਬਣਤਰਾਂ ਅਟੁੱਟ ਹਨ। ਪਰ ਇਸਦੇ ਨਾਲ ਹੀ ਮੈਨੂੰ ਆਪਣੇ ਵਜੂਦ ਦੀਆਂ ਸਾਰੀਆਂ ਬਣਤਰਾਂ ਨੂੰ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਸਮਝਣ ਲਈ ਦੂਜੇ ਦੀ ਲੋੜ ਹੈ। 'ਆਪ' ਦੂਜਿਆਂ ਲਈ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਜੇਕਰ ਅਸੀਂ ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਵਜੂਦ ਦੇ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਹੋਣ ਦੇ ਸਬੰਧ ਨੂੰ ਇਸਦੀ ਸੰਪੂਰਨਤਾ ਵਿੱਚ ਸਮਝਣਾ ਚਾਹੁੰਦੇ ਹਾਂ, ਤਾਂ ਅਸੀਂ ਇਸ ਰਚਨਾ ਦੇ ਪਹਿਲੇ ਅਧਿਆਵਾਂ ਵਿੱਚ ਦੱਸੇ ਗਏ ਵਰਣਨਾਂ ਤੋਂ ਸੰਤੁਸ਼ਟ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਦੇ। ਸਾਨੂੰ ਦੋ ਹੋਰ ਵੀ ਭਿਆਨਕ ਸਵਾਲਾਂ ਦੇ ਜਵਾਬ ਦੇਣੇ ਪੈਣਗੇ: ਪਹਿਲਾਂ 'ਦੂਜੇ' ਦੀ ਹੋਂਦ ਦਾ, ਫਿਰ 'ਦੂਜੇ' ਦੀ ਹੋਂਦ ਨਾਲ ਮੇਰੇ ਵਜੂਦ ਦੇ ਸਬੰਧ ਦਾ।

II. ਸੌਲਿਪਸਮ ਦੀ ਰੀਫ

ਇਹ ਅਜੀਬ ਹੈ ਕਿ ਦੂਜਿਆਂ ਦੀ ਸਮੱਸਿਆ ਨੇ ਕਦੇ ਵੀ ਯਥਾਰਥਵਾਦੀਆਂ ਨੂੰ ਸੱਚਮੁੱਚ ਪਰੇਸ਼ਾਨ ਨਹੀਂ ਕੀਤਾ। ਜਿਸ ਹੱਦ ਤੱਕ ਯਥਾਰਥਵਾਦੀ ਹਰ ਚੀਜ਼ ਨੂੰ ਦਿੱਤੇ ਹੋਏ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਲੈਂਦਾ ਹੈ, ਬਿਨਾਂ ਸ਼ੱਕ ਉਸਨੂੰ ਲੱਗਦਾ ਹੈ ਕਿ ਦੂਜੇ ਨੂੰ ਦਿੱਤਾ ਗਿਆ ਹੈ। ਅਸਲ ਦੇ ਵਿਚਕਾਰ, ਦੂਜੇ ਨਾਲੋਂ ਕੀ ਜ਼ਿਆਦਾ ਅਸਲੀ ਹੈ? ਦੂਜਾ ਮੇਰੇ ਵਾਂਗ ਹੀ ਇੱਕ ਸੋਚਣ ਵਾਲਾ ਪਦਾਰਥ ਹੈ, ਇੱਕ ਪਦਾਰਥ ਜੋ ਪ੍ਰਾਇਮਰੀ ਅਤੇ ਸੈਕੰਡਰੀ ਗੁਣਾਂ ਵਿੱਚ ਅਲੋਪ ਨਹੀਂ ਹੋਵੇਗਾ, ਅਤੇ ਜਿਸਦਾ ਜ਼ਰੂਰੀ ਢਾਂਚਾ ਮੈਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਪਾਉਂਦਾ ਹਾਂ। ਫਿਰ ਵੀ ਇਸ ਸਾਰੇ ਯਥਾਰਥਵਾਦ ਦੇ ਬਾਵਜੂਦ, ਸੋਚਣ ਵਾਲੇ ਪਦਾਰਥ ਉੱਤੇ ਸੰਸਾਰ ਦੀ ਕਿਰਿਆ ਦੁਆਰਾ

ਗਿਆਨ ਦਾ ਲੇਖਾ ਜੋਖਾ ਕਰਨ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਇਹ ਇੱਕ ਦੂਜੇ ਉੱਤੇ ਸੋਚਣ ਵਾਲੇ ਪਦਾਰਥਾਂ ਦੀ ਤੁਰੰਤ ਪਰਸਪਰ ਕਿਰਿਆ ਸਥਾਪਤ ਕਰਨ ਨਾਲ ਸਬੰਧਤ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਇਹ ਸੰਸਾਰ ਦੀ ਵਿਚੋਲਗੀ ਦੁਆਰਾ ਹੈ ਜੋ ਉਹ ਸੰਚਾਰ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਸੰਸਾਰ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਚੀਜ਼ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਮੇਰਾ ਸਰੀਰ ਅਤੇ ਦੂਜੇ ਦਾ ਸਰੀਰ ਦੂਜੇ ਦੀ ਚੇਤਨਾ ਅਤੇ ਮੇਰੇ ਵਿਚਕਾਰ ਜ਼ਰੂਰੀ ਵਿਚੋਲੇ ਹਨ। ਇਸ ਲਈ ਦੂਜੇ ਦੀ ਆਤਮਾ ਮੇਰੇ ਤੋਂ ਉਸ ਸਾਰੀ ਦੂਰੀ ਦੁਆਰਾ ਵੱਖ ਕੀਤੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ ਜੋ ਪਹਿਲਾਂ ਮੇਰੀ ਆਤਮਾ ਨੂੰ ਮੇਰੇ ਸਰੀਰ ਤੋਂ, ਫਿਰ ਮੇਰੇ ਸਰੀਰ ਨੂੰ ਦੂਜੇ ਦੇ ਸਰੀਰ ਤੋਂ, ਅਤੇ ਅੰਤ ਵਿੱਚ ਦੂਜੇ ਦੇ ਸਰੀਰ ਨੂੰ ਉਸਦੀ ਆਤਮਾ ਤੋਂ ਵੱਖ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਅਤੇ ਜੇਕਰ ਇਹ ਅਜੇ ਵੀ ਨਿਸ਼ਚਿਤ ਨਹੀਂ ਹੈ ਕਿ ਖੁਦ ਦਾ ਸਰੀਰ ਨਾਲ ਸਬੰਧ ਇੱਕ ਬਾਹਰੀ ਸਬੰਧ ਹੈ (ਸਾਨੂੰ ਇਸ ਸਮੱਸਿਆ ਨਾਲ ਬਾਅਦ ਵਿੱਚ ਨਜਿੱਠਣਾ ਪਵੇਗਾ), ਤਾਂ ਘੱਟੋ ਘੱਟ ਇਹ ਸਪੱਸ਼ਟ ਹੈ ਕਿ ਮੇਰੇ ਸਰੀਰ ਦਾ ਦੂਜੇ ਦੇ ਸਰੀਰ ਨਾਲ ਸਬੰਧ ਸ਼ੁੱਧ, ਉਦਾਸੀਨ ਬਾਹਰੀਤਾ ਦਾ ਸਬੰਧ ਹੈ। ਜੇਕਰ ਰੂਹਾਂ ਆਪਣੇ ਸਰੀਰਾਂ ਦੁਆਰਾ ਵੱਖ ਕੀਤੀਆਂ ਜਾਂਦੀਆਂ ਹਨ, ਤਾਂ ਉਹ ਵੱਖਰੇ ਹਨ ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਇਹ ਸਿਆਹੀ ਦਾ ਖੂਹ ਇਸ ਕਿਤਾਬ ਤੋਂ ਵੱਖਰਾ ਹੈ; ਯਾਨੀ, ਅਸੀਂ ਇੱਕ ਦੀ ਦੂਜੇ ਵਿੱਚ ਤੁਰੰਤ ਮੌਜੂਦਗੀ ਦੀ ਕਲਪਨਾ ਨਹੀਂ ਕਰ ਸਕਦੇ। ਅਤੇ ਭਾਵੇਂ ਅਸੀਂ ਇਹ ਸਵੀਕਾਰ ਕਰੀਏ ਕਿ ਮੇਰੀ ਆਤਮਾ ਦੂਜੇ ਦੇ ਸਰੀਰ ਵਿੱਚ ਤੁਰੰਤ ਮੌਜੂਦ ਹੋ ਸਕਦੀ ਹੈ, ਮੈਨੂੰ ਅਜੇ ਵੀ ਉਸਦੀ ਆਤਮਾ ਨੂੰ ਛੂਹਣ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਇੱਕ ਸਰੀਰ ਦੀ ਸਾਰੀ ਘਣਤਾ ਨੂੰ ਦੂਰ ਕਰਨਾ ਪਵੇਗਾ। ਇਸ ਲਈ ਜੇਕਰ ਯਥਾਰਥਵਾਦ ਆਪਣੀ ਨਿਸ਼ਚਤਤਾ ਨੂੰ ਮੇਰੀ ਚੇਤਨਾ ਵਿੱਚ ਸਥਾਨਿਕ ਅਸਥਾਈ ਚੀਜ਼ ਦੀ "ਵਿਅਕਤੀਗਤ ਤੌਰ 'ਤੇ" ਮੌਜੂਦਗੀ 'ਤੇ ਅਧਾਰਤ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਤਾਂ ਇਹ ਦੂਜੇ ਦੀ ਆਤਮਾ ਦੀ ਅਸਲੀਅਤ ਲਈ ਉਸੇ ਸਬੂਤ ਦਾ ਦਾਅਵਾ ਨਹੀਂ ਕਰ ਸਕਦਾ ਕਿਉਂਕਿ ਇਸ ਸਵੀਕਾਰ ਦੁਆਰਾ, ਦੂਜੇ ਦੀ ਆਤਮਾ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਮੇਰੇ ਲਈ "ਵਿਅਕਤੀਗਤ ਤੌਰ 'ਤੇ" ਨਹੀਂ ਦਿੰਦੀ। ਇਹ ਇੱਕ ਗੈਰਹਾਜ਼ਰੀ ਹੈ, ਇੱਕ ਅਰਥ ਹੈ; ਸਰੀਰ ਇਸਨੂੰ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕੀਤੇ ਬਿਨਾਂ ਇਸ ਵੱਲ ਇਸ਼ਾਰਾ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਸੰਖੇਪ ਵਿੱਚ, ਅੰਤਰ-ਆਤਮਾ 'ਤੇ ਅਧਾਰਤ ਇੱਕ ਦਰਸ਼ਨ ਵਿੱਚ, ਦੂਜੇ ਦੀ ਆਤਮਾ ਦਾ ਕੋਈ ਅੰਤਰ-ਆਤਮਾ ਨਹੀਂ ਦਿੱਤਾ ਜਾਂਦਾ। ਪਰ ਜੇਕਰ ਅਸੀਂ ਸਿਰਫ਼ ਸ਼ਬਦਾਂ 'ਤੇ ਖੇਡਣਾ ਨਹੀਂ ਹੈ, ਤਾਂ ਇਸਦਾ ਮਤਲਬ ਹੈ ਕਿ ਯਥਾਰਥਵਾਦ ਦੂਜੇ ਦੀ ਅੰਤਰ-ਆਤਮਾ ਲਈ ਕੋਈ ਜਗ੍ਹਾ ਪ੍ਰਦਾਨ ਨਹੀਂ ਕਰਦਾ। ਇਹ ਕਹਿਣਾ ਕੋਈ ਲਾਭ ਨਹੀਂ ਹੋਵੇਗਾ ਕਿ ਘੱਟੋ-ਘੱਟ ਦੂਜੇ ਦਾ ਸਰੀਰ ਸਾਨੂੰ ਦਿੱਤਾ ਗਿਆ ਹੈ ਅਤੇ ਇਹ ਸਰੀਰ ਦੂਜੇ ਦੀ ਇੱਕ ਨਿਸ਼ਚਿਤ ਮੌਜੂਦਗੀ ਹੈ ਜਾਂ ਦੂਜੇ ਦਾ ਇੱਕ ਹਿੱਸਾ ਹੈ। ਇਹ ਸੱਚ ਹੈ ਕਿ ਸਰੀਰ ਉਸ ਸੰਪੂਰਨਤਾ ਨਾਲ ਸਬੰਧਤ ਹੈ ਜਿਸਨੂੰ ਅਸੀਂ "ਮਨੁੱਖੀ ਹਕੀਕਤ" ਕਹਿੰਦੇ ਹਾਂ ਇਸਦੇ ਢਾਂਚੇ ਵਿੱਚੋਂ ਇੱਕ ਵਜੋਂ। ਪਰ ਸਹੀ ਕਹਿਣ ਲਈ, ਸਰੀਰ ਇੱਕ ਮਨੁੱਖ ਦਾ ਸਰੀਰ ਹੈ ਸਿਰਫ਼ ਉਦੋਂ ਤੱਕ ਜਦੋਂ ਤੱਕ ਇਹ ਇਸ ਸੰਪੂਰਨਤਾ ਦੀ ਅਟੁੱਟ ਏਕਤਾ ਵਿੱਚ ਮੌਜੂਦ ਹੈ, ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਅੰਗ ਸਿਰਫ਼ ਜੀਵ ਦੀ ਸੰਪੂਰਨਤਾ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਜੀਵਤ ਅੰਗ ਹੈ। ਇਸ ਸਥਿਤੀ ਨੂੰ ਅਪਣਾਉਣ ਅਤੇ ਸਾਨੂੰ ਇੱਕ ਸਰੀਰ ਦੇ ਨਾਲ ਪੇਸ਼ ਕਰਨ ਵਿੱਚ ਯਥਾਰਥਵਾਦ ਨੇ ਮਨੁੱਖੀ ਸੰਪੂਰਨਤਾ ਵਿੱਚ ਨਹੀਂ ਸਗੋਂ ਵੱਖਰਾ, ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਇੱਕ ਪੱਥਰ, ਰੁੱਖ ਜਾਂ ਮੋਮ ਦਾ ਟੁਕੜਾ, ਸਰੀਰ ਨੂੰ ਓਨਾ ਹੀ ਮਾਰ ਦਿੱਤਾ ਹੈ ਜਿਵੇਂ ਸਰੀਰ ਵਿਗਿਆਨੀ ਜੋ ਆਪਣੇ ਖੋਪੜੀ ਨਾਲ ਮਾਸ ਦੇ ਟੁਕੜੇ ਨੂੰ ਜੀਵ ਦੀ ਸੰਪੂਰਨਤਾ ਤੋਂ ਵੱਖ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਦੂਜੇ ਦਾ ਸਰੀਰ ਨਹੀਂ ਹੈ ਜੋ ਯਥਾਰਥਵਾਦੀ ਅੰਤਰਜਾਮੀ ਲਈ ਮੌਜੂਦ ਹੈ, ਸਗੋਂ ਇੱਕ ਸਰੀਰ ਹੈ, ਇੱਕ ਸਰੀਰ ਜਿਸਦੇ ਬਿਨਾਂ ਸ਼ੱਕ ਖਾਸ ਪਹਿਲੂ ਅਤੇ ਇੱਕ ਖਾਸ ਹਨ ਪਰ ਫਿਰ ਵੀ ਸਰੀਰਾਂ ਦੇ ਮਹਾਨ ਵਰਗ ਨਾਲ ਸਬੰਧਤ ਹੈ। ਜੇਕਰ ਇਹ ਸੱਚ ਹੈ ਕਿ ਇੱਕ ਅਧਿਆਤਮਿਕ ਯਥਾਰਥਵਾਦ ਲਈ, ਆਤਮਾ ਨੂੰ ਸਰੀਰ ਨਾਲੋਂ ਜਾਣਨਾ ਆਸਾਨ ਹੈ, ਤਾਂ ਵੀ ਸਰੀਰ ਨੂੰ ਦੂਜੇ ਦੀ ਆਤਮਾ ਨਾਲੋਂ ਜਾਣਨਾ ਆਸਾਨ ਹੋਵੇਗਾ।

ਸੱਚ ਦੱਸਾਂ ਤਾਂ, ਯਥਾਰਥਵਾਦੀ ਇਸ ਸਮੱਸਿਆ ਨਾਲ ਬਹੁਤਾ ਚਿੰਤਤ ਨਹੀਂ ਹੈ; ਇਹ ਇਸ ਲਈ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਉਹ ਦੂਜਿਆਂ ਦੀ ਹੋਂਦ ਨੂੰ ਨਿਸ਼ਚਿਤ ਮੰਨਦਾ ਹੈ। ਇਸੇ ਕਰਕੇ ਉਨ੍ਹੀਵੀਂ ਸਦੀ ਦੇ ਯਥਾਰਥਵਾਦੀ

ਅਤੇ ਸਕਾਰਾਤਮਕ ਮਨੋਵਿਗਿਆਨ ਨੇ, ਮੇਰੇ ਸਾਥੀ-ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਹੋਂਦ ਨੂੰ ਮੰਨਦੇ ਹੋਏ, ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਤੌਰ 'ਤੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਤਰੀਕਿਆਂ ਨੂੰ ਸਥਾਪਿਤ ਕਰਨ ਵਿੱਚ ਰੁੱਝਿਆ ਹੋਇਆ ਸੀ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਦੁਆਰਾ ਮੈਂ ਇਸ ਹੋਂਦ ਨੂੰ ਜਾਣਦਾ ਹਾਂ ਅਤੇ ਸਰੀਰ 'ਤੇ ਇੱਕ ਚੇਤਨਾ ਦੀਆਂ ਬਾਰੀਕੀਆਂ ਨੂੰ ਪੜ੍ਹਦਾ ਹਾਂ ਜੋ ਮੇਰੇ ਲਈ ਅਜੀਬ ਹੈ। ਇਹ ਕਿਹਾ ਜਾਵੇਗਾ, ਸਰੀਰ ਇੱਕ ਵਸਤੂ ਹੈ ਜਿਸਦਾ ਵੇਰਵਾ ਇੱਕ ਖਾਸ ਵਿਆਖਿਆ ਦੀ ਮੰਗ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਉਹ ਪਰਿਕਲਪਨਾ ਜੋ ਇਸਦੇ ਵਿਵਹਾਰ ਦਾ ਸਭ ਤੋਂ ਵਧੀਆ ਲੇਖਾ ਦਿੰਦੀ ਹੈ ਉਹ ਇੱਕ ਚੇਤਨਾ ਹੈ ਜੋ ਮੇਰੀ ਆਪਣੀ ਚੇਤਨਾ ਦੇ ਸਮਾਨ ਹੈ ਅਤੇ ਜਿਸਦੀਆਂ ਵੱਖ-ਵੱਖ ਭਾਵਨਾਵਾਂ ਸਰੀਰ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਸਮਝਾਉਣਾ ਬਾਕੀ ਹੈ ਕਿ ਅਸੀਂ ਇਸ ਪਰਿਕਲਪਨਾ 'ਤੇ ਕਿਵੇਂ ਪਹੁੰਚਦੇ ਹਾਂ। ਸਾਨੂੰ ਇੱਕ ਸਮੇਂ ਦੱਸਿਆ ਜਾਵੇਗਾ ਕਿ ਇਹ ਉਸ ਸਮਾਨਤਾ ਦੁਆਰਾ ਹੈ ਜੋ ਮੈਂ ਆਪਣੇ ਬਾਰੇ ਜਾਣਦਾ ਹਾਂ ਅਤੇ ਫਿਰ ਇਹ ਅਨੁਭਵ ਹੈ ਜੋ ਸਾਨੂੰ ਸਿਖਾਉਂਦਾ ਹੈ, ਉਦਾਹਰਣ ਵਜੋਂ, ਚਿਹਰੇ ਦੇ ਅਚਾਨਕ ਲਾਲ ਹੋਣ ਨੂੰ ਸੱਟਾਂ ਅਤੇ ਗੁੱਸੇ ਨਾਲ ਭਰੀਆਂ ਚੀਕਾਂ ਦੀ ਪੂਰਵ-ਚੇਤਾਵਨੀ ਵਜੋਂ ਵਿਆਖਿਆ ਕਰਨਾ। ਇਹ ਖੁੱਲ੍ਹ ਕੇ ਮੰਨਿਆ ਜਾਵੇਗਾ ਕਿ ਇਹ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ ਸਾਨੂੰ ਸਿਰਫ ਇੱਕ ਸੰਭਾਵੀ ਗਿਆਨ ਦੇ ਸਕਦੀ ਹੈ। ਇਹ ਹਮੇਸ਼ਾ ਸੰਭਵ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਦੂਜਾ ਸਿਰਫ਼ ਇੱਕ ਸਰੀਰ ਹੈ। ਜੇਕਰ ਜਾਨਵਰ ਮਸ਼ੀਨਾਂ ਹਨ, ਤਾਂ ਉਹ ਆਦਮੀ ਜਿਸਨੂੰ ਮੈਂ ਗਲੀ ਵਿੱਚ ਲੰਘਦਾ ਦੇਖਦਾ ਹਾਂ, ਉਹ ਇੱਕ ਕਿਉਂ ਨਹੀਂ ਹੋਣਾ ਚਾਹੀਦਾ? ਇਸ ਚਿਹਰੇ 'ਤੇ ਜੋ ਮੈਂ ਦੇਖਦਾ ਹਾਂ ਉਹ ਕੁਝ ਮਾਸਪੇਸ਼ੀਆਂ ਦੇ ਸੁੰਗੜਨ ਦੇ ਪ੍ਰਭਾਵ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਕੁਝ ਨਹੀਂ ਹੈ, ਅਤੇ ਉਹ ਬਦਲੇ ਵਿੱਚ ਸਿਰਫ ਇੱਕ ਘਬਰਾਹਟ ਦੇ ਪ੍ਰਭਾਵ ਹਨ ਜਿਸਦਾ ਮੈਂ ਕੋਰਸ ਜਾਣਦਾ ਹਾਂ। ਇਹਨਾਂ ਪ੍ਰਤੀਕ੍ਰਿਆਵਾਂ ਦੇ ਸਮੂਹ ਨੂੰ ਸਧਾਰਨ ਜਾਂ ਕੰਡੀਸ਼ਨਡ ਰਿਫਲੈਕਸਾਂ ਤੱਕ ਕਿਉਂ ਨਾ ਘਟਾ ਦਿੱਤਾ ਜਾਵੇ? ਪਰ ਜ਼ਿਆਦਾਤਰ ਮਨੋਵਿਗਿਆਨੀ ਦੂਜੇ ਦੀ ਹੋਂਦ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਵਾਂਗ ਹੀ ਬਣਤਰ ਦੀ ਕੁੱਲ ਹਕੀਕਤ ਵਜੋਂ ਮੰਨਦੇ ਹਨ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਲਈ ਦੂਜਿਆਂ ਦੀ ਹੋਂਦ ਨਿਸ਼ਚਿਤ ਹੈ, ਅਤੇ ਸਾਡੇ ਕੋਲ ਉਨ੍ਹਾਂ ਬਾਰੇ ਜੋ ਗਿਆਨ ਹੈ ਉਹ ਸੰਭਾਵਿਤ ਹੈ। ਅਸੀਂ ਇੱਥੇ ਯਥਾਰਥਵਾਦ ਦੀ ਸੂਝ-ਬੂਝ ਦੇਖ ਸਕਦੇ ਹਾਂ। ਅਸਲ ਵਿੱਚ ਸਾਨੂੰ ਇਸ ਪ੍ਰਸਤਾਵ ਦੀਆਂ ਸ਼ਰਤਾਂ ਨੂੰ ਉਲਟਾਉਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਇਹ ਪਛਾਣਨਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ ਕਿ ਜੇਕਰ ਦੂਜਾ ਸਾਡੇ ਲਈ ਸਿਰਫ਼ ਉਸ ਗਿਆਨ ਦੁਆਰਾ ਪਹੁੰਚਯੋਗ ਹੈ ਜੋ ਸਾਡੇ ਕੋਲ ਉਸ ਬਾਰੇ ਹੈ, ਅਤੇ ਇਹ ਗਿਆਨ ਸਿਰਫ਼ ਅਨੁਮਾਨ ਹੈ, ਤਾਂ ਦੂਜੇ ਦੀ ਹੋਂਦ ਸਿਰਫ਼ ਅਨੁਮਾਨ ਹੈ, ਅਤੇ ਇਸਦੀ ਸੰਭਾਵਨਾ ਦੀ ਸਹੀ ਡਿਗਰੀ ਨਿਰਧਾਰਤ ਕਰਨ ਲਈ ਆਲੋਚਨਾਤਮਕ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬ ਦੀ ਭੂਮਿਕਾ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਇੱਕ ਉਤਸੁਕ ਉਲਟਾ ਕਰਕੇ, ਯਥਾਰਥਵਾਦੀ ਕਿਉਂਕਿ ਉਸਨੇ ਬਾਹਰੀ ਸੰਸਾਰ ਦੀ ਅਸਲੀਅਤ ਨੂੰ ਪੇਸ਼ ਕੀਤਾ ਹੈ, ਜਦੋਂ ਉਹ ਦੂਜਿਆਂ ਦੀ ਹੋਂਦ ਦਾ ਸਾਹਮਣਾ ਕਰਦਾ ਹੈ ਤਾਂ ਆਦਰਸ਼ਵਾਦ ਵੱਲ ਵਾਪਸ ਜਾਣ ਲਈ ਮਜਬੂਰ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਜੇਕਰ ਸਰੀਰ ਇੱਕ ਅਸਲੀ ਵਸਤੂ ਹੈ ਜੋ ਸੱਚਮੁੱਚ ਸੋਚਣ ਵਾਲੇ ਪਦਾਰਥ 'ਤੇ ਕੰਮ ਕਰਦੀ ਹੈ, ਤਾਂ ਦੂਜਾ ਇੱਕ ਸ਼ੁੱਧ ਪ੍ਰਤੀਨਿਧਤਾ ਬਣ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਜਿਸਦਾ ਸਾਰ ਇੱਕ ਸਧਾਰਨ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਹੈ; ਯਾਨੀ, ਜਿਸਦਾ ਹੋਂਦ ਉਸ ਗਿਆਨ ਦੁਆਰਾ ਮਾਪਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਜੋ ਸਾਡੇ ਕੋਲ ਹੈ। ਆਈਨਫੁਹਲੰਗ, ਹਮਦਰਦੀ ਅਤੇ ਰੂਪਾਂ ਦੇ ਹੋਰ ਤਾਜ਼ਾ ਸਿਧਾਂਤ ਸਿਰਫ ਦੂਜੇ ਨੂੰ ਮੌਜੂਦ ਬਣਾਉਣ ਦੇ ਸਾਡੇ ਤਰੀਕਿਆਂ ਦੇ ਵਰਣਨ ਨੂੰ ਸੰਪੂਰਨ ਕਰਨ ਲਈ ਕੰਮ ਕਰਦੇ ਹਨ, ਪਰ ਉਹ ਬਹਿਸ ਨੂੰ ਇਸਦੇ ਅਸਲ ਆਧਾਰ 'ਤੇ ਨਹੀਂ ਰੱਖਦੇ: ਯਾਨੀ, ਦੂਜੇ ਨੂੰ ਪਹਿਲਾਂ ਸਮਝਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਜਾਂ ਉਹ ਸਾਰੇ ਆਦਤਾਂ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਇੱਕ ਖਾਸ ਰੂਪ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਅਨੁਭਵ ਵਿੱਚ ਪ੍ਰਗਟ ਹੁੰਦਾ ਹੈ; ਅਤੇ ਕਿਸੇ ਵੀ ਸਮਾਨ ਅਨੁਮਾਨ ਦੀ ਅਣਹੋਂਦ ਵਿੱਚ ਇਹ ਤੱਥ ਬਣਿਆ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਵਸਤੂ, ਦਰਸਾਉਂਦੀ ਅਤੇ ਸਮਝੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ, ਪ੍ਰਗਟਾਵੇ ਵਾਲਾ ਰੂਪ ਸ਼ੁੱਧ ਅਤੇ ਸਰਲ ਇੱਕ ਮਨੁੱਖੀ ਸੰਪੂਰਨਤਾ ਦਾ ਹਵਾਲਾ ਦਿੰਦੀ ਹੈ ਜਿਸਦਾ ਹੋਂਦ ਸ਼ੁੱਧ ਅਤੇ ਸਰਲ ਅਨੁਮਾਨਿਤ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ।

ਜੇਕਰ ਯਥਾਰਥਵਾਦ ਸਾਨੂੰ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਆਦਰਸ਼ਵਾਦ ਵੱਲ ਇਸ਼ਾਰਾ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਤਾਂ ਕੀ ਆਲੋਚਨਾਤਮਕ ਆਦਰਸ਼ਵਾਦ ਦੇ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਨੂੰ ਤੁਰੰਤ ਅਪਣਾਉਣਾ ਉਚਿਤ ਨਹੀਂ ਹੈ? ਕਿਉਂਕਿ ਦੂਜਾ

"ਮੇਰਾ ਪ੍ਰਤੀਨਿਧਤਾ" ਹੈ, ਕੀ ਇਸ ਪ੍ਰਤੀਨਿਧਤਾ 'ਤੇ ਇੱਕ ਸਿਸਟਮ ਦੇ ਦਿਲ ਵਿੱਚ ਸਵਾਲ ਉਠਾਉਣਾ ਬਿਹਤਰ ਨਹੀਂ ਹੈ ਜੋ ਵਸਤੂਆਂ ਦੇ ਸਮੂਹ ਨੂੰ ਪ੍ਰਤੀਨਿਧਤਾਵਾਂ ਦੇ ਇੱਕ ਜੁੜੇ ਸਮੂਹ ਵਿੱਚ ਘਟਾ ਦਿੰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਜੋ ਸਾਰੀ ਹੋਂਦ ਨੂੰ ਉਸ ਗਿਆਨ ਦੁਆਰਾ ਮਾਪਦਾ ਹੈ ਜੋ ਮੇਰੇ ਕੋਲ ਹੈ?

ਹਾਲਾਂਕਿ, ਸਾਨੂੰ ਕਾਂਟੀਅਨਾਂ ਵਿੱਚ ਬਹੁਤ ਘੱਟ ਮਦਦ ਮਿਲੇਗੀ। ਦਰਅਸਲ, ਉਹ, ਵਿਅਕਤੀਗਤਤਾ ਦੇ ਵਿਸ਼ਵਵਿਆਪੀ ਨਿਯਮਾਂ ਨੂੰ ਸਥਾਪਿਤ ਕਰਨ ਵਿੱਚ ਰੁੱਝੇ ਹੋਏ ਸਨ ਜੋ ਸਾਰਿਆਂ ਲਈ ਇੱਕੋ ਜਿਹੇ ਹਨ, ਕਦੇ ਵੀ ਵਿਅਕਤੀਆਂ ਦੇ ਸਵਾਲ ਨਾਲ ਨਜਿੱਠਿਆ ਨਹੀਂ। ਵਿਸ਼ਾ ਸਿਰਫ ਇਹਨਾਂ ਵਿਅਕਤੀਆਂ ਦਾ ਸਾਂਝਾ ਸਾਰ ਹੈ; ਇਹ ਸਾਨੂੰ ਵਿਅਕਤੀਆਂ ਦੀ ਬਹੁਲਤਾ ਨੂੰ ਨਿਰਧਾਰਤ ਕਰਨ ਦੀ ਆਗਿਆ ਨਹੀਂ ਦੇਵੇਗਾ, ਸਪਿਨੋਜ਼ਾ ਦੇ ਸਿਸਟਮ ਵਿੱਚ, ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਸਾਰ ਨਾਲੋਂ, ਕਿਸੇ ਨੂੰ ਠੋਸ ਮਨੁੱਖਾਂ ਦੀ ਸਮੱਸਿਆ ਨੂੰ ਨਿਰਧਾਰਤ ਕਰਨ ਦੀ ਆਗਿਆ ਦਿੰਦਾ ਹੈ। ਪਹਿਲਾਂ ਤਾਂ ਇਹ ਜਾਪਦਾ ਹੈ ਕਿ ਕਾਂਟ ਨੇ ਦੂਜਿਆਂ ਦੀ ਸਮੱਸਿਆ ਨੂੰ ਉਨ੍ਹਾਂ ਮਾਮਲਿਆਂ ਵਿੱਚ ਰੱਖਿਆ ਜੋ ਉਸਦੀ ਆਲੋਚਨਾ ਦੇ ਖੇਤਰ ਵਿੱਚ ਨਹੀਂ ਸਨ। ਹਾਲਾਂਕਿ ਆਓ ਅਸੀਂ ਹੋਰ ਧਿਆਨ ਨਾਲ ਵੇਖੀਏ। ਸਾਡੇ ਅਨੁਭਵ ਵਿੱਚ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦਾ ਦੂਜਾ ਦਿੱਤਾ ਗਿਆ ਹੈ; ਉਹ ਇੱਕ ਵਸਤੂ ਹੈ ਅਤੇ ਇੱਕ ਖਾਸ ਵਸਤੂ ਹੈ। ਕਾਂਟ ਨੇ ਸ਼ੁੱਧ ਵਿਸ਼ੇ ਦੇ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਨੂੰ ਅਪਣਾਇਆ ਤਾਂ ਜੋ ਨਾ ਸਿਰਫ਼ ਇੱਕ ਵਸਤੂ ਲਈ ਆਮ ਤੌਰ 'ਤੇ ਬਲਕਿ ਵਸਤੂਆਂ ਦੀਆਂ ਵੱਖ-ਵੱਖ ਸ਼੍ਰੇਣੀਆਂ ਲਈ ਸੰਭਾਵਨਾ ਦੀਆਂ ਸਥਿਤੀਆਂ ਨੂੰ ਨਿਰਧਾਰਤ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕੇ: ਭੌਤਿਕ ਵਸਤੂ, ਗਣਿਤਿਕ ਵਸਤੂ, ਸੁੰਦਰ ਜਾਂ ਬਦਸੂਰਤ ਵਸਤੂ, ਅਤੇ ਉਹ ਜੋ ਟੈਲੀਓਲੋਜੀਕਲ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਤਾਵਾਂ ਪੇਸ਼ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਸੰਬੰਧ ਵਿੱਚ, ਕਾਂਤ ਦੀ ਉਸਦੇ ਕੰਮ ਵਿੱਚ ਕਮੀਆਂ ਲਈ ਆਲੋਚਨਾ ਕੀਤੀ ਗਈ ਹੈ, ਅਤੇ ਕੁਝ - ਉਦਾਹਰਣ ਵਜੋਂ, ਡਿਲਥੇ ਦੇ ਬਾਅਦ - ਇਤਿਹਾਸਕ ਵਸਤੂ ਲਈ ਸੰਭਾਵਨਾ ਦੀਆਂ ਸਥਿਤੀਆਂ ਸਥਾਪਤ ਕਰਨਾ ਚਾਹੁੰਦੇ ਹਨ - ਭਾਵ, ਇਤਿਹਾਸਕ ਕਾਰਨ ਦੀ ਆਲੋਚਨਾ ਕਰਨ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕਰਨਾ। ਇਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਜੇਕਰ ਇਹ ਸੱਚ ਹੈ ਕਿ ਦੂਜਾ ਇੱਕ ਖਾਸ ਕਿਸਮ ਦੀ ਵਸਤੂ ਨੂੰ ਦਰਸਾਉਂਦਾ ਹੈ ਜੋ ਸਾਡੇ ਅਨੁਭਵ ਦੁਆਰਾ ਖੋਜਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਤਾਂ ਇੱਕ ਸਖ਼ਤ ਕਾਂਤੀਅਨਵਾਦ ਦੇ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਦੇ ਅੰਦਰ ਵੀ ਇਹ ਪੁੱਛਣਾ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੈ ਕਿ ਦੂਜੇ ਦਾ ਗਿਆਨ ਕਿਵੇਂ ਸੰਭਵ ਹੈ; ਯਾਨੀ, ਦੂਜਿਆਂ ਨੂੰ ਸ਼ਾਮਲ ਕਰਨ ਵਾਲੇ ਅਨੁਭਵ ਲਈ ਸੰਭਾਵਨਾ ਦੀਆਂ ਸਥਿਤੀਆਂ ਸਥਾਪਤ ਕਰਨਾ।

ਅਸਲ ਵਿੱਚ ਦੂਜੇ ਅਤੇ ਨੈਮੈਨਲ ਹਕੀਕਤਾਂ ਦੀ ਸਮੱਸਿਆ ਨੂੰ ਇੱਕੋ ਪੱਧਰ 'ਤੇ ਰੱਖਣਾ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਗਲਤ ਹੋਵੇਗਾ। ਬੇਸ਼ੱਕ, ਜੇਕਰ ਕੁਝ "ਹੋਰ" ਮੌਜੂਦ ਹਨ ਅਤੇ ਜੇਕਰ ਉਹ ਮੇਰੇ ਵਰਗੇ ਹਨ, ਤਾਂ ਉਨ੍ਹਾਂ ਲਈ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਸਮਝਯੋਗ ਹੋਂਦ ਦਾ ਸਵਾਲ ਉਵੇਂ ਹੀ ਖੜ੍ਹਾ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ ਜਿਵੇਂ ਮੇਰੇ ਲਈ ਮੇਰੇ ਨੈਮੈਨਲ ਹੋਂਦ ਦਾ ਸਵਾਲ ਖੜ੍ਹਾ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ; ਇਹ ਯਕੀਨੀ ਬਣਾਉਣ ਲਈ, ਉਨ੍ਹਾਂ ਲਈ ਅਤੇ ਮੇਰੇ ਲਈ ਵੀ ਉਹੀ ਜਵਾਬ ਵੈਧ ਹੋਵੇਗਾ: ਇਹ ਨੈਮੈਨਲ ਹੋਂਦ ਸਿਰਫ਼ ਸੋਚੀ ਜਾ ਸਕਦੀ ਹੈ, ਕਲਪਨਾ ਨਹੀਂ ਕੀਤੀ ਜਾ ਸਕਦੀ। ਪਰ ਜਦੋਂ ਮੈਂ ਆਪਣੇ ਰੋਜ਼ਾਨਾ ਅਨੁਭਵ ਵਿੱਚ ਦੂਜੇ 'ਤੇ ਨਿਸ਼ਾਨਾ ਬਣਾਉਂਦਾ ਹਾਂ, ਤਾਂ ਇਹ ਕਿਸੇ ਵੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਇੱਕ ਨੈਮੈਨਲ ਹਕੀਕਤ ਨਹੀਂ ਹੈ ਜਿਸਦਾ ਮੈਂ ਨਿਸ਼ਾਨਾ ਬਣਾ ਰਿਹਾ ਹਾਂ; ਨਾ ਹੀ ਮੈਂ ਆਪਣੀਆਂ ਭਾਵਨਾਵਾਂ ਜਾਂ ਆਪਣੇ ਅਨੁਭਵੀ ਵਿਚਾਰਾਂ ਦਾ ਗਿਆਨ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਨ 'ਤੇ ਆਪਣੀ ਸਮਝਯੋਗ ਹਕੀਕਤ ਨੂੰ ਸਮਝਦਾ ਹਾਂ ਜਾਂ ਨਿਸ਼ਾਨਾ ਬਣਾਉਂਦਾ ਹਾਂ। ਦੂਜਾ ਇੱਕ ਅਜਿਹਾ ਵਰਤਾਰਾ ਹੈ ਜੋ ਹੋਰ ਵਰਤਾਰਿਆਂ ਨੂੰ ਦਰਸਾਉਂਦਾ ਹੈ - ਗੁੱਸੇ ਦੀ ਇੱਕ ਘਟਨਾ ਨੂੰ ਜੋ ਦੂਜਾ ਮੇਰੇ ਪ੍ਰਤੀ ਮਹਿਸੂਸ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਵਿਚਾਰਾਂ ਦੀ ਇੱਕ ਲੜੀ ਨੂੰ ਜੋ ਉਸਨੂੰ ਉਸਦੀ ਅੰਦਰੂਨੀ ਭਾਵਨਾ ਦੇ ਵਰਤਾਰੇ ਵਜੋਂ ਜਾਪਦਾ ਹੈ। ਮੈਂ ਦੂਜੇ ਵਿੱਚ ਜੋ ਨਿਸ਼ਾਨਾ ਬਣਾਉਂਦਾ ਹਾਂ ਉਹ ਉਸ ਤੋਂ ਵੱਧ ਕੁਝ ਨਹੀਂ ਹੈ ਜੋ ਮੈਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਪਾਉਂਦਾ ਹਾਂ। ਪਰ ਇਹ ਵਰਤਾਰੇ ਹੋਰ ਸਾਰੇ ਵਰਤਾਰਿਆਂ ਤੋਂ ਬਿਲਕੁਲ ਵੱਖਰੇ ਹਨ।

ਸਭ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਮੇਰੇ ਅਨੁਭਵ ਵਿੱਚ ਦੂਜੇ ਦੀ ਦਿੱਖ ਸੰਗਠਿਤ ਰੂਪਾਂ ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਇਸ਼ਾਰਿਆਂ ਅਤੇ

ਪ੍ਰਗਟਾਵੇ, ਕਿਰਿਆਵਾਂ ਅਤੇ ਆਚਰਣਾਂ ਦੀ ਮੌਜੂਦਗੀ ਦੁਆਰਾ ਪ੍ਰਗਟ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਇਹ ਸੰਗਠਿਤ ਰੂਪ ਇੱਕ ਸੰਗਠਿਤ ਏਕਤਾ ਦਾ ਹਵਾਲਾ ਦਿੰਦੇ ਹਨ ਜੋ ਸਿਧਾਂਤਕ ਤੌਰ 'ਤੇ ਸਾਡੇ ਅਨੁਭਵ ਤੋਂ ਬਾਹਰ ਸਥਿਤ ਹੈ। ਦੂਜੇ ਦਾ ਗੁੱਸਾ ਜਿੱਥੋਂ ਤੱਕ ਉਸਦੀ ਅੰਦਰੂਨੀ ਭਾਵਨਾ ਨੂੰ ਜਾਪਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਸੁਭਾਅ ਦੁਆਰਾ ਮੇਰੀ ਧਾਰਨਾ ਤੋਂ ਇਨਕਾਰ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ, ਅਰਥ ਦਿੰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਸ਼ਾਇਦ ਘਟਨਾਵਾਂ ਦੀ ਲੜੀ ਦਾ ਕਾਰਨ ਹੈ ਜੋ ਮੈਂ ਆਪਣੇ ਅਨੁਭਵ ਵਿੱਚ ਪ੍ਰਗਟਾਵੇ ਜਾਂ ਇਸ਼ਾਰਿਆਂ ਦੇ ਨਾਮ ਹੇਠ ਸਮਝਦਾ ਹਾਂ। ਦੂਜਾ ਉਸਦੇ ਅਨੁਭਵਾਂ ਦੀ ਸਿੰਥੈਟਿਕ ਏਕਤਾ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਅਤੇ ਇੱਛਾ ਅਤੇ ਜਨੂੰਨ ਦੋਵਾਂ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਮੇਰੇ ਅਨੁਭਵ ਨੂੰ ਸੰਗਠਿਤ ਕਰਨ ਲਈ ਆਉਂਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਮੇਰੀ ਸੰਵੇਦਨਸ਼ੀਲਤਾ 'ਤੇ ਇੱਕ ਅਣਜਾਣ ਨਾਮ ਦੀ ਸ਼ੁੱਧ ਅਤੇ ਸਰਲ ਕਿਰਿਆ ਦਾ ਸਵਾਲ ਨਹੀਂ ਹੈ ਬਲਕਿ ਮੇਰੇ ਅਨੁਭਵ ਦੇ ਖੇਤਰ ਵਿੱਚ ਘਟਨਾਵਾਂ ਦੇ ਜੁੜੇ ਸਮੂਹਾਂ ਦੇ ਗਠਨ ਦਾ ਸਵਾਲ ਹੈ ਜੋ ਮੈਂ ਨਹੀਂ ਹਾਂ। ਇਹ ਵਰਤਾਰੇ, ਬਾਕੀ ਸਾਰਿਆਂ ਦੇ ਉਲਟ, ਸੰਭਵ ਅਨੁਭਵਾਂ ਦਾ ਹਵਾਲਾ ਨਹੀਂ ਦਿੰਦੇ ਹਨ ਬਲਕਿ ਉਹਨਾਂ ਅਨੁਭਵਾਂ ਦਾ ਹਵਾਲਾ ਦਿੰਦੇ ਹਨ ਜੋ ਸਿਧਾਂਤਕ ਤੌਰ 'ਤੇ ਮੇਰੇ ਅਨੁਭਵ ਤੋਂ ਬਾਹਰ ਹਨ ਅਤੇ ਇੱਕ ਅਜਿਹੀ ਪ੍ਰਣਾਲੀ ਨਾਲ ਸਬੰਧਤ ਹਨ ਜੋ ਮੇਰੇ ਲਈ ਪਹੁੰਚਯੋਗ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਪਰ ਦੂਜੇ ਪਾਸੇ, ਸਾਰੇ ਅਨੁਭਵ ਲਈ ਸੰਭਾਵਨਾ ਦੀ ਸ਼ਰਤ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਵਿਸ਼ਾ ਆਪਣੇ ਪ੍ਰਭਾਵ ਨੂੰ ਇੱਕ ਜੁੜੇ ਸਿਸਟਮ ਵਿੱਚ ਸੰਗਠਿਤ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਅਸੀਂ ਚੀਜ਼ਾਂ ਵਿੱਚ "ਸਿਰਫ਼ ਉਹੀ ਪਾਉਂਦੇ ਹਾਂ ਜੋ ਅਸੀਂ ਉਹਨਾਂ ਵਿੱਚ ਪਾਇਆ ਹੈ।" ਇਸ ਲਈ, "ਦੂਜਾ" ਸਾਨੂੰ ਆਪਣੇ ਅਨੁਭਵ ਨੂੰ ਸੰਗਠਿਤ ਕਰਨ ਵਾਲੇ ਵਿਰੋਧਾਭਾਸ ਤੋਂ ਬਿਨਾਂ ਨਹੀਂ ਜਾਪ ਸਕਦਾ; ਇਸ ਵਿੱਚ ਵਰਤਾਰੇ ਦਾ ਇੱਕ ਬਹੁਤ ਜ਼ਿਆਦਾ ਨਿਰਣਾ ਹੋਵੇਗਾ।

ਕੀ ਅਸੀਂ ਇੱਥੇ ਕਾਰਣਤਾ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਕਰ ਸਕਦੇ ਹਾਂ? ਇਹ ਸਵਾਲ ਇੱਕ ਕਾਂਟੀਅਨ ਫ਼ਲਸਫ਼ੇ ਵਿੱਚ ਦੂਜੇ ਦੇ ਅਸਪਸ਼ਟ ਚਰਿੱਤਰ ਨੂੰ ਦਰਸਾਉਣ ਲਈ ਚੰਗੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਤਿਆਰ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ। ਕਾਰਣਤਾ ਅਸਲ ਵਿੱਚ ਸਿਰਫ਼ ਘਟਨਾਵਾਂ ਨੂੰ ਇੱਕ ਦੂਜੇ ਨਾਲ ਜੋੜ ਸਕਦੀ ਹੈ। ਪਰ ਸਹੀ ਕਹਿਣ ਲਈ, ਦੂਜਾ ਜੋ ਗੁੱਸਾ ਮਹਿਸੂਸ ਕਰਦਾ ਹੈ ਉਹ ਇੱਕ ਘਟਨਾ ਹੈ, ਅਤੇ ਗੁੱਸੇ ਵਾਲਾ ਪ੍ਰਗਟਾਵਾ ਜੋ ਮੈਂ ਸਮਝਦਾ ਹਾਂ ਉਹ ਇੱਕ ਹੋਰ ਅਤੇ ਵੱਖਰਾ ਵਰਤਾਰਾ ਹੈ। ਕੀ ਉਹਨਾਂ ਵਿਚਕਾਰ ਕੋਈ ਕਾਰਣਤਾ ਸਬੰਧ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ? ਇਹ ਉਹਨਾਂ ਦੇ ਅਸਾਧਾਰਨ ਸੁਭਾਅ ਦੇ ਅਨੁਕੂਲ ਹੋਵੇਗਾ, ਅਤੇ ਇਸ ਅਰਥ ਵਿੱਚ ਮੈਨੂੰ ਪੌਲੁਸ ਦੇ ਚਿਹਰੇ ਦੀ ਲਾਲੀ ਨੂੰ ਉਸਦੇ ਗੁੱਸੇ ਦੇ ਪ੍ਰਭਾਵ ਵਜੋਂ ਵਿਚਾਰਨ ਤੋਂ ਨਹੀਂ ਰੋਕਿਆ ਜਾ ਰਿਹਾ ਹੈ; ਇਹ ਮੇਰੀ ਆਮ ਪੁਸ਼ਟੀ ਦਾ ਇੱਕ ਹਿੱਸਾ ਹੈ। ਪਰ ਦੂਜੇ ਪਾਸੇ, ਕਾਰਣਤਾ ਦਾ ਅਰਥ ਸਿਰਫ਼ ਤਾਂ ਹੀ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਜੇਕਰ ਇਹ ਇੱਕ ਅਤੇ ਇੱਕੋ ਅਨੁਭਵ ਦੇ ਵਰਤਾਰੇ ਨੂੰ ਜੋੜਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਉਸ ਅਨੁਭਵ ਨੂੰ ਬਣਾਉਣ ਵਿੱਚ ਯੋਗਦਾਨ ਪਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਕੀ ਇਹ ਦੋ ਅਨੁਭਵਾਂ ਵਿਚਕਾਰ ਇੱਕ ਪੁਲ ਵਜੋਂ ਕੰਮ ਕਰ ਸਕਦਾ ਹੈ ਜੋ ਮੂਲ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਵੱਖ ਹੋਏ ਹਨ? ਇੱਥੇ ਸਾਨੂੰ ਇਹ ਨੋਟ ਕਰਨਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ ਕਿ ਇਸ ਸਮਰੱਥਾ ਵਿੱਚ ਕਾਰਣਤਾ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਕਰਕੇ ਮੈਂ ਇਸਨੂੰ ਅਨੁਭਵੀ ਦਿੱਖਾਂ ਦੇ ਇੱਕ ਆਦਰਸ਼ ਏਕੀਕਰਨ ਵਜੋਂ ਆਪਣੀ ਪ੍ਰਕਿਰਤੀ ਗੁਆ ਦੇਵਾਂਗਾ। ਕਾਂਟੀਅਨ ਕਾਰਣਤਾ ਮੇਰੇ ਸਮੇਂ ਦੇ ਪਲਾਂ ਦਾ ਅਟੱਲਤਾ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਏਕੀਕਰਨ ਹੈ। ਹੁਣ ਕੀ ਸਾਨੂੰ ਇਹ ਸਵੀਕਾਰ ਕਰਨਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਮੇਰੇ ਸਮੇਂ ਨੂੰ ਦੂਜੇ ਦੇ ਨਾਲ ਏਕੀਕਰਨ ਕਰੇਗਾ? ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਨ ਦੇ ਫੈਸਲੇ, ਜੋ ਕਿ ਦੂਜੇ ਦੇ ਅਨੁਭਵ ਦੇ ਵੂਫ ਵਿੱਚ ਪ੍ਰਗਟ ਹੋਣ ਵਾਲੀ ਇੱਕ ਘਟਨਾ ਹੈ, ਅਤੇ ਉਸ ਪ੍ਰਗਟਾਵੇ ਵਿਚਕਾਰ ਕਿਹੜਾ ਅਸਥਾਈ ਸਬੰਧ ਸਥਾਪਤ ਕੀਤਾ ਜਾਣਾ ਹੈ ਜੋ ਮੇਰੇ ਅਨੁਭਵ ਦਾ ਇੱਕ ਵਰਤਾਰਾ ਹੈ? ਕੀ ਇਹ ਸਮਕਾਲੀਨਤਾ ਹੈ? ਉਤਰਾਧਿਕਾਰ? ਪਰ ਮੇਰੇ ਸਮੇਂ ਦਾ ਇੱਕ ਪਲ ਦੂਜੇ ਦੇ ਸਮੇਂ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਪਲ ਨਾਲ ਸਮਕਾਲੀਨਤਾ ਜਾਂ ਉਤਰਾਧਿਕਾਰ ਦੇ ਸੰਬੰਧ ਵਿੱਚ ਕਿਵੇਂ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ? ਭਾਵੇਂ ਇੱਕ ਪਹਿਲਾਂ ਤੋਂ ਸਥਾਪਿਤ ਸੁਮੇਲ (ਜੋ ਕਿ, ਹਾਲਾਂਕਿ, ਕਾਂਟੀਅਨ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਵਿੱਚ ਸਮਝ ਤੋਂ ਬਾਹਰ ਹੈ) ਵਿਚਾਰੇ ਗਏ ਦੋ ਸਮਿਆਂ ਵਿੱਚ ਤਤਕਾਲ ਦੇ ਨਾਲ ਤਤਕਾਲ ਦੇ ਪੱਤਰ ਵਿਹਾਰ ਨੂੰ ਪ੍ਰਭਾਵਤ ਕਰ ਸਕਦਾ

ਹੈ, ਉਹ ਅਜੇ ਵੀ ਦੋ ਵਾਰ ਅਸੰਬੰਧਿਤ ਰਹਿਣਗੇ ਕਿਉਂਕਿ ਉਹਨਾਂ ਵਿੱਚੋਂ ਹਰੇਕ ਲਈ ਪਲਾਂ ਦਾ ਏਕੀਕ੍ਰਿਤ ਸੰਸਲੇਸ਼ਣ ਵਿਸ਼ੇ ਦਾ ਇੱਕ ਕਾਰਜ ਹੈ। ਕਾਂਟ ਨਾਲ ਸਮੇਂ ਦੀ ਸਰਵਵਿਆਪਕਤਾ ਸਿਰਫ ਇੱਕ ਸੰਕਲਪ ਦੀ ਸਰਵਵਿਆਪਕਤਾ ਹੈ; ਇਸਦਾ ਅਰਥ ਸਿਰਫ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਹਰੇਕ ਅਸਥਾਈਤਾ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਨਿਸ਼ਚਿਤ ਬਣਤਰ ਹੋਣੀ ਚਾਹੀਦੀ ਹੈ, ਕਿ ਇੱਕ ਅਸਥਾਈ ਅਨੁਭਵ ਲਈ ਸੰਭਾਵਨਾ ਦੀਆਂ ਸਥਿਤੀਆਂ ਸਾਰੀਆਂ ਅਸਥਾਈਤਾਵਾਂ ਲਈ ਵੈਧ ਹਨ। ਪਰ ਅਸਥਾਈ ਤੱਤ ਦੀ ਇਹ ਪਛਾਣ ਸਮੇਂ ਦੀ ਅਸੰਬੰਧਿਤ ਵਿਭਿੰਨਤਾ ਨੂੰ ਨਹੀਂ ਰੋਕਦੀ ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਤੱਤ ਦੀ ਪਛਾਣ ਮਨੁੱਖੀ ਚੇਤਨਾ ਦੀ ਅਸੰਬੰਧਿਤ ਵਿਭਿੰਨਤਾ ਨੂੰ ਰੋਕਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਕਿਉਂਕਿ ਚੇਤਨਾਵਾਂ ਵਿਚਕਾਰ ਸਬੰਧ ਸੁਭਾਵਿਕ ਤੌਰ 'ਤੇ ਅਸੰਭਵ ਹੈ, ਇਸ ਲਈ ਦੂਜੇ ਦੀ ਧਾਰਨਾ ਸਾਡੇ ਅਨੁਭਵ ਦਾ ਗਠਨ ਨਹੀਂ ਕਰ ਸਕਦੀ; ਇਸਨੂੰ ਨਿਯਮਕ ਸੰਕਲਪਾਂ ਵਿੱਚ ਟੈਲੀਓਲੋਜੀਕਲ ਸੰਕਲਪਾਂ ਦੇ ਨਾਲ ਰੱਖਿਆ ਜਾਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਦੂਜਾ "ਜਿਵੇਂ ਕਿ" ਦੀ ਸ਼੍ਰੇਣੀ ਨਾਲ ਸਬੰਧਤ ਹੈ। ਦੂਜਾ ਇੱਕ ਪ੍ਰਾਥਮਿਕ ਪਰਿਕਲਪਨਾ ਹੈ ਜਿਸਦਾ ਕੋਈ ਜਾਇਜ਼ਤਾ ਨਹੀਂ ਹੈ ਸਿਵਾਏ ਉਸ ਏਕਤਾ ਦੇ ਜਿਸਨੂੰ ਇਹ ਸਾਡੇ ਅਨੁਭਵ ਵਿੱਚ ਕੰਮ ਕਰਨ ਦੀ ਆਗਿਆ ਦਿੰਦਾ ਹੈ, ਇੱਕ ਪਰਿਕਲਪਨਾ ਜਿਸਨੂੰ ਵਿਰੋਧਾਭਾਸ ਤੋਂ ਬਿਨਾਂ ਨਹੀਂ ਸੋਚਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ। ਜਿੱਥੋਂ ਤੱਕ ਗਿਆਨ ਦੇ ਸ਼ੁੱਧ ਅਭਿਆਸ ਦਾ ਸਬੰਧ ਹੈ, ਸਾਡੀ ਸੰਵੇਦਨਸ਼ੀਲਤਾ 'ਤੇ ਇੱਕ ਸਮਝਦਾਰ ਹਕੀਕਤ ਦੀ ਕਿਰਿਆ ਦੀ ਕਲਪਨਾ ਕਰਨਾ ਸੰਭਵ ਹੈ, ਪਰ ਇਹ ਸੋਚਣਯੋਗ ਵੀ ਨਹੀਂ ਹੈ ਕਿ ਇੱਕ ਵਰਤਾਰਾ ਜਿਸਦੀ ਅਸਲੀਅਤ ਦੂਜੇ ਦੇ ਅਨੁਭਵ ਵਿੱਚ ਇਸਦੀ ਦਿੱਖ ਦੇ ਬਿਲਕੁਲ ਸਾਪੇਖਿਕ ਹੈ, ਅਸਲ ਵਿੱਚ ਮੇਰੇ ਅਨੁਭਵ ਦੇ ਇੱਕ ਵਰਤਾਰੇ 'ਤੇ ਕੰਮ ਕਰੇ। ਭਾਵੇਂ ਅਸੀਂ ਇਹ ਸਵੀਕਾਰ ਕਰੀਏ ਕਿ ਇੱਕ ਸਮਝਦਾਰ ਹਕੀਕਤ ਦੀ ਕਿਰਿਆ ਮੇਰੇ ਅਨੁਭਵ ਅਤੇ ਦੂਜੇ ਦੇ ਅਨੁਭਵ 'ਤੇ ਇੱਕੋ ਸਮੇਂ ਲਾਗੂ ਕੀਤੀ ਜਾਣੀ ਚਾਹੀਦੀ ਹੈ (ਇਸ ਅਰਥ ਵਿੱਚ ਕਿ ਸਮਝਣਯੋਗ ਹਕੀਕਤ ਦੂਜੇ ਨੂੰ ਉਸੇ ਹੱਦ ਤੱਕ ਪ੍ਰਭਾਵਿਤ ਕਰੇਗੀ ਜਿਸ ਹੱਦ ਤੱਕ ਇਹ ਮੈਨੂੰ ਪ੍ਰਭਾਵਿਤ ਕਰੇਗੀ), ਫਿਰ ਵੀ ਦੋ ਪ੍ਰਣਾਲੀਆਂ ਵਿਚਕਾਰ ਇੱਕ ਸਮਾਨਤਾ ਅਤੇ ਸਬੰਧਾਂ ਦੀ ਸਾਰਣੀ ਸਥਾਪਤ ਕਰਨਾ ਜਾਂ ਸਥਾਪਤ ਕਰਨਾ ਅਸੰਭਵ ਰਹੇਗਾ ਜੋ ਸਵੈ-ਇੱਛਾ ਨਾਲ ਬਣੀਆਂ ਹਨ।[2] ਪਰ ਦੂਜੇ ਪਾਸੇ ਕੀ ਇੱਕ ਨਿਯਮਕ ਸੰਕਲਪ ਦੀ ਗੁਣਵੱਤਾ ਅਸਲ ਵਿੱਚ ਦੂਜੇ ਦੇ ਸੰਕਲਪ ਦੇ ਅਨੁਕੂਲ ਹੈ? ਇਹ ਮੇਰੇ ਅਨੁਭਵ ਦੇ ਵਰਤਾਰਿਆਂ ਵਿਚਕਾਰ ਇੱਕ ਮਜ਼ਬੂਤ ਏਕਤਾ ਸਥਾਪਤ ਕਰਨ ਦਾ ਸਵਾਲ ਨਹੀਂ ਹੈ ਜੋ ਇੱਕ ਸ਼ੁੱਧ ਰਸਮੀ ਸੰਕਲਪ ਦੇ ਢੰਗ ਨਾਲ ਹੈ ਜੋ ਸਿਰਫ ਉਹਨਾਂ ਵਸਤੂਆਂ ਵਿੱਚ ਵੇਰਵਿਆਂ ਦੀ ਖੋਜ ਦੀ ਆਗਿਆ ਦੇਵੇਗਾ ਜੋ ਮੈਨੂੰ ਦਿਖਾਈ ਦਿੰਦੀਆਂ ਹਨ। ਇਹ ਇੱਕ ਕਿਸਮ ਦੀ ਇੱਕ ਪ੍ਰਾਥਮਿਕਤਾ ਦਾ ਸਵਾਲ ਨਹੀਂ ਹੈ ਜੋ ਮੇਰੇ ਅਨੁਭਵ ਦੇ ਖੇਤਰ ਤੋਂ ਪਰੇ ਨਹੀਂ ਫੈਲਦੀ ਪਰ ਇਸ ਖੇਤਰ ਦੀਆਂ ਸੀਮਾਵਾਂ ਦੇ ਅੰਦਰ ਨਵੀਂ ਜਾਂਚ ਨੂੰ ਪ੍ਰੇਰਿਤ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਦੂਜੇ-ਵਜੋਂ-ਵਸਤੂ ਦੀ ਧਾਰਨਾ ਪ੍ਰਤੀਨਿਧਤਾਵਾਂ ਦੀ ਇੱਕ ਸੁਸੰਗਤ ਪ੍ਰਣਾਲੀ ਨੂੰ ਦਰਸਾਉਂਦੀ ਹੈ, ਅਤੇ ਇਹ ਪ੍ਰਣਾਲੀ ਮੇਰੀ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਇਸਦਾ ਮਤਲਬ ਹੈ ਕਿ ਮੇਰੇ ਅਨੁਭਵ ਵਿੱਚ "ਦੂਜਾ" ਇੱਕ ਅਜਿਹਾ ਵਰਤਾਰਾ ਨਹੀਂ ਹੈ ਜੋ ਮੇਰੇ ਅਨੁਭਵ ਨੂੰ ਦਰਸਾਉਂਦਾ ਹੈ ਪਰ ਸਿਧਾਂਤਕ ਤੌਰ 'ਤੇ ਉਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਸਾਰੇ ਅਨੁਭਵਾਂ ਤੋਂ ਬਾਹਰ ਸਥਿਤ ਵਰਤਾਰਿਆਂ ਦਾ ਹਵਾਲਾ ਦਿੰਦਾ ਹੈ ਜੋ ਮੇਰੇ ਲਈ ਸੰਭਵ ਹੈ। ਬੇਸ਼ੱਕ "ਦੂਜਾ" ਦੀ ਧਾਰਨਾ ਮੇਰੇ ਪ੍ਰਤੀਨਿਧਤਾ ਪ੍ਰਣਾਲੀ ਦੇ ਦਿਲ ਦੇ ਅੰਦਰ ਖੋਜਾਂ ਅਤੇ ਭਵਿੱਖਬਾਣੀਆਂ ਦੀ ਆਗਿਆ ਦਿੰਦੀ ਹੈ, ਵਰਤਾਰਿਆਂ ਦੇ ਜਾਲ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਸੰਕੁਚਨ: "ਦੂਜਾ" ਦੀ ਪਰਿਕਲਪਨਾ ਦੇ ਕਾਰਨ ਮੈਂ ਇਸ ਸੰਕੇਤ ਨੂੰ ਉਸ ਪ੍ਰਗਟਾਵੇ ਤੋਂ ਆਉਣ ਦਾ ਅੰਦਾਜ਼ਾ ਲਗਾ ਸਕਦਾ ਹਾਂ। ਪਰ ਇਹ ਸੰਕਲਪ ਉਹਨਾਂ ਵਿਗਿਆਨਕ ਧਾਰਨਾਵਾਂ (ਉਦਾਹਰਣ ਵਜੋਂ, ਕਾਲਪਨਿਕ ਧਾਰਨਾਵਾਂ) ਵਾਂਗ ਜਾਂ ਉਹਨਾਂ ਯੰਤਰਾਂ ਵਾਂਗ ਪੇਸ਼ ਨਹੀਂ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ ਜੋ ਭੌਤਿਕ ਗਣਨਾ ਦੇ ਦੌਰਾਨ ਦਖਲ ਦਿੰਦੇ ਹਨ, ਜੋ ਸਮੱਸਿਆ ਦੇ ਅਨੁਭਵੀ ਬਿਆਨ ਵਿੱਚ ਪੇਸ਼ ਨਹੀਂ ਕੀਤੇ ਜਾਂਦੇ ਹਨ ਅਤੇ ਜੋ ਨਤੀਜਿਆਂ ਤੋਂ ਖਤਮ ਹੋ ਜਾਂਦੇ ਹਨ। "ਦੂਜਾ" ਦੀ ਧਾਰਨਾ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਸਾਧਨ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਵਰਤਾਰਿਆਂ ਨੂੰ ਇਕਜੁੱਟ ਕਰਨ ਲਈ ਮੌਜੂਦ ਸੰਕਲਪਾਂ ਤੋਂ ਬਹੁਤ

ਦੂਰ, ਸੱਚਾਈ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਵਰਤਾਰਿਆਂ ਦੀਆਂ ਕੁਝ ਸ਼੍ਰੇਣੀਆਂ ਸਿਰਫ "ਦੂਜਾ" ਦੀ ਧਾਰਨਾ ਲਈ ਮੌਜੂਦ ਜਾਪਦੀਆਂ ਹਨ।

ਮੇਰੇ ਆਪਣੇ ਤੋਂ ਬਿਲਕੁਲ ਵੱਖਰੇ ਅਰਥਾਂ ਅਤੇ ਅਨੁਭਵਾਂ ਦੀ ਇੱਕ ਪ੍ਰਣਾਲੀ ਦੀ ਹੋਂਦ ਇੱਕ ਸਥਿਰ ਪਿੰਜਰ ਢਾਂਚਾ ਹੈ ਜੋ ਉਹਨਾਂ ਦੇ ਪ੍ਰਵਾਹ ਵਿੱਚ ਵੱਖ-ਵੱਖ ਘਟਨਾਵਾਂ ਦੀ ਲੜੀ ਦੁਆਰਾ ਦਰਸਾਇਆ ਗਿਆ ਹੈ। ਇਹ ਢਾਂਚਾ, ਜੋ ਸਿਧਾਂਤਕ ਤੌਰ 'ਤੇ ਮੇਰੇ ਅਨੁਭਵ ਤੋਂ ਬਾਹਰ ਹੈ, ਹੌਲੀ-ਹੌਲੀ ਭਰਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਅਸੀਂ ਕਦੇ ਵੀ ਉਸ ਦੂਜੇ ਦੇ ਮੇਰੇ ਨਾਲ ਸਬੰਧ ਨੂੰ ਨਹੀਂ ਸਮਝ ਸਕਦੇ ਅਤੇ ਉਸਨੂੰ ਕਦੇ ਨਹੀਂ ਦਿੱਤਾ ਜਾਂਦਾ, ਪਰ ਹੌਲੀ-ਹੌਲੀ ਅਸੀਂ ਉਸਨੂੰ ਇੱਕ ਠੋਸ ਵਸਤੂ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਬਣਾਉਂਦੇ ਹਾਂ। ਉਹ ਉਹ ਸਾਧਨ ਨਹੀਂ ਹੈ ਜੋ ਮੇਰੇ ਅਨੁਭਵ ਵਿੱਚ ਕਿਸੇ ਘਟਨਾ ਦੀ ਭਵਿੱਖਬਾਣੀ ਕਰਨ ਲਈ ਕੰਮ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਪਰ ਮੇਰੇ ਅਨੁਭਵ ਵਿੱਚ ਅਜਿਹੀਆਂ ਘਟਨਾਵਾਂ ਹਨ ਜੋ ਦੂਜੇ ਦੇ ਗੁਣ ਨੂੰ ਬਣਾਉਣ ਲਈ ਕੰਮ ਕਰਦੀਆਂ ਹਨ; ਯਾਨੀ, ਪਹੁੰਚ ਤੋਂ ਬਾਹਰ ਪ੍ਰਤੀਨਿਧਤਾਵਾਂ ਦੀ ਇੱਕ ਪ੍ਰਣਾਲੀ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ, ਇੱਕ ਠੋਸ ਅਤੇ ਜਾਣੀ ਜਾਣ ਵਾਲੀ ਵਸਤੂ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ। ਮੈਂ ਆਪਣੇ ਅਨੁਭਵਾਂ ਵਿੱਚ ਜੋ ਲਗਾਤਾਰ ਨਿਸ਼ਾਨਾ ਰੱਖਦਾ ਹਾਂ ਉਹ ਹਨ ਦੂਜੇ ਦੀਆਂ ਭਾਵਨਾਵਾਂ, ਦੂਜੇ ਦੇ ਵਿਚਾਰ, ਦੂਜੇ ਦੀਆਂ ਇੱਛਾਵਾਂ, ਦੂਜੇ ਦਾ ਚਰਿੱਤਰ। ਇਹ ਇਸ ਲਈ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਦੂਜਾ ਸਿਰਫ਼ ਉਹੀ ਨਹੀਂ ਹੈ ਜਿਸਨੂੰ ਮੈਂ ਦੇਖਦਾ ਹਾਂ, ਸਗੋਂ ਉਹ ਹੈ ਜੋ ਮੈਨੂੰ ਦੇਖਦਾ ਹੈ। ਮੈਂ ਦੂਜੇ 'ਤੇ ਨਿਸ਼ਾਨਾ ਬਣਾਉਂਦਾ ਹਾਂ ਕਿਉਂਕਿ ਉਹ ਪਹੁੰਚ ਤੋਂ ਬਾਹਰ ਅਨੁਭਵਾਂ ਦੀ ਇੱਕ ਜੁੜੀ ਹੋਈ ਪ੍ਰਣਾਲੀ ਹੈ ਜਿਸ ਵਿੱਚ ਮੈਂ ਦੂਜਿਆਂ ਦੇ ਵਿਚਕਾਰ ਇੱਕ ਵਸਤੂ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਸਮਝਦਾ ਹਾਂ। ਪਰ ਜਿਸ ਹੱਦ ਤੱਕ ਮੈਂ ਇਸ ਪ੍ਰਤੀਨਿਧਤਾ ਪ੍ਰਣਾਲੀ ਦੀ ਠੋਸ ਪ੍ਰਕਿਰਤੀ ਅਤੇ ਇੱਕ ਵਸਤੂ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਉੱਥੇ ਮੇਰੇ ਸਥਾਨ ਨੂੰ ਨਿਰਧਾਰਤ ਕਰਨ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕਰਦਾ ਹਾਂ, ਮੈਂ ਆਪਣੇ ਅਨੁਭਵ ਦੇ ਖੇਤਰ ਨੂੰ ਮੂਲ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਪਾਰ ਕਰਦਾ ਹਾਂ। ਮੈਂ ਘਟਨਾਵਾਂ ਦੀ ਇੱਕ ਲੜੀ ਨਾਲ ਸਬੰਧਤ ਹਾਂ ਜੋ ਸਿਧਾਂਤਕ ਤੌਰ 'ਤੇ ਕਦੇ ਵੀ ਮੇਰੇ ਅਨੁਭਵ ਤੱਕ ਪਹੁੰਚਯੋਗ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਦੀਆਂ, ਅਤੇ ਨਤੀਜੇ ਵਜੋਂ ਮੈਂ ਆਪਣੇ ਗਿਆਨ ਦੀਆਂ ਕਾਨੂੰਨੀ ਸੀਮਾਵਾਂ ਨੂੰ ਪਾਰ ਕਰਦਾ ਹਾਂ। ਮੈਂ ਅਨੁਭਵਾਂ ਨੂੰ ਇਕੱਠੇ ਬੰਨ੍ਹਣ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕਰਦਾ ਹਾਂ ਜੋ ਕਦੇ ਵੀ ਮੇਰੇ ਅਨੁਭਵ ਨਹੀਂ ਹੋਣਗੇ, ਅਤੇ ਨਤੀਜੇ ਵਜੋਂ ਨਿਰਮਾਣ ਅਤੇ ਏਕੀਕਰਨ ਦਾ ਇਹ ਕੰਮ ਕਿਸੇ ਵੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਮੇਰੇ ਆਪਣੇ ਅਨੁਭਵ ਦੇ ਏਕੀਕਰਨ ਲਈ ਕੰਮ ਨਹੀਂ ਕਰ ਸਕਦਾ। ਜਿਸ ਹੱਦ ਤੱਕ ਦੂਜਾ ਇੱਕ ਗੈਰਹਾਜ਼ਰੀ ਹੈ ਉਹ ਕੁਦਰਤ ਤੋਂ ਬਚ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਦੂਜੇ ਨੂੰ ਇੱਕ ਨਿਯਮਕ ਸੰਕਲਪ ਵਜੋਂ ਨਹੀਂ ਦਰਸਾਇਆ ਜਾ ਸਕਦਾ। ਬੇਸ਼ੱਕ, ਸੰਸਾਰ ਵਰਗੇ ਵਿਚਾਰ, ਉਦਾਹਰਣ ਵਜੋਂ, ਸਿਧਾਂਤਕ ਤੌਰ 'ਤੇ ਵੀ ਮੇਰੇ ਅਨੁਭਵ ਤੋਂ ਬਚ ਜਾਂਦੇ ਹਨ, ਪਰ ਘੱਟੋ ਘੱਟ ਉਹਨਾਂ ਨੂੰ ਇਸ ਵੱਲ ਵਾਪਸ ਭੇਜਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਸਿਰਫ ਇਸਦੇ ਦੁਆਰਾ ਹੀ ਅਰਥ ਰੱਖਦੇ ਹਨ। ਦੂਜੇ ਨੂੰ, ਇਸਦੇ ਉਲਟ, ਇੱਕ ਖਾਸ ਅਰਥਾਂ ਵਿੱਚ ਮੇਰੇ ਅਨੁਭਵ ਦੇ ਰੈਡੀਕਲ ਨਕਾਰ ਵਜੋਂ ਪੇਸ਼ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਕਿਉਂਕਿ ਉਹ ਉਹ ਹੈ ਜਿਸ ਲਈ ਮੈਂ ਵਿਸ਼ਾ ਨਹੀਂ ਹਾਂ ਪਰ ਵਸਤੂ ਹਾਂ। ਇਸ ਲਈ ਗਿਆਨ ਦੇ ਵਿਸ਼ੇ ਵਜੋਂ ਮੈਂ ਵਸਤੂ ਵਜੋਂ ਉਸ ਵਿਸ਼ੇ ਨੂੰ ਨਿਰਧਾਰਤ ਕਰਨ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕਰਦਾ ਹਾਂ ਜੋ ਮੇਰੇ ਚਰਿੱਤਰ ਨੂੰ ਵਿਸ਼ੇ ਵਜੋਂ ਇਨਕਾਰ ਕਰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਜੋ ਖੁਦ ਮੈਨੂੰ ਵਸਤੂ ਵਜੋਂ ਨਿਰਧਾਰਤ ਕਰਦਾ ਹੈ।

ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਆਦਰਸ਼ਵਾਦ ਦੇ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਵਿੱਚ ਦੂਜੇ ਨੂੰ ਨਾ ਤਾਂ ਇੱਕ ਸੰਵਿਧਾਨਕ ਸੰਕਲਪ ਮੰਨਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਨਾ ਹੀ ਮੇਰੇ ਗਿਆਨ ਦੇ ਇੱਕ ਨਿਯਮਕ ਸੰਕਲਪ ਵਜੋਂ। ਉਸਨੂੰ ਅਸਲ ਮੰਨਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਅਤੇ ਫਿਰ ਵੀ ਮੈਂ ਉਸਦੇ ਮੇਰੇ ਨਾਲ ਅਸਲ ਸਬੰਧ ਦੀ ਕਲਪਨਾ ਨਹੀਂ ਕਰ ਸਕਦਾ। ਮੈਂ ਉਸਨੂੰ ਵਸਤੂ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਬਣਾਉਂਦਾ ਹਾਂ, ਅਤੇ ਫਿਰ ਵੀ ਉਹ ਕਦੇ ਵੀ ਅਨੁਭਵ ਦੁਆਰਾ ਮੁਕਤ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ। ਮੈਂ ਉਸਨੂੰ ਵਿਸ਼ਾ ਵਜੋਂ ਰੱਖਦਾ ਹਾਂ, ਅਤੇ ਫਿਰ ਵੀ ਇਹ ਮੇਰੇ ਵਿਚਾਰਾਂ ਦੀ ਵਸਤੂ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਹੈ ਜਿਸਨੂੰ ਮੈਂ ਉਸਨੂੰ ਮੰਨਦਾ ਹਾਂ। ਫਿਰ ਆਦਰਸ਼ਵਾਦੀ ਲਈ ਸਿਰਫ ਦੋ ਹੱਲ ਬਚਦੇ ਹਨ: ਜਾਂ ਤਾਂ ਦੂਜੇ ਦੀ ਧਾਰਨਾ ਤੋਂ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਛੁਟਕਾਰਾ ਪਾਉਣਾ ਅਤੇ ਇਹ ਸਾਬਤ ਕਰਨਾ ਕਿ ਉਹ ਮੇਰੇ ਅਨੁਭਵ ਦੇ ਸੰਵਿਧਾਨ ਲਈ

ਬੇਕਾਰ ਹੈ, ਜਾਂ ਦੂਜੇ ਦੀ ਅਸਲ ਹੋਂਦ ਦੀ ਪੁਸ਼ਟੀ ਕਰਨਾ - ਯਾਨੀ, ਚੇਤਨਾਵਾਂ ਵਿਚਕਾਰ ਇੱਕ ਅਸਲ, ਵਾਧੂ-ਅਨੁਭਵੀ ਸੰਚਾਰ ਸਥਾਪਤ ਕਰਨਾ।

ਪਹਿਲਾ ਹੱਲ ਸੋਲਿਪਸਿਜ਼ਮ ਦੇ ਨਾਮ ਨਾਲ ਜਾਣਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਫਿਰ ਵੀ ਜੇਕਰ ਇਸਨੂੰ ਮੇਰੇ ਓਨਟੋਲੋਜੀਕਲ ਇਕਾਂਤ ਦੀ ਪੁਸ਼ਟੀ ਵਜੋਂ ਇਸਦੇ ਸੰਪੂਰਣ ਦੇ ਅਨੁਸਾਰ ਤਿਆਰ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਤਾਂ ਇਹ ਇੱਕ ਸ਼ੁੱਧ ਅਧਿਆਤਮਿਕ ਪਰਿਕਲਪਨਾ ਹੈ, ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਗੈਰ-ਵਾਜਬ ਅਤੇ ਬੇਲੋੜੀ; ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਕਹਿਣ ਦੇ ਬਰਾਬਰ ਹੈ ਕਿ ਮੇਰੇ ਤੋਂ ਬਾਹਰ ਕੁਝ ਵੀ ਮੌਜੂਦ ਨਹੀਂ ਹੈ ਅਤੇ ਇਸ ਲਈ ਇਹ ਮੇਰੇ ਅਨੁਭਵ ਦੇ ਖੇਤਰ ਦੀਆਂ ਸੀਮਾਵਾਂ ਤੋਂ ਪਰੇ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਪਰ ਜੇਕਰ ਇਸਨੂੰ ਅਨੁਭਵ ਦੇ ਠੋਸ ਆਧਾਰ ਨੂੰ ਛੱਡਣ ਤੋਂ ਇਨਕਾਰ ਕਰਨ ਅਤੇ ਦੂਜੇ ਦੀ ਧਾਰਨਾ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਨਾ ਕਰਨ ਦੀ ਇੱਕ ਸਕਾਰਾਤਮਕ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਵਜੋਂ ਵਧੇਰੇ ਨਿਮਰਤਾ ਨਾਲ ਪੇਸ਼ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਤਾਂ ਇਹ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਤਰਕਪੂਰਨ ਹੈ; ਇਹ ਆਲੋਚਨਾਤਮਕ ਸਕਾਰਾਤਮਕਤਾ ਦੇ ਪੱਧਰ 'ਤੇ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ, ਅਤੇ ਹਾਲਾਂਕਿ ਇਹ ਸਾਡੇ ਹੋਂਦ ਦੇ ਸਭ ਤੋਂ ਡੂੰਘੇ ਝੁਕਾਅ ਦੇ ਵਿਰੁੱਧ ਹੈ, ਇਹ ਆਦਰਸ਼ਵਾਦੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਵਿੱਚ ਵਿਚਾਰੇ ਗਏ ਦੂਜਿਆਂ ਦੀ ਧਾਰਨਾ ਦੇ ਵਿਰੋਧਾਭਾਸਾਂ ਤੋਂ ਆਪਣਾ ਜਾਇਜ਼ ਠਹਿਰਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਇੱਕ ਮਨੋਵਿਗਿਆਨ ਜੋ ਵਾਟਸਨ ਦੇ "ਵਿਵਹਾਰਵਾਦ" ਵਾਂਗ, ਸਹੀ ਅਤੇ ਉਦੇਸ਼ਪੂਰਨ ਹੋਣਾ ਚਾਹੁੰਦਾ ਹੈ, ਅਸਲ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਕਾਰਜਸ਼ੀਲ ਪਰਿਕਲਪਨਾ ਵਜੋਂ ਸੋਲਿਪਸਿਜ਼ਮ ਹੀ ਹੈ। ਇਹ ਮੇਰੇ ਅਨੁਭਵ ਦੇ ਖੇਤਰ ਵਿੱਚ ਉਹਨਾਂ ਵਸਤੂਆਂ ਦੀ ਮੌਜੂਦਗੀ ਤੋਂ ਇਨਕਾਰ ਕਰਨ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਨਹੀਂ ਕਰੇਗਾ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਅਸੀਂ "ਮਾਨਸਿਕ ਜੀਵ" ਕਹਾਂਗੇ, ਸਗੋਂ ਸਿਰਫ਼ ਇੱਕ ਕਿਸਮ ਦਾ ἐποχή.[3] ਅਭਿਆਸ ਕਰੇਗਾ ਜੋ ਕਿਸੇ ਵਿਸ਼ੇ ਦੁਆਰਾ ਸੰਗਠਿਤ ਅਤੇ ਮੇਰੇ ਅਨੁਭਵ ਤੋਂ ਬਾਹਰ ਸਥਿਤ ਪ੍ਰਤੀਨਿਯਤਾ ਪ੍ਰਣਾਲੀਆਂ ਦੀ ਮੌਜੂਦਗੀ ਦੇ ਸੰਬੰਧ ਵਿੱਚ ਹੈ।

ਇਸ ਹੱਲ ਦਾ ਸਾਹਮਣਾ ਕਰਦੇ ਹੋਏ, ਕਾਂਤ ਅਤੇ ਕਾਂਤ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਦੇ ਬਹੁਗਿਣਤੀ ਲੋਕ ਦੂਜੇ ਦੀ ਹੋਂਦ ਦੀ ਪੁਸ਼ਟੀ ਕਰਦੇ ਰਹਿੰਦੇ ਹਨ। ਪਰ ਉਹ ਆਪਣੀ ਪੁਸ਼ਟੀ ਨੂੰ ਜਾਇਜ਼ ਠਹਿਰਾਉਣ ਲਈ ਸਿਰਫ਼ ਆਮ ਸਮਝ ਜਾਂ ਸਾਡੀਆਂ ਡੂੰਘੀਆਂ ਜੜ੍ਹਾਂ ਵਾਲੀਆਂ ਪ੍ਰਵਿਰਤੀਆਂ ਦਾ ਹਵਾਲਾ ਦੇ ਸਕਦੇ ਹਨ। ਅਸੀਂ ਜਾਣਦੇ ਹਾਂ ਕਿ ਸ਼ੋਪੇਨਹਾਊਰ ਸੋਲਿਪਸਿਸਟ ਨੂੰ "ਇੱਕ ਅਦਭੁਤ ਬਲਾਕਹਾਊਸ ਵਿੱਚ ਬੰਦ ਇੱਕ ਪਾਗਲ" ਵਜੋਂ ਬੋਲਦਾ ਹੈ। ਨਪੁੰਸਕਤਾ ਦਾ ਕਿੰਨਾ ਵੱਡਾ ਇਕਬਾਲ! ਅਸਲ ਵਿੱਚ ਦੂਜੇ ਦੀ ਹੋਂਦ ਦੇ ਸੰਬੰਧ ਵਿੱਚ ਇਸ ਸਥਿਤੀ ਦੁਆਰਾ ਅਸੀਂ ਅਚਾਨਕ ਆਦਰਸ਼ਵਾਦ ਦੀ ਬਣਤਰ ਨੂੰ ਵਿਸਫੋਟ ਕਰਦੇ ਹਾਂ ਅਤੇ ਇੱਕ ਅਧਿਆਤਮਿਕ ਯਥਾਰਥਵਾਦ ਵਿੱਚ ਵਾਪਸ ਡਿੱਗਦੇ ਹਾਂ। ਸਭ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਬੰਦ ਪ੍ਰਣਾਲੀਆਂ ਦੀ ਇੱਕ ਬਹੁਲਤਾ ਨੂੰ ਪੇਸ਼ ਕਰਕੇ ਜੋ ਸਿਰਫ ਬਾਹਰੋਂ ਸੰਚਾਰ ਕਰ ਸਕਦੀਆਂ ਹਨ, ਅਸੀਂ ਪਦਾਰਥ ਦੀ ਧਾਰਨਾ ਨੂੰ ਸਪੱਸ਼ਟ ਤੌਰ 'ਤੇ ਦੁਬਾਰਾ ਸਥਾਪਿਤ ਕਰਦੇ ਹਾਂ। ਬੇਸ਼ੱਕ ਇਹ ਪ੍ਰਣਾਲੀਆਂ ਗੈਰ-ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਹਨ ਕਿਉਂਕਿ ਉਹ ਪ੍ਰਤੀਨਿਯਤਾ ਦੀਆਂ ਪ੍ਰਣਾਲੀਆਂ ਹਨ। ਪਰ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਪਰਸਪਰ ਬਾਹਰੀਤਾ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਬਾਹਰੀਤਾ ਹੈ; ਇਹ ਜਾਣੇ ਬਿਨਾਂ ਹੈ; ਅਸੀਂ ਕਿਸੇ ਵੀ ਨਿਸ਼ਚਤਤਾ ਨਾਲ ਪ੍ਰਭਾਵਾਂ ਨੂੰ ਵੀ ਨਹੀਂ ਸਮਝਦੇ ਕਿਉਂਕਿ ਸੋਲਿਪਸਿਸਟ ਪਰਿਕਲਪਨਾ ਹਮੇਸ਼ਾ ਸੰਭਵ ਰਹਿੰਦੀ ਹੈ। ਅਸੀਂ ਇਸ ਅਣਹੋਣੀ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਪੂਰਨ ਤੱਥ ਵਜੋਂ ਪੇਸ਼ ਕਰਨ ਤੱਕ ਸੀਮਿਤ ਨਹੀਂ ਹਾਂ; ਦਰਅਸਲ ਇਹ ਦੂਜੇ ਦੇ ਸਾਡੇ ਗਿਆਨ ਦੇ ਸਾਪੇਖਿਕ ਨਹੀਂ ਹੈ; ਸਗੋਂ ਇਹ ਦੂਜੇ ਦੇ ਸਾਡੇ ਗਿਆਨ ਨੂੰ ਸ਼ਰਤਬੱਧ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਭਾਵੇਂ ਚੇਤਨਾ ਸਿਰਫ਼ ਵਰਤਾਰਿਆਂ ਦੇ ਸ਼ੁੱਧ ਸੰਕਲਪਿਕ ਸਬੰਧ ਹਨ, ਭਾਵੇਂ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਹੋਂਦ ਦਾ ਨਿਯਮ ਪਰਸੀਪੀਅਰ ਅਤੇ ਪਰਸੀਪੀ ਹੈ, ਫਿਰ ਵੀ ਇਹ ਤੱਥ ਬਣਿਆ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਇਹਨਾਂ ਸੰਬੰਧ ਪ੍ਰਣਾਲੀਆਂ ਦੀ ਬਹੁਲਤਾ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਬਹੁਲਤਾ ਹੈ ਅਤੇ ਇਹ ਤੁਰੰਤ ਉਹਨਾਂ ਵਿੱਚੋਂ ਹਰੇਕ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਪ੍ਰਣਾਲੀ ਵਿੱਚ ਬਦਲ ਦਿੰਦਾ ਹੈ: ਇਸ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ, ਜੇਕਰ ਮੈਂ ਇਹ ਧਾਰਨਾ ਮੰਨਦਾ ਹਾਂ ਕਿ ਦੂਜੇ ਦੇ ਗੁੱਸੇ ਦੇ ਮੇਰੇ ਅਨੁਭਵ ਵਿੱਚ ਕਿਸੇ ਹੋਰ ਪ੍ਰਣਾਲੀ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਸਹਿ-ਸੰਬੰਧ ਵਜੋਂ ਗੁੱਸੇ ਦਾ ਇੱਕ

ਵਿਅਕਤੀਗਤ ਅਨੁਭਵ ਹੈ, ਤਾਂ ਮੈਂ ਸੱਚੀ ਤਸਵੀਰ ਦੀ ਪ੍ਰਣਾਲੀ ਨੂੰ ਮੁੜ ਸਥਾਪਿਤ ਕਰਦਾ ਹਾਂ ਜਿਸ ਤੋਂ ਛੁਟਕਾਰਾ ਪਾਉਣ ਲਈ ਕਾਂਤ ਖਾਸ ਤੌਰ 'ਤੇ ਚਿੰਤਤ ਸੀ। ਯਕੀਨਨ, ਅਸੀਂ ਦੋ ਵਰਤਾਰਿਆਂ ਵਿਚਕਾਰ ਸਮਝੌਤੇ ਦੇ ਸਬੰਧ ਨਾਲ ਨਜਿੱਠ ਰਹੇ ਹਾਂ - ਇਸ਼ਾਰਿਆਂ ਅਤੇ ਸੰਕੇਤਾਂ ਵਿੱਚ ਸਮਝਿਆ ਗਿਆ ਗੁੱਸਾ ਅਤੇ ਅੰਦਰੂਨੀ ਸਮਝ ਦੀ ਇੱਕ ਅਸਾਧਾਰਨ ਹਕੀਕਤ ਵਜੋਂ ਫੜਿਆ ਗਿਆ ਗੁੱਸਾ - ਨਾ ਕਿ ਇੱਕ ਵਰਤਾਰੇ ਅਤੇ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਚੀਜ਼ ਦੇ ਵਿਚਕਾਰ ਸਬੰਧ ਨਾਲ। ਪਰ ਤੱਥ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਇੱਥੇ ਸੱਚਾਈ ਦਾ ਮਾਪਦੰਡ ਇਸਦੇ ਵਸਤੂ ਨਾਲ ਵਿਚਾਰਾਂ ਦੀ ਅਨੁਕੂਲਤਾ ਹੈ, ਨਾ ਕਿ ਇੱਕ ਦੂਜੇ ਨਾਲ ਪ੍ਰਤੀਨਿਧਤਾਵਾਂ ਦਾ ਸਮਝੌਤਾ। ਦਰਅਸਲ, ਕਿਉਂਕਿ ਇੱਥੇ ਨਾਮ ਦੇ ਸਾਰੇ ਸਹਾਰੇ ਹਟਾ ਦਿੱਤੇ ਗਏ ਹਨ, ਇਸ ਲਈ ਮਹਿਸੂਸ ਕੀਤੇ ਗਏ ਗੁੱਸੇ ਦੀ ਘਟਨਾ ਉਸ ਗੁੱਸੇ ਦੀ ਹੈ ਜੋ ਉਦੇਸ਼ ਅਸਲੀਅਤ ਵਜੋਂ ਸਥਾਪਿਤ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ ਜੋ ਇਸਦੇ ਚਿੱਤਰ ਲਈ ਹੈ। ਸਮੱਸਿਆ ਅਸਲ ਵਿੱਚ ਢੁਕਵੀਂ ਪ੍ਰਤੀਨਿਧਤਾ ਦੀ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਇਸ ਅਸਲੀਅਤ ਦੀ ਇੱਕ ਅਸਲੀਅਤ ਅਤੇ ਇੱਕ ਵਿਧੀ ਹੈ। ਜੇਕਰ ਅਸੀਂ ਆਪਣੇ ਗੁੱਸੇ ਦੀ ਸਮੱਸਿਆ ਨਾਲ ਨਜਿੱਠ ਰਹੇ ਸੀ, ਤਾਂ ਮੈਂ ਅਸਲ ਵਿੱਚ ਇਸਦੇ ਵਿਅਕਤੀਗਤ ਪ੍ਰਗਟਾਵੇ ਅਤੇ ਇਸਦੇ ਸਰੀਰਕ ਤੌਰ 'ਤੇ ਬਾਹਰਮੁਖੀ ਤੌਰ 'ਤੇ ਸਮਝਣ ਯੋਗ ਪ੍ਰਗਟਾਵੇ ਨੂੰ ਇੱਕ ਕਾਰਨ ਦੇ ਪ੍ਰਭਾਵਾਂ ਦੀਆਂ ਦੋ ਲੜੀਵਾਂ ਵਜੋਂ ਵਿਚਾਰ ਸਕਦਾ ਹਾਂ, ਬਿਨਾਂ ਲੜੀ ਵਿੱਚੋਂ ਇੱਕ ਗੁੱਸੇ ਦੀ ਸੱਚਾਈ ਜਾਂ ਇਸਦੀ ਅਸਲੀਅਤ ਨੂੰ ਦਰਸਾਉਂਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਦੂਜੀ ਸਿਰਫ ਇਸਦੇ ਪ੍ਰਭਾਵ ਜਾਂ ਇਸਦੇ ਚਿੱਤਰ ਨੂੰ ਦਰਸਾਉਂਦੀ ਹੈ। ਪਰ ਜੇਕਰ ਘਟਨਾਵਾਂ ਦੀ ਇੱਕ ਲੜੀ ਦੂਜੇ ਵਿੱਚ ਰਹਿੰਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਦੂਜੀ ਲੜੀ ਮੇਰੇ ਵਿੱਚ, ਤਾਂ ਇੱਕ ਲੜੀ ਦੂਜੀ ਲੜੀ ਦੀ ਅਸਲੀਅਤ ਵਜੋਂ ਕੰਮ ਕਰਦੀ ਹੈ, ਅਤੇ ਸੱਚ ਦੀ ਯਥਾਰਥਵਾਦੀ ਯੋਜਨਾ ਹੀ ਇੱਕ ਹੈ ਜੋ ਇੱਥੇ ਲਾਗੂ ਕੀਤੀ ਜਾ ਸਕਦੀ ਹੈ।

ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਅਸੀਂ ਸਮੱਸਿਆ ਦੇ ਯਥਾਰਥਵਾਦੀ ਹੱਲ ਨੂੰ ਸਿਰਫ਼ ਇਸ ਲਈ ਛੱਡ ਦਿੱਤਾ ਕਿਉਂਕਿ ਇਸਦਾ ਨਤੀਜਾ ਆਦਰਸ਼ਵਾਦ ਵਿੱਚ ਨਿਕਲਿਆ; ਅਸੀਂ ਜਾਣਬੁੱਝ ਕੇ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਆਦਰਸ਼ਵਾਦੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਦੇ ਅੰਦਰ ਰੱਖਿਆ ਅਤੇ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਕੁਝ ਵੀ ਪ੍ਰਾਪਤ ਨਹੀਂ ਕੀਤਾ ਕਿਉਂਕਿ, ਇਸਦੇ ਉਲਟ, ਜਿਸ ਹੱਦ ਤੱਕ ਆਦਰਸ਼ਵਾਦ ਸੋਲਿਪਸਟਿਕ ਪਰਿਕਲਪਨਾ ਨੂੰ ਰੱਦ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਇਸਦਾ ਨਤੀਜਾ ਇੱਕ ਕੱਟੜ ਅਤੇ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਗੈਰ-ਵਾਜਬ ਯਥਾਰਥਵਾਦ ਵਿੱਚ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਆਓ ਦੇਖੀਏ ਕਿ ਕੀ ਅਸੀਂ ਸਿਧਾਂਤਾਂ ਦੇ ਇਸ ਅਚਾਨਕ ਉਲਟ ਨੂੰ ਸਮਝ ਸਕਦੇ ਹਾਂ ਅਤੇ ਕੀ ਅਸੀਂ ਇਸ ਵਿਰੋਧਾਭਾਸ ਤੋਂ ਕੁਝ ਜਾਣਕਾਰੀ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰ ਸਕਦੇ ਹਾਂ ਜੋ ਪ੍ਰਸ਼ਨ ਦੇ ਸੰਬੰਧ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਸਹੀ ਸਥਿਤੀ ਦੀ ਸਹੂਲਤ ਦੇਵੇਗੀ।

ਦੂਜਿਆਂ ਦੀ ਹੋਂਦ ਦੀ ਸਮੱਸਿਆ ਦੇ ਮੂਲ ਵਿੱਚ, ਇੱਕ ਬੁਨਿਆਦੀ ਪੂਰਵ-ਧਾਰਨਾ ਹੈ: ਦੂਸਰੇ ਹੋਰ ਹਨ, ਉਹ ਸਵੈ ਹੈ ਜੋ ਮੈਂ ਨਹੀਂ ਹਾਂ। ਇਸ ਲਈ ਅਸੀਂ ਇੱਥੇ ਇੱਕ ਨਕਾਰ ਨੂੰ ਦੂਜਿਆਂ ਦੇ ਹੋਣ ਦੀ ਸੰਵਿਧਾਨਕ ਬਣਤਰ ਵਜੋਂ ਸਮਝਦੇ ਹਾਂ। ਆਦਰਸ਼ਵਾਦ ਅਤੇ ਯਥਾਰਥਵਾਦ ਦੋਵਾਂ ਲਈ ਆਮ ਪੂਰਵ-ਧਾਰਨਾ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਗਠਨ ਕਰਨ ਵਾਲਾ ਨਕਾਰ ਇੱਕ ਬਾਹਰੀ ਨਕਾਰ ਹੈ। ਦੂਜਾ ਉਹ ਹੈ ਜੋ ਮੈਂ ਨਹੀਂ ਹਾਂ ਅਤੇ ਉਹ ਜੋ ਮੈਂ ਨਹੀਂ ਹਾਂ। ਇਹ ਦੂਜੇ ਅਤੇ ਮੇਰੇ ਵਿਚਕਾਰ ਵਿਛੋੜੇ ਦੇ ਇੱਕ ਦਿੱਤੇ ਤੱਤ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਅਣਹੋਂਦ ਨੂੰ ਦਰਸਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਦੂਜੇ ਅਤੇ ਮੇਰੇ ਵਿਚਕਾਰ ਵਿਛੋੜੇ ਦੀ ਇੱਕ ਅਣਹੋਂਦ ਹੈ। ਇਹ ਅਣਹੋਂਦ ਆਪਣੇ ਆਪ ਤੋਂ ਜਾਂ ਦੂਜੇ ਤੋਂ ਆਪਣੀ ਉਤਪਤੀ ਨਹੀਂ ਕਰਦੀ, ਨਾ ਹੀ ਇਹ ਦੂਜੇ ਅਤੇ ਮੇਰੇ ਵਿਚਕਾਰ ਇੱਕ ਪਰਸਪਰ ਸਬੰਧ ਹੈ। ਇਸਦੇ ਉਲਟ, ਸਬੰਧਾਂ ਦੀ ਇੱਕ ਪ੍ਰਾਇਮਰੀ ਗੈਰਹਾਜ਼ਰੀ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ, ਇਹ ਮੂਲ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਦੂਜੇ ਅਤੇ ਮੇਰੇ ਵਿਚਕਾਰ ਸਾਰੇ ਸਬੰਧਾਂ ਦੀ ਨੀਂਹ ਹੈ। ਇਹ ਇਸ ਲਈ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਦੂਜਾ ਮੈਨੂੰ ਇੱਕ ਸਰੀਰ ਦੀ ਧਾਰਨਾ ਦੇ ਮੌਕੇ 'ਤੇ ਅਨੁਭਵੀ ਤੌਰ 'ਤੇ ਦਿਖਾਈ ਦਿੰਦਾ ਹੈ, ਅਤੇ ਇਹ ਸਰੀਰ ਮੇਰੇ ਸਰੀਰ ਲਈ ਇੱਕ ਬਾਹਰੀ ਹੈ; ਜਿਸ ਕਿਸਮ ਦਾ ਸਬੰਧ ਇਹਨਾਂ ਦੋ ਸਰੀਰਾਂ ਨੂੰ ਜੋੜਦਾ ਅਤੇ ਵੱਖ ਕਰਦਾ ਹੈ ਉਹ ਇੱਕ ਸਥਾਨਿਕ ਸਬੰਧ ਹੈ, ਉਹਨਾਂ ਚੀਜ਼ਾਂ ਦਾ ਸਬੰਧ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਆਪਸ ਵਿੱਚ ਕੋਈ ਸਬੰਧ ਨਹੀਂ ਹੈ, ਜਿੱਥੋਂ

ਤੱਕ ਇਹ ਦਿੱਤਾ ਗਿਆ ਹੈ, ਸ਼ੁੱਧ ਬਾਹਰੀਤਾ ਹੈ। ਯਥਾਰਥਵਾਦੀ ਜੋ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਕਰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਉਹ ਆਪਣੇ ਸਰੀਰ ਰਾਹੀਂ ਦੂਜੇ ਨੂੰ ਸਮਝਦਾ ਹੈ, ਇਸ ਲਈ ਉਹ ਦੂਜੇ ਤੋਂ ਇੱਕ ਸਰੀਰ ਵਾਂਗ ਦੂਜੇ ਸਰੀਰ ਤੋਂ ਵੱਖਰਾ ਹੈ, ਜਿਸਦਾ ਅਰਥ ਹੈ ਕਿ ਨਿਰਣੇ ਵਿੱਚ ਸ਼ਾਮਲ ਨਕਾਰਾਤਮਕਤਾ ਦਾ ਓਨਟੋਲੋਜੀਕਲ ਅਰਥ, "ਮੈਂ ਪੌਲੁਸ ਨਹੀਂ ਹਾਂ," ਉਸੇ ਕਿਸਮ ਦਾ ਹੈ ਜੋ ਨਿਰਣੇ ਵਿੱਚ ਸ਼ਾਮਲ ਨਕਾਰਾਤਮਕਤਾ ਦਾ ਹੈ, "ਮੇਜ਼ ਕੁਰਸੀ ਨਹੀਂ ਹੈ।" ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਕਿਉਂਕਿ ਚੇਤਨਾ ਦਾ ਵੱਖ ਹੋਣਾ ਸਰੀਰਾਂ ਦੇ ਕਾਰਨ ਹੈ, ਇਸ ਲਈ ਵਿਭਿੰਨ ਚੇਤਨਾਵਾਂ ਵਿਚਕਾਰ ਇੱਕ ਕਿਸਮ ਦੀ ਮੂਲ ਸਪੇਸ ਹੈ; ਯਾਨੀ ਕਿ, ਬਿਲਕੁਲ ਇੱਕ ਦਿੱਤੀ ਗਈ ਕੁਝ ਵੀ ਨਹੀਂ, ਇੱਕ ਪੂਰਨ ਦੂਰੀ ਜੋ ਕਿ ਨਿਸ਼ਕਿਰਿਆ ਤੌਰ 'ਤੇ ਅਨੁਭਵ ਕੀਤੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਆਦਰਸ਼ਵਾਦ, ਯਕੀਨੀ ਤੌਰ 'ਤੇ, ਮੇਰੇ ਸਰੀਰ ਅਤੇ ਦੂਜੇ ਦੇ ਸਰੀਰ ਨੂੰ ਪ੍ਰਤੀਨਿਧਤਾ ਦੇ ਬਾਹਰਮੁਖੀ ਪ੍ਰਣਾਲੀਆਂ ਵਿੱਚ ਘਟਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਸ਼ੋਪੇਨਹਾਊਰ ਲਈ ਮੇਰਾ ਸਰੀਰ "ਤੁਰੰਤ ਵਸਤੂ" ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਕੁਝ ਵੀ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਪਰ ਇਹ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਚੇਤਨਾਵਾਂ ਵਿਚਕਾਰ ਪੂਰਨ ਦੂਰੀ ਨੂੰ ਦਬਾਉਂਦਾ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਪ੍ਰਤੀਨਿਧਤਾਵਾਂ ਦੀ ਇੱਕ ਕੁੱਲ ਪ੍ਰਣਾਲੀ - ਭਾਵ, ਹਰੇਕ ਮੋਨਾਡ - ਸਿਰਫ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਸੀਮਿਤ ਹੋ ਸਕਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਇਸ ਲਈ ਉਸ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧ ਵਿੱਚ ਪ੍ਰਵੇਸ਼ ਨਹੀਂ ਕਰ ਸਕਦੀ ਜੋ ਇਹ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਜਾਣਕਾਰ ਵਿਸ਼ਾ ਨਾ ਤਾਂ ਕਿਸੇ ਹੋਰ ਵਿਸ਼ੇ ਨੂੰ ਸੀਮਤ ਕਰ ਸਕਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਨਾ ਹੀ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਕਿਸੇ ਹੋਰ ਵਿਸ਼ੇ ਦੁਆਰਾ ਸੀਮਿਤ ਕਰ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਆਪਣੀ ਸਕਾਰਾਤਮਕ ਭਰਪੂਰਤਾ ਦੁਆਰਾ ਅਲੱਗ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਅਤੇ ਨਤੀਜੇ ਵਜੋਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਅਤੇ ਇੱਕ ਹੋਰ ਬਰਾਬਰ ਅਲੱਗ ਪ੍ਰਣਾਲੀ ਦੇ ਵਿਚਕਾਰ ਇੱਕ ਸਥਾਨਿਕ ਵਿਛੋੜਾ ਬਾਹਰੀਤਾ ਦੀ ਕਿਸਮ ਵਜੋਂ ਸੁਰੱਖਿਅਤ ਰੱਖਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਇਹ ਅਜੇ ਵੀ ਸਪੇਸ ਹੈ ਜੋ ਮੇਰੀ ਚੇਤਨਾ ਨੂੰ ਦੂਜੇ ਤੋਂ ਸਪਸ਼ਟ ਤੌਰ 'ਤੇ ਵੱਖ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਫਿਰ ਵੀ ਇਹ ਜੋੜਨਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ ਕਿ ਆਦਰਸ਼ਵਾਦੀ ਇਸ ਤੋਂ ਜਾਣੂ ਹੋਏ ਬਿਨਾਂ ਇਸ ਬਾਹਰੀ ਨਕਾਰਾਤਮਕਤਾ ਦੀ ਦਿੱਖ ਨੂੰ ਪ੍ਰਭਾਵਤ ਕਰਨ ਲਈ ਇੱਕ "ਤੀਜੇ ਆਦਮੀ" ਦਾ ਸਹਾਰਾ ਲੈ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਕਿਉਂਕਿ ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਅਸੀਂ ਦੇਖਿਆ ਹੈ, ਹਰ ਬਾਹਰੀ ਸਬੰਧ, ਭਾਵੇਂ ਇਹ ਇਸਦੇ ਸ਼ਬਦਾਂ ਦੁਆਰਾ ਨਹੀਂ ਬਣਾਇਆ ਗਿਆ ਹੈ, ਇਸਨੂੰ ਸਾਬਤ ਕਰਨ ਲਈ ਇੱਕ ਗਵਾਹ ਦੀ ਲੋੜ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਆਦਰਸ਼ਵਾਦੀ ਅਤੇ ਯਥਾਰਥਵਾਦੀ ਲਈ ਇੱਕ ਸਿੱਟਾ ਲਗਾਇਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ: ਇਸ ਤੱਥ ਦੇ ਕਾਰਨ ਕਿ ਦੂਜਾ ਸਾਡੇ ਲਈ ਇੱਕ ਸਥਾਨਿਕ ਸੰਸਾਰ ਵਿੱਚ ਪ੍ਰਗਟ ਹੁੰਦਾ ਹੈ, ਅਸੀਂ ਇੱਕ ਅਸਲ ਜਾਂ ਆਦਰਸ਼ ਸਪੇਸ ਦੁਆਰਾ ਦੂਜੇ ਤੋਂ ਵੱਖ ਹੁੰਦੇ ਹਾਂ।

ਇਸ ਪੂਰਵ-ਧਾਰਨਾ ਦਾ ਇੱਕ ਗੰਭੀਰ ਨਤੀਜਾ ਨਿਕਲਦਾ ਹੈ: ਜੇਕਰ ਮੇਰਾ ਦੂਜੇ ਨਾਲ ਸਬੰਧ ਅਸਲ ਵਿੱਚ ਉਦਾਸੀਨ ਬਾਹਰੀਤਾ ਦੇ ਢੰਗ ਵਿੱਚ ਹੋਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ, ਤਾਂ ਮੈਂ ਆਪਣੇ ਵਜੂਦ ਵਿੱਚ ਦੂਜੇ ਦੇ ਉਭਾਰ ਜਾਂ ਖਾਤਮੇ ਤੋਂ ਪ੍ਰਭਾਵਿਤ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਦਾ, ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਇੱਕ 'ਇਨ-ਇਟਸੈਲਫ' ਕਿਸੇ ਹੋਰ 'ਇਨ-ਇਟਸੈਲਫ' ਦੇ ਪ੍ਰਗਟ ਹੋਣ ਜਾਂ ਅਲੋਪ ਹੋਣ ਤੋਂ ਪ੍ਰਭਾਵਿਤ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਕਿਉਂਕਿ ਦੂਜਾ ਆਪਣੇ ਵਜੂਦ ਦੇ ਜ਼ਰੀਏ ਮੇਰੇ ਵਜੂਦ 'ਤੇ ਕਾਰਵਾਈ ਨਹੀਂ ਕਰ ਸਕਦਾ, ਇਸ ਲਈ ਉਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਮੇਰੇ ਲਈ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਨ ਦਾ ਇੱਕੋ ਇੱਕ ਤਰੀਕਾ ਹੈ ਮੇਰੇ ਗਿਆਨ ਲਈ ਇੱਕ ਵਸਤੂ ਵਜੋਂ ਪ੍ਰਗਟ ਹੋਣਾ। ਪਰ ਇਸ ਦੁਆਰਾ ਇਹ ਸਮਝਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ ਕਿ ਮੈਨੂੰ ਦੂਜੇ ਨੂੰ ਉਸ ਏਕੀਕਰਨ ਵਜੋਂ ਬਣਾਉਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ ਜਿਸਨੂੰ ਮੇਰੀ ਸਹਿਜਤਾ ਪ੍ਰਭਾਵ ਦੀ ਵਿਭਿੰਨਤਾ 'ਤੇ ਥੋਪਦੀ ਹੈ; ਯਾਨੀ ਕਿ, ਮੈਂ ਉਹ ਹਾਂ ਜੋ ਉਸਦੇ ਅਨੁਭਵ ਦੇ ਖੇਤਰ ਵਿੱਚ ਦੂਜੇ ਦਾ ਗਠਨ ਕਰਦਾ ਹਾਂ। ਇਸ ਲਈ ਦੂਜਾ ਮੇਰੇ ਲਈ ਸਿਰਫ਼ ਇੱਕ ਚਿੱਤਰ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ, ਇਸ ਤੱਥ ਦੇ ਬਾਵਜੂਦ ਕਿ ਗਿਆਨ ਦਾ ਪੂਰਾ ਸਿਧਾਂਤ ਜੋ ਮੈਂ ਖੜ੍ਹਾ ਕੀਤਾ ਹੈ, ਇਸਦਾ ਉਦੇਸ਼ ਚਿੱਤਰ ਦੀ ਇਸ ਧਾਰਨਾ ਨੂੰ ਰੱਦ ਕਰਨਾ ਹੈ। ਸਿਰਫ਼ ਮੇਰੇ ਅਤੇ ਦੂਜੇ ਦੋਵਾਂ ਤੋਂ ਬਾਹਰੀ ਗਵਾਹ ਹੀ ਚਿੱਤਰ ਦੀ ਤੁਲਨਾ ਮਾਡਲ ਨਾਲ ਕਰ ਸਕਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਫੈਸਲਾ ਕਰ ਸਕਦਾ ਹੈ ਕਿ ਕੀ ਇਹ ਇੱਕ ਸੱਚ ਹੈ। ਇਸ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ, ਇਹ ਗਵਾਹ ਅਧਿਕਾਰਤ ਹੋਣ ਲਈ ਦੂਜੇ ਅਤੇ ਮੇਰੇ ਦੋਵਾਂ ਨਾਲ ਬਾਹਰੀ ਸਬੰਧ ਨਹੀਂ ਰੱਖ ਸਕਦਾ ਸੀ,

ਕਿਉਂਕਿ ਨਹੀਂ ਤਾਂ ਉਹ ਸਾਨੂੰ ਸਿਰਫ਼ ਚਿੱਤਰਾਂ ਦੁਆਰਾ ਜਾਣਦਾ ਸੀ। ਆਪਣੇ ਵਜੂਦ ਦੀ ਉਤਸੁਕਤਾ ਵਾਲੀ ਏਕਤਾ ਦੇ ਅੰਦਰ, ਉਸਨੂੰ ਇੱਕੋ ਸਮੇਂ ਇੱਥੇ ਮੇਰੇ ਉੱਤੇ ਮੇਰੇ ਅੰਦਰੂਨੀ ਨਿਖੇਧੀ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਅਤੇ ਉੱਥੇ ਦੂਜੇ ਉੱਤੇ ਦੂਜੇ ਦੇ ਅੰਦਰੂਨੀ ਨਿਖੇਧੀ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਹੋਣਾ ਪਵੇਗਾ।

ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਪਰਮਾਤਮਾ ਦਾ ਸਹਾਰਾ, ਜੋ ਅਸੀਂ ਲੀਬਨਿਜ਼ ਵਿੱਚ ਪਾਉਂਦੇ ਹਾਂ, ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਅਤੇ ਸਿਰਫ਼ ਅੰਦਰੂਨੀਤਾ ਦੇ ਨਕਾਰਨ ਦਾ ਇੱਕ ਸਹਾਰਾ ਹੈ; ਇਹ ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਦੇ ਧਰਮ ਸ਼ਾਸਤਰੀ ਸੰਕਲਪ ਵਿੱਚ ਛੁਪਿਆ ਹੋਇਆ ਹੈ: ਪਰਮਾਤਮਾ ਇੱਕੋ ਸਮੇਂ ਮੈਂ ਅਤੇ ਦੂਜਾ ਦੋਵੇਂ ਹੈ ਅਤੇ ਨਹੀਂ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਉਹ ਸਾਨੂੰ ਬਣਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਬਿਨਾਂ ਕਿਸੇ ਵਿਚੋਲੇ ਅਤੇ ਅਪੋਡਿਕਟਿਕ ਸਬੂਤ ਦੇ ਨਾਲ ਮੇਰੀ ਅਸਲੀਅਤ ਨੂੰ ਸਮਝਣ ਲਈ ਉਸਨੂੰ ਲਾਜ਼ਮੀ ਤੌਰ 'ਤੇ ਮੈਂ ਖੁਦ ਹੋਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ, ਅਤੇ ਫਿਰ ਵੀ ਇਹ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੈ ਕਿ ਉਹ ਮੈਂ ਨਾ ਹੋਵੇ ਤਾਂ ਜੋ ਉਹ ਗਵਾਹ ਵਜੋਂ ਆਪਣੀ ਨਿਰਪੱਖਤਾ ਨੂੰ ਸੁਰੱਖਿਅਤ ਰੱਖ ਸਕੇ ਅਤੇ ਉੱਥੇ ਦੂਜਾ ਹੋਣ ਅਤੇ ਨਾ ਹੋਣ ਦੇ ਯੋਗ ਹੋ ਸਕੇ। ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਦੀ ਤਸਵੀਰ ਇੱਥੇ ਸਭ ਤੋਂ ਢੁਕਵੀਂ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਰਚਨਾਤਮਕ ਕਿਰਿਆ ਵਿੱਚ ਮੈਂ ਜੋ ਬਣਾਉਂਦਾ ਹਾਂ ਉਸ ਦੇ ਦਿਲ ਵਿੱਚ ਵੇਖਦਾ ਹਾਂ - ਕਿਉਂਕਿ ਜੋ ਮੈਂ ਬਣਾਉਂਦਾ ਹਾਂ ਉਹ ਮੈਂ ਹਾਂ - ਅਤੇ ਫਿਰ ਵੀ ਜੋ ਮੈਂ ਬਣਾਉਂਦਾ ਹਾਂ ਉਹ ਨਿਰਪੱਖਤਾ ਦੀ ਪੁਸ਼ਟੀ ਵਿੱਚ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਬੰਦ ਕਰਕੇ ਮੇਰੇ ਵਿਰੁੱਧ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਸਥਾਨੀਕਰਨ ਪੂਰਵ-ਧਾਰਨਾ ਸਾਡੇ ਲਈ ਕੋਈ ਵਿਕਲਪ ਨਹੀਂ ਛੱਡਦੀ: ਇਸਨੂੰ ਜਾਂ ਤਾਂ ਪਰਮਾਤਮਾ ਦਾ ਸਹਾਰਾ ਲੈਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ ਜਾਂ ਇੱਕ ਸੰਭਾਵਨਾ ਵਿੱਚ ਪੈਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ ਜੋ ਸੋਲਿਪਸਿਜ਼ਮ ਲਈ ਦਰਵਾਜ਼ਾ ਖੁੱਲ੍ਹਾ ਛੱਡ ਦਿੰਦਾ ਹੈ।

ਪਰ ਇੱਕ ਪਰਮਾਤਮਾ ਦੀ ਇਹ ਧਾਰਨਾ ਜੋ ਉਸਦੇ ਜੀਵ ਹਨ ਸਾਨੂੰ ਇੱਕ ਨਵੀਂ ਦੁਬਿਧਾ ਵਿੱਚ ਫਸਾਉਂਦੀ ਹੈ: ਇਹ ਕਾਰਟੇਸ਼ੀਅਨ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਦੇ ਵਿਚਾਰਾਂ ਵਿੱਚ ਪਦਾਰਥਾਂ ਦੀ ਸਮੱਸਿਆ ਦੁਆਰਾ ਪੇਸ਼ ਕੀਤੀ ਗਈ ਮੁਸ਼ਕਲ ਹੈ। ਜੇਕਰ ਪਰਮਾਤਮਾ ਮੈਂ ਹਾਂ ਅਤੇ ਜੇਕਰ ਉਹ ਦੂਜਾ ਹੈ, ਤਾਂ ਮੇਰੀ ਆਪਣੀ ਹੋਂਦ ਦੀ ਗਰੰਟੀ ਕੀ ਹੈ? ਜੇਕਰ ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਨੂੰ ਨਿਰੰਤਰ ਮੰਨਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਤਾਂ ਮੈਂ ਹਮੇਸ਼ਾ ਇੱਕ ਵੱਖਰੀ ਹੋਂਦ ਅਤੇ ਸਿਰਜਣਹਾਰ ਜੀਵ ਨਾਲ ਇੱਕ ਸਰਬ-ਈਸ਼ਵਰਵਾਦੀ ਸੰਯੋਜਨ ਦੇ ਵਿਚਕਾਰ ਲਟਕਿਆ ਰਹਿੰਦਾ ਹਾਂ। ਜੇਕਰ ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਇੱਕ ਅਸਲੀ ਕਿਰਿਆ ਹੈ ਅਤੇ ਜੇਕਰ ਮੈਂ ਪਰਮਾਤਮਾ ਦੇ ਵਿਰੁੱਧ ਬੰਦ ਹਾਂ, ਤਾਂ ਹੁਣ ਕੁਝ ਵੀ ਪਰਮਾਤਮਾ ਨਾਲ ਮੇਰੀ ਹੋਂਦ ਦੀ ਗਰੰਟੀ ਨਹੀਂ ਦਿੰਦਾ; ਉਹ ਹੁਣ ਮੇਰੇ ਨਾਲ ਸਿਰਫ ਬਾਹਰੀਤਾ ਦੇ ਸਬੰਧ ਦੁਆਰਾ ਇਕਜੁੱਟ ਹੈ, ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਮੂਰਤੀਕਾਰ ਮੁਕੰਮਲ ਮੂਰਤੀ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਹੈ, ਅਤੇ ਇੱਕ ਵਾਰ ਫਿਰ ਉਹ ਮੈਨੂੰ ਸਿਰਫ ਚਿੱਤਰਾਂ ਦੁਆਰਾ ਹੀ ਜਾਣ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਇਹਨਾਂ ਸਥਿਤੀਆਂ ਵਿੱਚ ਪਰਮਾਤਮਾ ਦੀ ਧਾਰਨਾ, ਜਦੋਂ ਕਿ ਸਾਨੂੰ ਚੇਤਨਾ ਵਿਚਕਾਰ ਇੱਕੋ ਇੱਕ ਸੰਭਵ ਸਬੰਧ ਵਜੋਂ ਅੰਦਰੂਨੀ ਨਕਾਰਾਤਮਕਤਾ ਨੂੰ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਦੀ ਹੈ, ਸੰਕਲਪ ਦੀ ਪੂਰੀ ਅਯੋਗਤਾ ਨੂੰ ਦਰਸਾਉਂਦੀ ਹੈ: ਪਰਮਾਤਮਾ ਨਾ ਤਾਂ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੈ ਅਤੇ ਨਾ ਹੀ ਕਾਫ਼ੀ ਹੈ ਜੋ ਦੂਜੇ ਦੀ ਹੋਂਦ ਦੀ ਗਰੰਟੀ ਹੈ। ਇਸ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ, ਮੇਰੇ ਅਤੇ ਦੂਜੇ ਵਿਚਕਾਰ ਵਿਚੋਲੇ ਵਜੋਂ ਪਰਮਾਤਮਾ ਦੀ ਹੋਂਦ ਪਹਿਲਾਂ ਹੀ ਇੱਕ ਅੰਦਰੂਨੀ ਸਬੰਧ ਵਿੱਚ ਮੇਰੇ ਲਈ ਦੂਜੇ ਦੀ ਮੌਜੂਦਗੀ ਨੂੰ ਮੰਨਦੀ ਹੈ; ਕਿਉਂਕਿ ਪਰਮਾਤਮਾ, ਇੱਕ ਮਨ ਦੇ ਜ਼ਰੂਰੀ ਗੁਣਾਂ ਨਾਲ ਨਿਵਾਜਿਆ ਹੋਇਆ ਹੈ, ਦੂਜੇ ਦੇ ਮੂਲ ਰੂਪ ਵਜੋਂ ਪ੍ਰਗਟ ਹੁੰਦਾ ਹੈ, ਅਤੇ ਉਸਨੂੰ ਦੂਜੇ ਦੇ ਵਜੂਦ ਦੀ ਅਸਲ ਨੀਂਹ ਨੂੰ ਮੇਰੇ ਲਈ ਪ੍ਰਮਾਣਿਤ ਕਰਨ ਲਈ ਮੇਰੇ ਨਾਲ ਇੱਕ ਅੰਦਰੂਨੀ ਸਬੰਧ ਬਣਾਈ ਰੱਖਣ ਦੇ ਯੋਗ ਹੋਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਇਹ ਜਾਪਦਾ ਹੈ ਕਿ ਦੂਜੇ ਦੇ ਵਜੂਦ ਦਾ ਇੱਕ ਸਕਾਰਾਤਮਕ ਸਿਧਾਂਤ ਇੱਕੋ ਸਮੇਂ ਸੋਲਿਪਸਿਜ਼ਮ ਤੋਂ ਬਚਣ ਅਤੇ ਪਰਮਾਤਮਾ ਦਾ ਸਹਾਰਾ ਲੈਣ ਦੇ ਯੋਗ ਹੋਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ ਜੇਕਰ ਇਹ ਦੂਜੇ ਨਾਲ ਮੇਰੇ ਮੂਲ ਸਬੰਧ ਨੂੰ ਇੱਕ ਅੰਦਰੂਨੀ ਨਕਾਰ ਵਜੋਂ ਕਲਪਨਾ ਕਰਦਾ ਹੈ; ਯਾਨੀ, ਇੱਕ ਨਕਾਰ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਜੋ ਦੂਜੇ ਅਤੇ ਮੇਰੇ ਵਿਚਕਾਰ ਮੂਲ ਅੰਤਰ ਨੂੰ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਰੱਖਦਾ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਮੈਨੂੰ ਦੂਜੇ ਦੇ ਜ਼ਰੀਏ ਨਿਰਧਾਰਤ ਕਰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਦੂਜੇ ਨੂੰ ਮੇਰੇ ਰਾਹੀਂ ਨਿਰਧਾਰਤ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਕੀ ਇਸ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਤੋਂ ਸਵਾਲ ਨੂੰ ਵੇਖਣਾ ਸੰਭਵ ਹੈ?

ਉਨ੍ਹੀਵੀਂ ਅਤੇ ਵੀਹਵੀਂ ਸਦੀ ਦੇ ਫ਼ਲਸਫ਼ੇ ਨੇ ਇਹ ਸਮਝ ਲਿਆ ਹੈ ਕਿ ਇੱਕ ਵਾਰ ਜਦੋਂ ਮੈਂ ਅਤੇ ਦੂਜੇ ਨੂੰ ਦੋ ਵੱਖ-ਵੱਖ ਪਦਾਰਥਾਂ ਵਜੋਂ ਮੰਨਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਤਾਂ ਅਸੀਂ ਸੋਲਿਪਸਿਜ਼ਮ ਤੋਂ ਨਹੀਂ ਬਚ ਸਕਦੇ; ਇਹਨਾਂ ਪਦਾਰਥਾਂ ਦਾ ਕੋਈ ਵੀ ਮੇਲ ਅਸਲ ਵਿੱਚ ਅਸੰਭਵ ਮੰਨਿਆ ਜਾਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ। ਇਸੇ ਲਈ ਆਧੁਨਿਕ ਸਿਧਾਂਤਾਂ ਦੀ ਜਾਂਚ ਸਾਨੂੰ ਚੇਤਨਾ ਦੇ ਬਿਲਕੁਲ ਦਿਲ 'ਤੇ ਦੂਜੇ ਨਾਲ ਇੱਕ ਬੁਨਿਆਦੀ, ਪਾਰਦਰਸ਼ੀ ਸਬੰਧ ਨੂੰ ਜ਼ਬਤ ਕਰਨ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਦਾ ਖੁਲਾਸਾ ਕਰਦੀ ਹੈ ਜੋ ਹਰੇਕ ਚੇਤਨਾ ਦਾ ਇਸਦੇ ਉਭਾਰ ਵਿੱਚ ਗਠਨ ਹੋਵੇਗਾ। ਪਰ ਜਦੋਂ ਕਿ ਇਹ ਫ਼ਲਸਫ਼ਾ ਬਾਹਰੀ ਨਕਾਰਾਤਮਕਤਾ ਦੇ ਸਿਧਾਂਤ ਨੂੰ ਤਿਆਗਦਾ ਪ੍ਰਤੀਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ, ਇਹ ਫਿਰ ਵੀ ਇਸਦੇ ਜ਼ਰੂਰੀ ਨਤੀਜੇ ਨੂੰ ਸੁਰੱਖਿਅਤ ਰੱਖਦਾ ਹੈ; ਯਾਨੀ, ਇਹ ਪੁਸ਼ਟੀ ਕਿ ਦੂਜੇ ਨਾਲ ਮੇਰਾ ਬੁਨਿਆਦੀ ਸਬੰਧ ਗਿਆਨ ਦੁਆਰਾ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ।

ਜਦੋਂ ਹੁਸਰਲ ਆਪਣੇ ਕਾਰਟੇਸ਼ੀਅਨ ਮੈਡੀਟੇਸ਼ਨ ਅਤੇ ਫਾਰਮਲ ਐਂਡ ਟ੍ਰਾਂਸੈਂਡੈਂਟਲ ਲਾਜਿਕ ਵਿੱਚ ਸੋਲਿਪਸਿਜ਼ਮ ਦਾ ਖੰਡਨ ਕਰਨ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਤਾਂ ਉਹ ਮੰਨਦਾ ਹੈ ਕਿ ਉਹ ਇਹ ਦਿਖਾ ਕੇ ਸਫਲ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ ਕਿ ਦੂਜੇ ਦਾ ਹਵਾਲਾ ਇੱਕ ਸੰਸਾਰ ਦੇ ਗਠਨ ਲਈ ਲਾਜ਼ਮੀ ਸਥਿਤੀ ਹੈ। ਉਸਦੇ ਸਿਧਾਂਤ ਦੇ ਵੇਰਵਿਆਂ ਵਿੱਚ ਜਾਣ ਤੋਂ ਬਿਨਾਂ, ਅਸੀਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਉਸਦੀ ਆਮ ਸਥਿਤੀ ਨੂੰ ਦਰਸਾਉਣ ਤੱਕ ਸੀਮਤ ਰੱਖਾਂਗੇ। ਹੁਸਰਲ ਲਈ ਸੰਸਾਰ ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਇਹ ਚੇਤਨਾ ਵਿੱਚ ਪ੍ਰਗਟ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਅੰਤਰ-ਮੋਨਾਡਿਕ ਹੈ। ਦੂਜਾ ਇਸ ਵਿੱਚ ਨਾ ਸਿਰਫ਼ ਇੱਕ ਖਾਸ ਠੋਸ ਅਤੇ ਅਨੁਭਵੀ ਦਿੱਖ ਵਜੋਂ ਮੌਜੂਦ ਹੈ, ਸਗੋਂ ਇਸਦੀ ਏਕਤਾ ਅਤੇ ਇਸਦੀ ਅਮੀਰੀ ਦੀ ਇੱਕ ਸਥਾਈ ਸਥਿਤੀ ਵਜੋਂ ਵੀ ਮੌਜੂਦ ਹੈ। ਭਾਵੇਂ ਮੈਂ ਇਸ ਮੇਜ਼ ਨੂੰ ਜਾਂ ਇਸ ਰੁੱਖ ਨੂੰ ਜਾਂ ਇਸ ਨੰਗੀ ਕੰਧ ਨੂੰ ਇਕਾਂਤ ਵਿੱਚ ਜਾਂ ਸਾਥੀਆਂ ਦੇ ਨਾਲ ਸਮਝਦਾ ਹਾਂ, ਦੂਜਾ ਹਮੇਸ਼ਾ ਸੰਵਿਧਾਨਕ ਅਰਥਾਂ ਦੀ ਇੱਕ ਪਰਤ ਵਜੋਂ ਮੌਜੂਦ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਜੋ ਉਸੇ ਵਸਤੂ ਨਾਲ ਸਬੰਧਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਜਿਸਨੂੰ ਮੈਂ ਮੰਨਦਾ ਹਾਂ; ਸੰਖੇਪ ਵਿੱਚ, ਉਹ ਵਸਤੂ ਦੀ ਨਿਰਪੱਖਤਾ ਦੀ ਅਸਲ ਗਾਰੰਟੀ ਹੈ। ਅਤੇ ਕਿਉਂਕਿ ਸਾਡਾ ਮਨੋ-ਭੌਤਿਕ ਸਵੈ ਸੰਸਾਰ ਦੇ ਨਾਲ ਸਮਕਾਲੀ ਹੈ, ਸੰਸਾਰ ਦਾ ਇੱਕ ਹਿੱਸਾ ਬਣਦਾ ਹੈ, ਅਤੇ ਵਰਤਾਰੇ ਸੰਬੰਧੀ ਕਟੌਤੀ ਦੇ ਪ੍ਰਭਾਵ ਹੇਠ ਸੰਸਾਰ ਦੇ ਨਾਲ ਡਿੱਗਦਾ ਹੈ, ਦੂਜਾ ਇਸ ਸਵੈ ਦੇ ਸੰਵਿਧਾਨ ਲਈ ਜ਼ਰੂਰੀ ਜਾਪਦਾ ਹੈ। ਜੇ ਮੈਨੂੰ ਆਪਣੇ ਦੋਸਤ ਪੀਅਰੇ ਜਾਂ ਆਮ ਤੌਰ 'ਤੇ ਦੂਜਿਆਂ ਦੀ ਹੋਂਦ 'ਤੇ ਸ਼ੱਕ ਹੈ, ਤਾਂ ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਹੋਂਦ ਸਿਧਾਂਤਕ ਤੌਰ 'ਤੇ ਮੇਰੇ ਅਨੁਭਵ ਤੋਂ ਬਾਹਰ ਹੈ, ਮੈਨੂੰ ਲਾਜ਼ਮੀ ਤੌਰ 'ਤੇ ਆਪਣੇ ਠੋਸ ਹੋਂਦ 'ਤੇ, ਇੱਕ ਪ੍ਰੋਫੈਸਰ ਦੇ ਤੌਰ 'ਤੇ ਆਪਣੀ ਅਨੁਭਵੀ ਹਕੀਕਤ 'ਤੇ ਵੀ ਸ਼ੱਕ ਕਰਨਾ ਪਵੇਗਾ ਜਿਸ ਵਿੱਚ ਇਹ ਜਾਂ ਉਹ ਪ੍ਰਵਿਰਤੀ ਹੈ, ਇਹ ਆਦਤਾਂ, ਇਹ ਖਾਸ ਚਰਿੱਤਰ ਹੈ। ਮੇਰੇ ਆਪਣੇ ਆਪ ਲਈ ਕੋਈ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਅਧਿਕਾਰ ਨਹੀਂ ਹੈ: ਮੇਰਾ ਅਨੁਭਵੀ ਹਉਮੈ ਅਤੇ ਦੂਜੇ ਦਾ ਅਨੁਭਵੀ ਹਉਮੈ ਇੱਕੋ ਸਮੇਂ ਸੰਸਾਰ ਵਿੱਚ ਪ੍ਰਗਟ ਹੁੰਦੇ ਹਨ। "ਹੋਰਾਂ" ਦਾ ਆਮ ਅਰਥ ਇਹਨਾਂ "ਹਉਮੈ" ਵਿੱਚੋਂ ਹਰੇਕ ਦੇ ਗਠਨ ਲਈ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਹਰੇਕ ਵਸਤੂ ਜੋ ਕਾਂਤ ਲਈ ਬਣਾਈ ਜਾਣ ਤੋਂ ਬਹੁਤ ਦੂਰ ਹੈ, ਵਿਸ਼ੇ ਨਾਲ ਇੱਕ ਸਧਾਰਨ ਸਬੰਧ ਦੁਆਰਾ, ਮੇਰੇ ਠੋਸ ਅਨੁਭਵ ਵਿੱਚ ਬਹੁ-ਸੰਯੋਜਕ ਵਜੋਂ ਪ੍ਰਗਟ ਹੁੰਦੀ ਹੈ; ਇਹ ਮੂਲ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਚੇਤਨਾ ਦੀ ਇੱਕ ਅਨਿਸ਼ਚਿਤ ਬਹੁਲਤਾ ਦੇ ਸੰਦਰਭ ਪ੍ਰਣਾਲੀਆਂ ਰੱਖਣ ਵਾਲੇ ਵਜੋਂ ਦਿੱਤਾ ਗਿਆ ਹੈ; ਇਹ ਮੇਜ਼ 'ਤੇ, ਕੰਧ 'ਤੇ ਹੈ ਕਿ ਦੂਜਾ ਮੇਰੇ ਲਈ ਉਸ ਵਜੋਂ ਪ੍ਰਗਟ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਜਿਸ ਵੱਲ ਵਿਚਾਰ ਅਧੀਨ ਵਸਤੂ ਨੂੰ ਨਿਰੰਤਰ ਤੌਰ 'ਤੇ ਦਰਸਾਇਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ - ਅਤੇ ਨਾਲ ਹੀ ਪੀਅਰੇ ਜਾਂ ਪੌਲ ਦੇ ਠੋਸ ਪ੍ਰਗਟਾਵੇ ਦੇ ਮੌਕੇ 'ਤੇ।

ਯਕੀਨਨ, ਇਹ ਵਿਚਾਰ ਕਲਾਸੀਕਲ ਸਥਿਤੀਆਂ ਉੱਤੇ ਤਰੱਕੀ ਦਰਸਾਉਂਦੇ ਹਨ। ਇਹ ਅਸਵੀਕਾਰਨਯੋਗ ਹੈ ਕਿ ਆਪਣੀ ਖੋਜ ਦੇ ਪਲ ਤੋਂ ਯੰਤਰ-ਚੀਜ਼ ਆਪਣੇ ਆਪ ਲਈ ਬਹੁਲਤਾ ਨੂੰ ਦਰਸਾਉਂਦੀ ਹੈ। ਸਾਨੂੰ ਇਸ ਬਿੰਦੂ ਤੇ ਵਾਪਸ ਜਾਣਾ ਪਵੇਗਾ। ਇਹ ਵੀ ਨਿਸ਼ਚਤ ਹੈ ਕਿ "ਹੋਰ" ਦਾ ਅਰਥ ਅਨੁਭਵ ਤੋਂ ਨਹੀਂ ਆ ਸਕਦਾ ਅਤੇ ਨਾ ਹੀ ਅਨੁਭਵ ਦੇ ਮੌਕੇ 'ਤੇ ਪ੍ਰਭਾਵਤ ਸਮਾਨਤਾ ਦੁਆਰਾ ਤਰਕ ਤੋਂ;

ਇਸਦੇ ਉਲਟ, ਇਹ ਦੂਜੇ ਦੀ ਧਾਰਨਾ ਦੀ ਰੋਸ਼ਨੀ ਵਿੱਚ ਹੈ ਕਿ ਅਨੁਭਵ ਦੀ ਵਿਆਖਿਆ ਕੀਤੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਕੀ ਇਸਦਾ ਮਤਲਬ ਹੈ ਕਿ ਦੂਜੇ ਦੀ ਧਾਰਨਾ ਇੱਕ ਤਰਜੀਹ ਹੈ? ਇਹ ਅਸੀਂ ਬਾਅਦ ਵਿੱਚ ਨਿਰਧਾਰਤ ਕਰਨ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕਰਾਂਗੇ। ਪਰ ਇਹਨਾਂ ਅਸਵੀਕਾਰਨਯੋਗ ਫਾਇਦਿਆਂ ਦੇ ਬਾਵਜੂਦ, ਹੁਸਰਲ ਦਾ ਸਿਧਾਂਤ ਸਾਨੂੰ ਕਾਂਟ ਦੇ ਸਿਧਾਂਤ ਤੋਂ ਸਮਝਦਾਰੀ ਨਾਲ ਵੱਖਰਾ ਨਹੀਂ ਜਾਪਦਾ। ਇਹ ਇਸ ਤੱਥ ਦੇ ਕਾਰਨ ਹੈ ਕਿ ਜਦੋਂ ਕਿ ਮੇਰਾ ਅਨੁਭਵੀ ਹਉਮੈ ਦੂਜੇ ਦੇ ਨਾਲੋਂ ਵਧੇਰੇ ਨਿਸ਼ਚਤ ਨਹੀਂ ਹੈ, ਹੁਸਰਲ ਨੇ ਪਾਰਦਰਸ਼ੀ ਵਿਸ਼ੇ ਨੂੰ ਬਰਕਰਾਰ ਰੱਖਿਆ ਹੈ, ਜੋ ਕਿ ਹਉਮੈ ਤੋਂ ਮੂਲ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਵੱਖਰਾ ਹੈ ਅਤੇ ਜੋ ਕਾਂਟੀਅਨ ਵਿਸ਼ੇ ਨਾਲ ਬਹੁਤ ਮਿਲਦਾ ਜੁਲਦਾ ਹੈ। ਹੁਣ ਜੋ ਦਿਖਾਇਆ ਜਾਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ ਉਹ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਅਨੁਭਵੀ "ਹਉਮੈ" ਦੀ ਸਮਾਨਤਾ ਨਹੀਂ ਹੈ ਜੋ ਵਿਅਕਤੀ 'ਤੇ ਸ਼ੱਕ ਪੈਦਾ ਕਰਦੀ ਹੈ, ਸਗੋਂ ਪਾਰਦਰਸ਼ੀ ਵਿਸ਼ਿਆਂ ਦੀ। ਇਹ ਇਸ ਲਈ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਅਸਲ ਵਿੱਚ ਦੂਜਾ ਕਦੇ ਵੀ ਉਹ ਅਨੁਭਵੀ ਵਿਅਕਤੀ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ ਜਿਸਦਾ ਸਾਹਮਣਾ ਮੇਰੇ ਅਨੁਭਵ ਵਿੱਚ ਹੁੰਦਾ ਹੈ; ਉਹ ਪਾਰਦਰਸ਼ੀ ਵਿਸ਼ਾ ਹੈ ਜਿਸਦਾ ਇਹ ਵਿਅਕਤੀ ਸੁਭਾਅ ਦੁਆਰਾ ਹਵਾਲਾ ਦਿੰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਅਸਲ ਸਮੱਸਿਆ ਪਾਰਦਰਸ਼ੀ ਵਿਸ਼ਿਆਂ ਦੇ ਸੰਬੰਧ ਦੀ ਹੈ ਜੋ ਅਨੁਭਵ ਤੋਂ ਪਰੇ ਹਨ। ਜੇਕਰ ਕੋਈ ਜਵਾਬ ਦਿੰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਸ਼ੁਰੂ ਤੋਂ ਹੀ ਪਾਰਦਰਸ਼ੀ ਵਿਸ਼ਾ ਨੋਮੈਟਿਕ ਸਮੁੱਚ ਦੇ ਗਠਨ ਲਈ ਦੂਜੇ ਵਿਸ਼ਿਆਂ ਦਾ ਹਵਾਲਾ ਦਿੰਦਾ ਹੈ, ਤਾਂ ਇਹ ਜਵਾਬ ਦੇਣਾ ਆਸਾਨ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਉਹਨਾਂ ਨੂੰ ਅਰਥਾਂ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਦਰਸਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਇੱਥੇ ਦੂਜਾ ਇੱਕ ਕਿਸਮ ਦੀ ਪੂਰਕ ਸ਼੍ਰੇਣੀ ਹੋਵੇਗੀ ਜੋ ਇੱਕ ਸੰਸਾਰ ਨੂੰ ਬਣਾਉਣ ਦੀ ਆਗਿਆ ਦੇਵੇਗੀ, ਨਾ ਕਿ ਇਸ ਸੰਸਾਰ ਤੋਂ ਪਰੇ ਮੌਜੂਦ ਇੱਕ ਅਸਲ ਜੀਵ। ਬੇਸ਼ੱਕ ਦੂਜੇ ਦੀ "ਸ਼੍ਰੇਣੀ" ਆਪਣੇ ਅਰਥਾਂ ਵਿੱਚ ਦੁਨੀਆ ਦੇ ਦੂਜੇ ਪਾਸੇ ਤੋਂ ਇੱਕ ਵਿਸ਼ੇ ਵੱਲ ਇੱਕ ਸੰਦਰਭ ਨੂੰ ਦਰਸਾਉਂਦੀ ਹੈ, ਪਰ ਇਹ ਹਵਾਲਾ ਸਿਰਫ ਕਾਲਪਨਿਕ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਇਸਦਾ ਇੱਕ ਏਕੀਕ੍ਰਿਤ ਸੰਕਲਪ ਦੀ ਸਮੱਗਰੀ ਦਾ ਸ਼ੁੱਧ ਮੁੱਲ ਹੈ; ਇਹ ਸੰਸਾਰ ਵਿੱਚ ਅਤੇ ਲਈ ਵੈਧ ਹੈ। ਇਸਦੇ ਨਿਯਮ ਸੰਸਾਰ ਤੱਕ ਸੀਮਿਤ ਹਨ, ਅਤੇ ਦੂਜਾ ਕੁਦਰਤ ਦੁਆਰਾ ਸੰਸਾਰ ਤੋਂ ਬਾਹਰ ਹੈ। ਇਸ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ, ਹਸਰਲ ਨੇ ਇਹ ਸਮਝਣ ਦੀ ਸੰਭਾਵਨਾ ਨੂੰ ਹੀ ਖਤਮ ਕਰ ਦਿੱਤਾ ਹੈ ਕਿ ਦੂਜੇ ਦੇ ਅਸਧਾਰਨ ਹੋਣ ਦਾ ਕੀ ਅਰਥ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਉਹ ਹੋਣ ਨੂੰ ਪ੍ਰਭਾਵੀ ਹੋਣ ਵਾਲੀਆਂ ਕਾਰਵਾਈਆਂ ਦੀ ਇੱਕ ਅਨੰਤ ਲੜੀ ਦੇ ਸਧਾਰਨ ਸੰਕੇਤ ਵਜੋਂ ਪਰਿਭਾਸ਼ਿਤ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਗਿਆਨ ਦੁਆਰਾ ਹੋਣ ਨੂੰ ਮਾਪਣ ਦਾ ਇਸ ਤੋਂ ਵਧੀਆ ਕੋਈ ਤਰੀਕਾ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਦਾ। ਹੁਣ ਇਹ ਸਵੀਕਾਰ ਕਰਦੇ ਹੋਏ ਵੀ ਕਿ ਆਮ ਤੌਰ 'ਤੇ ਗਿਆਨ ਹੋਣ ਨੂੰ ਮਾਪਦਾ ਹੈ, ਦੂਜੇ ਦੇ ਹੋਣ ਨੂੰ ਇਸਦੀ ਅਸਲੀਅਤ ਵਿੱਚ ਉਸ ਗਿਆਨ ਦੁਆਰਾ ਮਾਪਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਜੋ ਦੂਜੇ ਕੋਲ ਆਪਣੇ ਬਾਰੇ ਹੈ, ਨਾ ਕਿ ਉਸ ਦੁਆਰਾ ਜੋ ਮੇਰੇ ਕੋਲ ਉਸ ਬਾਰੇ ਹੈ। ਮੈਨੂੰ ਜੋ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਨਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ ਉਹ ਦੂਜਾ ਹੈ, ਨਾ ਕਿ ਜਿਵੇਂ ਮੈਂ ਉਸਦਾ ਗਿਆਨ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਦਾ ਹਾਂ, ਸਗੋਂ ਜਿਵੇਂ ਉਹ ਆਪਣੇ ਬਾਰੇ ਗਿਆਨ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਦਾ ਹੈ - ਜੋ ਕਿ ਅਸੰਭਵ ਹੈ। ਇਹ ਅਸਲ ਵਿੱਚ ਦੂਜੇ ਨਾਲ ਮੇਰੀ ਅੰਦਰੂਨੀ ਪਛਾਣ ਮੰਨ ਲਵੇਗਾ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਅਸੀਂ ਇੱਥੇ ਫਿਰ ਦੂਜੇ ਅਤੇ ਮੇਰੇ ਵਿਚਕਾਰ ਸਿਧਾਂਤ 'ਤੇ ਉਹ ਅੰਤਰ ਪਾਉਂਦੇ ਹਾਂ ਜੋ ਸਾਡੇ ਸਰੀਰਾਂ ਦੀ ਬਾਹਰੀਤਾ ਤੋਂ ਨਹੀਂ ਬਲਕਿ ਇਸ ਸਧਾਰਨ ਤੱਥ ਤੋਂ ਪੈਦਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਸਾਡੇ ਵਿੱਚੋਂ ਹਰ ਇੱਕ ਅੰਦਰੂਨੀਤਾ ਵਿੱਚ ਮੌਜੂਦ ਹੈ ਅਤੇ ਇਹ ਕਿ ਅੰਦਰੂਨੀਤਾ ਲਈ ਯੋਗ ਗਿਆਨ ਸਿਰਫ ਅੰਦਰੂਨੀਤਾ ਵਿੱਚ ਹੀ ਪ੍ਰਭਾਵਤ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ ਜੋ ਸਿਧਾਂਤ 'ਤੇ ਦੂਜੇ ਦੇ ਸਾਰੇ ਗਿਆਨ ਨੂੰ ਬਾਹਰ ਕੱਢਦਾ ਹੈ ਜਿਵੇਂ ਉਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਜਾਣਦਾ ਹੈ - ਭਾਵ, ਜਿਵੇਂ ਉਹ ਹੈ। ਇਸ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ, ਹੁਸਰਲ ਇਸ ਨੂੰ ਸਮਝਦਾ ਸੀ ਕਿਉਂਕਿ ਉਹ ਕਹਿੰਦਾ ਹੈ ਕਿ "ਦੂਜਾ" ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਉਹ ਸਾਡੇ ਠੋਸ ਅਨੁਭਵ ਲਈ ਪ੍ਰਗਟ ਹੁੰਦਾ ਹੈ, ਇੱਕ ਗੈਰਹਾਜ਼ਰੀ ਹੈ। ਪਰ ਹੁਸਰਲ ਦੇ ਫ਼ਲਸਫ਼ੇ ਦੇ ਅੰਦਰ, ਘੱਟੋ ਘੱਟ, ਇੱਕ ਗੈਰਹਾਜ਼ਰੀ ਦਾ ਪੂਰਾ ਅਨੁਭਵ ਕਿਵੇਂ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ? ਦੂਜਾ ਖਾਲੀ ਇਰਾਦਿਆਂ ਦਾ ਵਸਤੂ ਹੈ, ਦੂਜਾ ਸਿਧਾਂਤਕ ਤੌਰ 'ਤੇ ਸਾਡੇ ਤੋਂ ਇਨਕਾਰ ਕਰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਭੱਜ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਇੱਕੋ ਇੱਕ ਹਕੀਕਤ ਜੋ

ਬਚੀ ਹੈ ਉਹ ਮੇਰੇ ਇਰਾਦੇ ਦੀ ਹੈ; ਦੂਜਾ ਖਾਲੀ ਨੋਮਾ ਹੈ ਜੋ ਮੇਰੇ ਦੂਜੇ ਵੱਲ ਨਿਰਦੇਸ਼ਨ ਨਾਲ ਮੇਲ ਖਾਂਦਾ ਹੈ, ਇਸ ਹੱਦ ਤੱਕ ਕਿ ਉਹ ਮੇਰੇ ਅਨੁਭਵ ਵਿੱਚ ਠੋਸ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਪ੍ਰਗਟ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਉਹ ਏਕੀਕਰਨ ਅਤੇ ਮੇਰੇ ਅਨੁਭਵ ਦੇ ਸੰਵਿਧਾਨ ਦੇ ਕਾਰਜਾਂ ਦਾ ਇੱਕ ਸਮੂਹ ਹੈ ਤਾਂ ਜੋ ਉਹ ਇੱਕ ਪਾਰਦਰਸ਼ੀ ਸੰਕਲਪ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਪ੍ਰਗਟ ਹੋਵੇ। ਹੁਸਰਲ ਸੋਲਿਪਸਿਸਟ ਨੂੰ ਜਵਾਬ ਦਿੰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਦੂਜੇ ਦੀ ਹੋਂਦ ਦੁਨੀਆਂ ਵਾਂਗ ਹੀ ਪੱਕੀ ਹੈ, ਅਤੇ ਹੁਸਰਲ ਦੁਨੀਆ ਵਿੱਚ ਮੇਰੀ ਮਨੋ-ਭੌਤਿਕ ਹੋਂਦ ਨੂੰ ਸ਼ਾਮਲ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਪਰ ਸੋਲਿਪਸਿਸਟ ਇਹੀ ਗੱਲ ਕਹਿੰਦਾ ਹੈ: ਇਹ ਓਨਾ ਹੀ ਪੱਕੀ ਹੈ, ਉਹ ਕਹੇਗਾ, ਪਰ ਹੋਰ ਪੱਕੀ ਨਹੀਂ। ਸੰਸਾਰ ਦੀ ਹੋਂਦ ਨੂੰ ਮਾਪਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਉਹ ਜੋੜੇਗਾ, ਉਸ ਗਿਆਨ ਦੁਆਰਾ ਜੋ ਮੇਰੇ ਕੋਲ ਹੈ; ਦੂਜੇ ਦੀ ਹੋਂਦ ਲਈ ਮਾਮਲਾ ਹੋਰ ਨਹੀਂ ਹੋਵੇਗਾ।

ਪਹਿਲਾਂ ਮੇਰਾ ਮੰਨਣਾ ਸੀ ਕਿ ਮੈਂ ਹਸਰਲ ਦੇ ਪਾਰਦਰਸ਼ੀ "ਹਉਮੈ" ਦੇ ਵਜੂਦ ਦੇ ਸੰਕਲਪ ਦਾ ਖੰਡਨ ਕਰਕੇ ਸੋਲਿਪਸਿਜ਼ਮ ਤੋਂ ਬਚ ਸਕਦਾ ਹਾਂ।[4] ਉਸ ਸਮੇਂ ਮੈਂ ਸੋਚਿਆ ਸੀ ਕਿ ਕਿਉਂਕਿ ਮੈਂ ਆਪਣੀ ਚੇਤਨਾ ਨੂੰ ਇਸਦੇ ਵਿਸ਼ੇ ਤੋਂ ਖਾਲੀ ਕਰ ਦਿੱਤਾ ਸੀ, ਇਸ ਲਈ ਉੱਥੇ ਕੁਝ ਵੀ ਨਹੀਂ ਬਚਿਆ ਜੋ ਦੂਜੇ ਦੇ ਮੁਕਾਬਲੇ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਅਧਿਕਾਰ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੋਵੇ। ਪਰ ਅਸਲ ਵਿੱਚ ਹਾਲਾਂਕਿ ਮੈਂ ਅਜੇ ਵੀ ਇਸ ਗੱਲ 'ਤੇ ਯਕੀਨ ਰੱਖਦਾ ਹਾਂ ਕਿ ਇੱਕ ਪਾਰਦਰਸ਼ੀ ਵਿਸ਼ੇ ਦੀ ਪਰਿਕਲਪਨਾ ਬੇਕਾਰ ਅਤੇ ਵਿਨਾਸ਼ਕਾਰੀ ਹੈ, ਇਸਨੂੰ ਛੱਡਣ ਨਾਲ ਦੂਜਿਆਂ ਦੀ ਹੋਂਦ ਦੇ ਸਵਾਲ ਨੂੰ ਹੱਲ ਕਰਨ ਵਿੱਚ ਕੋਈ ਮਦਦ ਨਹੀਂ ਮਿਲਦੀ। ਭਾਵੇਂ ਅਨੁਭਵੀ ਹਉਮੈ ਤੋਂ ਬਾਹਰ ਉਸ ਹਉਮੈ ਦੀ ਚੇਤਨਾ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਕੁਝ ਵੀ ਨਹੀਂ ਹੈ - ਯਾਨੀ, ਇੱਕ ਵਿਸ਼ੇ ਤੋਂ ਬਿਨਾਂ ਇੱਕ ਪਾਰਦਰਸ਼ੀ ਖੇਤਰ - ਇਹ ਤੱਥ ਬਣਿਆ ਹੋਇਆ ਹੈ ਕਿ ਦੂਜੇ ਦੀ ਮੇਰੀ ਪੁਸ਼ਟੀ ਇੱਕ ਸਮਾਨ ਪਾਰਦਰਸ਼ੀ ਖੇਤਰ ਦੀ ਦੁਨੀਆ ਤੋਂ ਪਰੇ ਹੋਂਦ ਦੀ ਮੰਗ ਕਰਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਮੰਗ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਸਿੱਟੇ ਵਜੋਂ ਸੋਲਿਪਸਿਜ਼ਮ ਤੋਂ ਬਚਣ ਦਾ ਇੱਕੋ ਇੱਕ ਤਰੀਕਾ ਇੱਥੇ ਦੁਬਾਰਾ ਇਹ ਸਾਬਤ ਕਰਨਾ ਹੋਵੇਗਾ ਕਿ ਮੇਰੀ ਪਾਰਦਰਸ਼ੀ ਚੇਤਨਾ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਹੈ, ਉਸੇ ਕਿਸਮ ਦੀਆਂ ਹੋਰ ਚੇਤਨਾਵਾਂ ਦੇ ਵਾਧੂ-ਸੰਸਾਰਿਕ ਹੋਂਦ ਦੁਆਰਾ ਪ੍ਰਭਾਵਿਤ ਹੈ। ਕਿਉਂਕਿ ਹਸਰਲ ਨੇ ਹੋਂਦ ਨੂੰ ਅਰਥਾਂ ਦੀ ਇੱਕ ਲੜੀ ਤੱਕ ਘਟਾ ਦਿੱਤਾ ਹੈ, ਇਸ ਲਈ ਮੇਰੇ ਅਤੇ ਦੂਜੇ ਦੇ ਹੋਂਦ ਵਿਚਕਾਰ ਉਹ ਇੱਕੋ ਇੱਕ ਸੰਬੰਧ ਜੋ ਸਥਾਪਿਤ ਕਰਨ ਦੇ ਯੋਗ ਹੋਇਆ ਹੈ ਉਹ ਹੈ ਗਿਆਨ ਦਾ ਸੰਬੰਧ। ਇਸ ਲਈ ਹਸਰਲ ਕਾਂਟ ਵਾਂਗ ਸੋਲਿਪਸਿਜ਼ਮ ਤੋਂ ਨਹੀਂ ਬਚ ਸਕਦਾ।

ਜੇਕਰ ਹੁਣ ਕਾਲਕ੍ਰਮਿਕ ਉਤਰਾਧਿਕਾਰ ਦੇ ਨਿਯਮਾਂ ਦੀ ਪਾਲਣਾ ਕਰਨ ਦੀ ਬਜਾਏ, ਅਸੀਂ ਇੱਕ ਕਿਸਮ ਦੇ ਗੈਰ-ਕਾਲਿਕ ਦਵੰਦਵਾਦੀ ਦੁਆਰਾ ਨਿਰਦੇਸ਼ਿਤ ਹੁੰਦੇ ਹਾਂ, ਤਾਂ ਅਸੀਂ ਪਾਵਾਂਗੇ ਕਿ ਹੇਗਲ ਦੁਆਰਾ "ਦਿ ਫੇਨੋਮੇਨੋਲੋਜੀ ਆਫ਼ ਮਾਈਂਡ" ਦੇ ਪਹਿਲੇ ਖੰਡ ਵਿੱਚ ਸਮੱਸਿਆ ਨੂੰ ਦਿੱਤੇ ਗਏ ਹੱਲ ਵਿੱਚ, ਉਸਨੇ ਹਸਰਲ ਉੱਤੇ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਤਰੱਕੀ ਕੀਤੀ ਹੈ। ਇੱਥੇ ਦੂਜੇ ਦਾ ਪ੍ਰਗਟਾਵੇ ਸੰਸਾਰ ਦੇ ਸੰਵਿਧਾਨ ਅਤੇ ਮੇਰੇ ਅਨੁਭਵੀ "ਹਉਮੈ" ਲਈ ਨਹੀਂ ਬਲਕਿ ਮੇਰੀ ਚੇਤਨਾ ਦੇ ਸਵੈ-ਚੇਤਨਾ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਹੋਂਦ ਲਈ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੈ। ਅਸਲ ਵਿੱਚ ਸਵੈ-ਚੇਤਨਾ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ, ਸਵੈ ਖੁਦ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਸਮਝਦਾ ਹੈ। ਸਮੀਕਰਨ "ਮੈਂ = ਮੈਂ ਹਾਂ" ਜਾਂ "ਮੈਂ ਹਾਂ ਮੈਂ" ਬਿਲਕੁਲ ਇਸ ਤੱਥ ਦਾ ਪ੍ਰਗਟਾਵਾ ਹੈ। ਪਹਿਲਾਂ ਤਾਂ ਇਹ ਸਵੈ-ਚੇਤਨਾ ਸ਼ੁੱਧ ਸਵੈ-ਪਛਾਣ ਹੈ, ਆਪਣੇ ਲਈ ਸ਼ੁੱਧ ਹੋਂਦ ਹੈ। ਇਸਦੀ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਨਿਸ਼ਚਤਤਾ ਹੈ, ਪਰ ਇਸ ਨਿਸ਼ਚਤਤਾ ਵਿੱਚ ਅਜੇ ਵੀ ਸੱਚਾਈ ਦੀ ਘਾਟ ਹੈ। ਅਸਲ ਵਿੱਚ ਇਹ ਨਿਸ਼ਚਤਤਾ ਸਿਰਫ ਉਸ ਹੱਦ ਤੱਕ ਸੱਚ ਹੋਵੇਗੀ ਜਦੋਂ ਇਸਦੀ ਆਪਣੀ ਹੋਂਦ ਆਪਣੇ ਆਪ ਲਈ ਇੱਕ ਸੁਤੰਤਰ ਵਸਤੂ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਦਿਖਾਈ ਦਿੰਦੀ ਸੀ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਸਵੈ-ਚੇਤਨਾ ਪਹਿਲਾਂ ਇੱਕ ਸਮਕਾਲੀ ਸਬੰਧ ਹੈ ਜਿਸ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਵਿਸ਼ੇ ਅਤੇ ਇੱਕ ਵਸਤੂ, ਇੱਕ ਵਸਤੂ, ਜੋ ਅਜੇ ਵਸਤੂਬੱਧ ਨਹੀਂ ਹੈ ਅਤੇ ਜੋ ਕਿ ਇਹ ਵਿਸ਼ਾ ਹੈ, ਵਿਚਕਾਰ ਸੱਚਾਈ ਤੋਂ ਬਿਨਾਂ ਹੈ। ਕਿਉਂਕਿ ਇਸ ਚੇਤਨਾ ਦਾ ਪ੍ਰਭਾਵ ਹਰ ਪੱਖੋਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਚੇਤੰਨ ਕਰਕੇ ਆਪਣੇ ਸੰਕਲਪ ਨੂੰ ਸਾਕਾਰ ਕਰਨਾ ਹੈ, ਇਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਵਸਤੂਕਤਾ ਅਤੇ ਪ੍ਰਗਟ ਹੋਂਦ ਦੇ ਕੇ ਬਾਹਰੀ ਤੌਰ

'ਤੇ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਜਾਇਜ਼ ਬਣਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਇਹ "ਮੈਂ ਹਾਂ ਮੈਂ" ਨੂੰ ਸਪੱਸ਼ਟ ਬਣਾਉਣ ਅਤੇ ਵਿਕਾਸ ਦੇ ਅੰਤਮ ਪੜਾਅ ਨੂੰ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਨ ਲਈ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਇੱਕ ਵਸਤੂ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਪੈਦਾ ਕਰਨ ਨਾਲ ਸਬੰਧਤ ਹੈ। ਇਹ ਅਵਸਥਾ ਇੱਕ ਹੋਰ ਅਰਥਾਂ ਵਿੱਚ ਕੁਦਰਤੀ ਤੌਰ 'ਤੇ ਚੇਤਨਾ ਦੇ ਬਣਨ ਲਈ ਮੁੱਖ ਪ੍ਰੇਰਕ ਹੈ; ਇਹ ਆਮ ਤੌਰ 'ਤੇ ਸਵੈ-ਚੇਤਨਾ ਹੈ, ਜੋ ਕਿ ਹੋਰ ਸਵੈ-ਚੇਤਨਾ ਵਿੱਚ ਮਾਨਤਾ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੈ ਅਤੇ ਜੋ ਉਹਨਾਂ ਦੇ ਨਾਲ ਅਤੇ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨਾਲ ਸਮਾਨ ਹੈ। ਵਿਚੋਲਾ ਦੂਜਾ ਹੈ। ਦੂਜਾ ਮੇਰੇ ਨਾਲ ਪ੍ਰਗਟ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਸਵੈ-ਚੇਤਨਾ ਹਰ ਦੂਜੇ ਦੇ ਬੇਦਖਲੀ ਦੁਆਰਾ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨਾਲ ਸਮਾਨ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਪ੍ਰਾਇਮਰੀ ਤੱਥ ਚੇਤਨਾ ਦੀ ਬਹੁਲਤਾ ਹੈ, ਅਤੇ ਇਹ ਬਹੁਲਤਾ ਬੇਦਖਲੀ ਦੇ ਇੱਕ ਦੋਹਰੇ, ਪਰਸਪਰ ਸਬੰਧ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਸਾਕਾਰ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਇੱਥੇ ਅਸੀਂ ਫਿਰ ਇੱਕ ਅੰਦਰੂਨੀ ਨਕਾਰ ਦੇ ਜ਼ਰੀਏ ਉਸ ਸਬੰਧ ਦੀ ਮੌਜੂਦਗੀ ਵਿੱਚ ਹਾਂ ਜਿਸਦੀ ਪਹਿਲਾਂ ਮੰਗ ਕੀਤੀ ਗਈ ਸੀ। ਕੋਈ ਵੀ ਬਾਹਰੀ 'ਗ਼ਰੀਬ' ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਮੇਰੀ ਚੇਤਨਾ ਨੂੰ ਦੂਜੇ ਦੀ ਚੇਤਨਾ ਤੋਂ ਵੱਖ ਨਹੀਂ ਕਰਦਾ; ਇਹ ਮੇਰੇ ਹੋਣ ਦੇ ਤੱਥ ਦੁਆਰਾ ਹੀ ਹੈ ਕਿ ਮੈਂ ਦੂਜੇ ਨੂੰ ਬਾਹਰ ਕੱਢਦਾ ਹਾਂ। ਦੂਜਾ ਉਹ ਹੈ ਜੋ ਮੈਨੂੰ ਆਪਣੇ ਆਪ ਹੋਣ ਕਰਕੇ ਬਾਹਰ ਕੱਢਦਾ ਹੈ, ਜਿਸਨੂੰ ਮੈਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਹੋਣ ਕਰਕੇ ਬਾਹਰ ਕੱਢਦਾ ਹਾਂ। ਚੇਤਨਾਵਾਂ ਇੱਕ ਦੂਜੇ ਦੁਆਰਾ ਸਿੱਧੇ ਤੌਰ 'ਤੇ ਆਪਣੇ ਹੋਂਦ ਦੇ ਪਰਸਪਰ ਪ੍ਰਭਾਵ ਵਿੱਚ ਸਮਰਥਤ ਹੁੰਦੀਆਂ ਹਨ।

ਇਹ ਸਥਿਤੀ ਸਾਨੂੰ ਉਸੇ ਸਮੇਂ ਇਹ ਪਰਿਭਾਸ਼ਿਤ ਕਰਨ ਦੀ ਆਗਿਆ ਦਿੰਦੀ ਹੈ ਕਿ ਦੂਜਾ ਮੈਨੂੰ ਕਿਵੇਂ ਦਿਖਾਈ ਦਿੰਦਾ ਹੈ: ਉਹ ਉਹ ਹੈ ਜੋ ਮੇਰੇ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਹੈ; ਇਸ ਲਈ ਉਸਨੂੰ ਨਕਾਰਾਤਮਕਤਾ ਦੇ ਚਰਿੱਤਰ ਵਾਲੀ ਇੱਕ ਗੈਰ-ਜ਼ਰੂਰੀ ਵਸਤੂ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਦਿੱਤਾ ਗਿਆ ਹੈ। ਪਰ ਇਹ ਦੂਜਾ ਵੀ ਇੱਕ ਸਵੈ-ਚੇਤਨਾ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਉਹ ਮੈਨੂੰ ਜੀਵਨ ਦੇ ਵਜੂਦ ਵਿੱਚ ਡੁੱਬੀ ਇੱਕ ਆਮ ਵਸਤੂ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਦਿਖਾਈ ਦਿੰਦਾ ਹੈ। ਇਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਇਹ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਹੈ ਕਿ ਮੈਂ ਦੂਜੇ ਨੂੰ ਦਿਖਾਈ ਦਿੰਦਾ ਹਾਂ: ਇੱਕ ਠੋਸ, ਸਮਝਦਾਰ, ਤੁਰੰਤ ਹੋਂਦ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ। ਇੱਥੇ ਹੇਗਲ ਆਪਣਾ ਸਟੈਂਡ ਇੱਕ ਇਕਹਿਰੇ ਸਬੰਧ ਦੇ ਆਧਾਰ 'ਤੇ ਨਹੀਂ ਲੈਂਦਾ ਜੋ ਮੇਰੇ ਤੋਂ (ਕੋਜੀਟੋ ਦੁਆਰਾ ਫੜਿਆ ਗਿਆ) ਦੂਜੇ ਤੱਕ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਸਗੋਂ ਉਸ ਪਰਸਪਰ ਸਬੰਧ ਦੇ ਆਧਾਰ 'ਤੇ ਲੈਂਦਾ ਹੈ ਜਿਸਨੂੰ ਉਹ "ਇੱਕ ਦੀ ਦੂਜੇ ਵਿੱਚ ਸਵੈ-ਸਮਝ" ਵਜੋਂ ਪਰਿਭਾਸ਼ਿਤ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਅਸਲ ਵਿੱਚ ਇਹ ਸਿਰਫ ਇਸ ਹੱਦ ਤੱਕ ਹੈ ਕਿ ਹਰੇਕ ਆਦਮੀ ਦੂਜੇ ਦੇ ਵਿਰੁੱਧ ਹੈ ਕਿ ਉਹ ਬਿਲਕੁਲ ਆਪਣੇ ਲਈ ਹੈ। ਦੂਜੇ ਦੇ ਉਲਟ ਅਤੇ ਦੂਜੇ ਦਾ ਸਾਹਮਣਾ ਕਰਦੇ ਹੋਏ, ਹਰ ਕੋਈ ਵਿਅਕਤੀਗਤ ਹੋਣ ਦੇ ਆਪਣੇ ਅਧਿਕਾਰ ਦਾ ਦਾਅਵਾ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਕੋਜੀਟੋ ਖੁਦ ਦਰਸ਼ਨ ਲਈ ਸ਼ੁਰੂਆਤ ਦਾ ਬਿੰਦੂ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਦਾ; ਦਰਅਸਲ ਇਹ ਸਿਰਫ਼ ਇੱਕ ਵਿਅਕਤੀ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਮੇਰੇ ਲਈ ਮੇਰੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਪ੍ਰਗਟ ਹੋਣ ਦੇ ਨਤੀਜੇ ਵਜੋਂ ਹੀ ਪੈਦਾ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ, ਅਤੇ ਇਹ ਦਿੱਖ ਦੂਜੇ ਦੀ ਪਛਾਣ ਦੁਆਰਾ ਸ਼ਰਤਬੱਧ ਹੈ। ਦੂਜੇ ਦੀ ਸਮੱਸਿਆ ਨੂੰ ਕੋਗੀਟੋ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਨਹੀਂ ਰੱਖਿਆ ਜਾਣਾ ਚਾਹੀਦਾ; ਇਸਦੇ ਉਲਟ, ਦੂਜੇ ਦੀ ਹੋਂਦ ਕੋਗੀਟੋ ਨੂੰ ਇੱਕ ਅਮੂਰਤ ਪਲ ਵਜੋਂ ਸੰਭਵ ਬਣਾਉਂਦੀ ਹੈ ਜਦੋਂ ਸਵੈ ਨੂੰ ਇੱਕ ਵਸਤੂ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਸਮਝਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ "ਪਲ" ਜਿਸਨੂੰ ਹੇਗਲ ਦੂਜੇ ਲਈ ਹੋਣ ਦਾ ਨਾਮ ਦਿੰਦਾ ਹੈ, ਸਵੈ-ਚੇਤਨਾ ਦੇ ਵਿਕਾਸ ਦਾ ਇੱਕ ਜ਼ਰੂਰੀ ਪੜਾਅ ਹੈ; ਅੰਦਰੂਨੀਤਾ ਦਾ ਰਸਤਾ ਦੂਜੇ ਵਿੱਚੋਂ ਲੰਘਦਾ ਹੈ। ਪਰ ਦੂਜਾ ਮੇਰੇ ਲਈ ਸਿਰਫ਼ ਉਸ ਹੱਦ ਤੱਕ ਦਿਲਚਸਪੀ ਰੱਖਦਾ ਹੈ ਕਿ ਉਹ ਇੱਕ ਹੋਰ ਮੈਂ ਹੈ, ਮੇਰੇ ਲਈ ਇੱਕ ਮੈਂ-ਵਸਤੂ ਹੈ, ਅਤੇ ਇਸਦੇ ਉਲਟ ਉਸ ਹੱਦ ਤੱਕ ਕਿ ਉਹ ਮੇਰੇ ਮੈਨੂੰ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ ਕਰਦਾ ਹੈ - ਭਾਵ, ਜਿੱਥੋਂ ਤੱਕ ਮੈਂ ਉਸਦੇ ਲਈ ਇੱਕ ਵਸਤੂ ਹਾਂ। ਇਸ ਤੱਥ ਦੇ ਕਾਰਨ ਕਿ ਮੈਨੂੰ ਲਾਜ਼ਮੀ ਤੌਰ 'ਤੇ ਸਿਰਫ਼ ਦੂਜੇ ਵਿੱਚ ਆਪਣੇ ਲਈ ਇੱਕ ਵਸਤੂ ਹੋਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ, ਮੈਨੂੰ ਦੂਜੇ ਤੋਂ ਆਪਣੇ ਹੋਣ ਦੀ ਪਛਾਣ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਨੀ ਚਾਹੀਦੀ ਹੈ। ਪਰ ਜੇਕਰ ਕਿਸੇ ਹੋਰ ਚੇਤਨਾ ਨੂੰ ਮੇਰੀ ਚੇਤਨਾ ਅਤੇ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿਚਕਾਰ ਵਿਚੋਲਗੀ ਕਰਨੀ ਚਾਹੀਦੀ ਹੈ, ਤਾਂ ਮੇਰੀ ਚੇਤਨਾ ਦਾ ਆਪਣੇ ਆਪ ਲਈ ਹੋਣਾ - ਅਤੇ ਨਤੀਜੇ ਵਜੋਂ ਆਮ ਤੌਰ 'ਤੇ ਇਸਦਾ ਹੋਣਾ - ਦੂਜੇ

'ਤੇ ਨਿਰਭਰ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਜਿਵੇਂ ਮੈਂ ਦੂਜੇ ਨੂੰ ਦਿਖਾਈ ਦਿੰਦਾ ਹਾਂ, ਮੈਂ ਵੀ ਹਾਂ। ਇਸ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਕਿਉਂਕਿ ਦੂਜਾ ਅਜਿਹਾ ਹੈ ਜਿਵੇਂ ਉਹ ਮੈਨੂੰ ਦਿਖਾਈ ਦਿੰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਕਿਉਂਕਿ ਮੇਰਾ ਹੋਣਾ ਦੂਜੇ 'ਤੇ ਨਿਰਭਰ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਇਸ ਲਈ ਮੈਂ ਕਿਸ ਤਰੀਕੇ ਨਾਲ ਦਿਖਾਈ ਦਿੰਦਾ ਹਾਂ - ਯਾਨੀ ਕਿ ਮੇਰੀ ਸਵੈ-ਚੇਤਨਾ ਦੇ ਵਿਕਾਸ ਦਾ ਪਲ - ਇਸ ਗੱਲ 'ਤੇ ਨਿਰਭਰ ਕਰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਦੂਜਾ ਮੈਨੂੰ ਕਿਵੇਂ ਦਿਖਾਈ ਦਿੰਦਾ ਹੈ। ਦੂਜੇ ਦੀ ਮੇਰੀ ਪਛਾਣ ਦਾ ਮੁੱਲ ਦੂਜੇ ਦੀ ਮੇਰੀ ਪਛਾਣ ਦੇ ਮੁੱਲ 'ਤੇ ਨਿਰਭਰ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਅਰਥ ਵਿੱਚ ਜਿਸ ਹੱਦ ਤੱਕ ਦੂਜਾ ਮੈਨੂੰ ਇੱਕ ਸਰੀਰ ਨਾਲ ਬੰਨ੍ਹਿਆ ਹੋਇਆ ਅਤੇ ਜੀਵਨ ਵਿੱਚ ਡੁੱਬਿਆ ਹੋਇਆ ਸਮਝਦਾ ਹੈ, ਮੈਂ ਖੁਦ ਇੱਕ ਹੋਰ ਹਾਂ। ਦੂਜੇ ਦੁਆਰਾ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਪਛਾਣਨ ਲਈ, ਮੈਨੂੰ ਆਪਣੀ ਜਾਨ ਨੂੰ ਜੋਖਮ ਵਿੱਚ ਪਾਉਣਾ ਪਵੇਗਾ। ਅਸਲ ਵਿੱਚ, ਆਪਣੀ ਜਾਨ ਨੂੰ ਜੋਖਮ ਵਿੱਚ ਪਾਉਣਾ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਬਾਹਰਮੁਖੀ ਰੂਪ ਜਾਂ ਕਿਸੇ ਵੀ ਨਿਰਧਾਰਤ ਹੋਂਦ ਨਾਲ ਬੰਨ੍ਹੇ ਹੋਏ ਨਹੀਂ - ਜੀਵਨ ਨਾਲ ਬੰਨ੍ਹੇ ਹੋਏ ਵਜੋਂ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਨਾ ਹੈ।

ਪਰ ਉਸੇ ਸਮੇਂ ਮੈਂ ਦੂਜੇ ਦੀ ਮੌਤ ਦਾ ਪਿੱਛਾ ਕਰਦਾ ਹਾਂ। ਇਸਦਾ ਮਤਲਬ ਹੈ ਕਿ ਮੈਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਇੱਕ ਦੂਜੇ ਦੁਆਰਾ ਵਿਚੋਲਗੀ ਕਰਵਾਉਣਾ ਚਾਹੁੰਦਾ ਹਾਂ ਜੋ ਸਿਰਫ਼ ਦੂਜਾ ਹੈ - ਯਾਨੀ, ਇੱਕ ਨਿਰਭਰ ਚੇਤਨਾ ਦੁਆਰਾ ਜਿਸਦਾ ਜ਼ਰੂਰੀ ਗੁਣ ਸਿਰਫ਼ ਦੂਜੇ ਲਈ ਮੌਜੂਦ ਰਹਿਣਾ ਹੈ। ਇਹ ਉਸੇ ਸਮੇਂ ਪੂਰਾ ਹੋਵੇਗਾ ਜਦੋਂ ਮੈਂ ਆਪਣੀ ਜਾਨ ਨੂੰ ਜੋਖਮ ਵਿੱਚ ਪਾਉਂਦਾ ਹਾਂ, ਕਿਉਂਕਿ ਦੂਜੇ ਦੇ ਵਿਰੁੱਧ ਸੰਘਰਸ਼ ਵਿੱਚ ਮੈਂ ਆਪਣੇ ਸਮਝਦਾਰ ਜੀਵ ਨੂੰ ਜੋਖਮ ਵਿੱਚ ਪਾ ਕੇ ਇਸਦਾ ਇੱਕ ਅਮੂਰਤੀਕਰਨ ਬਣਾਇਆ ਹੈ। ਦੂਜੇ ਪਾਸੇ, ਦੂਜਾ ਜੀਵਨ ਅਤੇ ਆਜ਼ਾਦੀ ਨੂੰ ਤਰਜੀਹ ਦਿੰਦਾ ਹੈ ਭਾਵੇਂ ਇਹ ਦਿਖਾਉਂਦੇ ਹੋਏ ਕਿ ਉਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਬਾਹਰਮੁਖੀ ਰੂਪ ਨਾਲ ਬੰਨ੍ਹੇ ਹੋਏ ਨਹੀਂ ਰੱਖ ਸਕਿਆ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਉਹ ਆਮ ਤੌਰ 'ਤੇ ਬਾਹਰੀ ਚੀਜ਼ਾਂ ਨਾਲ ਬੰਨ੍ਹਿਆ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ; ਉਹ ਮੈਨੂੰ ਜਾਪਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਉਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਗੈਰ-ਜ਼ਰੂਰੀ ਜਾਪਦਾ ਹੈ। ਉਹ ਗੁਲਾਮ ਹੈ ਮੈਂ ਮਾਲਕ ਹਾਂ; ਉਸਦੇ ਲਈ ਇਹ ਮੈਂ ਹੀ ਹਾਂ ਜੋ ਸਾਰ ਹਾਂ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਮਸ਼ਹੂਰ "ਮਾਲਕ-ਗੁਲਾਮ" ਸਬੰਧ ਪ੍ਰਗਟ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਜਿਸਨੇ ਮਾਰਕਸ ਨੂੰ ਬਹੁਤ ਪ੍ਰਭਾਵਿਤ ਕੀਤਾ। ਸਾਨੂੰ ਇੱਥੇ ਇਸਦੇ ਵੇਰਵਿਆਂ ਵਿੱਚ ਦਾਖਲ ਹੋਣ ਦੀ ਜ਼ਰੂਰਤ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਇਹ ਦੇਖਣ ਲਈ ਕਾਫ਼ੀ ਹੈ ਕਿ ਗੁਲਾਮ ਮਾਲਕ ਦਾ ਸੱਚ ਹੈ। ਪਰ ਇਹ ਇਕਪਾਸੜ ਮਾਨਤਾ ਅਸਮਾਨ ਅਤੇ ਨਾਕਾਫ਼ੀ ਹੈ, ਕਿਉਂਕਿ ਮਾਲਕ ਲਈ ਉਸਦੀ ਸਵੈ-ਨਿਸ਼ਚਤਤਾ ਦੀ ਸੱਚਾਈ ਇੱਕ ਗੈਰ-ਜ਼ਰੂਰੀ ਚੇਤਨਾ ਹੈ; ਇਸ ਲਈ ਮਾਲਕ ਆਪਣੇ ਆਪ ਲਈ ਸੱਚ ਹੋਣ ਬਾਰੇ ਯਕੀਨੀ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਇਸ ਸੱਚ ਨੂੰ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਨ ਲਈ "ਇੱਕ ਪਲ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੈ ਜਿਸ ਵਿੱਚ ਮਾਲਕ ਆਪਣੇ ਲਈ ਉਹੀ ਕਰਦਾ ਹੈ ਜੋ ਉਹ ਦੂਜੇ ਦੇ ਸੰਬੰਧ ਵਿੱਚ ਕਰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਜਦੋਂ ਗੁਲਾਮ ਦੂਜੇ ਦੇ ਸੰਬੰਧ ਵਿੱਚ ਉਹੀ ਕਰਦਾ ਹੈ ਜੋ ਉਹ ਆਪਣੇ ਲਈ ਕਰਦਾ ਹੈ।"[5] ਇਸ ਸਮੇਂ ਆਮ ਤੌਰ 'ਤੇ ਇੱਕ ਸਵੈ-ਚੇਤਨਾ ਪ੍ਰਗਟ ਹੋਵੇਗੀ ਜੋ ਹੋਰ ਸਵੈ-ਚੇਤਨਾ ਵਿੱਚ ਮਾਨਤਾ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੈ ਅਤੇ ਜੋ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਨਾਲ ਅਤੇ ਆਪਣੇ ਆਪ ਦੇ ਨਾਲ ਸਮਾਨ ਹੈ।

ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਹੀਗਲ ਦੀ ਸ਼ਾਨਦਾਰ ਅੰਤਰਪ੍ਰੇਰਣਾ ਮੈਨੂੰ ਆਪਣੇ ਵਜੂਦ ਵਿੱਚ ਦੂਜੇ 'ਤੇ ਨਿਰਭਰ ਕਰਨ ਲਈ ਮਜਬੂਰ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਮੈਂ, ਉਸਨੇ ਕਿਹਾ, ਇੱਕ ਅਜਿਹਾ ਵਜੂਦ ਹਾਂ ਜੋ ਸਿਰਫ਼ ਦੂਜੇ ਰਾਹੀਂ ਹੀ ਆਪਣੇ ਲਈ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਦੂਜਾ ਮੈਨੂੰ ਦਿਲ ਵਿੱਚ ਪ੍ਰਵੇਸ਼ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਮੈਂ ਉਸ 'ਤੇ ਸ਼ੱਕ ਕੀਤੇ ਬਿਨਾਂ ਆਪਣੇ ਆਪ 'ਤੇ ਸ਼ੱਕ ਨਹੀਂ ਕਰ ਸਕਦਾ ਕਿਉਂਕਿ "ਸਵੈ-ਚੇਤਨਾ ਸਿਰਫ਼ ਉਦੋਂ ਤੱਕ ਅਸਲੀ ਹੈ ਜਦੋਂ ਤੱਕ ਇਹ ਦੂਜੇ ਵਿੱਚ ਆਪਣੀ ਗੂੰਜ (ਅਤੇ ਇਸਦੇ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬ) ਨੂੰ ਪਛਾਣਦਾ ਹੈ।"[6] ਕਿਉਂਕਿ ਸ਼ੱਕ ਹੀ ਇੱਕ ਚੇਤਨਾ ਨੂੰ ਦਰਸਾਉਂਦਾ ਹੈ ਜੋ ਆਪਣੇ ਲਈ ਮੌਜੂਦ ਹੈ, ਦੂਜੇ ਦਾ ਵਜੂਦ ਇਸ 'ਤੇ ਸ਼ੱਕ ਕਰਨ ਦੀ ਮੇਰੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਨੂੰ ਉਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦਰਸਾਉਂਦਾ ਹੈ ਜਿਵੇਂ ਡੇਕਾਰਟਸ ਦੇ ਕੰਮ ਵਿੱਚ ਮੇਰੇ ਵਜੂਦ ਨੂੰ ਯੋਜਨਾਬੱਧ ਸ਼ੱਕ ਪੈਦਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਸੋਲਿਪਸਿਜ਼ਮ ਨੂੰ ਇੱਕ ਵਾਰ ਅਤੇ ਹਮੇਸ਼ਾ ਲਈ ਤਸਵੀਰ ਤੋਂ ਬਾਹਰ ਰੱਖਿਆ ਜਾਪਦਾ ਹੈ। ਹੁਸਰਲ

ਤੋਂ ਹੇਗਲ ਤੱਕ ਅੱਗੇ ਵਧ ਕੇ, ਅਸੀਂ ਬਹੁਤ ਤਰੱਕੀ ਨੂੰ ਮਹਿਸੂਸ ਕੀਤਾ ਹੈ: ਪਹਿਲਾਂ ਨਕਾਰ ਜੋ ਦੂਜੇ ਦਾ ਗਠਨ ਕਰਦਾ ਹੈ ਉਹ ਸਿੱਧਾ, ਅੰਦਰੂਨੀ ਅਤੇ ਪਰਸਪਰ ਹੈ; ਦੂਜਾ, ਇਹ ਹਰੇਕ ਚੇਤਨਾ ਨੂੰ ਲੇਖਾ ਦੇਣ ਲਈ ਬੁਲਾਉਂਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਇਸਨੂੰ ਇਸਦੇ ਵਜੂਦ ਦੇ ਸਭ ਤੋਂ ਡੂੰਘੇ ਹਿੱਸੇ ਤੱਕ ਵਿੰਨ੍ਹਦਾ ਹੈ; ਸਮੱਸਿਆ ਅੰਦਰੂਨੀ ਵਜੂਦ ਦੇ ਪੱਧਰ 'ਤੇ ਰੱਖੀ ਗਈ ਹੈ, ਸਰਵ ਵਿਆਪਕ ਅਤੇ ਪਾਰਦਰਸ਼ੀ "ਮੈਂ"; ਅੰਤ ਵਿੱਚ, ਮੈਂ ਆਪਣੇ ਜ਼ਰੂਰੀ ਵਜੂਦ ਵਿੱਚ ਦੂਜੇ ਦੇ ਜ਼ਰੂਰੀ ਵਜੂਦ 'ਤੇ ਨਿਰਭਰ ਕਰਦਾ ਹਾਂ, ਅਤੇ ਇਹ ਮੰਨਣ ਦੀ ਬਜਾਏ ਕਿ ਮੇਰਾ ਆਪਣੇ ਆਪ ਲਈ ਹੋਣਾ ਮੇਰੇ ਦੂਜਿਆਂ ਲਈ ਹੋਣ ਦੇ ਵਿਰੁੱਧ ਹੈ, ਮੈਂ ਪਾਉਂਦਾ ਹਾਂ ਕਿ ਦੂਜਿਆਂ ਲਈ ਹੋਣਾ ਮੇਰੇ ਆਪਣੇ ਆਪ ਲਈ ਹੋਣ ਲਈ ਇੱਕ ਜ਼ਰੂਰੀ ਸ਼ਰਤ ਵਜੋਂ ਜਾਪਦਾ ਹੈ।

ਫਿਰ ਵੀ ਇਸ ਹੱਲ ਦੇ ਵਿਸ਼ਾਲ ਦਾਇਰੇ ਦੇ ਬਾਵਜੂਦ, ਵਿਸਤ੍ਰਿਤ ਸੂਝਾਂ ਦੀ ਅਮੀਰੀ ਅਤੇ ਡੂੰਘਾਈ ਦੇ ਬਾਵਜੂਦ ਜਿਸ ਨਾਲ ਮਾਲਕ ਅਤੇ ਗੁਲਾਮ ਦਾ ਸਿਧਾਂਤ ਭਰਪੂਰ ਹੈ, ਕੀ ਅਸੀਂ ਇਸ ਨਾਲ ਸੰਤੁਸ਼ਟ ਹੋ ਸਕਦੇ ਹਾਂ?

ਯਕੀਨਨ, ਹੀਗਲ ਨੇ ਚੇਤਨਾ ਦੇ ਹੋਣ ਦਾ ਸਵਾਲ ਖੜ੍ਹਾ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਇਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਲਈ ਹੋਣਾ ਅਤੇ ਦੂਜਿਆਂ ਲਈ ਹੋਣਾ ਹੈ ਜਿਸਦਾ ਉਹ ਅਧਿਐਨ ਕਰ ਰਿਹਾ ਹੈ, ਅਤੇ ਉਹ ਮੰਨਦਾ ਹੈ ਕਿ ਹਰੇਕ ਚੇਤਨਾ ਵਿੱਚ ਦੂਜੇ ਦੀ ਅਸਲੀਅਤ ਸ਼ਾਮਲ ਹੈ। ਫਿਰ ਵੀ ਇਹ ਨਿਸ਼ਚਿਤ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਔਨਟੋਲੋਜੀਕਲ ਸਮੱਸਿਆ ਹਰ ਜਗ੍ਹਾ ਗਿਆਨ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਤਿਆਰ ਕੀਤੀ ਗਈ ਹੈ। ਚੇਤਨਾ ਦੇ ਟਕਰਾਅ ਦਾ ਮੁੱਖ ਸਰੋਤ ਹਰ ਇੱਕ ਦਾ ਆਪਣੇ ਸਵੈ-ਨਿਸ਼ਚਤ ਨੂੰ ਸੱਚ ਵਿੱਚ ਬਦਲਣ ਦਾ ਯਤਨ ਹੈ। ਅਤੇ ਅਸੀਂ ਜਾਣਦੇ ਹਾਂ ਕਿ ਇਹ ਸੱਚਾਈ ਸਿਰਫ ਉਦੋਂ ਹੀ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕੀਤੀ ਜਾ ਸਕਦੀ ਹੈ ਜਦੋਂ ਮੇਰੀ ਚੇਤਨਾ ਦੂਜੇ ਲਈ ਵਸਤੂ ਬਣ ਜਾਂਦੀ ਹੈ ਜਦੋਂ ਦੂਜਾ ਮੇਰੀ ਚੇਤਨਾ ਲਈ ਇੱਕ ਵਸਤੂ ਬਣ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਜਦੋਂ ਆਦਰਸ਼ਵਾਦ ਪੁੱਛਦਾ ਹੈ, "ਦੂਜਾ ਮੇਰੇ ਲਈ ਵਸਤੂ ਕਿਵੇਂ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ?" ਹੀਗਲ ਆਦਰਸ਼ਵਾਦ ਦੇ ਉਸੇ ਆਧਾਰ 'ਤੇ ਰਹਿੰਦੇ ਹੋਏ ਜਵਾਬ ਦਿੰਦਾ ਹੈ: ਜੇਕਰ ਸੱਚ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਮੈਂ ਹੈ ਜਿਸ ਲਈ ਦੂਜਾ ਇੱਕ ਵਸਤੂ ਹੈ, ਤਾਂ ਇਹ ਇਸ ਲਈ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਇੱਕ ਹੋਰ ਹੈ ਜਿਸ ਲਈ ਮੈਂ ਵਸਤੂ ਹੈ। ਇੱਥੇ ਗਿਆਨ ਅਜੇ ਵੀ ਹੋਣ ਦਾ ਮਾਪ ਹੈ, ਅਤੇ ਹੀਗਲ ਦੂਜਿਆਂ ਲਈ ਇੱਕ ਜੀਵ ਦੀ ਸੰਭਾਵਨਾ ਦੀ ਕਲਪਨਾ ਵੀ ਨਹੀਂ ਕਰਦਾ ਹੈ ਜੋ ਅੰਤ ਵਿੱਚ "ਵਸਤੂ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਹੋਣ" ਵਿੱਚ ਘਟਾਇਆ ਨਹੀਂ ਜਾ ਸਕਦਾ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਇੱਕ ਵਿਸ਼ਵਵਿਆਪੀ ਸਵੈ-ਚੇਤਨਾ ਜੋ ਇਹਨਾਂ ਸਾਰੇ ਦਵੰਦਵਾਦੀ ਪੜਾਵਾਂ ਵਿੱਚੋਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਵੱਖ ਕਰਨ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕਰਦੀ ਹੈ, ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਖਾਲੀ ਫਾਰਮੂਲੇ - "ਮੈਂ ਹਾਂ ਮੈਂ" ਵਿੱਚ ਘਟਾਈ ਜਾ ਸਕਦੀ ਹੈ। ਫਿਰ ਵੀ ਹੇਗਲ ਲਿਖਦਾ ਹੈ, "ਸਵੈ-ਚੇਤਨਾ ਸੰਬੰਧੀ ਇਹ ਪ੍ਰਸਤਾਵ ਸਾਰੀ ਸਮੱਗਰੀ ਤੋਂ ਖਾਲੀ ਹੈ।"[7] ਅਤੇ ਇੱਕ ਹੋਰ ਜਗ੍ਹਾ ਉਹ ਕਹਿੰਦਾ ਹੈ "[ਇਹ] ਪੂਰਨ ਅਮੂਰਤਤਾ ਦੀ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ ਹੈ ਜੋ ਸਾਰੇ ਤੁਰੰਤ ਹੋਂਦ ਨੂੰ ਪਾਰ ਕਰਨ ਵਿੱਚ ਸ਼ਾਮਲ ਹੈ ਅਤੇ ਜਿਸਦਾ ਨਤੀਜਾ ਚੇਤਨਾ ਦੇ ਪੂਰਨ ਤੌਰ 'ਤੇ ਨਕਾਰਾਤਮਕ ਹੋਂਦ ਵਿੱਚ ਆਪਣੇ ਆਪ ਦੇ ਸਮਾਨ ਹੁੰਦਾ ਹੈ।" ਇਸ ਦਵੰਦਵਾਦੀ ਟਕਰਾਅ ਦਾ ਸੀਮਤ ਸ਼ਬਦ, ਵਿਸ਼ਵਵਿਆਪੀ ਸਵੈ-ਚੇਤਨਾ, ਇਸਦੇ ਅਵਤਾਰਾਂ ਦੇ ਵਿਚਕਾਰ ਅਮੀਰ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ; ਇਹ ਇਸਦੇ ਉਲਟ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਰੱਦ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇਹ "ਮੈਂ ਜਾਣਦਾ ਹਾਂ ਕਿ ਕੋਈ ਹੋਰ ਮੈਨੂੰ ਮੇਰੇ ਵਜੋਂ ਜਾਣਦਾ ਹੈ" ਤੋਂ ਵੱਧ ਕੁਝ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਬੇਸ਼ੱਕ ਇਹ ਇਸ ਲਈ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਆਦਰਸ਼ਵਾਦ ਲਈ ਪੂਰਨ ਹੋਂਦ ਅਤੇ ਗਿਆਨ ਇੱਕੋ ਜਿਹੇ ਹਨ। ਪਰ ਇਸ ਪਛਾਣ ਵਿੱਚ ਕੀ ਸ਼ਾਮਲ ਹੈ?

ਸ਼ੁਰੂ ਕਰਨ ਲਈ, ਇਹ "ਮੈਂ ਹਾਂ ਮੈਂ", ਪਛਾਣ ਦਾ ਇੱਕ ਸ਼ੁੱਧ, ਵਿਸ਼ਵਵਿਆਪੀ ਰੂਪ, ਉਸ ਠੋਸ ਚੇਤਨਾ ਨਾਲ ਕੁਝ ਵੀ ਸਾਂਝਾ ਨਹੀਂ ਹੈ ਜਿਸਦਾ ਅਸੀਂ ਆਪਣੀ ਜਾਣ-ਪਛਾਣ ਵਿੱਚ ਵਰਣਨ ਕਰਨ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕੀਤੀ ਹੈ। ਉੱਥੇ ਅਸੀਂ ਸਥਾਪਿਤ ਕੀਤਾ ਕਿ ਸਵੈ-ਚੇਤਨਾ ਦੇ ਹੋਣ ਨੂੰ ਗਿਆਨ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਪਰਿਭਾਸ਼ਿਤ ਨਹੀਂ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ। ਗਿਆਨ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬ (ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬ) ਨਾਲ ਸ਼ੁਰੂ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਪਰ "ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬ

(ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬ)-ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬ" ਦੀ ਖੇਡ ਇੱਕ ਵਿਸ਼ਾ-ਵਸਤੂ ਡਾਇਡ ਨਹੀਂ ਹੈ, ਇੱਥੋਂ ਤੱਕ ਕਿ ਅਪ੍ਰਤੱਖ ਤੌਰ 'ਤੇ ਵੀ ਨਹੀਂ। ਇਸਦਾ ਹੋਣਾ ਕਿਸੇ ਵੀ ਪਾਰਦਰਸ਼ੀ ਚੇਤਨਾ 'ਤੇ ਨਿਰਭਰ ਨਹੀਂ ਕਰਦਾ; ਸਗੋਂ ਇਸਦਾ ਹੋਣ ਦਾ ਢੰਗ ਆਪਣੇ ਆਪ ਲਈ ਸਵਾਲ ਵਿੱਚ ਹੋਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ। ਅਸੀਂ ਬਾਅਦ ਵਿੱਚ ਭਾਗ ਦੋ ਦੇ ਪਹਿਲੇ ਅਧਿਆਇ ਵਿੱਚ ਦਿਖਾਇਆ ਕਿ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬ ਦਾ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬ ਨਾਲ ਸਬੰਧ ਕਿਸੇ ਵੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਪਛਾਣ ਦਾ ਸਬੰਧ ਨਹੀਂ ਸੀ ਅਤੇ ਇਸਨੂੰ "ਮੈਂ = ਮੈਂ" ਜਾਂ ਹੇਗਲ ਦੇ "ਮੈਂ ਹਾਂ ਮੈਂ" ਨਾਲ ਘਟਾਇਆ ਨਹੀਂ ਜਾ ਸਕਦਾ। ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ ਨਹੀਂ ਬਣਾਉਂਦਾ; ਅਸੀਂ ਇੱਥੇ ਇੱਕ ਅਜਿਹੇ ਜੀਵ ਨਾਲ ਨਜਿੱਠ ਰਹੇ ਹਾਂ ਜੋ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਹੀ ਖਤਮ ਕਰ ਦਿੰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਜੋ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਸਵੈ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਘੁਲਣ ਦੀ ਵਿਅਰਥ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਜੇ ਇਹ ਸੱਚ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਵਰਣਨ ਹੀ ਇੱਕੋ ਇੱਕ ਹੈ ਜੋ ਸਾਨੂੰ ਚੇਤਨਾ ਦੇ ਮੂਲ ਤੱਥ ਨੂੰ ਸਮਝਣ ਦੀ ਆਗਿਆ ਦਿੰਦਾ ਹੈ, ਤਾਂ ਸਾਨੂੰ ਇਹ ਨਿਰਣਾ ਕਰਨਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ ਕਿ ਹੇਗਲ ਇਸ ਅਮੂਰਤ 'ਮੈਂ' ਦੇ ਦੁੱਗਣੇਪਣ ਦਾ ਲੇਖਾ ਜੋਖਾ ਕਰਨ ਵਿੱਚ ਸਫਲ ਨਹੀਂ ਹੋਇਆ ਹੈ ਜਿਸਨੂੰ ਉਹ ਸਵੈ-ਚੇਤਨਾ ਦੇ ਬਰਾਬਰ ਦਿੰਦਾ ਹੈ। ਅੰਤ ਵਿੱਚ ਅਸੀਂ ਪਾਰਦਰਸ਼ੀ "ਮੈਂ" ਦੀ ਸ਼ੁੱਧ ਅਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ ਚੇਤਨਾ ਤੋਂ ਛੁਟਕਾਰਾ ਪਾਉਣ ਵਿੱਚ ਸਫਲ ਹੋਏ ਜਿਸਨੇ ਇਸਨੂੰ ਧੁੰਦਲਾ ਕਰ ਦਿੱਤਾ ਅਤੇ ਅਸੀਂ ਦਿਖਾਇਆ ਕਿ ਸਵੈ-ਨਿਰਭਰਤਾ, ਨਿੱਜੀ ਹੋਂਦ ਦੀ ਨੀਂਹ, ਇੱਕ ਹਉਮੈ ਤੋਂ ਜਾਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਹਉਮੈ ਦੇ ਸੰਦਰਭ ਤੋਂ ਬਿਲਕੁਲ ਵੱਖਰੀ ਸੀ। ਇਸ ਲਈ, ਇੱਕ ਪਾਰਦਰਸ਼ੀ ਹਉਮੈ-ਵਿਗਿਆਨ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਚੇਤਨਾ ਨੂੰ ਪਰਿਭਾਸ਼ਿਤ ਕਰਨ ਦਾ ਕੋਈ ਸਵਾਲ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਦਾ। ਸੰਖੇਪ ਵਿੱਚ, ਚੇਤਨਾ ਇੱਕ ਠੋਸ ਹੋਂਦ ਹੈ, ਪਛਾਣ ਦਾ ਇੱਕ ਅਮੂਰਤ, ਗੈਰ-ਵਾਜਬ ਸਬੰਧ ਨਹੀਂ। ਇਹ ਸਵੈ-ਨਿਰਭਰਤਾ ਹੈ ਅਤੇ ਇੱਕ ਧੁੰਦਲਾ, ਬੇਕਾਰ ਹਉਮੈ ਦਾ ਟਿਕਾਣਾ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਇਸਦਾ ਵਜੂਦ ਇੱਕ ਪਾਰਦਰਸ਼ੀ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬ ਦੁਆਰਾ ਪਹੁੰਚਣ ਦੇ ਯੋਗ ਹੈ, ਅਤੇ ਚੇਤਨਾ ਦਾ ਇੱਕ ਸੱਚ ਹੈ ਜੋ ਦੂਜੇ 'ਤੇ ਨਿਰਭਰ ਨਹੀਂ ਕਰਦਾ; ਸਗੋਂ ਚੇਤਨਾ ਦਾ ਵਜੂਦ, ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਗਿਆਨ ਤੋਂ ਸੁਤੰਤਰ ਹੈ, ਇਸਦੀ ਸੱਚਾਈ ਪਹਿਲਾਂ ਤੋਂ ਮੌਜੂਦ ਹੈ। ਇਸ ਪੱਧਰ 'ਤੇ ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਭੋਲੇ ਯਥਾਰਥਵਾਦ ਲਈ, ਹੋਂਦ ਸੱਚਾਈ ਨੂੰ ਮਾਪਦੀ ਹੈ; ਕਿਉਂਕਿ ਇੱਕ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ ਅੰਤਰ-ਆਤਮਾ ਦੀ ਸੱਚਾਈ ਨੂੰ ਇਸਦੀ ਹੋਂਦ ਦੇ ਅਨੁਕੂਲਤਾ ਦੁਆਰਾ ਮਾਪਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ: ਚੇਤਨਾ ਇਸਦੇ ਜਾਣੇ ਜਾਣ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਮੌਜੂਦ ਸੀ। ਇਸ ਲਈ ਜੇਕਰ ਚੇਤਨਾ ਨੂੰ ਦੂਜੇ ਦੇ ਸਾਹਮਣੇ ਪੁਸ਼ਟੀ ਕੀਤੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ, ਤਾਂ ਇਹ ਇਸ ਲਈ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਆਪਣੇ ਹੋਂਦ ਦੀ ਮਾਨਤਾ ਦਾ ਦਾਅਵਾ ਕਰਦੀ ਹੈ, ਨਾ ਕਿ ਇੱਕ ਅਮੂਰਤ ਸੱਚ ਦੀ। ਦਰਅਸਲ ਇਹ ਸੋਚਣਾ ਗਲਤ ਹੋਵੇਗਾ ਕਿ ਮਾਲਕ ਅਤੇ ਗੁਲਾਮ ਵਿਚਕਾਰ ਜੋਸ਼ੀਲੇ ਅਤੇ ਖ਼ਤਰਨਾਕ ਟਕਰਾਅ ਦਾ ਇੱਕੋ ਇੱਕ ਦਾਅ "ਮੈਂ ਹਾਂ ਮੈਂ" ਵਰਗੇ ਬਾਂਝ ਅਤੇ ਅਮੂਰਤ ਫਾਰਮੂਲੇ ਦੀ ਮਾਨਤਾ ਸੀ। ਇਸ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਇਸ ਟਕਰਾਅ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਧੋਖਾ ਹੋਵੇਗਾ ਕਿਉਂਕਿ ਅੰਤ ਵਿੱਚ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਅੰਤ ਵਿਸ਼ਵਵਿਆਪੀ ਸਵੈ-ਚੇਤਨਾ ਹੋਵੇਗਾ, "ਸਵੈ ਦੁਆਰਾ ਮੌਜੂਦਾ ਸਵੈ ਦੀ ਅੰਤਰ-ਆਤਮਾ।" ਇੱਥੇ ਹਰ ਜਗ੍ਹਾ ਵਾਂਗ ਸਾਨੂੰ ਹੇਗਲ ਕਿਰਕੇਗਾਰਡ ਦਾ ਵਿਰੋਧ ਕਰਨਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ, ਜੋ ਵਿਅਕਤੀ ਦੇ ਦਾਅਵਿਆਂ ਨੂੰ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦਰਸਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਵਿਅਕਤੀ ਇੱਕ ਵਿਅਕਤੀ ਵਜੋਂ ਆਪਣੀ ਪ੍ਰਾਪਤੀ, ਆਪਣੇ ਠੋਸ ਹੋਂਦ ਦੀ ਮਾਨਤਾ, ਅਤੇ ਇੱਕ ਵਿਸ਼ਵਵਿਆਪੀ ਢਾਂਚੇ ਦੇ ਉਦੇਸ਼ ਨਿਰਧਾਰਨ ਦਾ ਦਾਅਵਾ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਬੇਸ਼ੱਕ ਉਹ ਅਧਿਕਾਰ ਜੋ ਮੈਂ ਦੂਜੇ ਤੋਂ ਮੰਗਦਾ ਹਾਂ ਉਹ ਸਵੈ ਦੀ ਸਰਵਵਿਆਪੀਤਾ ਨੂੰ ਦਰਸਾਉਂਦੇ ਹਨ; ਵਿਅਕਤੀਆਂ ਦਾ ਸਤਿਕਾਰ ਮੇਰੇ ਵਿਅਕਤੀ ਦੀ ਸਰਵਵਿਆਪੀ ਵਜੋਂ ਮਾਨਤਾ ਦੀ ਮੰਗ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਪਰ ਇਹ ਮੇਰਾ ਠੋਸ ਅਤੇ ਵਿਅਕਤੀਗਤ ਜੀਵ ਹੈ ਜੋ ਇਸ ਸਰਵਵਿਆਪੀ ਵਿੱਚ ਵਹਿੰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਇਸਨੂੰ ਭਰਦਾ ਹੈ; ਇਹ ਉਸ ਹੋਂਦ ਲਈ ਹੈ ਜੋ ਮੈਂ ਅਧਿਕਾਰਾਂ ਦੀ ਮੰਗ ਕਰਦਾ ਹਾਂ। ਇੱਥੇ ਖਾਸ ਗੱਲ ਬ੍ਰਹਿਮੰਡ ਦਾ ਸਮਰਥਨ ਅਤੇ ਨੀਂਹ ਹੈ; ਇਸ ਮਾਮਲੇ ਵਿੱਚ ਬ੍ਰਹਿਮੰਡ ਦਾ ਕੋਈ ਅਰਥ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਦਾ ਜੇਕਰ ਇਹ ਵਿਅਕਤੀ ਦੇ ਉਦੇਸ਼ ਲਈ ਮੌਜੂਦ ਨਾ ਹੁੰਦਾ।

ਹੋਂਦ ਅਤੇ ਗਿਆਨ ਦੀ ਇਹ ਪਛਾਣ ਵੱਡੀ ਗਿਣਤੀ ਵਿੱਚ ਗਲਤੀਆਂ ਜਾਂ ਅਸੰਭਵਤਾਵਾਂ ਦਾ ਕਾਰਨ ਬਣਦੀ ਹੈ। ਅਸੀਂ ਇੱਥੇ ਦੋ ਸਿਰਲੇਖਾਂ ਹੇਠ ਉਹਨਾਂ 'ਤੇ ਵਿਚਾਰ ਕਰਾਂਗੇ; ਯਾਨੀ ਕਿ ਅਸੀਂ ਹੇਗਲ ਦੇ ਵਿਰੁੱਧ ਆਸ਼ਾਵਾਦ ਦਾ ਦੋਹਰਾ ਦੋਸ਼ ਲਗਾਵਾਂਗੇ।

ਸਭ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਤਾਂ ਹੇਗਲ ਸਾਨੂੰ ਇੱਕ ਗਿਆਨ-ਵਿਗਿਆਨਕ ਆਸ਼ਾਵਾਦ ਦਾ ਦੋਸ਼ੀ ਜਾਪਦਾ ਹੈ। ਉਸਨੂੰ ਲੱਗਦਾ ਹੈ ਕਿ ਸਵੈ-ਚੇਤਨਾ ਦੀ ਸੱਚਾਈ ਪ੍ਰਗਟ ਹੋ ਸਕਦੀ ਹੈ; ਯਾਨੀ ਕਿ, ਚੇਤਨਾਵਾਂ ਵਿਚਕਾਰ ਇੱਕ ਬਾਹਰਮੁਖੀ ਸਮਝੌਤਾ ਸਾਕਾਰ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ - ਦੂਜੇ ਦੁਆਰਾ ਮੈਨੂੰ ਮਾਨਤਾ ਦੇਣ ਅਤੇ ਦੂਜੇ ਦੁਆਰਾ ਮੇਰੀ ਮਾਨਤਾ ਦੇ ਅਧਿਕਾਰ ਦੁਆਰਾ। ਇਹ ਮਾਨਤਾ ਇੱਕੋ ਸਮੇਂ ਅਤੇ ਪਰਸਪਰ ਹੋ ਸਕਦੀ ਹੈ: "ਮੈਂ ਜਾਣਦਾ ਹਾਂ ਕਿ ਦੂਜਾ ਮੈਨੂੰ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਜੋਂ ਜਾਣਦਾ ਹੈ।" ਇਹ ਅਸਲ ਵਿੱਚ ਅਤੇ ਸੱਚ ਵਿੱਚ ਸਵੈ-ਚੇਤਨਾ ਦੀ ਸਰਵਵਿਆਪਕਤਾ ਪੈਦਾ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਪਰ ਦੂਜਿਆਂ ਦੀ ਸਮੱਸਿਆ ਦਾ ਸਹੀ ਬਿਆਨ ਇਸ ਹਵਾਲੇ ਨੂੰ ਸਰਵਵਿਆਪੀ ਅਸੰਭਵ ਬਣਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਜੇਕਰ ਦੂਜਾ ਅਸਲ ਵਿੱਚ ਮੇਰੇ "ਸਵੈ" ਨੂੰ ਮੇਰੇ ਵੱਲ ਭੇਜ ਸਕਦਾ ਹੈ, ਤਾਂ ਘੱਟੋ ਘੱਟ ਦਵੰਦਵਾਦੀ ਵਿਕਾਸ ਦੇ ਅੰਤ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਸਾਂਝਾ ਮਾਪ ਹੋਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ ਕਿ ਮੈਂ ਉਸਦੇ ਲਈ ਕੀ ਹਾਂ, ਉਹ ਮੇਰੇ ਲਈ ਕੀ ਹੈ, ਮੈਂ ਆਪਣੇ ਲਈ ਕੀ ਹਾਂ, ਉਹ ਆਪਣੇ ਲਈ ਕੀ ਹੈ। ਬੇਸ਼ੱਕ ਇਹ ਸਮਰੂਪਤਾ ਸ਼ੁਰੂ ਵਿੱਚ ਮੌਜੂਦ ਨਹੀਂ ਹੈ; ਹੇਗਲ ਇਸ ਨਾਲ ਸਹਿਮਤ ਹੈ। "ਮਾਸਟਰ-ਸਲੇਵ" ਸਬੰਧ ਪਰਸਪਰ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਪਰ ਹੇਗਲ ਪੁਸ਼ਟੀ ਕਰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਪਰਸਪਰਤਾ ਸਥਾਪਤ ਹੋਣ ਦੇ ਯੋਗ ਹੋਣੀ ਚਾਹੀਦੀ ਹੈ। ਇੱਥੇ ਸ਼ੁਰੂ ਵਿੱਚ ਹੀ ਉਹ ਇੱਕ ਉਲਝਣ ਪੈਦਾ ਕਰ ਰਿਹਾ ਹੈ - ਇੰਨਾ ਆਸਾਨ ਕਿ ਇਹ ਸਵੈਇੱਛਤ ਜਾਪਦਾ ਹੈ - ਇੱਕ ਵਸਤੂ ਅਤੇ ਜੀਵਨ ਦੇ ਵਿਚਕਾਰ। ਦੂਜਾ, ਉਹ ਕਹਿੰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਮੈਨੂੰ ਇੱਕ ਵਸਤੂ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਜਾਪਦਾ ਹੈ। ਹੁਣ ਵਸਤੂ ਦੂਜੇ ਵਿੱਚ ਮੇਰਾ ਆਪ ਹੈ। ਜਦੋਂ ਹੇਗਲ ਇਸ ਵਸਤੂ-ਅਵਸਥਾ ਨੂੰ ਹੋਰ ਸਹੀ ਢੰਗ ਨਾਲ ਪਰਿਭਾਸ਼ਿਤ ਕਰਨਾ ਚਾਹੁੰਦਾ ਹੈ, ਤਾਂ ਉਹ ਇਸ ਵਿੱਚ ਤਿੰਨ ਤੱਤਾਂ ਨੂੰ ਵੱਖਰਾ ਕਰਦਾ ਹੈ: "ਇੱਕ ਦੁਆਰਾ ਦੂਜੇ ਵਿੱਚ ਇਹ ਸਵੈ-ਅਨੁਭਵ ਹੈ: (1) ਸਵੈ-ਪਛਾਣ ਦਾ ਅਮੂਰਤ ਪਲ। (2) ਹਾਲਾਂਕਿ, ਹਰੇਕ ਵਿੱਚ ਇਹ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਤਾ ਵੀ ਹੈ, ਕਿ ਉਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਦੂਜੇ ਦੇ ਸਾਹਮਣੇ ਇੱਕ ਬਾਹਰੀ ਵਸਤੂ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ, ਇੱਕ ਤੁਰੰਤ ਠੋਸ ਅਤੇ ਸਮਝਦਾਰ ਹੋਂਦ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਦਾ ਹੈ। (3) ਹਰ ਇੱਕ ਆਪਣੇ ਆਪ ਲਈ ਅਤੇ ਦੂਜੇ ਦੇ ਉਲਟ ਵਿਅਕਤੀਗਤ ਤੌਰ 'ਤੇ ਬਿਲਕੁਲ ਹੈ।"[8]

ਅਸੀਂ ਦੇਖਦੇ ਹਾਂ ਕਿ ਸਵੈ-ਪਛਾਣ ਦਾ ਅਮੂਰਤ ਪਲ ਦੂਜੇ ਦੇ ਗਿਆਨ ਵਿੱਚ ਦਿੱਤਾ ਗਿਆ ਹੈ। ਇਹ ਕੁੱਲ ਬਣਤਰ ਦੇ ਦੋ ਹੋਰ ਪਲਾਂ ਨਾਲ ਦਿੱਤਾ ਗਿਆ ਹੈ। ਪਰ - ਸੰਸਲੇਸ਼ਣ ਦੇ ਇੱਕ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਉਤਸੁਕ ਗੱਲ - ਹੀਗਲ ਨੇ ਇਹ ਨਹੀਂ ਪੁੱਛਿਆ ਕਿ ਕੀ ਇਹ ਤਿੰਨ ਤੱਤ ਇੱਕ ਦੂਜੇ 'ਤੇ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਪ੍ਰਤੀਕਿਰਿਆ ਨਹੀਂ ਕਰਦੇ ਸਨ ਕਿ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਪ੍ਰਤੀ ਰੋਧਕ ਇੱਕ ਨਵਾਂ ਰੂਪ ਬਣ ਜਾਵੇ। ਉਹ ਮਨ ਦੀ ਘਟਨਾ ਵਿਗਿਆਨ ਵਿੱਚ ਆਪਣੇ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਨੂੰ ਪਰਿਭਾਸ਼ਿਤ ਕਰਦਾ ਹੈ ਜਦੋਂ ਉਹ ਐਲਾਨ ਕਰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਦੂਜਾ ਪਹਿਲਾਂ ਗੈਰ-ਜ਼ਰੂਰੀ (ਇਹ ਉੱਪਰ ਦੱਸੇ ਗਏ ਤੀਜੇ ਪਲ ਦੀ ਭਾਵਨਾ ਹੈ) ਅਤੇ "ਜੀਵਨ ਦੇ ਵਜੂਦ ਵਿੱਚ ਡੁੱਬੀ ਚੇਤਨਾ" ਵਜੋਂ ਪ੍ਰਗਟ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਪਰ ਇੱਥੇ ਅਸੀਂ ਅਮੂਰਤ ਪਲ ਅਤੇ ਜੀਵਨ ਦੇ ਸ਼ੁੱਧ ਸਹਿ-ਮੌਜੂਦਗੀ ਨਾਲ ਨਜਿੱਠ ਰਹੇ ਹਾਂ। ਇਸ ਲਈ ਇਹ ਕਾਫ਼ੀ ਹੈ ਕਿ ਮੈਂ ਜਾਂ ਦੂਜਾ ਆਪਣੀ ਜਾਨ ਨੂੰ ਜੋਖਮ ਵਿੱਚ ਪਾਵਾਂ ਤਾਂ ਜੋ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਖ਼ਤਰੇ ਵਿੱਚ ਪਾਉਣ ਦੇ ਕੰਮ ਵਿੱਚ, ਅਸੀਂ ਜੀਵਨ ਅਤੇ ਚੇਤਨਾ ਦੇ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣਾਤਮਕ ਵਿਛੋੜੇ ਨੂੰ ਮਹਿਸੂਸ ਕਰ ਸਕੀਏ: "ਜੋ ਦੂਜਾ ਹਰੇਕ ਚੇਤਨਾ ਲਈ ਹੈ, ਹਰੇਕ ਚੇਤਨਾ ਦੂਜੇ ਲਈ ਹੈ; ਹਰੇਕ ਚੇਤਨਾ ਬਦਲੇ ਵਿੱਚ ਆਪਣੀ ਗਤੀਵਿਧੀ ਅਤੇ ਦੂਜੇ ਦੀ ਗਤੀਵਿਧੀ ਦੁਆਰਾ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਦੀ ਹੈ, ਆਪਣੇ ਆਪ ਲਈ ਹੋਣ ਦਾ ਉਹ ਸ਼ੁੱਧ ਅਮੂਰਤੀਕਰਨ... ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਸਵੈ-ਚੇਤਨਾ ਦੇ ਸ਼ੁੱਧ ਅਮੂਰਤੀਕਰਨ ਵਜੋਂ ਪੇਸ਼ ਕਰਨਾ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਬਾਹਰਮੁਖੀ ਰੂਪ ਦੇ ਸ਼ੁੱਧ ਨਕਾਰ ਵਜੋਂ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਨਾ ਹੈ, ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਕਿਸੇ ਵੀ ਨਿਰਧਾਰਤ ਹੋਂਦ ਨਾਲ ਬੰਨ੍ਹੇ ਹੋਏ

ਨਹੀਂ ਵਜੋਂ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਨਾ ਹੈ; ... ਇਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਜੀਵਨ ਨਾਲ ਬੰਨ੍ਹੇ ਹੋਏ ਨਹੀਂ ਵਜੋਂ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਨਾ ਹੈ।"9 ਬੇਸ਼ੱਕ ਹੇਗਲ ਬਾਅਦ ਵਿੱਚ ਕਹੇਗਾ ਕਿ ਜੋਖਮ ਅਤੇ ਮੌਤ ਦੇ ਖ਼ਤਰੇ ਦੇ ਅਨੁਭਵ ਦੁਆਰਾ, ਸਵੈ-ਚੇਤਨਾ ਸਿੱਖਦੀ ਹੈ ਕਿ ਜੀਵਨ ਉਸ ਲਈ ਸ਼ੁੱਧ ਸਵੈ-ਚੇਤਨਾ ਜਿੰਨਾ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੈ; ਪਰ ਇਹ ਇੱਕ ਬਿਲਕੁਲ ਵੱਖਰੇ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਤੋਂ ਹੈ, ਅਤੇ ਇਹ ਤੱਥ ਅਜੇ ਵੀ ਬਣਿਆ ਹੋਇਆ ਹੈ ਕਿ ਮੈਂ ਹਮੇਸ਼ਾ ਦੂਜੇ ਵਿੱਚ, ਸਵੈ-ਚੇਤਨਾ ਦੇ ਸ਼ੁੱਧ ਸੱਚ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਜੀਵਨ ਤੋਂ ਵੱਖ ਕਰ ਸਕਦਾ ਹਾਂ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਗੁਲਾਮ ਮਾਲਕ ਦੀ ਸਵੈ-ਚੇਤਨਾ ਨੂੰ ਸਮਝਦਾ ਹੈ; ਉਹ ਇਸਦਾ ਸੱਚ ਹੈ ਹਾਲਾਂਕਿ, ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਅਸੀਂ ਦੇਖਿਆ ਹੈ, ਇਹ ਸੱਚ ਅਜੇ ਵੀ ਕਾਫ਼ੀ ਨਹੀਂ ਹੈ।10

ਪਰ ਕੀ ਇਹ ਕਹਿਣਾ ਇੱਕੋ ਗੱਲ ਹੈ ਕਿ ਸਿਧਾਂਤਕ ਤੌਰ 'ਤੇ ਦੂਜਾ ਮੈਨੂੰ ਇੱਕ ਵਸਤੂ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਜਾਪਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਇਹ ਕਹਿਣਾ ਕਿ ਉਹ ਮੈਨੂੰ ਇੱਕ ਖਾਸ ਹੋਂਦ ਨਾਲ ਜੁੜਿਆ ਹੋਇਆ, ਜੀਵਨ ਵਿੱਚ ਡੁੱਬਿਆ ਹੋਇਆ ਜਾਪਦਾ ਹੈ? ਜੇਕਰ ਅਸੀਂ ਸ਼ੁੱਧ, ਤਰਕਪੂਰਨ ਅਨੁਮਾਨਾਂ ਦੇ ਪੱਧਰ 'ਤੇ ਰਹਿੰਦੇ ਹਾਂ, ਤਾਂ ਅਸੀਂ ਪਹਿਲਾਂ ਇਹ ਨੋਟ ਕਰਾਂਗੇ ਕਿ ਦੂਜਾ ਅਸਲ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਵਸਤੂ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਚੇਤਨਾ ਨੂੰ ਦਿੱਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ ਬਿਨਾਂ ਉਸ ਵਸਤੂ ਦੇ ਉਸ ਸੰਭਾਵਿਤ ਵਸਤੂ ਨਾਲ ਬੰਨ੍ਹੇ ਹੋਏ ਜਿਸਨੂੰ ਅਸੀਂ ਇੱਕ ਜੀਵਤ ਸਰੀਰ ਕਹਿੰਦੇ ਹਾਂ। ਦਰਅਸਲ ਸਾਡਾ ਅਨੁਭਵ ਸਾਨੂੰ ਸਿਰਫ਼ ਚੇਤੰਨ, ਜੀਵਤ ਵਿਅਕਤੀਆਂ ਨਾਲ ਪੇਸ਼ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਪਰ ਸਿਧਾਂਤਕ ਤੌਰ 'ਤੇ ਇਹ ਨੋਟ ਕੀਤਾ ਜਾਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ ਕਿ ਦੂਜਾ ਮੇਰੇ ਲਈ ਇੱਕ ਵਸਤੂ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਉਹ ਦੂਜਾ ਹੈ ਅਤੇ ਇਸ ਲਈ ਨਹੀਂ ਕਿ ਉਹ ਇੱਕ ਸਰੀਰ-ਵਸਤੂ ਦੇ ਮੌਕੇ 'ਤੇ ਪ੍ਰਗਟ ਹੁੰਦਾ ਹੈ; ਨਹੀਂ ਤਾਂ ਸਾਨੂੰ ਸਪੇਸ ਦੇ ਭਰਮ ਵਿੱਚ ਵਾਪਸ ਪੈ ਜਾਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ ਜਿਸ ਬਾਰੇ ਅਸੀਂ ਉੱਪਰ ਚਰਚਾ ਕੀਤੀ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੂਜੇ ਗੁਣ ਲਈ ਜੋ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੈ ਉਹ ਵਸਤੂਕਤਾ ਹੈ ਨਾ ਕਿ ਜੀਵਨ। ਇਸ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ, ਹੇਗਲ ਨੇ ਇਸ ਤਰਕਪੂਰਨ ਪੁਸ਼ਟੀ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਜਾਣ ਦੇ ਬਿੰਦੂ ਵਜੋਂ ਲਿਆ।

ਪਰ ਜੇ ਇਹ ਸੱਚ ਹੈ ਕਿ ਚੇਤਨਾ ਅਤੇ ਜੀਵਨ ਵਿਚਕਾਰ ਸਬੰਧ "ਸਵੈ-ਚੇਤਨਾ ਦੇ ਅਮੂਰਤ ਪਲ" ਦੀ ਪ੍ਰਕਿਰਤੀ ਨੂੰ ਵਿਗਾੜਦਾ ਨਹੀਂ ਹੈ ਜੋ ਉੱਥੇ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ, ਡੁੱਬਿਆ ਹੋਇਆ ਹੈ, ਹਮੇਸ਼ਾ ਖੋਜਣ ਦੇ ਯੋਗ ਹੈ, ਤਾਂ ਕੀ ਇਹੀ ਮਾਮਲਾ ਵਸਤੂਕਤਾ ਲਈ ਵੀ ਹੈ? ਦੂਜੇ ਸ਼ਬਦਾਂ ਵਿੱਚ, ਕਿਉਂਕਿ ਅਸੀਂ ਜਾਣਦੇ ਹਾਂ ਕਿ ਇੱਕ ਚੇਤਨਾ ਜਾਣੇ ਜਾਣ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਹੈ, ਤਾਂ ਕੀ ਇੱਕ ਜਾਣੀ-ਪਛਾਣੀ ਚੇਤਨਾ ਇਸ ਤੱਥ ਦੁਆਰਾ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਸੋਧੀ ਨਹੀਂ ਜਾਂਦੀ ਕਿ ਇਹ ਜਾਣੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ? ਕੀ "ਚੇਤਨਾ ਲਈ ਇੱਕ ਵਸਤੂ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਪ੍ਰਗਟ ਹੋਣਾ" ਅਜੇ ਵੀ "ਚੇਤਨਾ ਹੋਣਾ" ਹੈ? ਇਸ ਸਵਾਲ ਦਾ ਜਵਾਬ ਦੇਣਾ ਆਸਾਨ ਹੈ: ਸਵੈ-ਚੇਤਨਾ ਦਾ ਵਜੂਦ ਅਜਿਹਾ ਹੈ ਕਿ ਇਸਦੇ ਵਜੂਦ ਵਿੱਚ, ਇਸਦਾ ਵਜੂਦ ਸਵਾਲ ਵਿੱਚ ਹੈ; ਇਸਦਾ ਮਤਲਬ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਸ਼ੁੱਧ ਅੰਦਰੂਨੀਤਾ ਹੈ। ਇਹ ਸਦਾ ਲਈ ਇੱਕ ਸਵੈ ਦਾ ਹਵਾਲਾ ਹੈ ਜੋ ਇਸਨੂੰ ਹੋਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ। ਇਸਦਾ ਵਜੂਦ ਇਸ ਦੁਆਰਾ ਪਰਿਭਾਸ਼ਿਤ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ: ਕਿ ਇਹ ਵਜੂਦ ਉਹ ਹੈ ਜੋ ਇਹ ਨਹੀਂ ਹੈ ਅਤੇ ਉਹ ਨਹੀਂ ਹੈ ਜੋ ਇਹ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ, ਇਸਦਾ ਵਜੂਦ ਸਾਰੀ ਵਸਤੂਕਤਾ ਦਾ ਮੂਲ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਬੇਦਖਲੀ ਹੈ। ਮੈਂ ਉਹ ਹਾਂ ਜੋ ਆਪਣੇ ਲਈ ਇੱਕ ਵਸਤੂ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਦਾ, ਉਹ ਜੋ ਆਪਣੇ ਲਈ ਇੱਕ ਵਸਤੂ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਹੋਂਦ ਦੀ ਕਲਪਨਾ ਵੀ ਨਹੀਂ ਕਰ ਸਕਦਾ (ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ ਵਿਛੋੜੇ ਦੇ ਪੱਧਰ ਨੂੰ ਛੱਡ ਕੇ - ਪਰ ਅਸੀਂ ਦੇਖਿਆ ਹੈ ਕਿ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬ ਉਸ ਜੀਵ ਦਾ ਨਾਟਕ ਹੈ ਜੋ ਆਪਣੇ ਲਈ ਇੱਕ ਵਸਤੂ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਦਾ)। ਇਹ ਨਿਰਲੇਪਤਾ ਦੀ ਘਾਟ ਜਾਂ ਬੌਧਿਕ ਪੱਖਪਾਤ ਜਾਂ ਮੇਰੇ ਗਿਆਨ 'ਤੇ ਲਗਾਈ ਗਈ ਸੀਮਾ ਦੇ ਕਾਰਨ ਨਹੀਂ ਹੈ, ਪਰ ਕਿਉਂਕਿ ਨਿਰਪੱਖਤਾ ਇੱਕ ਸਪੱਸ਼ਟ ਨਕਾਰ ਦੀ ਮੰਗ ਕਰਦੀ ਹੈ: ਵਸਤੂ ਉਹ ਹੈ ਜੋ ਮੈਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਨਹੀਂ ਬਣਾਉਂਦਾ - ਜਦੋਂ ਕਿ ਮੈਂ ਖੁਦ ਉਹ ਹਾਂ ਜੋ ਮੈਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਬਣਾਉਂਦਾ ਹਾਂ। ਮੈਂ ਹਰ ਜਗ੍ਹਾ ਆਪਣੇ ਆਪ ਦਾ ਪਿੱਛਾ ਕਰਦਾ ਹਾਂ, ਮੈਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਤੋਂ ਬਚ ਨਹੀਂ ਸਕਦਾ, ਮੈਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਪਿੱਛੇ ਤੋਂ ਦੁਬਾਰਾ ਪੇਸ਼ ਕਰਦਾ ਹਾਂ। ਭਾਵੇਂ ਮੈਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਇੱਕ ਵਸਤੂ ਬਣਾਉਣ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕਰ ਸਕਦਾ

ਹਾਂ, ਮੈਂ ਪਹਿਲਾਂ ਹੀ ਉਸ ਵਸਤੂ ਦੇ ਦਿਲ ਵਿੱਚ ਖੁਦ ਹੋਵਾਂਗਾ ਜੋ ਮੈਂ ਹਾਂ; ਅਤੇ ਉਸ ਵਸਤੂ ਦੇ ਬਿਲਕੁਲ ਕੇਂਦਰ ਵਿੱਚ ਮੈਨੂੰ ਉਹ ਵਿਸ਼ਾ ਹੋਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ ਜੋ ਇਸਨੂੰ ਦੇਖ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਇਸ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ, ਇਹ ਉਹ ਹੈ ਜਿਸਦਾ ਹੇਗਲ ਨੇ ਇਸ਼ਾਰਾ ਕੀਤਾ ਸੀ ਜਦੋਂ ਉਸਨੇ ਕਿਹਾ ਸੀ ਕਿ ਮੇਰੇ ਲਈ ਇੱਕ ਵਸਤੂ ਬਣਨ ਲਈ ਦੂਜੇ ਦੀ ਹੋਂਦ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੈ। ਪਰ ਇਹ ਮੰਨ ਕੇ ਕਿ ਸਵੈ-ਚੇਤਨਾ "ਮੈਂ ਹਾਂ" ਦੁਆਰਾ ਪ੍ਰਗਟ ਹੁੰਦੀ ਹੈ - ਭਾਵ, ਇਸਨੂੰ ਸਵੈ-ਗਿਆਨ ਨਾਲ ਪਛਾਣ ਕੇ - ਉਹ ਆਪਣੇ ਪਹਿਲੇ ਪੁਸ਼ਟੀਕਰਨ ਦੇ ਨਤੀਜੇ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਨ ਵਿੱਚ ਅਸਫਲ ਰਿਹਾ; ਕਿਉਂਕਿ ਉਸਨੇ ਚੇਤਨਾ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਵਸਤੂ ਵਰਗੀ ਚੀਜ਼ ਪੇਸ਼ ਕੀਤੀ ਜੋ ਸੰਭਾਵੀ ਤੌਰ 'ਤੇ ਦੂਜੇ ਦੁਆਰਾ ਬਿਨਾਂ ਕਿਸੇ ਬਦਲਾਅ ਦੇ ਵੱਖ ਕੀਤੀ ਜਾ ਸਕਦੀ ਹੈ। ਪਰ ਜੇਕਰ ਇੱਕ ਵਸਤੂ ਹੋਣਾ ਬਿਲਕੁਲ "ਮੈਂ ਨਹੀਂ ਹੋਣਾ" ਹੈ, ਤਾਂ ਇੱਕ ਚੇਤਨਾ ਲਈ ਇੱਕ ਵਸਤੂ ਹੋਣ ਦਾ ਤੱਥ ਚੇਤਨਾ ਨੂੰ ਮੂਲ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਬਦਲਦਾ ਹੈ ਨਾ ਕਿ ਇਸ ਵਿੱਚ ਜੋ ਇਹ ਆਪਣੇ ਲਈ ਹੈ, ਸਗੋਂ ਦੂਜੇ ਲਈ ਇਸਦੀ ਦਿੱਖ ਵਿੱਚ। ਦੂਜੇ ਦੀ ਚੇਤਨਾ ਉਹ ਹੈ ਜੋ ਮੈਂ ਸਿਰਫ਼ ਵਿਚਾਰ ਕਰ ਸਕਦਾ ਹਾਂ ਅਤੇ ਇਸ ਤੱਥ ਦੇ ਕਾਰਨ ਮੈਨੂੰ ਇੱਕ ਸ਼ੁੱਧ ਦਿੱਤਾ ਜਾਪਦਾ ਹੈ ਜੋ ਮੈਂ ਹੋਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਉਹ ਹੈ ਜੋ ਮੈਨੂੰ ਵਿਸ਼ਵਵਿਆਪੀ ਸਮੇਂ ਵਿੱਚ (ਭਾਵ ਪਲਾਂ ਦੇ ਮੂਲ ਫੈਲਾਅ ਵਿੱਚ) ਜਾਰੀ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਇਸਦੀ ਬਜਾਏ ਕਿ ਮੈਨੂੰ ਇਸਦੇ ਆਪਣੇ ਅਸਥਾਈਕਰਨ ਦੀ ਏਕਤਾ ਵਿੱਚ ਦਿਖਾਈ ਦੇਵੇ। ਕਿਉਂਕਿ ਇੱਕੋ ਇੱਕ ਚੇਤਨਾ ਜੋ ਮੈਨੂੰ ਆਪਣੇ ਅਸਥਾਈਕਰਨ ਵਿੱਚ ਦਿਖਾਈ ਦੇ ਸਕਦੀ ਹੈ ਉਹ ਮੇਰੀ ਹੈ, ਅਤੇ ਇਹ ਸਿਰਫ ਸਾਰੀ ਨਿਰਪੱਖਤਾ ਨੂੰ ਤਿਆਗ ਕੇ ਹੀ ਅਜਿਹਾ ਕਰ ਸਕਦੀ ਹੈ। ਸੰਖੇਪ ਵਿੱਚ, ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਦੂਜੇ ਦੁਆਰਾ ਨਹੀਂ ਜਾਣਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ। ਜਿਸ ਵਸਤੂ ਨੂੰ ਮੈਂ ਦੂਜੇ ਦੇ ਨਾਮ ਹੇਠ ਸਮਝਦਾ ਹਾਂ, ਉਹ ਮੈਨੂੰ ਬਿਲਕੁਲ ਦੂਜੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਦਿਖਾਈ ਦਿੰਦੀ ਹੈ। ਦੂਜਾ ਆਪਣੇ ਆਪ ਲਈ ਨਹੀਂ ਹੈ ਜਿਵੇਂ ਉਹ ਮੈਨੂੰ ਦਿਖਾਈ ਦਿੰਦਾ ਹੈ; ਮੈਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਉਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਨਹੀਂ ਦਿਖਾਈ ਦਿੰਦਾ ਜਿਵੇਂ ਮੈਂ ਦੂਜੇ ਲਈ ਹਾਂ। ਮੈਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਲਈ ਉਸ ਸਵੈ ਨੂੰ ਸਮਝਣ ਦੇ ਅਯੋਗ ਹਾਂ ਜੋ ਮੈਂ ਦੂਜੇ ਲਈ ਹਾਂ, ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਮੈਂ ਦੂਜੇ ਦੇ ਅਧਾਰ ਤੇ ਸਮਝਣ ਦੇ ਅਯੋਗ ਹਾਂ ਜੋ ਮੈਨੂੰ ਦਿਖਾਈ ਦਿੰਦਾ ਹੈ, ਦੂਜਾ ਆਪਣੇ ਲਈ ਕੀ ਹੈ। ਫਿਰ ਅਸੀਂ ਸਵੈ-ਚੇਤਨਾ, ਆਪਣੀ ਚੇਤਨਾ ਆਪਣੇ ਲਈ ਅਤੇ (ਆਪਣੇ) ਆਪਣੇ ਲਈ ਅਤੇ ਦੂਜੇ ਦੇ ਮੇਰੇ ਗਿਆਨ ਦੇ ਨਾਮ ਹੇਠ ਇੱਕ ਵਿਆਪਕ ਸੰਕਲਪ ਕਿਵੇਂ ਸਥਾਪਿਤ ਕਰ ਸਕਦੇ ਹਾਂ। ਪਰ ਇਹ ਸਭ ਕੁਝ ਨਹੀਂ ਹੈ।

ਹੇਗਲ ਦੇ ਅਨੁਸਾਰ ਦੂਜਾ ਇੱਕ ਵਸਤੂ ਹੈ, ਅਤੇ ਮੈਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਦੂਜੇ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਵਸਤੂ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਸਮਝਦਾ ਹਾਂ। ਪਰ ਇਹਨਾਂ ਪੁਸ਼ਟੀਆਂ ਵਿੱਚੋਂ ਇੱਕ ਦੂਜੇ ਨੂੰ ਨਸ਼ਟ ਕਰ ਦਿੰਦਾ ਹੈ। ਮੈਨੂੰ ਦੂਜੇ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਵਸਤੂ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਨ ਦੇ ਯੋਗ ਹੋਣ ਲਈ, ਮੈਨੂੰ ਦੂਜੇ ਨੂੰ ਵਿਸ਼ੇ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਸਮਝਣਾ ਪਵੇਗਾ; ਯਾਨੀ, ਉਸਨੂੰ ਉਸਦੇ ਅੰਦਰੂਨੀ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਸਮਝਣਾ। ਪਰ ਜਿੱਥੋਂ ਤੱਕ ਦੂਜਾ ਮੈਨੂੰ ਵਸਤੂ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਦਿਖਾਈ ਦਿੰਦਾ ਹੈ, ਉਸ ਲਈ ਮੇਰੀ ਨਿਰਪੱਖਤਾ ਮੈਨੂੰ ਨਹੀਂ ਦਿਖਾਈ ਦੇ ਸਕਦੀ। ਬੇਸ਼ੱਕ ਮੈਂ ਸਮਝਦਾ ਹਾਂ ਕਿ ਦੂਜਾ-ਵਸਤੂ-ਵਸਤੂ ਮੈਨੂੰ ਇਰਾਦਿਆਂ ਅਤੇ ਕੰਮਾਂ ਦੁਆਰਾ ਦਰਸਾਉਂਦਾ ਹੈ, ਪਰ ਇਸ ਤੱਥ ਦੇ ਕਾਰਨ ਕਿ ਉਹ ਇੱਕ ਵਸਤੂ ਹੈ, ਦੂਜਾ-ਵਸਤੂ-ਸ਼ੀਸ਼ਾ ਧੁੰਦਲਾ ਹੈ ਅਤੇ ਹੁਣ ਕੁਝ ਵੀ ਨਹੀਂ ਦਰਸਾਉਂਦਾ। ਇਹ ਇਰਾਦੇ ਅਤੇ ਇਹ ਕੰਮ ਸੰਸਾਰ ਵਿੱਚ ਚੀਜ਼ਾਂ ਹਨ ਅਤੇ ਸੰਸਾਰ ਦੇ ਸਮੇਂ ਵਿੱਚ ਫੜੇ ਜਾਂਦੇ ਹਨ; ਉਹ ਸਥਾਪਿਤ ਅਤੇ ਵਿਚਾਰੇ ਜਾਂਦੇ ਹਨ, ਉਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਅਰਥ ਮੇਰੇ ਲਈ ਇੱਕ ਵਸਤੂ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਮੈਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਸਿਰਫ ਇੱਕ ਉੱਤਮ ਗੁਣ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਪ੍ਰਗਟ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹਾਂ ਜਿਸਦਾ ਦੂਜੇ ਦੇ ਕੰਮ ਅਤੇ ਇਰਾਦੇ ਹਵਾਲਾ ਦਿੰਦੇ ਹਨ; ਪਰ ਕਿਉਂਕਿ ਦੂਜੇ ਦੀ ਨਿਰਪੱਖਤਾ ਉਸ ਲਈ ਮੇਰੀ ਨਿਰਪੱਖਤਾ ਨੂੰ ਤਬਾਹ ਕਰ ਦਿੰਦੀ ਹੈ, ਇਹ ਇੱਕ ਅੰਦਰੂਨੀ ਵਿਸ਼ੇ ਵਜੋਂ ਹੈ ਕਿ ਮੈਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਉਹ ਸਮਝਦਾ ਹਾਂ ਜਿਸਦਾ ਉਹ ਇਰਾਦੇ ਅਤੇ ਉਹ ਕਿਰਿਆਵਾਂ ਹਵਾਲਾ ਦਿੰਦੀਆਂ ਹਨ। ਇਹ ਸਮਝਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ ਕਿ ਆਪਣੇ ਆਪ ਦੁਆਰਾ ਆਪਣੇ ਆਪ ਦਾ ਇਹ ਸ਼ੱਕ ਸ਼ੁੱਧ ਚੇਤਨਾ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਹੈ, ਗਿਆਨ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ

ਨਹੀਂ; ਇੱਕ ਉਤਸੁਕ ਸਵੈ-ਚੇਤਨਾ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਮੈਂ ਜੋ ਹਾਂ ਉਹ ਹੋਣ ਕਰਕੇ, ਮੈਂ ਦੂਜੇ ਨੂੰ ਮੇਰੇ ਵੱਲ ਇਸ਼ਾਰਾ ਕਰਨ ਵਾਲੀ ਵਸਤੂ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਸਮਝਦਾ ਹਾਂ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਹੇਗਲ ਦਾ ਆਸ਼ਾਵਾਦ ਅਸਫਲਤਾ ਵਿੱਚ ਨਤੀਜਾ ਦਿੰਦਾ ਹੈ: ਦੂਜੇ-ਵਸਤੂ-ਵਸਤੂ ਅਤੇ ਮੈਂ-ਵਸਤੂ-ਵਸਤੂ ਦੇ ਵਿਚਕਾਰ ਕੋਈ ਸਾਂਝਾ ਮਾਪ ਨਹੀਂ ਹੈ, ਦੂਜੇ ਦੀ ਸਵੈ-ਚੇਤਨਾ ਅਤੇ ਚੇਤਨਾ ਦੇ ਵਿਚਕਾਰ ਤੋਂ ਵੱਧ ਕੁਝ ਨਹੀਂ। ਮੈਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਦੂਜੇ ਵਿੱਚ ਨਹੀਂ ਜਾਣ ਸਕਦਾ ਜੇਕਰ ਦੂਜਾ ਪਹਿਲਾਂ ਮੇਰੇ ਲਈ ਇੱਕ ਵਸਤੂ ਹੈ; ਨਾ ਹੀ ਮੈਂ ਦੂਜੇ ਨੂੰ ਉਸਦੇ ਸੱਚੇ ਹੋਂਦ ਵਿੱਚ ਸਮਝ ਸਕਦਾ ਹਾਂ - ਯਾਨੀ, ਉਸਦੀ ਵਿਅਕਤੀਗਤਤਾ ਵਿੱਚ। ਚੇਤਨਾ ਦੇ ਸਬੰਧ ਤੋਂ ਕੋਈ ਵੀ ਵਿਆਪਕ ਗਿਆਨ ਪ੍ਰਾਪਤ ਨਹੀਂ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ। ਇਹ ਉਹ ਹੈ ਜਿਸਨੂੰ ਅਸੀਂ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਓਨਟੋਲੋਜੀਕਲ ਵਿਛੋੜਾ ਕਹਾਂਗੇ।

ਪਰ ਹੇਗਲ ਵਿੱਚ ਆਸ਼ਾਵਾਦ ਦਾ ਇੱਕ ਹੋਰ ਅਤੇ ਵਧੇਰੇ ਬੁਨਿਆਦੀ ਰੂਪ ਹੈ। ਇਸਨੂੰ ਇੱਕ ਔਂਟੋਲੋਜੀਕਲ ਆਸ਼ਾਵਾਦ ਕਿਹਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਕਿਉਂਕਿ ਹੇਗਲ ਸੱਚਮੁੱਚ ਸੱਚ ਪੂਰੇ ਦਾ ਸੱਚ ਹੈ। ਅਤੇ ਉਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਦੂਜੇ ਦੀ ਸਮੱਸਿਆ 'ਤੇ ਵਿਚਾਰ ਕਰਨ ਲਈ ਸੱਚ ਦੇ ਅਨੁਕੂਲ ਬਿੰਦੂ 'ਤੇ ਰੱਖਦਾ ਹੈ - ਭਾਵ, ਪੂਰੇ ਦਾ -। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਜਦੋਂ ਹੇਗਲੀਅਨ ਅਦਭੁਤਵਾਦ ਚੇਤਨਾ ਦੇ ਸਬੰਧ 'ਤੇ ਵਿਚਾਰ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਤਾਂ ਇਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਕਿਸੇ ਖਾਸ ਚੇਤਨਾ ਵਿੱਚ ਨਹੀਂ ਰੱਖਦਾ। ਹਾਲਾਂਕਿ ਪੂਰੇ ਨੂੰ ਸਾਕਾਰ ਕਰਨਾ ਹੈ, ਇਹ ਪਹਿਲਾਂ ਹੀ ਸਭ ਕੁਝ ਦੇ ਸੱਚ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਮੌਜੂਦ ਹੈ ਜੋ ਸੱਚ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਜਦੋਂ ਹੇਗਲ ਲਿਖਦਾ ਹੈ ਕਿ ਹਰ ਚੇਤਨਾ, ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨਾਲ ਸਮਾਨ ਹੈ, ਦੂਜੇ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਹੈ, ਉਸਨੇ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਸਮੁੱਚੇ, ਬਾਹਰੀ ਚੇਤਨਾ ਵਿੱਚ ਸਥਾਪਿਤ ਕੀਤਾ ਹੈ, ਅਤੇ ਉਹ ਉਹਨਾਂ ਨੂੰ ਸੰਪੂਰਨ ਦੇ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਤੋਂ ਮੰਨਦਾ ਹੈ। ਵਿਅਕਤੀਗਤ ਚੇਤਨਾ ਪੂਰੇ ਵਿੱਚ ਪਲ ਹਨ, ਪਲ ਜੋ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਅਸਧਾਰਨ ਹਨ, ਅਤੇ ਪੂਰਾ ਚੇਤਨਾ ਦੇ ਵਿਚਕਾਰ ਇੱਕ ਵਿਚੋਲਾ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਗਿਆਨ ਵਿਗਿਆਨਕ ਆਸ਼ਾਵਾਦ ਦੇ ਸਮਾਨਾਂਤਰ ਇੱਕ ਔਂਟੋਲੋਜੀਕਲ ਆਸ਼ਾਵਾਦ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ: ਬਹੁਲਤਾ ਨੂੰ ਸੰਪੂਰਨਤਾ ਵੱਲ ਪਾਰ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਕੀਤਾ ਜਾਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ। ਪਰ ਜੇ ਹੀਗਲ ਇਸ ਪਾਰ ਦੀ ਅਸਲੀਅਤ ਦਾ ਦਾਅਵਾ ਕਰ ਸਕਦਾ ਹੈ, ਤਾਂ ਇਹ ਇਸ ਲਈ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਉਸਨੇ ਇਸਨੂੰ ਸ਼ੁਰੂ ਵਿੱਚ ਹੀ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਦੇ ਦਿੱਤਾ ਹੈ। ਅਸਲ ਵਿੱਚ ਉਹ ਆਪਣੀ ਚੇਤਨਾ ਨੂੰ ਭੁੱਲ ਗਿਆ ਹੈ; ਉਹ ਪੂਰਾ ਹੈ, ਅਤੇ ਨਤੀਜੇ ਵਜੋਂ ਜੇਕਰ ਉਹ ਖਾਸ ਚੇਤਨਾ ਦੀ ਸਮੱਸਿਆ ਨੂੰ ਇੰਨੀ ਆਸਾਨੀ ਨਾਲ ਹੱਲ ਕਰ ਲੈਂਦਾ ਹੈ ਤਾਂ ਇਹ ਇਸ ਲਈ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਉਸ ਲਈ ਇਸ ਸਬੰਧ ਵਿੱਚ ਕਦੇ ਵੀ ਕੋਈ ਅਸਲ ਸਮੱਸਿਆ ਨਹੀਂ ਆਈ ਹੈ। ਅਸਲ ਵਿੱਚ ਉਹ ਆਪਣੀ ਚੇਤਨਾ ਅਤੇ ਦੂਜੇ ਦੀ ਚੇਤਨਾ ਵਿਚਕਾਰ ਸਬੰਧ ਦਾ ਸਵਾਲ ਨਹੀਂ ਉਠਾਉਂਦਾ। ਆਪਣੀ ਖੁਦ ਦੀ ਅਮੂਰਤਤਾ ਨੂੰ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਪ੍ਰਭਾਵਤ ਕਰਕੇ, ਉਹ ਸ਼ੁੱਧ ਅਤੇ ਸਰਲ ਤਰੀਕੇ ਨਾਲ ਦੂਜਿਆਂ ਦੀਆਂ ਚੇਤਨਾ ਵਿਚਕਾਰ ਸਬੰਧ ਦਾ ਅਧਿਐਨ ਕਰਦਾ ਹੈ - ਭਾਵ ਚੇਤਨਾ ਦਾ ਸਬੰਧ ਜੋ ਪਹਿਲਾਂ ਹੀ ਉਸ ਲਈ ਵਸਤੂਆਂ ਹਨ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਪ੍ਰਕਿਰਤੀ ਉਸਦੇ ਅਨੁਸਾਰ, ਇੱਕ ਖਾਸ ਕਿਸਮ ਦੀ ਵਸਤੂ ਹੋਣ ਦਾ ਹੈ, - ਵਿਸ਼ਾ-ਵਸਤੂ। ਇਹ ਚੇਤਨਾਵਾਂ ਉਸ ਸੰਪੂਰਨ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਤੋਂ ਜੋ ਉਸਨੇ ਅਪਣਾਇਆ ਹੈ, ਇੱਕ ਦੂਜੇ ਦੇ ਬਰਾਬਰ ਹਨ ਹਾਲਾਂਕਿ ਉਨ੍ਹਾਂ ਵਿੱਚੋਂ ਹਰ ਇੱਕ ਇੱਕ ਖਾਸ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਅਧਿਕਾਰ ਦੁਆਰਾ ਬਾਕੀਆਂ ਤੋਂ ਵੱਖ ਹੈ।

ਪਰ ਜੇ ਹੇਗਲ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਭੁੱਲ ਗਿਆ ਹੈ, ਤਾਂ ਅਸੀਂ ਹੇਗਲ ਨੂੰ ਨਹੀਂ ਭੁੱਲ ਸਕਦੇ। ਇਸਦਾ ਮਤਲਬ ਹੈ ਕਿ ਸਾਨੂੰ ਕੋਜੀਟੋ ਵੱਲ ਵਾਪਸ ਭੇਜਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਦਰਅਸਲ, ਜੇ, ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਅਸੀਂ ਸਥਾਪਿਤ ਕੀਤਾ ਹੈ, ਮੇਰੀ ਚੇਤਨਾ ਦਾ ਵਜੂਦ ਗਿਆਨ ਲਈ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਅਟੱਲ ਹੈ, ਤਾਂ ਮੈਂ ਆਪਣੇ ਵਜੂਦ ਨੂੰ ਇੱਕ ਪਰਸਪਰ ਅਤੇ ਵਿਆਪਕ ਸਬੰਧ ਵੱਲ ਨਹੀਂ ਪਾਰ ਕਰ ਸਕਦਾ ਜਿਸ ਵਿੱਚ ਮੈਂ ਆਪਣੇ ਵਜੂਦ ਨੂੰ ਅਤੇ ਦੂਜਿਆਂ ਦੇ ਵਜੂਦ ਨੂੰ ਬਰਾਬਰ ਦੇਖ ਸਕਦਾ ਹਾਂ। ਇਸਦੇ ਉਲਟ, ਮੈਨੂੰ ਆਪਣੇ ਵਜੂਦ ਵਿੱਚ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਸਥਾਪਿਤ ਕਰਨਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਆਪਣੇ ਵਜੂਦ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਦੂਜੇ ਦੀ ਸਮੱਸਿਆ ਨੂੰ

ਸਥਾਪਤ ਕਰਨਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ। ਇੱਕ ਸ਼ਬਦ ਵਿੱਚ, ਸ਼ੁਰੂਆਤ ਦਾ ਇੱਕੋ ਇੱਕ ਬਿੰਦੂ ਕੋਜੀਟੋ ਦੀ ਅੰਦਰੂਨੀਤਾ ਹੈ। ਸਾਨੂੰ ਇਸ ਦੁਆਰਾ ਸਮਝਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ ਕਿ ਹਰੇਕ ਨੂੰ ਆਪਣੀ ਅੰਦਰੂਨੀਤਾ ਤੋਂ ਸ਼ੁਰੂਆਤ ਕਰਕੇ, ਦੂਜੇ ਦੇ ਵਜੂਦ ਨੂੰ ਇੱਕ ਪਾਰਦਰਸ਼ਤਾ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਮੁੜ ਖੋਜਣ ਦੇ ਯੋਗ ਹੋਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ ਜੋ ਉਸ ਅੰਦਰੂਨੀਤਾ ਦੇ ਵਜੂਦ ਨੂੰ ਹੀ ਸਥਿਤੀ ਦਿੰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਜ਼ਰੂਰਤ ਤੋਂ ਭਾਵ ਹੈ ਕਿ ਚੇਤਨਾ ਦੀ ਬਹੁਲਤਾ ਸਿਧਾਂਤਕ ਤੌਰ 'ਤੇ ਬੇਮਿਸਾਲ ਹੈ, ਕਿਉਂਕਿ ਮੈਂ ਬਿਨਾਂ ਸ਼ੱਕ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਇੱਕ ਸੰਪੂਰਨਤਾ ਵੱਲ ਪਾਰ ਕਰ ਸਕਦਾ ਹਾਂ, ਪਰ ਮੈਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਇਸ ਸੰਪੂਰਨਤਾ ਵਿੱਚ ਸਥਾਪਤ ਨਹੀਂ ਕਰ ਸਕਦਾ ਤਾਂ ਜੋ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਚਿੰਤਨ ਕਰ ਸਕਾਂ ਅਤੇ ਦੂਜੇ ਦਾ ਚਿੰਤਨ ਕਰ ਸਕਾਂ। ਕੋਈ ਵੀ ਤਰਕਸ਼ੀਲ ਜਾਂ ਗਿਆਨ-ਵਿਗਿਆਨਕ ਆਸ਼ਾਵਾਦ ਚੇਤਨਾ ਦੀ ਬਹੁਲਤਾ ਦੇ ਘਪਲੇ ਨੂੰ ਕਵਰ ਨਹੀਂ ਕਰ ਸਕਦਾ। ਜੇ ਹੇਗਲ ਮੰਨਦਾ ਸੀ ਕਿ ਇਹ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ, ਤਾਂ ਇਹ ਇਸ ਲਈ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਉਸਨੇ ਕਦੇ ਵੀ ਹੋਂਦ ਦੇ ਉਸ ਖਾਸ ਪਹਿਲੂ ਦੀ ਪ੍ਰਕਿਰਤੀ ਨੂੰ ਨਹੀਂ ਸਮਝਿਆ ਜੋ ਸਵੈ-ਚੇਤਨਾ ਹੈ। ਇੱਕ ਓਨਟੋਲੋਜੀ ਆਪਣੇ ਲਈ ਜੋ ਕੰਮ ਰੱਖ ਸਕਦੀ ਹੈ ਉਹ ਹੈ ਇਸ ਘੁਟਾਲੇ ਦਾ ਵਰਣਨ ਕਰਨਾ ਅਤੇ ਇਸਨੂੰ ਹੋਂਦ ਦੇ ਸੁਭਾਅ ਵਿੱਚ ਲੱਭਣਾ, ਪਰ ਓਨਟੋਲੋਜੀ ਇਸ ਨੂੰ ਦੂਰ ਕਰਨ ਲਈ ਸ਼ਕਤੀਹੀਣ ਹੈ। ਇਹ ਸੰਭਵ ਹੈ - ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਅਸੀਂ ਬਾਅਦ ਵਿੱਚ ਬਿਹਤਰ ਦੇਖਾਂਗੇ - ਕਿ ਅਸੀਂ ਸੋਲਿਪਸਿਜ਼ਮ ਦਾ ਖੰਡਨ ਕਰਨ ਦੇ ਯੋਗ ਹੋ ਸਕਦੇ ਹਾਂ ਅਤੇ ਇਹ ਦਿਖਾ ਸਕਦੇ ਹਾਂ ਕਿ ਦੂਜੇ ਦੀ ਹੋਂਦ ਸਾਡੇ ਲਈ ਸਪੱਸ਼ਟ ਅਤੇ ਨਿਸ਼ਚਿਤ ਦੋਵੇਂ ਹੈ। ਪਰ ਭਾਵੇਂ ਅਸੀਂ ਦੂਜੇ ਦੀ ਹੋਂਦ ਨੂੰ ਕੋਜੀਟੋ ਦੀ ਅਪੋਡਿਕਟਿਕ ਨਿਸ਼ਚਤਤਾ ਵਿੱਚ ਸਾਂਝਾ ਕਰਨ ਵਿੱਚ ਸਫਲ ਹੋ ਸਕਦੇ ਹਾਂ - ਭਾਵ, ਮੇਰੀ ਆਪਣੀ ਹੋਂਦ ਦੀ - ਸਾਨੂੰ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਕਿਸੇ ਵੀ ਅੰਤਰ-ਮੋਨਾਡ ਸੰਪੂਰਨਤਾ ਵੱਲ ਦੂਜੇ ਨੂੰ "ਪਾਰ" ਨਹੀਂ ਕਰਨਾ ਚਾਹੀਦਾ। ਜਿੰਨਾ ਚਿਰ ਚੇਤਨਾ ਮੌਜੂਦ ਹੈ, ਚੇਤਨਾ ਦਾ ਵਿਛੋੜਾ ਅਤੇ ਟਕਰਾਅ ਬਣਿਆ ਰਹੇਗਾ; ਅਸੀਂ ਬਸ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਨੀਂਹ ਅਤੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਅਸਲ ਖੇਤਰ ਨੂੰ ਲੱਭ ਲਿਆ ਹੋਵੇਗਾ।

ਇਸ ਲੰਬੀ ਆਲੋਚਨਾ ਨੇ ਸਾਡੇ ਲਈ ਕੀ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕੀਤਾ ਹੈ? ਬਸ ਇਹ: ਜੇਕਰ ਅਸੀਂ ਸੋਲਿਪਸਿਜ਼ਮ ਦਾ ਖੰਡਨ ਕਰਨਾ ਹੈ, ਤਾਂ ਮੇਰਾ ਦੂਜੇ ਨਾਲ ਸਬੰਧ ਪਹਿਲਾਂ ਅਤੇ ਬੁਨਿਆਦੀ ਤੌਰ 'ਤੇ ਹੋਂਦ ਨਾਲ ਹੋਣ ਦਾ ਸਬੰਧ ਹੈ, ਨਾ ਕਿ ਗਿਆਨ ਨਾਲ ਗਿਆਨ ਦਾ। ਅਸੀਂ ਹਸਰਲ ਦੀ ਅਸਫਲਤਾ ਦੇਖੀ ਹੈ ਜਦੋਂ ਉਹ ਇਸ ਖਾਸ ਪੱਧਰ 'ਤੇ ਗਿਆਨ ਦੁਆਰਾ ਹੋਣ ਨੂੰ ਮਾਪਦਾ ਹੈ, ਅਤੇ ਹੇਗਲ ਦੀ ਜਦੋਂ ਉਹ ਗਿਆਨ ਅਤੇ ਹੋਂਦ ਦੀ ਪਛਾਣ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਪਰ ਅਸੀਂ ਬਰਾਬਰ ਪਛਾਣਿਆ ਹੈ ਕਿ ਹੇਗਲ, ਹਾਲਾਂਕਿ ਉਸਦਾ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਪੂਰਨ ਆਦਰਸ਼ਵਾਦ ਦੇ ਸਿਧਾਂਤ ਦੁਆਰਾ ਧੁੰਦਲਾ ਹੈ, ਚਰਚਾ ਨੂੰ ਇਸਦੇ ਅਸਲ ਪੱਧਰ 'ਤੇ ਰੱਖਣ ਦੇ ਯੋਗ ਰਿਹਾ ਹੈ।

Sein und Zeit ਵਿੱਚ Heidegger ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਪੂਰਵਜਾਂ ਦੇ ਅਧਿਐਨ ਤੋਂ ਲਾਭ ਹੋਇਆ ਜਾਪਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਉਹ ਇਸ ਦੋਹਰੀ ਲੋੜ ਤੋਂ ਬਹੁਤ ਪ੍ਰਭਾਵਿਤ ਹੋਏ ਹਨ: (1) "ਮਨੁੱਖੀ-ਯਥਾਰਥ" ਵਿਚਕਾਰ ਸਬੰਧ ਹੋਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ ਹੋਂਦ ਦਾ ਸਬੰਧ; (2) ਇਸ ਸਬੰਧ ਨੂੰ "ਮਨੁੱਖੀ-ਯਥਾਰਥ" ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੋਂਦ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਦੂਜੇ 'ਤੇ ਨਿਰਭਰ ਕਰਨ ਦਾ ਕਾਰਨ ਬਣਨਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ। ਘੱਟੋ-ਘੱਟ ਉਸਦਾ ਸਿਧਾਂਤ ਇਹਨਾਂ ਦੋ ਜ਼ਰੂਰਤਾਂ ਨੂੰ ਪੂਰਾ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਗੋਰਡੀਅਨ ਗੰਢਾਂ ਨੂੰ ਖੋਲ੍ਹਣ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕਰਨ ਦੀ ਬਜਾਏ ਕੱਟਣ ਦੇ ਆਪਣੇ ਅਚਾਨਕ, ਨਾ ਕਿ ਵਹਿਸ਼ੀ ਢੰਗ ਨਾਲ, ਉਹ ਇੱਕ ਸ਼ੁੱਧ ਅਤੇ ਸਰਲ ਪਰਿਭਾਸ਼ਾ ਪੇਸ਼ ਕਰਨ ਵਾਲੇ ਸਵਾਲ ਦਾ ਜਵਾਬ ਦਿੰਦਾ ਹੈ। ਉਸਨੇ "ਸੰਸਾਰ ਵਿੱਚ ਹੋਣ" ਵਿੱਚ ਕਈ ਪਲਾਂ ਦੀ ਖੋਜ ਕੀਤੀ ਹੈ - ਅਮੂਰਤਤਾ ਨੂੰ ਛੱਡ ਕੇ ਅਟੁੱਟ - ਜੋ ਮਨੁੱਖੀ ਹਕੀਕਤ ਨੂੰ ਦਰਸਾਉਂਦੇ ਹਨ। ਇਹ ਪਲ "ਸੰਸਾਰ", "ਵਿੱਚ ਹੋਣਾ" ਅਤੇ "ਹੋਣਾ" ਹਨ। ਉਸਨੇ ਸੰਸਾਰ ਨੂੰ "ਉਹ" ਦੱਸਿਆ ਹੈ ਜਿਸ ਦੁਆਰਾ ਮਨੁੱਖੀ ਹਕੀਕਤ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਜਾਣੂ ਕਰਵਾਉਂਦੀ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਕੀ ਹੈ;" "ਵਿੱਚ ਹੋਣਾ" ਉਸਨੇ Befindlichkeit ਅਤੇ Verstand ਵਜੋਂ ਪਰਿਭਾਸ਼ਿਤ ਕੀਤਾ ਹੈ।[11] ਸਾਨੂੰ ਅਜੇ ਵੀ ਹੋਣ ਬਾਰੇ ਗੱਲ

ਕਰਨੀ ਹੈ; ਯਾਨੀ, ਉਹ ਢੰਗ ਜਿਸ ਵਿੱਚ ਮਨੁੱਖੀ ਹਕੀਕਤ ਇਸਦਾ ਸੰਸਾਰ ਵਿੱਚ ਹੋਣਾ ਹੈ। ਹੋਂਦ, ਹਾਈਡੇਗਰ ਸਾਨੂੰ ਦੱਸਦਾ ਹੈ, ਮਿੱਟ-ਸੀਨ ਹੈ—ਯਾਨੀ, "ਨਾਲ ਹੋਣਾ।" ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਮਨੁੱਖੀ-ਹਕੀਕਤ ਹੋਂਦ ਦੀ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਤਾ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਮਨੁੱਖੀ-ਹਕੀਕਤ ਇਸਦਾ ਦੂਜਿਆਂ ਨਾਲ ਹੋਣਾ ਹੈ। ਇਹ ਸੰਜੋਗ ਨਾਲ ਨਹੀਂ ਆਉਂਦਾ। ਮੈਂ ਪਹਿਲਾਂ ਇਸ ਲਈ ਮੌਜੂਦ ਨਹੀਂ ਹਾਂ ਕਿ ਬਾਅਦ ਵਿੱਚ ਕੋਈ ਅਚਨਚੇਤੀ ਮੈਨੂੰ ਦੂਜੇ ਦਾ ਸਾਹਮਣਾ ਕਰਵਾਉਣ ਲਈ ਮਜਬੂਰ ਕਰੇ। ਇੱਥੇ ਸਵਾਲ ਮੇਰੇ ਹੋਂਦ ਦੀ ਇੱਕ ਜ਼ਰੂਰੀ ਬਣਤਰ ਦਾ ਹੈ। ਪਰ ਇਹ ਬਣਤਰ ਬਾਹਰੋਂ ਅਤੇ ਇੱਕ ਤਾਨਾਸ਼ਾਹੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਤੋਂ ਸਥਾਪਿਤ ਨਹੀਂ ਹੈ ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਇਹ ਹੇਗਲ ਨਾਲ ਸੀ। ਯਕੀਨਨ, ਹਾਈਡੇਗਰ ਚੇਤਨਾ ਦੀ ਖੋਜ ਦੇ ਕਾਰਟੇਸੀਅਨ ਅਰਥਾਂ ਵਿੱਚ ਕੋਗੀਟੋ ਤੋਂ ਆਪਣੇ ਵਿਦਾਇਗੀ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨਹੀਂ ਲੈਂਦਾ; ਪਰ ਮਨੁੱਖੀ-ਹਕੀਕਤ ਜੋ ਉਸਨੂੰ ਪ੍ਰਗਟ ਹੁੰਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਜਿਸ ਲਈ ਉਹ ਸੰਕਲਪਾਂ ਵਿੱਚ ਬਣਤਰਾਂ ਨੂੰ ਠੀਕ ਕਰਨ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਉਸਦੀ ਆਪਣੀ ਹੈ। "ਦਾਸੀਨ ਇਸਟ ਜੇ ਮੇਨੇਸ," ਉਹ ਲਿਖਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਮੇਰੇ ਬਾਰੇ ਪੂਰਵ-ਵਿਗਿਆਨਕ ਸਮਝ ਨੂੰ ਸਪੱਸ਼ਟ ਕਰਕੇ ਹੈ ਕਿ ਮੈਂ ਦੂਜਿਆਂ ਦੇ ਨਾਲ ਹੋਣ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਹੋਂਦ ਦੀ ਇੱਕ ਜ਼ਰੂਰੀ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਤਾ ਵਜੋਂ ਸਮਝਦਾ ਹਾਂ। ਸੰਖੇਪ ਵਿੱਚ, ਮੈਂ ਦੂਜੇ ਨਾਲ ਪਾਰਦਰਸ਼ੀ ਸਬੰਧ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਖੁਦ ਦੇ ਹੋਣ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਖੋਜਦਾ ਹਾਂ, ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਮੈਂ ਖੋਜਿਆ ਹੈ ਕਿ ਸੰਸਾਰ ਵਿੱਚ ਹੋਣਾ ਮੇਰੀ ਮਨੁੱਖੀ-ਹਕੀਕਤ ਨੂੰ ਮਾਪਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਦੂਜੇ ਦੀ ਸਮੱਸਿਆ ਇੱਕ ਝੂਠੀ ਸਮੱਸਿਆ ਹੈ। ਦੂਜਾ ਹੁਣ ਪਹਿਲਾਂ ਇੱਕ ਖਾਸ ਹੋਂਦ ਨਹੀਂ ਹੈ ਜਿਸਦਾ ਮੈਂ ਸੰਸਾਰ ਵਿੱਚ ਸਾਹਮਣਾ ਕਰਦਾ ਹਾਂ - ਅਤੇ ਜੋ ਮੇਰੀ ਆਪਣੀ ਹੋਂਦ ਲਈ ਜ਼ਰੂਰੀ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਦਾ ਕਿਉਂਕਿ ਮੈਂ ਇਸਦਾ ਸਾਹਮਣਾ ਕਰਨ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਮੌਜੂਦ ਸੀ। ਦੂਜਾ ਇੱਕ ਸਾਬਕਾ-ਕੇਂਦ੍ਰਿਤ ਸੀਮਾ ਹੈ ਜੋ ਮੇਰੇ ਹੋਂਦ ਦੇ ਸੰਵਿਧਾਨ ਵਿੱਚ ਯੋਗਦਾਨ ਪਾਉਂਦੀ ਹੈ। ਉਹ ਮੇਰੇ ਹੋਂਦ ਦਾ ਟੈਸਟ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਉਹ ਮੈਨੂੰ ਆਪਣੇ ਆਪ ਤੋਂ ਬਾਹਰ ਉਹਨਾਂ ਢਾਂਚਿਆਂ ਵੱਲ ਸੁੱਟ ਦਿੰਦਾ ਹੈ ਜੋ ਇੱਕੋ ਸਮੇਂ ਮੇਰੇ ਤੋਂ ਬਚ ਜਾਂਦੇ ਹਨ ਅਤੇ ਮੈਨੂੰ ਪਰਿਭਾਸ਼ਿਤ ਕਰਦੇ ਹਨ; ਇਹ ਇਹ ਟੈਸਟ ਹੈ ਜੋ ਅਸਲ ਵਿੱਚ ਦੂਜੇ ਨੂੰ ਮੇਰੇ ਲਈ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਦਾ ਹੈ।

ਆਓ ਇਸ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਦੇਖੀਏ ਕਿ ਦੂਜੇ ਨਾਲ ਸਬੰਧ ਦੀ ਕਿਸਮ ਬਦਲ ਗਈ ਹੈ। ਯਥਾਰਥਵਾਦ, ਆਦਰਸ਼ਵਾਦ, ਹਸਰਲ, ਹੇਗਲ ਦੇ ਨਾਲ, ਚੇਤਨਾਵਾਂ ਵਿਚਕਾਰ ਸਬੰਧ ਦੀ ਕਿਸਮ ਹੋਣਾ-ਲਈ ਸੀ; ਦੂਜਾ ਮੈਨੂੰ ਪ੍ਰਗਟ ਹੋਇਆ ਅਤੇ ਇੱਥੋਂ ਤੱਕ ਕਿ ਮੈਨੂੰ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਬਣਾਇਆ ਜਿਵੇਂ ਉਹ ਮੇਰੇ ਲਈ ਸੀ ਜਾਂ ਮੈਂ ਉਸਦੇ ਲਈ ਸੀ। ਸਮੱਸਿਆ ਚੇਤਨਾ ਦੀ ਆਪਸੀ ਮਾਨਤਾ ਸੀ ਜੋ ਆਹਮੋ-ਸਾਹਮਣੇ ਲਿਆਂਦੀ ਗਈ ਸੀ ਜੋ ਸੰਸਾਰ ਵਿੱਚ ਪ੍ਰਗਟ ਹੋਈ ਅਤੇ ਇੱਕ ਦੂਜੇ ਦਾ ਸਾਹਮਣਾ ਕੀਤੀ। "ਨਾਲ-ਹੋਣ" ਦਾ ਇੱਕ ਬਿਲਕੁਲ ਵੱਖਰਾ ਅਰਥ ਹੈ; "ਨਾਲ" ਮਾਨਤਾ ਅਤੇ ਟਕਰਾਅ ਦੇ ਪਰਸਪਰ ਸਬੰਧ ਦਾ ਇਰਾਦਾ ਨਹੀਂ ਰੱਖਦਾ ਜੋ ਸੰਸਾਰ ਦੇ ਵਿਚਕਾਰ ਮੇਰੀ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਕਿਸੇ ਹੋਰ ਮਨੁੱਖੀ-ਹਕੀਕਤ ਦੇ ਪ੍ਰਗਟ ਹੋਣ ਦੇ ਨਤੀਜੇ ਵਜੋਂ ਹੋਵੇਗਾ। ਇਹ ਇਸ ਸੰਸਾਰ ਦੇ ਸ਼ੋਸ਼ਣ ਲਈ ਇੱਕ ਕਿਸਮ ਦੀ ਓਨਟੋਲੋਜੀਕਲ ਏਕਤਾ ਨੂੰ ਦਰਸਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਦੂਜਾ ਅਸਲ ਵਿੱਚ ਮੇਰੇ ਨਾਲ ਇੱਕ ਔਂਟਿਕ ਹਕੀਕਤ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਬੰਨ੍ਹਿਆ ਨਹੀਂ ਗਿਆ ਹੈ ਜੋ "ਯੰਤਰਾਂ" ਦੇ ਵਿਚਕਾਰ ਇੱਕ ਖਾਸ ਵਸਤੂ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਦੁਨੀਆ ਦੇ ਵਿਚਕਾਰ ਪ੍ਰਗਟ ਹੁੰਦਾ ਹੈ; ਉਸ ਸਥਿਤੀ ਵਿੱਚ ਉਹ ਪਹਿਲਾਂ ਹੀ ਘਟੀਆ ਹੋ ਜਾਵੇਗਾ, ਅਤੇ ਉਸਨੂੰ ਮੇਰੇ ਨਾਲ ਜੋੜਨ ਵਾਲਾ ਸਬੰਧ ਕਦੇ ਵੀ ਪਰਸਪਰਤਾ ਨਹੀਂ ਲੈ ਸਕਦਾ। ਦੂਜਾ ਕੋਈ ਵਸਤੂ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਮੇਰੇ ਨਾਲ ਉਸਦੇ ਸਬੰਧ ਵਿੱਚ ਉਹ ਇੱਕ ਮਨੁੱਖੀ-ਹਕੀਕਤ ਬਣਿਆ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ; ਉਹ ਹੋਂਦ ਜਿਸ ਦੁਆਰਾ ਉਹ ਮੈਨੂੰ ਮੇਰੇ ਵਜੂਦ ਵਿੱਚ ਨਿਰਧਾਰਤ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਉਸਦਾ ਸ਼ੁੱਧ ਹੋਂਦ "ਸੰਸਾਰ ਵਿੱਚ ਹੋਣ" ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਸਮਝਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਅਤੇ ਅਸੀਂ ਜਾਣਦੇ ਹਾਂ ਕਿ "ਵਿੱਚ" ਨੂੰ ਕੋਲੋ, ਹੈਬੀਟੋ ਦੇ ਅਰਥਾਂ ਵਿੱਚ ਸਮਝਿਆ ਜਾਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ, ਨਾ ਕਿ ਸੰਖੇਪ ਦੇ; ਦੁਨੀਆ ਵਿੱਚ ਹੋਣਾ ਦੁਨੀਆ ਨੂੰ ਪਰੇਸ਼ਾਨ ਕਰਨਾ ਹੈ, ਇਸ ਵਿੱਚ ਫਸਣਾ ਨਹੀਂ; ਅਤੇ ਇਹ ਮੇਰੇ "ਸੰਸਾਰ ਵਿੱਚ ਹੋਣ" ਵਿੱਚ ਹੈ ਕਿ ਦੂਜਾ ਮੈਨੂੰ ਨਿਰਧਾਰਤ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਸਾਡਾ ਸਬੰਧ ਇੱਕ ਸਾਹਮਣੇ ਵਾਲਾ ਵਿਰੋਧ

ਨਹੀਂ ਹੈ, ਸਗੋਂ ਇੱਕ ਤਿਰਛੀ ਅੰਤਰ-ਨਿਰਭਰਤਾ ਹੈ। ਜਿੱਥੋਂ ਤੱਕ ਮੈਂ ਇੱਕ ਸੰਸਾਰ ਨੂੰ ਯੰਤਰਾਂ ਦੇ ਇੱਕ ਸਮੂਹ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਹੋਂਦ ਵਿੱਚ ਲਿਆਉਂਦਾ ਹਾਂ ਜੋ ਮੈਂ ਆਪਣੀ ਮਨੁੱਖੀ ਹਕੀਕਤ ਦੇ ਉਦੇਸ਼ਾਂ ਲਈ ਵਰਤਦਾ ਹਾਂ, ਮੈਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਵਜੂਦ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਅਜਿਹੇ ਜੀਵ ਦੁਆਰਾ ਨਿਰਧਾਰਤ ਕਰਦਾ ਹਾਂ ਜੋ ਸੰਸਾਰ ਨੂੰ ਉਸਦੀ ਹਕੀਕਤ ਦੇ ਉਦੇਸ਼ਾਂ ਲਈ ਯੰਤਰਾਂ ਦੇ ਇੱਕ ਸਮੂਹ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਹੋਂਦ ਵਿੱਚ ਲਿਆਉਂਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ, ਇਸ ਹੋਂਦ-ਨਾਲ ਨੂੰ ਇੱਕ ਸ਼ੁੱਧ ਸਮਰੂਪਤਾ ਵਜੋਂ ਸਮਝਣਾ ਜ਼ਰੂਰੀ ਨਹੀਂ ਹੈ ਜੋ ਮੇਰੇ ਵਜੂਦ ਦੁਆਰਾ ਨਿਸ਼ਕਿਰਿਆ ਤੌਰ 'ਤੇ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕੀਤੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਹਾਈਡੇਗਰ ਲਈ, ਹੋਣਾ ਕਿਸੇ ਦੀਆਂ ਆਪਣੀਆਂ ਸੰਭਾਵਨਾਵਾਂ ਹੋਣਾ ਹੈ; ਯਾਨੀ, ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਹੋਣਾ ਬਣਾਉਣਾ। ਫਿਰ ਇਹ ਹੋਣ ਦਾ ਇੱਕ ਢੰਗ ਹੈ ਜੋ ਮੈਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਬਣਾਉਂਦਾ ਹਾਂ। ਅਤੇ ਇਹ ਬਹੁਤ ਸੱਚ ਹੈ ਕਿ ਮੈਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਦੂਜੇ ਲਈ ਹੋਣ ਲਈ ਜ਼ਿੰਮੇਵਾਰ ਹਾਂ ਜਿੱਥੋਂ ਤੱਕ ਮੈਂ ਉਸਨੂੰ ਸੁਤੰਤਰ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਪ੍ਰਮਾਣਿਕਤਾ ਵਿੱਚ ਜਾਂ ਗੈਰ-ਪ੍ਰਮਾਣਿਕਤਾ ਵਿੱਚ ਮਹਿਸੂਸ ਕਰਦਾ ਹਾਂ। ਇਹ ਪੂਰੀ ਆਜ਼ਾਦੀ ਵਿੱਚ ਅਤੇ ਇੱਕ ਮੂਲ ਚੋਣ ਦੁਆਰਾ ਹੈ ਜੋ, ਉਦਾਹਰਣ ਵਜੋਂ, ਮੈਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ "ਉਹਨਾਂ" ਦੇ ਅਗਿਆਤ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਮਹਿਸੂਸ ਕਰਦਾ ਹਾਂ। ਅਤੇ ਜੇਕਰ ਮੈਨੂੰ ਪੁੱਛਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਕਿ ਮੇਰਾ "ਨਾਲ ਹੋਣਾ" ਆਪਣੇ ਆਪ ਲਈ ਕਿਵੇਂ ਮੌਜੂਦ ਰਹਿ ਸਕਦਾ ਹੈ, ਤਾਂ ਮੈਨੂੰ ਜਵਾਬ ਦੇਣਾ ਪਵੇਗਾ ਕਿ ਦੁਨੀਆ ਦੁਆਰਾ ਮੈਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਦੱਸਦਾ ਹਾਂ ਕਿ ਮੈਂ ਕੀ ਹਾਂ। ਖਾਸ ਤੌਰ 'ਤੇ ਜਦੋਂ ਮੈਂ "ਉਹਨਾਂ" ਦੇ ਗੈਰ-ਪ੍ਰਮਾਣਿਕ ਮੋਡ ਵਿੱਚ ਹੁੰਦਾ ਹਾਂ, ਤਾਂ ਦੁਨੀਆ ਮੈਨੂੰ ਆਪਣੀਆਂ ਗੈਰ-ਪ੍ਰਮਾਣਿਕ ਸੰਭਾਵਨਾਵਾਂ ਦੇ ਇੱਕ ਕਿਸਮ ਦੇ ਵਿਅਕਤੀਗਤ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬ ਦਾ ਹਵਾਲਾ ਦਿੰਦੀ ਹੈ ਜੋ ਯੰਤਰਾਂ ਅਤੇ ਯੰਤਰਾਂ ਦੇ ਸਮੂਹਾਂ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਹਨ ਜੋ "ਹਰ ਕਿਸੇ" ਨਾਲ ਸਬੰਧਤ ਹਨ ਅਤੇ ਜੋ ਮੇਰੇ ਨਾਲ ਸਬੰਧਤ ਹਨ ਜਿੱਥੋਂ ਤੱਕ ਮੈਂ "ਹਰ ਕਿਸੇ ਨਾਲ ਸਬੰਧਤ ਹਾਂ:" ਤਿਆਰ ਕੱਪੜੇ, ਆਵਾਜਾਈ ਦੇ ਆਮ ਸਾਧਨ, ਪਾਰਕ, ਬਗੀਚੇ, ਜਨਤਕ ਸਥਾਨ, ਉੱਥੇ ਪਨਾਹ ਲੈਣ ਵਾਲੇ ਕਿਸੇ ਵੀ ਵਿਅਕਤੀ ਲਈ ਬਣਾਏ ਗਏ ਆਸਰਾ, ਆਦਿ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਮੈਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਯੰਤਰਾਂ ਦੇ ਸੰਕੇਤਕ ਸਮੂਹ ਦੁਆਰਾ ਕਿਸੇ ਵੀ ਵਿਅਕਤੀ ਵਜੋਂ ਜਾਣਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹਾਂ ਜੋ ਮੈਨੂੰ ਇੱਕ ਵੋਰਮ-ਵਿਲਨ ਵਜੋਂ ਦਰਸਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਅਣ-ਪ੍ਰਮਾਣਿਕ ਅਵਸਥਾ - ਜੋ ਕਿ ਮੇਰੀ ਆਮ ਅਵਸਥਾ ਹੈ ਜਦੋਂ ਤੱਕ ਮੈਨੂੰ ਪ੍ਰਮਾਣਿਕਤਾ ਵਿੱਚ ਤਬਦੀਲੀ ਦਾ ਅਹਿਸਾਸ ਨਹੀਂ ਹੋਇਆ ਹੈ - ਮੈਨੂੰ ਮੇਰਾ "ਨਾਲ ਹੋਣਾ" ਦਰਸਾਉਂਦਾ ਹੈ, ਇੱਕ ਵਿਲੱਖਣ ਸ਼ਖਸੀਅਤ ਦੇ ਦੂਜੇ ਸ਼ਖਸੀਅਤਾਂ ਨਾਲ ਬਰਾਬਰ ਵਿਲੱਖਣ ਸਬੰਧ ਵਜੋਂ ਨਹੀਂ, "ਸਭ ਤੋਂ ਅਟੱਲ ਜੀਵਾਂ" ਦੇ ਆਪਸੀ ਸਬੰਧ ਵਜੋਂ ਨਹੀਂ, ਸਗੋਂ ਸਬੰਧਾਂ ਦੀਆਂ ਸ਼ਰਤਾਂ ਦੀ ਪੂਰੀ ਪਰਿਵਰਤਨਸ਼ੀਲਤਾ ਵਜੋਂ। ਸ਼ਰਤਾਂ ਦੇ ਨਿਰਧਾਰਨ ਵਿੱਚ ਅਜੇ ਵੀ ਘਾਟ ਹੈ; ਮੈਂ ਦੂਜੇ ਦਾ ਵਿਰੋਧ ਨਹੀਂ ਕਰਦਾ, ਕਿਉਂਕਿ ਮੈਂ "ਮੈਂ" ਨਹੀਂ ਹਾਂ; ਇਸ ਦੀ ਬਜਾਏ ਸਾਡੇ ਕੋਲ ਉਹਨਾਂ ਦੀ ਸਮਾਜਿਕ ਏਕਤਾ ਹੈ। ਵਿਅਕਤੀਗਤ ਵਿਸ਼ੇ ਦੀ ਅਸੰਬੰਧਿਤਤਾ ਦੇ ਪੱਧਰ 'ਤੇ ਸਮੱਸਿਆ ਨੂੰ ਸਥਾਪਤ ਕਰਨ ਲਈ ਇੱਕ ὕστερον πρότερον,[12] ਵਚਨਬੱਧਤਾ ਸੀ ਤਾਂ ਜੋ ਦੁਨੀਆ ਨੂੰ ਇਸਦੇ ਸਿਰ 'ਤੇ ਖੜ੍ਹਾ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕੇ। ਪ੍ਰਮਾਣਿਕਤਾ ਅਤੇ ਵਿਅਕਤੀਗਤਤਾ ਕਮਾਉਣੀ ਪਵੇਗੀ: ਮੈਂ ਆਪਣੀ ਖੁਦ ਦੀ ਪ੍ਰਮਾਣਿਕਤਾ ਤਾਂ ਹੀ ਹੋਵਾਂਗਾ ਜੇਕਰ ਮੈਂ ਜ਼ਮੀਰ (Ruf des Gewissens) ਦੇ ਸੱਦੇ ਦੇ ਪ੍ਰਭਾਵ ਹੇਠ ਆਪਣੀ ਸਭ ਤੋਂ ਅਜੀਬ ਸੰਭਾਵਨਾ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਦ੍ਰਿੜ-ਨਿਰਣੇ (Entschlossenheit) ਨਾਲ ਮੌਤ ਵੱਲ ਰਵਾਨਾ ਹੋਵਾਂਗਾ। ਇਸ ਸਮੇਂ ਮੈਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਪ੍ਰਮਾਣਿਕਤਾ ਵਿੱਚ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਦਾ ਹਾਂ, ਅਤੇ ਮੈਂ ਆਪਣੇ ਨਾਲ ਦੂਜਿਆਂ ਨੂੰ ਪ੍ਰਮਾਣਿਕਤਾ ਵੱਲ ਵਧਾਉਂਦਾ ਹਾਂ।

ਉਹ ਅਨੁਭਵੀ ਚਿੱਤਰ ਜੋ ਹਾਈਡੇਗਰ ਦੇ ਅੰਤਰ-ਆਤਮਾ ਨੂੰ ਸਭ ਤੋਂ ਵਧੀਆ ਢੰਗ ਨਾਲ ਦਰਸਾ ਸਕਦਾ ਹੈ, ਇੱਕ ਟਕਰਾਅ ਦਾ ਨਹੀਂ ਸਗੋਂ ਇੱਕ ਚਾਲਕ ਦਲ ਦਾ ਹੈ। ਦੂਜੇ ਅਤੇ ਮੇਰੀ ਚੇਤਨਾ ਦਾ ਮੂਲ ਸਬੰਧ ਤੁਸੀਂ ਅਤੇ ਮੈਂ ਨਹੀਂ ਹੈ; ਇਹ ਅਸੀਂ ਹਾਂ। ਹਾਈਡੇਗਰ ਦਾ ਨਾਲ ਹੋਣਾ ਕਿਸੇ ਵਿਅਕਤੀ ਦੀ ਦੂਜੇ

ਵਿਅਕਤੀ ਦਾ ਸਾਹਮਣਾ ਕਰਨ ਦੀ ਸਪਸ਼ਟ ਅਤੇ ਵੱਖਰੀ ਸਥਿਤੀ ਨਹੀਂ ਹੈ; ਇਹ ਗਿਆਨ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਇਹ ਚਾਲਕ ਦਲ ਦੇ ਇੱਕ ਮੈਂਬਰ ਦੀ ਉਸਦੇ ਸਾਥੀਆਂ ਨਾਲ ਸਾਂਝੀ ਮੂਕ ਹੋਂਦ ਹੈ, ਉਹ ਹੋਂਦ ਜਿਸਨੂੰ ਓਅਰਜ਼ ਦੀ ਤਾਲ ਜਾਂ ਕਾਕਸਵੈਨ ਦੀਆਂ ਨਿਯਮਤ ਹਰਕਤਾਂ ਰੋਅਰਾਂ ਨੂੰ ਸਮਝਦਾਰ ਬਣਾਉਂਦੀਆਂ ਹਨ ਅਤੇ ਜੋ ਉਹਨਾਂ ਨੂੰ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕੀਤੇ ਜਾਣ ਵਾਲੇ ਸਾਂਝੇ ਟੀਚੇ, ਕਿਸ਼ਤੀ ਜਾਂ ਯਾਟ ਦੁਆਰਾ ਪ੍ਰਗਟ ਕੀਤਾ ਜਾਵੇਗਾ, ਅਤੇ ਸਾਰੀ ਦੁਨੀਆ (ਦਰਸ਼ਕ, ਪ੍ਰਦਰਸ਼ਨ, ਆਦਿ) ਜੋ ਕਿ ਦੂਰੀ 'ਤੇ ਪ੍ਰੋਫਾਈਲ ਕੀਤੀ ਗਈ ਹੈ। ਇਹ ਇਸ ਸਹਿ-ਹੋਂਦ ਦੇ ਸਾਂਝੇ ਆਧਾਰ 'ਤੇ ਹੈ ਕਿ ਮੇਰੇ "ਮੌਤ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਹੋਣ" ਦਾ ਅਚਾਨਕ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ ਅਚਾਨਕ ਮੈਨੂੰ ਇੱਕ ਪੂਰਨ "ਸਾਂਝੀ ਇਕਾਂਤ" ਵਿੱਚ ਖੜ੍ਹਾ ਕਰ ਦੇਵੇਗਾ ਜਦੋਂ ਕਿ ਉਸੇ ਸਮੇਂ ਇਹ ਦੂਜਿਆਂ ਨੂੰ ਉਸ ਇਕਾਂਤ ਵਿੱਚ ਉਠਾਉਂਦਾ ਹੈ।

ਇਸ ਵਾਰ ਸਾਨੂੰ ਸੱਚਮੁੱਚ ਉਹ ਦਿੱਤਾ ਗਿਆ ਹੈ ਜੋ ਅਸੀਂ ਮੰਗਿਆ ਸੀ: ਇੱਕ ਅਜਿਹਾ ਜੀਵ ਜੋ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਦੂਜੇ ਦੇ ਜੀਵ ਨੂੰ ਦਰਸਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਅਤੇ ਫਿਰ ਵੀ ਅਸੀਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਸੰਤੁਸ਼ਟ ਨਹੀਂ ਸਮਝ ਸਕਦੇ। ਸਭ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ, ਹਾਈਡੇਗਰ ਦਾ ਸਿਧਾਂਤ ਸਾਨੂੰ ਉਸ ਹੱਲ ਦੀ ਬਜਾਏ ਲੱਭਣ ਵਾਲੇ ਹੱਲ ਦਾ ਸੰਕੇਤ ਦਿੰਦਾ ਹੈ। ਭਾਵੇਂ ਸਾਨੂੰ ਬਿਨਾਂ ਕਿਸੇ ਰਾਖਵੇਂਕਰਨ ਦੇ "ਨਾਲ ਹੋਣ" ਦੇ "ਹੋਣ-ਲਈ" ਦੇ ਬਦਲ ਨੂੰ ਸਵੀਕਾਰ ਕਰਨਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ, ਇਹ ਸਾਡੇ ਲਈ ਬਿਨਾਂ ਕਿਸੇ ਬੁਨਿਆਦ ਦੇ ਇੱਕ ਸਧਾਰਨ ਪੁਸ਼ਟੀਕਰਨ ਰਹੇਗਾ। ਬਿਨਾਂ ਸ਼ੱਕ ਅਸੀਂ ਆਪਣੇ ਜੀਵ ਦੀਆਂ ਕੁਝ ਅਨੁਭਵੀ ਅਵਸਥਾਵਾਂ ਦਾ ਸਾਹਮਣਾ ਕਰਾਂਗੇ - ਖਾਸ ਕਰਕੇ ਉਹ ਜਿਸਨੂੰ ਜਰਮਨ ਅਨੁਵਾਦ ਨਾ ਕਰਨ ਯੋਗ ਨਾਮ Stimmung[13] ਦਿੰਦੇ ਹਨ - ਜੋ ਵਿਰੋਧ ਦੇ ਸਬੰਧ ਦੀ ਬਜਾਏ ਚੇਤਨਾ ਦੀ ਸਹਿ-ਮੌਜੂਦਗੀ ਨੂੰ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਦੇ ਜਾਪਦੇ ਹਨ। ਪਰ ਇਹ ਬਿਲਕੁਲ ਇਹੀ ਸਹਿ-ਮੌਜੂਦਗੀ ਹੈ ਜਿਸਦੀ ਵਿਆਖਿਆ ਕੀਤੀ ਜਾਣੀ ਚਾਹੀਦੀ ਹੈ। ਇਹ ਸਾਡੇ ਜੀਵ ਦੀ ਵਿਲੱਖਣ ਨੀਂਹ ਕਿਉਂ ਬਣ ਜਾਂਦੀ ਹੈ? ਇਹ ਦੂਜਿਆਂ ਨਾਲ ਸਾਡੇ ਸਬੰਧਾਂ ਦੀ ਬੁਨਿਆਦੀ ਕਿਸਮ ਕਿਉਂ ਹੈ? ਹਾਈਡੇਗਰ ਕਿਉਂ ਮੰਨਦਾ ਸੀ ਕਿ ਉਸਨੂੰ ਨਾਲ ਹੋਣ ਦੀ ਇਸ ਅਨੁਭਵੀ ਅਤੇ ਔਂਟਿਕ ਸਥਾਪਨਾ ਤੋਂ ਇੱਕ ਸਥਿਤੀ ਵਿੱਚ ਜਾਣ ਦਾ ਅਧਿਕਾਰ ਸੀ ਜੋ ਮੇਰੇ "ਸੰਸਾਰ ਵਿੱਚ ਹੋਣ" ਦੇ ਓਨਟੋਲੋਜੀਕਲ ਢਾਂਚੇ ਵਜੋਂ ਸਹਿ-ਮੌਜੂਦਗੀ ਦਾ ਦਾਅਵਾ ਕਰਦੀ ਹੈ? ਅਤੇ ਇਸ ਸਹਿ-ਹੋਂਦ ਵਿੱਚ ਕਿਸ ਕਿਸਮ ਦੀ ਹੋਂਦ ਹੈ? ਉਹ ਨਕਾਰਾਤਮਕਤਾ ਕਿਸ ਹੱਦ ਤੱਕ ਬਣਾਈ ਰੱਖੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ ਜੋ ਦੂਜੇ ਨੂੰ ਦੂਜਾ ਬਣਾਉਂਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਜੋ ਉਸਨੂੰ ਗੈਰ-ਜ਼ਰੂਰੀ ਬਣਾਉਂਦੀ ਹੈ? ਜੇ ਅਸੀਂ ਇਸਨੂੰ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦਬਾ ਦਿੰਦੇ ਹਾਂ, ਤਾਂ ਕੀ ਅਸੀਂ ਇੱਕ ਅਦਵੈਤਵਾਦ ਵਿੱਚ ਨਹੀਂ ਡਿੱਗਾਂਗੇ? ਅਤੇ ਜੇਕਰ ਅਸੀਂ ਇਸਨੂੰ ਦੂਜੇ ਨਾਲ ਸਬੰਧਾਂ ਦੇ ਇੱਕ ਜ਼ਰੂਰੀ ਢਾਂਚੇ ਵਜੋਂ ਸੁਰੱਖਿਅਤ ਰੱਖਣਾ ਹੈ, ਤਾਂ ਇਸਨੂੰ ਵਿਰੋਧ ਦੇ ਚਰਿੱਤਰ ਨੂੰ ਗੁਆਉਣ ਲਈ ਕੀ ਸੋਧ ਕਰਨੀ ਪਵੇਗੀ ਜੋ ਇਸਦਾ ਦੂਜਿਆਂ ਲਈ ਹੋਣ ਵਿੱਚ ਸੀ ਅਤੇ ਇਸ ਚਰਿੱਤਰ ਨੂੰ ਇੱਕ ਅਜਿਹੇ ਸੰਬੰਧ ਵਜੋਂ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਨਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ ਜੋ ਏਕਤਾ ਪੈਦਾ ਕਰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਜੋ ਕਿ ਨਾਲ ਹੋਣ ਦਾ ਢਾਂਚਾ ਹੈ? ਅਤੇ ਅਸੀਂ ਉੱਥੋਂ ਦੁਨੀਆਂ ਵਿੱਚ ਦੂਜੇ ਦੇ ਠੋਸ ਅਨੁਭਵ ਤੱਕ ਕਿਵੇਂ ਜਾ ਸਕਾਂਗੇ, ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਜਦੋਂ ਮੈਂ ਆਪਣੀ ਖਿੜਕੀ ਤੋਂ ਇੱਕ ਆਦਮੀ ਨੂੰ ਗਲੀ ਵਿੱਚ ਤੁਰਦਾ ਵੇਖਦਾ ਹਾਂ? ਇਹ ਯਕੀਨੀ ਬਣਾਉਣ ਲਈ ਕਿ ਇਹ ਕਲਪਨਾ ਕਰਨਾ ਲੁਭਾਉਂਦਾ ਹੈ ਕਿ ਮੈਂ ਆਪਣੀ ਆਜ਼ਾਦੀ ਦੀ ਪ੍ਰੇਰਣਾ ਦੁਆਰਾ, ਮੇਰੀਆਂ ਵਿਲੱਖਣ ਸੰਭਾਵਨਾਵਾਂ ਦੀ ਚੋਣ ਦੁਆਰਾ ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਅਭੇਦ ਜ਼ਮੀਨ 'ਤੇ ਖੜ੍ਹਾ ਹਾਂ - ਅਤੇ ਸ਼ਾਇਦ ਇਹ ਧਾਰਨਾ ਸੱਚਾਈ ਦਾ ਇੱਕ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਤੱਤ ਰੱਖਦੀ ਹੈ। ਪਰ ਇਸ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਘੱਟੋ ਘੱਟ ਅਜਿਹਾ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਗੰਭੀਰ ਇਤਰਾਜ਼ਾਂ ਨੂੰ ਜਨਮ ਦਿੰਦਾ ਹੈ।

ਸਭ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ, ਓਨਟੋਲੋਜੀਕਲ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਇੱਥੇ ਕਾਂਟੀਅਨ ਵਿਸ਼ੇ ਦੇ ਸੰਖੇਪ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਨਾਲ ਜੁੜਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਕਹਿਣਾ ਕਿ ਮਨੁੱਖੀ ਹਕੀਕਤ (ਭਾਵੇਂ ਇਹ ਮੇਰੀ ਮਨੁੱਖੀ ਹਕੀਕਤ ਹੈ) ਆਪਣੀ ਓਨਟੋਲੋਜੀਕਲ ਬਣਤਰ ਦੇ ਜ਼ਰੀਏ "ਨਾਲ ਹੈ" ਦਾ ਮਤਲਬ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਕੁਦਰਤ ਦੁਆਰਾ-ਨਾਲ ਹੈ -

ਯਾਨੀ ਕਿ, ਇੱਕ ਜ਼ਰੂਰੀ ਅਤੇ ਵਿਸ਼ਵਵਿਆਪੀ ਸਮਰੱਥਾ ਵਿੱਚ। ਭਾਵੇਂ ਇਹ ਪੁਸ਼ਟੀ ਸਾਬਤ ਹੋ ਜਾਂਦੀ ਹੈ, ਇਹ ਸਾਨੂੰ ਕਿਸੇ ਵੀ ਠੋਸ ਹੋਂਦ-ਨਾਲ ਦੀ ਵਿਆਖਿਆ ਕਰਨ ਦੇ ਯੋਗ ਨਹੀਂ ਬਣਾਏਗਾ। ਦੂਜੇ ਸ਼ਬਦਾਂ ਵਿੱਚ, ਓਨਟੋਲੋਜੀਕਲ ਸਹਿ-ਮੌਜੂਦਗੀ ਜੋ "ਸੰਸਾਰ ਵਿੱਚ-ਹੋਣ" ਦੀ ਬਣਤਰ ਵਜੋਂ ਦਿਖਾਈ ਦਿੰਦੀ ਹੈ, ਕਿਸੇ ਵੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਇੱਕ ਓਨਟੋਲੋਜੀਕਲ ਹੋਂਦ-ਨਾਲ ਦੀ ਨੀਂਹ ਵਜੋਂ ਕੰਮ ਨਹੀਂ ਕਰ ਸਕਦੀ, ਜਿਵੇਂ ਕਿ, ਉਦਾਹਰਣ ਵਜੋਂ, ਸਹਿ-ਮੌਜੂਦਗੀ ਜੋ ਪੀਅਰੇ ਨਾਲ ਮੇਰੀ ਦੋਸਤੀ ਵਿੱਚ ਜਾਂ ਉਸ ਜੋੜੇ ਵਿੱਚ ਦਿਖਾਈ ਦਿੰਦੀ ਹੈ ਜੋ ਐਨੀ ਅਤੇ ਮੈਂ ਬਣਾਉਂਦੇ ਹਾਂ। ਦਰਅਸਲ ਇਹ ਦਰਸਾਉਣਾ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੋਵੇਗਾ ਕਿ "ਪੀਅਰੇ ਦੇ ਨਾਲ-ਹੋਣਾ" ਜਾਂ "ਐਨੀ ਦੇ ਨਾਲ-ਹੋਣਾ" ਮੇਰੇ ਨਿਰਮਾਣ-ਹੋਂਦ ਦਾ ਇੱਕ ਢਾਂਚਾ ਹੈ। ਪਰ ਇਹ ਉਸ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਤੋਂ ਅਸੰਭਵ ਹੈ ਜਿਸਨੂੰ ਹਾਈਡੇਗਰ ਨੇ ਅਪਣਾਇਆ ਹੈ। "ਨਾਲ" ਸਬੰਧ ਵਿੱਚ "ਦੂਜਾ", ਜੋ ਕਿ ਓਨਟੋਲੋਜੀਕਲ ਪੱਧਰ 'ਤੇ ਲਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਅਸਲ ਵਿੱਚ ਸਿੱਧੇ ਤੌਰ 'ਤੇ ਸਾਹਮਣੇ ਆਉਣ ਵਾਲੀ ਮਨੁੱਖੀ-ਹਕੀਕਤ ਤੋਂ ਵੱਧ ਠੋਸ ਤੌਰ 'ਤੇ ਨਿਰਧਾਰਤ ਨਹੀਂ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ ਜਿਸਦਾ ਇਹ ਅਲਟਰ ਈਗੋ ਹੈ; ਇਹ ਇੱਕ ਅਮੂਰਤ ਸ਼ਬਦ ਹੈ ਅਤੇ ਇਸ ਲਈ ਅਣਸੁਖਾਵਾਂ ਹੈ, ਅਤੇ ਇਸ ਵਿੱਚ ਉਹ ਹੋਰ ਬਣਨ ਦੀ ਸ਼ਕਤੀ ਨਹੀਂ ਹੈ - ਪੀਅਰੇ ਜਾਂ ਐਨੀ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਮਿਟਸੀਨ ਦਾ ਸਬੰਧ ਦੂਜੇ ਦੀ ਪਛਾਣ ਦੀ ਮਨੋਵਿਗਿਆਨਕ, ਠੋਸ ਸਮੱਸਿਆ ਨੂੰ ਹੱਲ ਕਰਨ ਵਿੱਚ ਸਾਡੇ ਲਈ ਬਿਲਕੁਲ ਵੀ ਕੰਮ ਨਹੀਂ ਆ ਸਕਦਾ। ਦੋ ਅਸੰਬੰਧਿਤ ਪੱਧਰ ਅਤੇ ਦੋ ਸਮੱਸਿਆਵਾਂ ਹਨ ਜੋ ਵੱਖਰੇ ਹੱਲ ਦੀ ਮੰਗ ਕਰਦੀਆਂ ਹਨ।

ਇਹ ਕਿਹਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਉਹਨਾਂ ਮੁਸ਼ਕਲਾਂ ਵਿੱਚੋਂ ਇੱਕ ਹੈ ਜਿਸਦਾ ਸਾਹਮਣਾ ਹਾਈਡੇਗਰ ਆਮ ਤੌਰ 'ਤੇ ਔਂਟੋਲੋਜੀਕਲ ਪੱਧਰ ਤੋਂ ਔਂਟਿਕ ਪੱਧਰ ਤੱਕ, ਆਮ ਤੌਰ 'ਤੇ "ਸੰਸਾਰ ਵਿੱਚ ਹੋਣ" ਤੋਂ ਇਸ ਖਾਸ ਸਾਧਨ ਨਾਲ ਮੇਰੇ ਸਬੰਧ ਤੱਕ, ਮੇਰੇ ਹੋਣ ਤੋਂ ਮੌਤ ਤੱਕ, ਜੋ ਮੇਰੀ ਮੌਤ ਨੂੰ ਮੇਰੀ ਸਭ ਤੋਂ ਜ਼ਰੂਰੀ ਸੰਭਾਵਨਾ ਬਣਾਉਂਦੀ ਹੈ, ਇਸ "ਔਂਟਿਕ" ਮੌਤ ਤੱਕ ਕਰਦਾ ਹੈ ਜਿਸਦਾ ਅਨੁਭਵ ਮੈਂ ਇਸ ਜਾਂ ਉਸ ਬਾਹਰੀ ਹੋਂਦ ਦਾ ਸਾਹਮਣਾ ਕਰਕੇ ਕਰਾਂਗਾ। ਪਰ ਇਸ ਮੁਸ਼ਕਲ ਨੂੰ, ਜੇ ਲੋੜ ਹੋਵੇ, ਹੋਰ ਸਾਰੇ ਮਾਮਲਿਆਂ ਵਿੱਚ ਛੁਪਾਇਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ, ਉਦਾਹਰਣ ਵਜੋਂ, ਇਹ ਮਨੁੱਖੀ ਹਕੀਕਤ ਹੈ ਜੋ ਇੱਕ ਅਜਿਹੀ ਦੁਨੀਆਂ ਦੀ ਹੋਂਦ ਦਾ ਕਾਰਨ ਬਣਦੀ ਹੈ ਜਿਸ ਵਿੱਚ ਮਨੁੱਖੀ ਹਕੀਕਤ ਲਈ ਮੌਤ ਦਾ ਖ਼ਤਰਾ ਛੁਪਿਆ ਹੋਇਆ ਹੈ। ਇਸ ਤੋਂ ਵੀ ਵਧੀਆ, ਜੇਕਰ ਸੰਸਾਰ ਹੈ, ਤਾਂ ਇਹ ਇਸ ਲਈ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ "ਨਾਸ਼ਵਾਨ" ਹੈ ਜਿਸ ਅਰਥ ਵਿੱਚ ਅਸੀਂ ਕਹਿੰਦੇ ਹਾਂ ਕਿ ਇੱਕ ਜ਼ਖ਼ਮ ਨਾਸ਼ਵਾਨ ਹੈ। ਪਰ ਇੱਕ ਪੱਧਰ ਤੋਂ ਦੂਜੇ ਪੱਧਰ ਤੱਕ ਜਾਣ ਦੀ ਅਸੰਭਵਤਾ ਉਦੋਂ ਫਟ ਜਾਂਦੀ ਹੈ ਜਦੋਂ ਅਸੀਂ ਦੂਜੇ ਦੀ ਸਮੱਸਿਆ ਦਾ ਸਾਹਮਣਾ ਕਰਦੇ ਹਾਂ। ਦਰਅਸਲ, ਭਾਵੇਂ ਇਸ ਦੇ ਸੰਸਾਰ ਵਿੱਚ ਹੋਣ ਦੇ ਉਤਸ਼ਾਹਜਨਕ ਉਭਾਰ ਵਿੱਚ, ਮਨੁੱਖੀ ਹਕੀਕਤ ਇੱਕ ਸੰਸਾਰ ਨੂੰ ਹੋਂਦ ਵਿੱਚ ਲਿਆਉਂਦੀ ਹੈ, ਫਿਰ ਵੀ ਕੋਈ ਇਹ ਨਹੀਂ ਕਹਿ ਸਕਦਾ ਕਿ ਇਸਦਾ ਹੋਣਾ ਇੱਕ ਹੋਰ ਮਨੁੱਖੀ ਹਕੀਕਤ ਨੂੰ ਉਭਾਰਦਾ ਹੈ। ਬੇਸ਼ੱਕ ਮੈਂ ਉਹ ਜੀਵ ਹਾਂ ਜਿਸ ਦੁਆਰਾ "ਉੱਥੇ" (es gibt) ਹੋਂਦ ਹੈ। ਪਰ ਕੀ ਅਸੀਂ ਇਹ ਕਹਿ ਸਕਦੇ ਹਾਂ ਕਿ ਮੈਂ ਉਹ ਜੀਵ ਹਾਂ ਜਿਸ ਦੁਆਰਾ ਇੱਕ ਹੋਰ ਮਨੁੱਖੀ-ਹਕੀਕਤ "ਉੱਥੇ" ਹੈ? ਜੇਕਰ ਅਸੀਂ ਇਸ ਦੁਆਰਾ ਸਮਝਦੇ ਹਾਂ ਕਿ ਮੈਂ ਉਹ ਜੀਵ ਹਾਂ ਜਿਸ ਲਈ ਮੇਰੇ ਲਈ ਇੱਕ ਹੋਰ ਮਨੁੱਖੀ ਹਕੀਕਤ ਹੈ, ਤਾਂ ਇਹ ਇੱਕ ਸ਼ੁੱਧ ਅਤੇ ਸਰਲ ਸੱਚਾਈ ਹੈ। ਜੇਕਰ ਸਾਡਾ ਮਤਲਬ ਹੈ ਕਿ ਮੈਂ ਉਹ ਜੀਵ ਹਾਂ ਜਿਸ ਦੁਆਰਾ ਆਮ ਤੌਰ 'ਤੇ ਹੋਰ ਹਨ, ਤਾਂ ਅਸੀਂ ਸੋਲਿਪਸਵਾਦ ਵਿੱਚ ਵਾਪਸ ਆ ਜਾਂਦੇ ਹਾਂ। ਅਸਲ ਵਿੱਚ ਇਹ ਮਨੁੱਖੀ ਹਕੀਕਤ "ਜਿਸਦੇ ਨਾਲ" ਮੈਂ ਹਾਂ ਉਹ ਖੁਦ "ਮੇਰੇ ਨਾਲ-ਸੰਸਾਰ ਵਿੱਚ" ਹੈ; ਇਹ ਇੱਕ ਸੰਸਾਰ ਦੀ ਸੁਤੰਤਰ ਨੀਂਹ ਹੈ। (ਇਹ ਇਸਨੂੰ ਮੇਰੀ ਦੁਨੀਆਂ ਕਿਵੇਂ ਬਣਾਉਂਦਾ ਹੈ? ਅਸੀਂ ਉਹਨਾਂ ਸੰਸਾਰਾਂ ਦੀ ਪਛਾਣ ਦੇ ਨਾਲ ਹੋਣ ਤੋਂ ਨਹੀਂ ਕੱਢ ਸਕਦੇ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਵਿੱਚ ਮਨੁੱਖੀ ਹਕੀਕਤਾਂ ਹਨ।) ਮਨੁੱਖੀ ਹਕੀਕਤ ਇਸਦੀਆਂ ਆਪਣੀਆਂ ਸੰਭਾਵਨਾਵਾਂ ਹਨ। ਫਿਰ ਇਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਲਈ ਹੈ, ਬਿਨਾਂ ਇਸ ਗੱਲ ਦੀ ਉਡੀਕ ਕੀਤੇ ਕਿ ਮੈਂ "ਉੱਥੇ ਹੈ" ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਆਪਣੀ ਹੋਂਦ ਬਣਾ ਲਵਾਂ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਮੈਂ

ਇੱਕ ਸੰਸਾਰ ਨੂੰ "ਮਰਨਹਾਰ" ਵਜੋਂ ਬਣਾ ਸਕਦਾ ਹਾਂ, ਪਰ ਮੈਂ ਇੱਕ ਮਨੁੱਖੀ-ਹਕੀਕਤ ਨੂੰ ਇੱਕ ਠੋਸ ਹੋਂਦ ਵਜੋਂ ਨਹੀਂ ਬਣਾ ਸਕਦਾ ਜੋ ਇਸਦੀਆਂ ਆਪਣੀਆਂ ਸੰਭਾਵਨਾਵਾਂ ਹਨ। "ਮੇਰੇ" ਹੋਂਦ ਦੇ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਤੋਂ ਫੜਿਆ ਗਿਆ ਮੇਰਾ ਹੋਣਾ, ਮੇਰੇ ਹੋਂਦ ਵਿੱਚ ਸਥਾਪਿਤ ਇੱਕ ਸ਼ੁੱਧ ਜ਼ਰੂਰਤ ਵਜੋਂ ਹੀ ਮੰਨਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ; ਇਹ ਦੂਜੇ ਦੀ ਹੋਂਦ ਦਾ ਮਾਮੂਲੀ ਜਿਹਾ ਸਬੂਤ ਨਹੀਂ ਹੈ, ਨਾ ਕਿ ਮੇਰੇ ਅਤੇ ਦੂਜੇ ਵਿਚਕਾਰ ਮਾਮੂਲੀ ਜਿਹਾ ਪੁਲ।

ਹੋਰ ਸਪਸ਼ਟ ਤੌਰ 'ਤੇ, ਮੇਰੇ ਅਤੇ ਇੱਕ ਅਮੂਰਤ ਦੂਜੇ ਵਿਚਕਾਰ ਇਹ ਔਨਟੋਲੋਜੀਕਲ ਸਬੰਧ, ਇਸ ਤੱਥ ਦੇ ਕਾਰਨ ਕਿ ਇਹ ਆਮ ਤੌਰ 'ਤੇ ਦੂਜਿਆਂ ਨਾਲ ਮੇਰੇ ਸਬੰਧ ਨੂੰ ਪਰਿਭਾਸ਼ਿਤ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਮੇਰੇ ਅਤੇ ਪੀਅਰੇ ਵਿਚਕਾਰ ਇੱਕ ਖਾਸ ਔਨਟਿਕ ਸਬੰਧ ਨੂੰ ਸੁਵਿਧਾਜਨਕ ਬਣਾਉਣ ਤੋਂ ਬਹੁਤ ਦੂਰ ਹੈ; ਅਸਲ ਵਿੱਚ ਇਹ ਮੇਰੇ ਅਨੁਭਵ ਵਿੱਚ ਦਿੱਤੇ ਗਏ ਮੇਰੇ ਜੀਵ ਅਤੇ ਇੱਕ ਖਾਸ ਹੋਰ ਵਿਚਕਾਰ ਕਿਸੇ ਵੀ ਠੋਸ ਸਬੰਧ ਨੂੰ ਅਸੰਭਵ ਬਣਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਜੇਕਰ ਦੂਜੇ ਨਾਲ ਮੇਰਾ ਸਬੰਧ ਇੱਕ ਤਰਜੀਹ ਹੈ, ਤਾਂ ਇਹ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੂਜਿਆਂ ਨਾਲ ਸਬੰਧਾਂ ਦੀਆਂ ਸਾਰੀਆਂ ਸੰਭਾਵਨਾਵਾਂ ਨੂੰ ਖਤਮ ਕਰ ਦਿੰਦਾ ਹੈ। ਅਨੁਭਵੀ ਅਤੇ ਸੰਭਾਵਿਤ ਸਬੰਧ ਸਿਰਫ਼ ਇਸ ਦੀਆਂ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਤਾਵਾਂ ਹੋ ਸਕਦੀਆਂ ਹਨ, ਖਾਸ ਮਾਮਲਿਆਂ ਵਿੱਚ ਨਹੀਂ। ਇੱਕ ਕਾਨੂੰਨ ਦੀਆਂ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਤਾਵਾਂ ਸਿਰਫ਼ ਦੋ ਸਥਿਤੀਆਂ ਵਿੱਚ ਹੀ ਹੋ ਸਕਦੀਆਂ ਹਨ: ਜਾਂ ਤਾਂ ਕਾਨੂੰਨ ਅਨੁਭਵੀ, ਖਾਸ ਤੱਥਾਂ ਤੋਂ ਪ੍ਰੇਰਕ ਤੌਰ 'ਤੇ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਅਤੇ ਇੱਥੇ ਅਜਿਹਾ ਨਹੀਂ ਹੈ; ਜਾਂ ਫਿਰ ਇਹ ਇੱਕ ਤਰਜੀਹ ਹੈ ਅਤੇ ਅਨੁਭਵ ਨੂੰ ਇਕਜੁੱਟ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਕਾਂਟੀਅਨ ਸੰਕਲਪ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਅਸਲ ਵਿੱਚ ਇਸ ਬਾਅਦ ਵਾਲੇ ਮਾਮਲੇ ਵਿੱਚ, ਇਸਦਾ ਦਾਇਰਾ ਅਨੁਭਵ ਦੀਆਂ ਸੀਮਾਵਾਂ ਤੱਕ ਸੀਮਤ ਹੈ: ਮੈਂ ਚੀਜ਼ਾਂ ਵਿੱਚ ਸਿਰਫ਼ ਉਹੀ ਪਾਉਂਦਾ ਹਾਂ ਜੋ ਮੈਂ ਉਨ੍ਹਾਂ ਵਿੱਚ ਪਾਇਆ ਹੈ। ਹੁਣ ਦੋ ਠੋਸ "ਸੰਸਾਰ ਵਿੱਚ ਜੀਵ" ਨੂੰ ਜੋੜਨ ਦਾ ਕੰਮ ਮੇਰੇ ਅਨੁਭਵ ਨਾਲ ਸਬੰਧਤ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਦਾ; ਅਤੇ ਇਸ ਲਈ ਇਹ ਨਾਲ ਹੋਣ ਦੇ ਖੇਤਰ ਤੋਂ ਬਚ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਪਰ ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਕਾਨੂੰਨ ਆਪਣੇ ਖੇਤਰ ਨੂੰ ਸਹੀ ਢੰਗ ਨਾਲ ਬਣਾਉਂਦਾ ਹੈ, ਇਹ ਹਰ ਅਸਲ ਤੱਥ ਨੂੰ ਇੱਕ ਤਰਜੀਹ ਤੋਂ ਬਾਹਰ ਰੱਖਦਾ ਹੈ ਜਿਸਨੂੰ ਇਸਨੇ ਨਹੀਂ ਬਣਾਇਆ ਹੈ। ਮੇਰੀ ਸੰਵੇਦਨਸ਼ੀਲਤਾ ਦੇ ਇੱਕ ਤਰਜੀਹੀ ਰੂਪ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਸਮੇਂ ਦੀ ਹੋਂਦ ਇੱਕ ਤਰਜੀਹ ਤੋਂ ਮੈਨੂੰ ਇੱਕ ਨੌਮੈਨਲ ਸਮੇਂ ਨਾਲ ਸਾਰੇ ਸੰਬੰਧਾਂ ਤੋਂ ਬਾਹਰ ਰੱਖ ਦੇਵੇਗੀ ਜਿਸ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਜੀਵ ਦੀਆਂ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਤਾਵਾਂ ਸਨ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਇੱਕ ਓਨਟੋਲੋਜੀਕਲ ਅਤੇ ਇਸ ਲਈ ਇੱਕ ਤਰਜੀਹੀ "ਨਾਲ ਹੋਣਾ" ਦੀ ਹੋਂਦ ਇੱਕ ਠੋਸ ਮਨੁੱਖੀ-ਹਕੀਕਤ ਨਾਲ ਸਾਰੇ ਓਨਟਿਕ ਸੰਬੰਧਾਂ ਨੂੰ ਅਸੰਭਵ ਬਣਾ ਦਿੰਦੀ ਹੈ ਜੋ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਪੂਰਨ ਪਾਰਦਰਸ਼ੀ ਵਜੋਂ ਪੈਦਾ ਹੋਵੇਗੀ। "ਨਾਲ ਹੋਣਾ", ਮੇਰੇ ਜੀਵ ਦੀ ਇੱਕ ਬਣਤਰ ਵਜੋਂ ਕਲਪਨਾ ਕੀਤੀ ਗਈ, ਮੈਨੂੰ ਓਨੀ ਹੀ ਨਿਸ਼ਚਤ ਤੌਰ 'ਤੇ ਅਲੱਗ ਕਰ ਦਿੰਦੀ ਹੈ ਜਿੰਨੀ ਕਿ ਸੋਲਿਪਸਿਜ਼ਮ ਲਈ ਦਲੀਲਾਂ।

ਇਸਦਾ ਕਾਰਨ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਹਾਈਡੇਗਰ ਦਾ ਪਾਰਦਰਸ਼ੀਪਣ ਇੱਕ ਗਲਤ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਵਿੱਚ ਸੰਕਲਪ ਹੈ: ਇਸਦਾ ਉਦੇਸ਼, ਯਕੀਨਨ, ਆਦਰਸ਼ਵਾਦ ਨੂੰ ਪਾਰ ਕਰਨਾ ਹੈ, ਅਤੇ ਇਹ ਉਸ ਹੱਦ ਤੱਕ ਸਫਲ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਜਿੱਥੇ ਆਦਰਸ਼ਵਾਦ ਸਾਨੂੰ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਵਿਅਕਤੀਗਤਤਾ ਅਤੇ ਆਪਣੇ ਚਿੱਤਰਾਂ 'ਤੇ ਵਿਚਾਰ ਕਰਨ ਦੇ ਨਾਲ ਪੇਸ਼ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਪਰ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਪਾਰਦਰਸ਼ੀ ਆਦਰਸ਼ਵਾਦ ਆਦਰਸ਼ਵਾਦ ਦਾ ਸਿਰਫ ਇੱਕ ਘਟੀਆ ਰੂਪ ਹੈ, ਇੱਕ ਕਿਸਮ ਦਾ ਅਨੁਭਵ-ਆਲੋਚਨਾਤਮਕ ਮਨੋਵਿਗਿਆਨ। ਬਿਨਾਂ ਸ਼ੱਕ ਹਾਈਡੇਗਰ ਦੀ ਮਨੁੱਖੀ-ਯਥਾਰਥ "ਆਪਣੇ ਆਪ ਤੋਂ ਬਾਹਰ ਮੌਜੂਦ ਹੈ।" ਪਰ ਇਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਤੋਂ ਬਾਹਰ ਹੋਂਦ ਬਿਲਕੁਲ ਹਾਈਡੇਗਰ ਦੀ ਸਵੈ ਦੀ ਪਰਿਭਾਸ਼ਾ ਹੈ। ਇਹ ਨਾ ਤਾਂ ਪਲੈਟੋਨਿਕ [ਨਵ-ਪਲੈਟੋਨਿਕ?] ਐਕਸਸਟੈਸਿਸ ਵਰਗਾ ਹੈ ਜਿੱਥੇ ਹੋਂਦ ਅਸਲ ਵਿੱਚ ਅਲਹਿਦਗੀ ਹੈ, ਕਿਸੇ ਹੋਰ ਵਿੱਚ ਹੋਂਦ ਹੈ, ਅਤੇ ਨਾ ਹੀ ਮੈਲੇਬ੍ਰਾਂਚੇ ਦਾ ਪਰਮਾਤਮਾ ਵਿੱਚ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ, ਐਕਸਸਟੈਸਿਸ ਅਤੇ ਅੰਦਰੂਨੀ ਨਕਾਰ ਦੀ

ਸਾਡੀ ਆਪਣੀ ਧਾਰਨਾ। ਹਾਈਡੇਗਰ ਆਦਰਸ਼ਵਾਦ ਤੋਂ ਨਹੀਂ ਬਚਦਾ; ਸਵੈ ਤੋਂ ਬਾਹਰ ਉਸਦੀ ਉਡਾਣ, ਉਸਦੇ ਹੋਂਦ ਦੀ ਇੱਕ ਪ੍ਰਾਥਮਿਕ ਬਣਤਰ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ, ਉਸਨੂੰ ਸਾਡੇ ਅਨੁਭਵ ਦੀਆਂ ਪ੍ਰਾਥਮਿਕ ਸਥਿਤੀਆਂ 'ਤੇ ਕਾਂਟੀਅਨ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬ ਵਾਂਗ ਹੀ ਅਲੱਗ ਕਰ ਦਿੰਦੀ ਹੈ। ਦਰਅਸਲ, ਮਨੁੱਖੀ-ਹਕੀਕਤ ਆਪਣੇ ਆਪ ਤੋਂ ਬਾਹਰ ਇਸ ਉਡਾਣ ਦੀ ਪਹੁੰਚ ਤੋਂ ਬਾਹਰ ਸੀਮਾ 'ਤੇ ਜੋ ਮੁੜ ਖੋਜਦੀ ਹੈ ਉਹ ਅਜੇ ਵੀ ਸਵੈ ਹੈ: ਆਪਣੇ ਆਪ ਤੋਂ ਬਾਹਰ ਉਡਾਣ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵੱਲ ਇੱਕ ਉਡਾਣ ਹੈ, ਅਤੇ ਸੰਸਾਰ ਆਪਣੇ ਆਪ ਅਤੇ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿਚਕਾਰ ਸ਼ੁੱਧ ਦੂਰੀ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਦਿਖਾਈ ਦਿੰਦਾ ਹੈ।

ਸਿੱਟੇ ਵਜੋਂ, ਸੀਨ ਅੰਡ ਜ਼ੀਟ ਵਿੱਚ ਸਾਰੇ ਆਦਰਸ਼ਵਾਦ ਅਤੇ ਸਾਰੇ ਯਥਾਰਥਵਾਦ ਦੇ ਇੱਕੋ ਸਮੇਂ ਪਾਰ ਨੂੰ ਵੇਖਣਾ ਵਿਅਰਥ ਹੋਵੇਗਾ। ਹਾਈਡੇਗਰ ਦੀ ਮਨੁੱਖੀ-ਯਥਾਰਥ ਨੂੰ ਇਸਦੇ ਇਕਾਂਤ ਵਿੱਚੋਂ ਬਾਹਰ ਲਿਆਉਣ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਉਹੀ ਮੁਸ਼ਕਲਾਂ ਪੈਦਾ ਕਰਦੀ ਹੈ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਆਦਰਸ਼ਵਾਦ ਆਮ ਤੌਰ 'ਤੇ ਉਦੋਂ ਸਾਹਮਣਾ ਕਰਦਾ ਹੈ ਜਦੋਂ ਇਹ ਠੋਸ ਜੀਵਾਂ ਦੀ ਹੋਂਦ ਨੂੰ ਲੱਭਣ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕਰਦਾ ਹੈ ਜੋ ਸਾਡੇ ਵਰਗੇ ਹਨ ਅਤੇ ਜੋ ਸਾਡੇ ਅਨੁਭਵ ਤੋਂ ਬਚ ਜਾਂਦੇ ਹਨ, ਜੋ ਕਿ ਭਾਵੇਂ ਉਹ ਬਣਾਏ ਜਾ ਰਹੇ ਹੋਣ, ਸਾਡੀ ਤਰਜੀਹ ਤੋਂ ਪੈਦਾ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦੇ। ਉਹ ਇਕੱਲਤਾ ਤੋਂ ਬਚਦਾ ਜਾਪਦਾ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਉਹ "ਆਪਣੇ ਆਪ ਤੋਂ ਬਾਹਰ" ਨੂੰ ਕਈ ਵਾਰ "ਆਪਣੇ ਆਪ ਤੋਂ ਬਾਹਰ-ਆਪਣੇ ਆਪ ਵੱਲ" ਅਤੇ ਕਈ ਵਾਰ "ਆਪਣੇ ਆਪ ਤੋਂ ਬਾਹਰ-ਦੂਜਿਆਂ ਵਿੱਚ" ਵਜੋਂ ਲੈਂਦਾ ਹੈ। ਪਰ "ਆਪਣੇ ਆਪ ਤੋਂ ਬਾਹਰ" ਦੀ ਦੂਜੀ ਵਿਆਖਿਆ, ਜਿਸਨੂੰ ਹਾਈਡੇਗਰ ਗੁਪਤ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਆਪਣੇ ਚਾਲਬਾਜ਼ ਤਰਕ ਦੁਆਰਾ ਅੰਦਰ ਖਿੱਚਦਾ ਹੈ, ਪਹਿਲੀ ਨਾਲ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਅਸੰਗਤ ਹੈ। ਇਸਦੇ ਐਕਸਟੈਸ ਦੇ ਬਿਲਕੁਲ ਦਿਲ ਵਿੱਚ ਮਨੁੱਖੀ-ਯਥਾਰਥ ਇਕੱਲਾ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਇੱਥੇ ਹੈ ਜਿੱਥੇ ਅਸੀਂ ਹਾਈਡੇਗਰ ਦੀ ਸਿੱਖਿਆ ਦੀ ਸਾਡੀ ਆਲੋਚਨਾਤਮਕ ਜਾਂਚ ਦੇ ਨਤੀਜੇ ਵਜੋਂ ਇੱਕ ਨਵੀਂ ਅਤੇ ਵੈਧ ਸਮਝ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰ ਸਕਦੇ ਹਾਂ: ਮਨੁੱਖੀ-ਹਕੀਕਤ ਇਕੱਲੀ ਰਹਿੰਦੀ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਦੂਜੇ ਦੀ ਹੋਂਦ ਇੱਕ ਸੰਭਾਵਿਤ ਅਤੇ ਅਟੱਲ ਤੱਥ ਦੀ ਪ੍ਰਕਿਰਤੀ ਰੱਖਦੀ ਹੈ। ਅਸੀਂ ਦੂਜੇ ਦਾ ਸਾਹਮਣਾ ਕਰਦੇ ਹਾਂ; ਅਸੀਂ ਉਸਨੂੰ ਨਹੀਂ ਬਣਾਉਂਦੇ। ਅਤੇ ਜੇਕਰ ਇਹ ਤੱਥ ਅਜੇ ਵੀ ਸਾਨੂੰ ਇੱਕ ਜ਼ਰੂਰਤ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਦਿਖਾਈ ਦਿੰਦਾ ਹੈ, ਫਿਰ ਵੀ ਇਹ ਉਹਨਾਂ "ਸਾਡੇ ਅਨੁਭਵ ਦੀ ਸੰਭਾਵਨਾ ਦੀਆਂ ਸ਼ਰਤਾਂ" ਜਾਂ - ਜੇ ਤੁਸੀਂ ਪਸੰਦ ਕਰਦੇ ਹੋ - ਓਨਟੋਲੋਜੀਕਲ ਜ਼ਰੂਰਤ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਜੇਕਰ ਦੂਜੇ ਦੀ ਹੋਂਦ ਇੱਕ ਜ਼ਰੂਰਤ ਹੈ, ਤਾਂ ਇਹ ਇੱਕ "ਸੰਭਾਵਿਤ ਜ਼ਰੂਰਤ" ਹੈ; ਯਾਨੀ, ਇਹ ਉਸੇ ਕਿਸਮ ਦੀ ਹੈ ਜੋ ਅਸਲ ਜ਼ਰੂਰਤ ਹੈ ਜੋ ਕੋਜੀਟੋ 'ਤੇ ਲਗਾਈ ਗਈ ਹੈ। ਜੇਕਰ ਦੂਜੇ ਨੂੰ ਸਾਨੂੰ ਦਿੱਤੇ ਜਾਣ ਦੇ ਯੋਗ ਹੋਣਾ ਹੈ, ਤਾਂ ਇਹ ਇੱਕ ਸਿੱਧੇ ਸ਼ੱਕ ਦੁਆਰਾ ਹੈ ਜੋ ਮੁਲਾਕਾਤ ਲਈ ਇਸਦੇ ਚਰਿੱਤਰ ਨੂੰ ਤੱਥ ਵਜੋਂ ਛੱਡ ਦਿੰਦਾ ਹੈ, ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਕੋਜੀਟੋ ਖੁਦ ਆਪਣੀ ਸਾਰੀ ਤੱਥਤਾ ਨੂੰ ਮੇਰੇ ਆਪਣੇ ਵਿਚਾਰ 'ਤੇ ਛੱਡ ਦਿੰਦਾ ਹੈ, ਇੱਕ ਤੱਥਤਾ ਜੋ ਫਿਰ ਵੀ ਕੋਜੀਟੋ ਦੀ ਅਪੋਡੀਸੀਟੀ ਵਿੱਚ ਸਾਂਝਾ ਕਰਦੀ ਹੈ - ਭਾਵ, ਇਸਦੀ ਸ਼ੱਕੀਤਾ ਵਿੱਚ।

ਇਸ ਲਈ ਸਿਧਾਂਤ ਦੀ ਇਹ ਲੰਬੀ ਵਿਆਖਿਆ ਬੇਕਾਰ ਨਹੀਂ ਹੋਵੇਗੀ ਜੇਕਰ ਇਹ ਸਾਨੂੰ ਜ਼ਰੂਰੀ ਅਤੇ ਕਾਫ਼ੀ ਸਥਿਤੀਆਂ ਤਿਆਰ ਕਰਨ ਦੇ ਯੋਗ ਬਣਾਉਂਦੀ ਹੈ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਤਹਿਤ ਦੂਜਿਆਂ ਦੇ ਹੋਂਦ ਦਾ ਸਿਧਾਂਤ ਜਾਇਜ਼ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ।

(1) ਅਜਿਹਾ ਸਿਧਾਂਤ ਦੂਜਿਆਂ ਦੀ ਹੋਂਦ ਦਾ ਕੋਈ ਨਵਾਂ ਸਬੂਤ ਨਹੀਂ ਦੇ ਸਕਦਾ, ਜਾਂ ਸੋਲਿਪਸਿਜ਼ਮ ਦੇ ਵਿਰੁੱਧ ਕਿਸੇ ਹੋਰ ਨਾਲੋਂ ਬਿਹਤਰ ਦਲੀਲ ਨਹੀਂ ਦੇ ਸਕਦਾ। ਦਰਅਸਲ ਜੇਕਰ ਸੋਲਿਪਸਿਜ਼ਮ ਨੂੰ ਰੱਦ ਕਰਨਾ ਹੈ, ਤਾਂ ਇਹ ਇਸ ਲਈ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਦਾ ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਅਸੰਭਵ ਹੈ ਜਾਂ, ਜੇ ਤੁਸੀਂ ਪਸੰਦ ਕਰਦੇ ਹੋ, ਕਿਉਂਕਿ ਕੋਈ ਵੀ ਸੱਚਮੁੱਚ ਸੋਲਿਪਸਿਸਟਿਕ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਦੂਜੇ ਦੀ ਹੋਂਦ ਹਮੇਸ਼ਾ ਸ਼ੱਕ ਦੇ ਅਧੀਨ ਰਹੇਗੀ, ਘੱਟੋ ਘੱਟ ਜੇਕਰ ਕੋਈ ਦੂਜੇ 'ਤੇ ਸਿਰਫ਼ ਸ਼ਬਦਾਂ ਵਿੱਚ ਅਤੇ ਸੰਖੇਪ ਵਿੱਚ ਸ਼ੱਕ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਉਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਜਿਵੇਂ ਅਸਲ ਵਿੱਚ ਇਸਦੀ ਕਲਪਨਾ ਕਰਨ ਦੇ ਯੋਗ ਹੋਣ ਤੋਂ ਬਿਨਾਂ, ਮੈਂ ਲਿਖ ਸਕਦਾ ਹਾਂ, "ਮੈਨੂੰ ਆਪਣੀ ਹੋਂਦ

'ਤੇ ਸ਼ੱਕ ਹੈ।" ਸੰਖੇਪ ਵਿੱਚ ਦੂਜੇ ਦੀ ਹੋਂਦ ਇੱਕ ਸੰਭਾਵਨਾ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਦੀ। ਸੰਭਾਵਨਾ ਸਿਰਫ਼ ਉਨ੍ਹਾਂ ਵਸਤੂਆਂ ਨਾਲ ਸਬੰਧਤ ਹੋ ਸਕਦੀ ਹੈ ਜੋ ਸਾਡੇ ਅਨੁਭਵ ਵਿੱਚ ਪ੍ਰਗਟ ਹੁੰਦੀਆਂ ਹਨ ਅਤੇ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਤੋਂ ਸਾਡੇ ਅਨੁਭਵ ਵਿੱਚ ਨਵੇਂ ਪ੍ਰਭਾਵ ਪ੍ਰਗਟ ਹੋ ਸਕਦੇ ਹਨ। ਸੰਭਾਵਨਾ ਤਾਂ ਹੀ ਹੁੰਦੀ ਹੈ ਜੇਕਰ ਇਸਦੀ ਪ੍ਰਮਾਣਿਕਤਾ ਜਾਂ ਅਵੈਧਤਾ ਹਰ ਪਲ ਸੰਭਵ ਹੋਵੇ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਕਿਉਂਕਿ ਸਿਧਾਂਤ 'ਤੇ ਅਤੇ ਇਸਦੇ "ਆਪਣੇ ਆਪ ਲਈ" ਵਿੱਚ ਦੂਜਾ ਮੇਰੇ ਅਨੁਭਵ ਤੋਂ ਬਾਹਰ ਹੈ, ਇਸ ਲਈ ਦੂਜੇ ਸਵੈ ਵਜੋਂ ਉਸਦੀ ਹੋਂਦ ਦੀ ਸੰਭਾਵਨਾ ਨੂੰ ਕਦੇ ਵੀ ਪ੍ਰਮਾਣਿਤ ਜਾਂ ਅਵੈਧ ਨਹੀਂ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ; ਇਸ 'ਤੇ ਨਾ ਤਾਂ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਨਾ ਹੀ ਅਵਿਸ਼ਵਾਸ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ, ਇਸਨੂੰ ਮਾਪਿਆ ਵੀ ਨਹੀਂ ਜਾ ਸਕਦਾ; ਇਸ ਲਈ ਇਹ ਆਪਣੀ ਸੰਭਾਵਨਾ ਗੁਆ ਦਿੰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਇੱਕ ਸ਼ੁੱਧ ਕਾਲਪਨਿਕ ਅਨੁਮਾਨ ਬਣ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਐਮ. ਲਾਲਾਂਡੇ14 ਨੇ ਪ੍ਰਭਾਵਸ਼ਾਲੀ ਢੰਗ ਨਾਲ ਦਿਖਾਇਆ ਹੈ ਕਿ ਮੰਗਲ ਗ੍ਰਹਿ 'ਤੇ ਜੀਵਾਂ ਦੀ ਹੋਂਦ ਬਾਰੇ ਇੱਕ ਪਰਿਕਲਪਨਾ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਅਨੁਮਾਨਤ ਰਹੇਗੀ ਜਿਸਦੇ ਸੱਚ ਜਾਂ ਝੂਠ ਹੋਣ ਦੀ ਕੋਈ ਸੰਭਾਵਨਾ ਨਹੀਂ ਹੋਵੇਗੀ ਜਦੋਂ ਤੱਕ ਸਾਡੇ ਕੋਲ ਸਾਡੇ ਕੋਲ ਇਸ ਪਰਿਕਲਪਨਾ ਨੂੰ ਪ੍ਰਮਾਣਿਤ ਜਾਂ ਅਯੋਗ ਕਰਨ ਵਾਲੇ ਤੱਥ ਪੈਦਾ ਕਰਨ ਦੇ ਯੋਗ ਯੰਤਰ ਜਾਂ ਵਿਗਿਆਨਕ ਸਿਧਾਂਤ ਨਹੀਂ ਹਨ। ਪਰ ਦੂਜੇ ਦੀ ਬਣਤਰ ਇਸ ਸਿਧਾਂਤ 'ਤੇ ਹੈ ਕਿ ਕੋਈ ਵੀ ਨਵਾਂ ਪ੍ਰਯੋਗ ਕਦੇ ਵੀ ਕਲਪਨਾ ਨਹੀਂ ਕੀਤੀ ਜਾ ਸਕੇਗੀ, ਕਿ ਕੋਈ ਨਵਾਂ ਸਿਧਾਂਤ ਉਸਦੀ ਹੋਂਦ ਦੀ ਪਰਿਕਲਪਨਾ ਨੂੰ ਪ੍ਰਮਾਣਿਤ ਜਾਂ ਅਯੋਗ ਕਰਨ ਲਈ ਨਹੀਂ ਆਵੇਗਾ, ਕਿ ਕੋਈ ਵੀ ਸਾਧਨ ਨਵੇਂ ਤੱਥਾਂ ਨੂੰ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਨ ਲਈ ਨਹੀਂ ਆਵੇਗਾ ਜੋ ਮੈਨੂੰ ਇਸ ਪਰਿਕਲਪਨਾ ਦੀ ਪੁਸ਼ਟੀ ਕਰਨ ਜਾਂ ਰੱਦ ਕਰਨ ਲਈ ਪ੍ਰੇਰਿਤ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਇਸ ਲਈ ਜੇਕਰ ਦੂਜਾ ਮੇਰੇ ਲਈ ਤੁਰੰਤ ਮੌਜੂਦ ਨਹੀਂ ਹੈ, ਅਤੇ ਜੇਕਰ ਉਸਦੀ ਹੋਂਦ ਮੇਰੇ ਆਪਣੇ ਵਾਂਗ ਯਕੀਨੀ ਨਹੀਂ ਹੈ, ਤਾਂ ਉਸਦੇ ਬਾਰੇ ਸਾਰੇ ਅਨੁਮਾਨ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਅਰਥਹੀਣ ਹਨ। ਪਰ ਜੇਕਰ ਮੈਂ ਦੂਜੇ ਬਾਰੇ ਅਨੁਮਾਨ ਨਹੀਂ ਲਗਾਉਂਦਾ, ਤਾਂ, ਬਿਲਕੁਲ, ਮੈਂ ਉਸਦੀ ਪੁਸ਼ਟੀ ਕਰਦਾ ਹਾਂ। ਇਸ ਲਈ ਦੂਜੇ ਦੇ ਹੋਂਦ ਦਾ ਇੱਕ ਸਿਧਾਂਤ ਸਿਰਫ਼ ਮੇਰੇ ਹੋਂਦ ਵਿੱਚ ਮੈਨੂੰ ਸਵਾਲ ਕਰਨਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ, ਉਸ ਪੁਸ਼ਟੀ ਦੇ ਅਰਥ ਨੂੰ ਸਪੱਸ਼ਟ ਅਤੇ ਸਟੀਕ ਬਣਾਉਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ; ਖਾਸ ਤੌਰ 'ਤੇ, ਸਬੂਤ ਦੀ ਖੋਜ ਕਰਨ ਤੋਂ ਦੂਰ, ਇਸ ਨੂੰ ਉਸ ਨਿਸ਼ਚਤਤਾ ਦੀ ਨੀਂਹ ਨੂੰ ਸਪੱਸ਼ਟ ਕਰਨਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ। ਦੂਜੇ ਸ਼ਬਦਾਂ ਵਿੱਚ, ਡੇਸਕਾਰਟਸ ਨੇ ਆਪਣੀ ਹੋਂਦ ਨੂੰ ਸਾਬਤ ਨਹੀਂ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਅਸਲ ਵਿੱਚ ਮੈਂ ਹਮੇਸ਼ਾਂ ਜਾਣਦਾ ਹਾਂ ਕਿ ਮੈਂ ਮੌਜੂਦ ਸੀ, ਮੈਂ ਕਦੇ ਵੀ ਕੋਜੀਟੋ ਦਾ ਅਭਿਆਸ ਕਰਨਾ ਬੰਦ ਨਹੀਂ ਕੀਤਾ। ਇਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਸੋਲਿਪਸਿਜ਼ਮ ਪ੍ਰਤੀ ਮੇਰਾ ਵਿਰੋਧ - ਜੋ ਕਿ ਕੋਜੀਟੋ 'ਤੇ ਸ਼ੱਕ ਕਰਨ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕਰਨ ਲਈ ਜਿੰਨਾ ਵੀ ਜੀਵੰਤ ਹੈ - ਇਹ ਸਾਬਤ ਕਰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਮੈਂ ਹਮੇਸ਼ਾਂ ਜਾਣਦਾ ਹਾਂ ਕਿ ਦੂਜਾ ਮੌਜੂਦ ਸੀ, ਕਿ ਮੇਰੇ ਕੋਲ ਹਮੇਸ਼ਾਂ ਉਸਦੀ ਹੋਂਦ ਦੀ ਪੂਰੀ ਪਰ ਅਪ੍ਰਤੱਖ ਸਮਝ ਰਹੀ ਹੈ, ਕਿ ਇਸ "ਪੂਰਵ-ਓਨਟੋਲੋਜੀਕਲ" ਸਮਝ ਵਿੱਚ ਦੂਜੇ ਦੀ ਪ੍ਰਕਿਰਤੀ ਅਤੇ ਉਸਦੇ ਹੋਂਦ ਦੇ ਮੇਰੇ ਹੋਂਦ ਨਾਲ ਸਬੰਧ ਦੀ ਇੱਕ ਪੱਕੀ ਅਤੇ ਡੂੰਘੀ ਸਮਝ ਸ਼ਾਮਲ ਹੈ। ਇਸਦੇ ਆਲੇ ਦੁਆਲੇ ਬਣਾਏ ਗਏ ਸਾਰੇ ਸਿਧਾਂਤਾਂ ਨਾਲੋਂ। ਜੇਕਰ ਦੂਜੇ ਦੀ ਹੋਂਦ ਇੱਕ ਵਿਅਰਥ ਅਨੁਮਾਨ ਨਹੀਂ ਹੈ, ਇੱਕ ਸ਼ੁੱਧ ਕਲਪਨਾ ਹੈ, ਤਾਂ ਇਹ ਇਸ ਲਈ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਇਸਦੇ ਸੰਬੰਧ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਕਿਸਮ ਦਾ ਕੋਜੀਟੋ ਹੈ। ਇਹ ਇਹ ਕੋਜੀਟੋ ਹੈ ਜਿਸਨੂੰ ਸਾਨੂੰ ਇਸਦੇ ਢਾਂਚੇ ਨੂੰ ਨਿਰਧਾਰਤ ਕਰਕੇ ਅਤੇ ਇਸਦੇ ਦਾਇਰੇ ਅਤੇ ਇਸਦੇ ਨਿਯਮਾਂ ਨੂੰ ਨਿਰਧਾਰਤ ਕਰਕੇ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ ਵਿੱਚ ਲਿਆਉਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ।

(2) ਦੂਜੇ ਪਾਸੇ, ਹੀਗਲ ਦੀ ਅਸਫਲਤਾ ਨੇ ਸਾਨੂੰ ਦਿਖਾਇਆ ਹੈ ਕਿ ਜਾਣ ਦਾ ਇੱਕੋ ਇੱਕ ਬਿੰਦੂ ਕਾਰਟੇਸੀਅਨ ਕੋਗੀਟੋ ਹੈ। ਇਸ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ, ਕੋਗੀਟੋ ਹੀ ਸਾਨੂੰ ਉਸ ਅਸਲ ਜ਼ਰੂਰਤ ਦੇ ਆਧਾਰ 'ਤੇ ਸਥਾਪਿਤ ਕਰਦਾ ਹੈ ਜੋ ਦੂਜੇ ਦੀ ਹੋਂਦ ਦੀ ਜ਼ਰੂਰਤ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਇੱਕ ਬਿਹਤਰ ਸ਼ਬਦ ਦੀ ਘਾਟ ਕਾਰਨ ਜਿਸਨੂੰ ਅਸੀਂ ਦੂਜੇ ਦੀ ਹੋਂਦ ਦਾ ਕੋਗੀਟੋ ਕਹਿੰਦੇ ਹਾਂ, ਉਹ ਮੇਰੇ ਆਪਣੇ ਕੋਗੀਟੋ ਨਾਲ ਮਿਲ ਜਾਂਦਾ ਹੈ।

ਕੋਗੀਟੋ ਨੇ ਇੱਕ ਵਾਰ ਫਿਰ ਜਾਂਚ ਕੀਤੀ, ਮੈਨੂੰ ਇਸ ਤੋਂ ਬਾਹਰ ਅਤੇ ਦੂਜੇ 'ਤੇ ਸੁੱਟ ਦੇਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ, ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਇਸਨੇ ਮੈਨੂੰ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਬਾਹਰ ਸੁੱਟ ਦਿੱਤਾ ਸੀ; ਅਤੇ ਇਹ ਮੈਨੂੰ ਆਪਣੇ ਆਪ ਦੀ ਇੱਕ ਪ੍ਰਾਥਮਿਕਤਾ ਬਣਤਰ ਨੂੰ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਕੇ ਨਹੀਂ ਕੀਤਾ ਜਾਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ ਜੋ ਇੱਕ ਬਰਾਬਰ ਪ੍ਰਾਥਮਿਕਤਾ ਵਾਲੇ ਦੂਜੇ ਵੱਲ ਇਸ਼ਾਰਾ ਕਰੇਗੀ, ਸਗੋਂ ਮੈਨੂੰ ਇੱਕ ਖਾਸ, ਠੋਸ ਦੂਜੇ ਦੀ ਠੋਸ, ਸ਼ੱਕੀ ਮੌਜੂਦਗੀ ਦਾ ਖੁਲਾਸਾ ਕਰਕੇ, ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਇਸਨੇ ਪਹਿਲਾਂ ਹੀ ਮੈਨੂੰ ਆਪਣੀ ਬੇਮਿਸਾਲ, ਸੰਭਾਵਿਤ ਪਰ ਜ਼ਰੂਰੀ, ਅਤੇ ਠੋਸ ਹੋਂਦ ਪ੍ਰਗਟ ਕੀਤੀ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਸਾਨੂੰ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਦੂਜਿਆਂ ਲਈ ਸਾਡੇ ਤੱਕ ਪਹੁੰਚਾਉਣ ਲਈ ਕਹਿਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ; ਸਾਨੂੰ ਪੂਰਨ ਸਥਿਰਤਾ ਨੂੰ ਸਾਨੂੰ ਪੂਰਨ ਪਾਰਦਰਸ਼ਤਾ ਵਿੱਚ ਸੁੱਟਣ ਲਈ ਕਹਿਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ। ਮੈਨੂੰ ਆਪਣੀਆਂ ਗਹਿਰਾਈਆਂ ਵਿੱਚ ਇਹ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਕਰਨ ਦੇ ਕਾਰਨ ਨਹੀਂ ਲੱਭਣੇ ਚਾਹੀਦੇ ਕਿ ਦੂਜਾ ਮੌਜੂਦ ਹੈ, ਸਗੋਂ ਦੂਜਾ ਖੁਦ ਮੈਂ ਨਹੀਂ ਹਾਂ।

(3) ਕੋਜੀਟੋ ਨੂੰ ਸਾਨੂੰ ਜੋ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਨਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ ਉਹ "ਹੋਰ-ਵਸਤੂ" ਨਹੀਂ ਹੈ। ਬਹੁਤ ਸਮੇਂ ਤੋਂ ਇਹ ਸਪੱਸ਼ਟ ਹੋ ਗਿਆ ਹੋਵੇਗਾ ਕਿ ਜਿਸਨੂੰ ਵਸਤੂ ਕਿਹਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਉਸਨੂੰ ਸੰਭਾਵੀ ਕਿਹਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਜੇਕਰ ਦੂਜਾ ਮੇਰੇ ਲਈ ਇੱਕ ਵਸਤੂ ਹੈ, ਤਾਂ ਉਹ ਮੈਨੂੰ ਸੰਭਾਵਨਾ ਵੱਲ ਇਸ਼ਾਰਾ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਪਰ ਸੰਭਾਵਨਾ ਸਿਰਫ਼ ਸਾਡੀਆਂ ਪ੍ਰਤੀਨਿਧਤਾਵਾਂ ਦੀ ਅਨੰਤ ਇਕਸਾਰਤਾ 'ਤੇ ਅਧਾਰਤ ਹੈ। ਕਿਉਂਕਿ ਦੂਜਾ ਨਾ ਤਾਂ ਪ੍ਰਤੀਨਿਧਤਾ ਹੈ, ਨਾ ਹੀ ਪ੍ਰਤੀਨਿਧਤਾਵਾਂ ਦੀ ਇੱਕ ਪ੍ਰਣਾਲੀ ਹੈ ਅਤੇ ਨਾ ਹੀ ਸਾਡੀਆਂ ਪ੍ਰਤੀਨਿਧਤਾਵਾਂ ਦੀ ਇੱਕ ਜ਼ਰੂਰੀ ਏਕਤਾ ਹੈ, ਉਹ ਸੰਭਾਵੀ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਦਾ: ਉਹ ਪਹਿਲਾਂ ਇੱਕ ਵਸਤੂ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਦਾ। ਇਸ ਲਈ ਜੇਕਰ ਉਹ ਸਾਡੇ ਲਈ ਹੈ, ਤਾਂ ਇਹ ਨਾ ਤਾਂ ਸਾਡੇ ਸੰਸਾਰ ਦੇ ਗਿਆਨ ਦੇ ਇੱਕ ਸੰਵਿਧਾਨਕ ਕਾਰਕ ਵਜੋਂ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਨਾ ਹੀ ਸਾਡੇ ਸਵੈ ਦੇ ਗਿਆਨ ਦੇ ਇੱਕ ਸੰਵਿਧਾਨਕ ਕਾਰਕ ਵਜੋਂ, ਸਗੋਂ ਇੱਕ ਵਿਅਕਤੀ ਵਜੋਂ ਜੋ ਸਾਡੇ ਜੀਵਣ ਵਿੱਚ "ਰੁਚੀ" ਰੱਖਦਾ ਹੈ, ਅਤੇ ਇਹ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਨਹੀਂ ਜਿਵੇਂ ਉਹ ਸਾਡੇ ਜੀਵਣ ਨੂੰ ਬਣਾਉਣ ਲਈ ਇੱਕ ਤਰਜੀਹ ਦਾ ਯੋਗਦਾਨ ਪਾਉਂਦਾ ਹੈ, ਸਗੋਂ ਜਿਵੇਂ ਉਹ ਸਾਡੀ ਤੱਥਤਾ ਦੀਆਂ ਅਨੁਭਵੀ ਸਥਿਤੀਆਂ ਵਿੱਚ ਠੋਸ ਅਤੇ "ਔਨਟਿਕਲੀ" ਦਿਲਚਸਪੀ ਰੱਖਦਾ ਹੈ।

(4) ਜੇਕਰ ਅਸੀਂ ਕਿਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੂਜੇ ਬਾਰੇ ਉਹੀ ਕਰਨ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕਰਦੇ ਹਾਂ ਜੋ ਡੇਸਕਾਰਟਸ ਨੇ ਪਰਮਾਤਮਾ ਲਈ ਕਰਨ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕੀਤੀ ਸੀ, ਉਸ ਅਸਾਧਾਰਨ "ਪੂਰਨਤਾ ਦੇ ਵਿਚਾਰ ਦੁਆਰਾ ਸਬੂਤ" ਨਾਲ ਜੋ ਕਿ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਪਾਰਦਰਸ਼ਤਾ ਦੀ ਅੰਤਰਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਦੁਆਰਾ ਐਨੀਮੇਟਡ ਹੈ, ਤਾਂ ਦੂਜੇ ਦੇ ਸਾਡੇ ਅਨੁਮਾਨ ਲਈ ਅਸੀਂ ਇੱਕ ਖਾਸ ਕਿਸਮ ਦੇ ਨਕਾਰਾਤਮਕਤਾ ਨੂੰ ਰੱਦ ਕਰਨ ਲਈ ਮਜਬੂਰ ਹੁੰਦੇ ਹਾਂ ਜਿਸਨੂੰ ਅਸੀਂ ਇੱਕ ਬਾਹਰੀ ਨਕਾਰਾਤਮਕਤਾ ਕਿਹਾ ਹੈ। ਦੂਜਾ ਕੋਗੀਟੋ ਨੂੰ ਮੈਂ ਨਾ ਹੋਣ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਦਿਖਾਈ ਦੇਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਨਕਾਰਾਤਮਕਤਾ ਦੀ ਕਲਪਨਾ ਦੋ ਤਰੀਕਿਆਂ ਨਾਲ ਕੀਤੀ ਜਾ ਸਕਦੀ ਹੈ: ਜਾਂ ਤਾਂ ਇਹ ਇੱਕ ਸ਼ੁੱਧ, ਬਾਹਰੀ ਨਕਾਰਾਤਮਕਤਾ ਹੈ, ਅਤੇ ਇਹ ਦੂਜੇ ਨੂੰ ਮੇਰੇ ਤੋਂ ਇੱਕ ਪਦਾਰਥ ਤੋਂ ਦੂਜੇ ਪਦਾਰਥ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਵੱਖ ਕਰ ਦੇਵੇਗਾ - ਅਤੇ ਇਸ ਸਥਿਤੀ ਵਿੱਚ ਦੂਜੇ ਦਾ ਸਾਰਾ ਸ਼ੱਕ ਪਰਿਭਾਸ਼ਾ ਦੁਆਰਾ ਅਸੰਭਵ ਹੈ; ਜਾਂ ਨਹੀਂ ਤਾਂ ਇਹ ਇੱਕ ਅੰਦਰੂਨੀ ਨਕਾਰਾਤਮਕਤਾ ਹੋਵੇਗੀ, ਜਿਸਦਾ ਅਰਥ ਹੈ ਦੋ ਸ਼ਬਦਾਂ ਦਾ ਇੱਕ ਸਿੰਥੈਟਿਕ, ਕਿਰਿਆਸ਼ੀਲ ਸੰਬੰਧ, ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਵਿੱਚੋਂ ਹਰ ਇੱਕ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਇਸ ਗੱਲ ਤੋਂ ਇਨਕਾਰ ਕਰਕੇ ਬਣਾਉਂਦਾ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਦੂਜਾ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਇਹ ਨਕਾਰਾਤਮਕ ਸਬੰਧ ਪਰਸਪਰ ਹੋਵੇਗਾ ਅਤੇ ਦੋ-ਪੱਖੀ ਅੰਦਰੂਨੀਤਾ ਦਾ ਮਾਲਕ ਹੋਵੇਗਾ: ਇਸਦਾ ਮਤਲਬ ਹੈ ਕਿ ਪਹਿਲਾਂ "ਹੋਰਾਂ" ਦੀ ਬਹੁਲਤਾ ਇੱਕ ਸੰਗ੍ਰਹਿ ਨਹੀਂ ਸਗੋਂ ਇੱਕ ਸੰਪੂਰਨਤਾ ਹੋਵੇਗੀ (ਇਸ ਅਰਥ ਵਿੱਚ ਅਸੀਂ ਸਵੀਕਾਰ ਕਰਦੇ ਹਾਂ ਕਿ ਹੀਗਲ ਸਹੀ ਹੈ) ਕਿਉਂਕਿ ਇੱਕ ਦੂਜੇ ਨੂੰ ਦੂਜੇ ਵਿੱਚ ਆਪਣਾ ਵਜੂਦ ਮਿਲਦਾ ਹੈ।[15] ਇਸਦਾ ਮਤਲਬ ਇਹ ਵੀ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਸੰਪੂਰਨਤਾ ਅਜਿਹੀ ਹੈ ਕਿ ਸਾਡੇ ਲਈ "ਪੂਰੇ ਦੇ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ" ਨੂੰ ਅਪਣਾਉਣਾ ਸਿਧਾਂਤਕ ਤੌਰ 'ਤੇ ਅਸੰਭਵ ਹੈ। ਦਰਅਸਲ ਅਸੀਂ ਦੇਖਿਆ ਹੈ ਕਿ ਚੇਤਨਾ ਦਾ ਕੋਈ ਵੀ

ਅਮੂਰਤ ਸੰਕਲਪ ਮੇਰੇ ਆਪਣੇ ਆਪ ਹੋਣ ਦੀ ਤੁਲਨਾ ਦੂਜੇ ਲਈ ਮੇਰੀ ਵਸਤੂ-ਅਵਸਥਾ ਨਾਲ ਨਹੀਂ ਕਰ ਸਕਦਾ। ਇਸ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਇਹ ਸੰਪੂਰਨਤਾ - ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਆਪਣੇ ਆਪ ਦੀ - ਇੱਕ ਡੀਟੋਟਲਾਈਜ਼ਡ ਸੰਪੂਰਨਤਾ ਹੈ; ਕਿਉਂਕਿ ਦੂਜਿਆਂ ਲਈ ਹੋਂਦ ਦੂਜੇ ਦਾ ਇੱਕ ਰੈਡੀਕਲ ਇਨਕਾਰ ਹੈ, "ਦੂਜਿਆਂ" ਦਾ ਕੋਈ ਵੀ ਸੰਪੂਰਨਤਾ ਅਤੇ ਏਕੀਕ੍ਰਿਤ ਸੰਸਲੇਸ਼ਣ ਸੰਭਵ ਨਹੀਂ ਹੈ।

ਇਹਨਾਂ ਕੁਝ ਨਿਰੀਖਣਾਂ ਦੇ ਮੱਦੇਨਜ਼ਰ, ਅਸੀਂ ਹੁਣ ਬਦਲੇ ਵਿੱਚ "ਦ ਅਦਰ" ਦੇ ਸਵਾਲ 'ਤੇ ਹਮਲਾ ਕਰਾਂਗੇ।

ਇਹ ਔਰਤ ਜਿਸਨੂੰ ਮੈਂ ਆਪਣੇ ਵੱਲ ਆਉਂਦੀ ਦੇਖਦੀ ਹਾਂ, ਇਹ ਆਦਮੀ ਜੋ ਗਲੀ ਵਿੱਚੋਂ ਲੰਘ ਰਿਹਾ ਹੈ, ਇਹ ਭਿਖਾਰੀ ਜਿਸਨੂੰ ਮੈਂ ਆਪਣੀ ਖਿੜਕੀ ਦੇ ਸਾਹਮਣੇ ਬੁਲਾਉਂਦੇ ਸੁਣਦੀ ਹਾਂ, ਇਹ ਸਭ ਮੇਰੇ ਲਈ ਵਸਤੂਆਂ ਹਨ - ਇਸ ਵਿੱਚ ਕੋਈ ਸ਼ੱਕ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਇਹ ਸੱਚ ਹੈ ਕਿ ਮੇਰੇ ਲਈ ਦੂਜੇ ਦੀ ਮੌਜੂਦਗੀ ਦੇ ਘੱਟੋ-ਘੱਟ ਇੱਕ ਰੂਪ ਵਸਤੂ-ਨਿਰਪੱਖਤਾ ਹੈ। ਪਰ ਅਸੀਂ ਦੇਖਿਆ ਹੈ ਕਿ ਜੇਕਰ ਵਸਤੂ-ਨਿਰਪੱਖਤਾ ਦਾ ਇਹ ਸਬੰਧ ਦੂਜੇ ਅਤੇ ਮੇਰੇ ਵਿਚਕਾਰ ਬੁਨਿਆਦੀ ਸਬੰਧ ਹੈ, ਤਾਂ ਦੂਜੇ ਦੀ ਹੋਂਦ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਅਨੁਮਾਨਿਤ ਰਹਿੰਦੀ ਹੈ। ਹੁਣ ਇਹ ਸਿਰਫ਼ ਅਨੁਮਾਨਿਤ ਹੀ ਨਹੀਂ ਸਗੋਂ ਸੰਭਾਵੀ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਆਵਾਜ਼ ਜੋ ਮੈਂ ਸੁਣਦੀ ਹਾਂ ਉਹ ਇੱਕ ਆਦਮੀ ਦੀ ਹੈ ਨਾ ਕਿ ਫੋਨੋਗ੍ਰਾਫ 'ਤੇ ਇੱਕ ਗੀਤ; ਇਹ ਬੇਅੰਤ ਸੰਭਾਵਨਾ ਹੈ ਕਿ ਜਿਸ ਰਾਹਗੀਰ ਨੂੰ ਮੈਂ ਦੇਖਦਾ ਹਾਂ ਉਹ ਇੱਕ ਆਦਮੀ ਹੈ ਨਾ ਕਿ ਇੱਕ ਸੰਪੂਰਨ ਰੋਬੋਟ। ਇਸਦਾ ਮਤਲਬ ਹੈ ਕਿ ਸੰਭਾਵਨਾ ਦੀਆਂ ਸੀਮਾਵਾਂ ਤੋਂ ਪਰੇ ਜਾਣ ਤੋਂ ਬਿਨਾਂ ਅਤੇ ਅਸਲ ਵਿੱਚ ਇਸ ਸੰਭਾਵਨਾ ਦੇ ਕਾਰਨ, ਦੂਜੇ ਨੂੰ ਇੱਕ ਵਸਤੂ ਵਜੋਂ ਦੇਖਣ ਦਾ ਮੇਰਾ ਸ਼ੱਕ ਅਸਲ ਵਿੱਚ ਮੈਨੂੰ ਦੂਜੇ ਦੀ ਇੱਕ ਬੁਨਿਆਦੀ ਸ਼ੱਕ ਵੱਲ ਦਰਸਾਉਂਦਾ ਹੈ ਜਿਸ ਵਿੱਚ ਉਹ ਮੇਰੇ ਲਈ ਇੱਕ ਵਸਤੂ ਵਜੋਂ ਨਹੀਂ ਸਗੋਂ "ਵਿਅਕਤੀਗਤ ਤੌਰ 'ਤੇ ਮੌਜੂਦਗੀ" ਵਜੋਂ ਪ੍ਰਗਟ ਹੋਵੇਗਾ। ਸੰਖੇਪ ਵਿੱਚ, ਜੇਕਰ ਦੂਜਾ ਇੱਕ ਸੰਭਾਵੀ ਵਸਤੂ ਹੈ ਅਤੇ ਕਿਸੇ ਵਸਤੂ ਦਾ ਸੁਪਨਾ ਨਹੀਂ ਹੈ, ਤਾਂ ਉਸਦੀ ਵਸਤੂ-ਨਿਰਭਰਤਾ ਲਾਜ਼ਮੀ ਤੌਰ 'ਤੇ ਮੇਰੀ ਪਹੁੰਚ ਤੋਂ ਪਰੇ ਇੱਕ ਮੂਲ ਇਕਾਂਤ ਦਾ ਹਵਾਲਾ ਨਹੀਂ ਦਿੰਦੀ, ਸਗੋਂ ਇੱਕ ਬੁਨਿਆਦੀ ਸਬੰਧ ਦਾ ਹਵਾਲਾ ਦਿੰਦੀ ਹੈ ਜਿਸ ਵਿੱਚ ਦੂਜਾ ਉਸ ਗਿਆਨ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਕਿਸੇ ਹੋਰ ਤਰੀਕੇ ਨਾਲ ਪ੍ਰਗਟ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਜੋ ਮੇਰੇ ਕੋਲ ਹੈ। ਕਲਾਸੀਕਲ ਸਿਧਾਂਤ ਇਹ ਮੰਨਣ ਵਿੱਚ ਸਹੀ ਹਨ ਕਿ ਹਰ ਸਮਝਿਆ ਜਾਂਦਾ ਮਨੁੱਖੀ ਜੀਵ ਕਿਸੇ ਚੀਜ਼ ਦਾ ਹਵਾਲਾ ਦਿੰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਇਹ ਜਿਸਦਾ ਇਹ ਹਵਾਲਾ ਦਿੰਦਾ ਹੈ ਇਸਦੀ ਸੰਭਾਵਨਾ ਦੀ ਨੀਂਹ ਅਤੇ ਗਰੰਟੀ ਹੈ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਗਲਤੀ ਇਹ ਮੰਨਣ ਵਿੱਚ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਹਵਾਲਾ ਇੱਕ ਵੱਖਰੀ ਹੋਂਦ ਨੂੰ ਦਰਸਾਉਂਦਾ ਹੈ, ਇੱਕ ਚੇਤਨਾ ਜੋ ਇਸਦੇ ਅਨੁਭਵੀ ਪ੍ਰਗਟਾਵੇ ਦੇ ਪਿੱਛੇ ਹੋਵੇਗੀ ਕਿਉਂਕਿ ਨਾਮ ਕਾਂਟੀਅਨ ਐਂਪਫਿੰਡੰਗ ਦੇ ਪਿੱਛੇ ਹੈ। ਇਹ ਚੇਤਨਾ ਇੱਕ ਵੱਖਰੀ ਸਥਿਤੀ ਵਿੱਚ ਮੌਜੂਦ ਹੈ ਜਾਂ ਨਹੀਂ, ਉਹ ਚਿਹਰਾ ਜੋ ਮੈਂ ਦੇਖਦਾ ਹਾਂ ਇਸਦਾ ਹਵਾਲਾ ਨਹੀਂ ਦਿੰਦਾ; ਇਹ ਇਹ ਚੇਤਨਾ ਨਹੀਂ ਹੈ ਜੋ ਸੰਭਾਵੀ ਵਸਤੂ ਦੀ ਸੱਚਾਈ ਹੈ ਜਿਸਨੂੰ ਮੈਂ ਸਮਝਦਾ ਹਾਂ। ਅਸਲ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਜੁੜਵਾਂ ਉਭਾਰ ਦਾ ਹਵਾਲਾ ਜਿਸ ਵਿੱਚ ਦੂਜਾ ਮੇਰੇ ਲਈ ਮੌਜੂਦਗੀ ਹੈ, ਇੱਕ "ਦੂਜੇ ਦੇ ਨਾਲ ਇੱਕ ਜੋੜੇ ਵਿੱਚ ਹੋਣ" ਦਾ ਹੈ, ਅਤੇ ਇਹ ਗਿਆਨ ਤੋਂ ਬਾਹਰ ਦਿੱਤਾ ਗਿਆ ਹੈ ਭਾਵੇਂ ਬਾਅਦ ਵਾਲੇ ਨੂੰ ਅਨੁਭਵ ਦੇ ਕ੍ਰਮ 'ਤੇ ਇੱਕ ਅਸਪਸ਼ਟ ਅਤੇ ਅਪ੍ਰਗਟ ਰੂਪ ਵਜੋਂ ਕਲਪਨਾ ਕੀਤੀ ਜਾਵੇ। ਦੂਜੇ ਸ਼ਬਦਾਂ ਵਿੱਚ, ਦੂਜਿਆਂ ਦੀ ਸਮੱਸਿਆ ਨੂੰ ਆਮ ਤੌਰ 'ਤੇ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਮੰਨਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਉਹ ਪ੍ਰਾਇਮਰੀ ਸਬੰਧ ਜਿਸ ਦੁਆਰਾ ਦੂਜੇ ਨੂੰ ਖੋਜਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਉਹ ਵਸਤੂ-ਨਿਰਪੱਖਤਾ ਹੈ; ਯਾਨੀ, ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਦੂਜੇ ਨੂੰ ਪਹਿਲਾਂ ਸਾਡੀ ਧਾਰਨਾ ਨਾਲ - ਸਿੱਧੇ ਜਾਂ ਅਸਿੱਧੇ ਤੌਰ 'ਤੇ - ਪ੍ਰਗਟ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਸੀ। ਪਰ ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਧਾਰਨਾ ਆਪਣੇ ਸੁਭਾਅ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਕਿਸੇ ਹੋਰ ਚੀਜ਼ ਨੂੰ ਦਰਸਾਉਂਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਨਾ ਤਾਂ ਉਸੇ ਕਿਸਮ ਦੇ ਪ੍ਰਗਟਾਵੇ ਦੀ ਇੱਕ ਅਨੰਤ ਲੜੀ ਦਾ ਹਵਾਲਾ ਦੇ ਸਕਦੀ ਹੈ - ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਆਦਰਸ਼ਵਾਦ ਵਿੱਚ ਮੇਜ਼ ਜਾਂ ਕੁਰਸੀ ਦੀ ਧਾਰਨਾ ਕਰਦੀ ਹੈ - ਅਤੇ ਨਾ ਹੀ ਮੇਰੀ ਪਹੁੰਚ ਤੋਂ ਬਾਹਰ ਸਿਧਾਂਤ 'ਤੇ ਸਥਿਤ ਇੱਕ ਅਲੱਗ-ਥਲੱਗ ਹਸਤੀ ਦਾ, ਇਸਦਾ ਸਾਰ ਮੇਰੀ ਚੇਤਨਾ ਅਤੇ ਦੂਜੇ ਦੀ ਚੇਤਨਾ ਵਿਚਕਾਰ ਇੱਕ ਪ੍ਰਾਇਮਰੀ ਸਬੰਧ ਦਾ ਹਵਾਲਾ ਦੇਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਸਬੰਧ, ਜਿਸ ਵਿੱਚ ਦੂਜੇ ਨੂੰ ਮੈਨੂੰ ਸਿੱਧੇ ਤੌਰ 'ਤੇ ਇੱਕ ਵਿਸ਼ੇ ਦੇ ਤੌਰ 'ਤੇ ਦਿੱਤਾ ਜਾਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ ਭਾਵੇਂ ਮੇਰੇ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧ ਵਿੱਚ, ਬੁਨਿਆਦੀ ਸਬੰਧ ਹੈ, ਮੇਰੇ ਦੂਜਿਆਂ ਲਈ ਹੋਣ ਦੀ ਕਿਸਮ।

ਫਿਰ ਵੀ ਇੱਥੇ ਹਵਾਲਾ ਕਿਸੇ ਰਹੱਸਵਾਦੀ ਜਾਂ ਅਕਥਨੀ ਅਨੁਭਵ ਦਾ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਦਾ। ਇਹ ਰੋਜ਼ਾਨਾ

ਜੀਵਨ ਦੀ ਹਕੀਕਤ ਵਿੱਚ ਹੈ ਕਿ ਦੂਜਾ ਸਾਨੂੰ ਪ੍ਰਗਟ ਹੁੰਦਾ ਹੈ, ਅਤੇ ਉਸਦੀ ਸੰਭਾਵਨਾ ਰੋਜ਼ਾਨਾ ਹਕੀਕਤ ਨੂੰ ਦਰਸਾਉਂਦੀ ਹੈ। ਸਮੱਸਿਆ ਬਿਲਕੁਲ ਇਹ ਹੈ: ਰੋਜ਼ਾਨਾ ਹਕੀਕਤ ਵਿੱਚ ਦੂਜੇ ਨਾਲ ਇੱਕ ਅਸਲੀ ਸਬੰਧ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਜਿਸ ਵੱਲ ਲਗਾਤਾਰ ਇਸ਼ਾਰਾ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਜਿਸਦੇ ਨਤੀਜੇ ਵਜੋਂ ਮੈਨੂੰ ਕਿਸੇ ਧਾਰਮਿਕ ਜਾਂ ਰਹੱਸਵਾਦੀ ਅਣਜਾਣ ਦੇ ਸਾਰੇ ਸੰਦਰਭ ਤੋਂ ਬਾਹਰ ਪ੍ਰਗਟ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਇਸਨੂੰ ਸਮਝਣ ਲਈ ਮੈਨੂੰ ਆਪਣੀ ਧਾਰਨਾ ਦੇ ਖੇਤਰ ਵਿੱਚ ਦੂਜੇ ਦੇ ਇਸ ਆਮ ਰੂਪ 'ਤੇ ਹੋਰ ਸਵਾਲ ਉਠਾਉਣੇ ਚਾਹੀਦੇ ਹਨ; ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਰੂਪ ਉਸ ਬੁਨਿਆਦੀ ਸੰਬੰਧ ਨੂੰ ਦਰਸਾਉਂਦਾ ਹੈ, ਇਸ ਲਈ ਰੂਪ ਸਾਡੇ ਸਾਹਮਣੇ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਨ ਦੇ ਯੋਗ ਹੋਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ, ਘੱਟੋ ਘੱਟ ਇੱਕ ਹਕੀਕਤ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ, ਜਿਸ ਸਬੰਧ ਦਾ ਇਹ ਹਵਾਲਾ ਦਿੰਦਾ ਹੈ।

ਮੈਂ ਇੱਕ ਜਨਤਕ ਪਾਰਕ ਵਿੱਚ ਹਾਂ। ਕੁਝ ਦੂਰੀ 'ਤੇ ਇੱਕ ਲਾਅਨ ਹੈ ਅਤੇ ਉਸ ਲਾਅਨ ਦੇ ਕਿਨਾਰੇ ਬੈਂਚ ਹਨ। ਇੱਕ ਆਦਮੀ ਉਨ੍ਹਾਂ ਬੈਂਚਾਂ ਕੋਲੋਂ ਲੰਘਦਾ ਹੈ। ਮੈਂ ਇਸ ਆਦਮੀ ਨੂੰ ਦੇਖਦਾ ਹਾਂ; ਮੈਂ ਉਸਨੂੰ ਇੱਕ ਵਸਤੂ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਅਤੇ ਉਸੇ ਸਮੇਂ ਇੱਕ ਆਦਮੀ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਫੜਦਾ ਹਾਂ। ਇਸਦਾ ਕੀ ਅਰਥ ਹੈ? ਜਦੋਂ ਮੈਂ ਦਾਅਵਾ ਕਰਦਾ ਹਾਂ ਕਿ ਇਹ ਵਸਤੂ ਇੱਕ ਆਦਮੀ ਹੈ ਤਾਂ ਮੇਰਾ ਕੀ ਅਰਥ ਹੈ?

ਜੇ ਮੈਂ ਉਸਨੂੰ ਸਿਰਫ਼ ਇੱਕ ਕਠਪੁਤਲੀ ਸਮਝਦਾ ਹਾਂ, ਤਾਂ ਮੈਨੂੰ ਉਸਦੇ ਉੱਤੇ ਉਹ ਸ਼੍ਰੇਣੀਆਂ ਲਾਗੂ ਕਰਨੀਆਂ ਚਾਹੀਦੀਆਂ ਹਨ ਜੋ ਮੈਂ ਆਮ ਤੌਰ 'ਤੇ ਲੌਕਿਕ-ਸਥਾਨਿਕ "ਚੀਜ਼ਾਂ" ਨੂੰ ਸਮੂਹਬੱਧ ਕਰਨ ਲਈ ਵਰਤਦਾ ਹਾਂ। ਯਾਨੀ, ਮੈਨੂੰ ਉਸਨੂੰ ਬੈਂਚਾਂ ਦੇ "ਪਾਸੇ" ਹੋਣ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ, ਲਾਅਨ ਤੋਂ ਦੋ ਗਜ਼ ਅਤੇ ਵੀਹ ਇੰਚ ਦੂਰ, ਜ਼ਮੀਨ 'ਤੇ ਇੱਕ ਖਾਸ ਦਬਾਅ ਪਾਉਣ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ, ਆਦਿ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਸਮਝਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ। ਹੋਰ ਵਸਤੂਆਂ ਨਾਲ ਉਸਦਾ ਸਬੰਧ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਜੋੜਨ ਵਾਲਾ ਕਿਸਮ ਦਾ ਹੋਵੇਗਾ; ਇਸਦਾ ਮਤਲਬ ਹੈ ਕਿ ਮੈਂ ਉਸਨੂੰ ਉਸਦੇ ਆਲੇ ਦੁਆਲੇ ਦੀਆਂ ਹੋਰ ਵਸਤੂਆਂ ਦੇ ਸਬੰਧਾਂ ਨੂੰ ਸਮਝਦਾਰੀ ਨਾਲ ਬਦਲੇ ਬਿਨਾਂ ਅਲੋਪ ਕਰਵਾ ਸਕਦਾ ਹਾਂ। ਸੰਖੇਪ ਵਿੱਚ, ਮੇਰੇ ਬ੍ਰਹਿਮੰਡ ਵਿੱਚ ਉਹਨਾਂ ਚੀਜ਼ਾਂ ਵਿਚਕਾਰ ਉਸਦੇ ਦੁਆਰਾ ਕੋਈ ਨਵਾਂ ਸਬੰਧ ਨਹੀਂ ਦਿਖਾਈ ਦੇਵੇਗਾ: ਮੇਰੇ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਤੋਂ ਯੰਤਰਿਕ ਕੰਪਲੈਕਸਾਂ ਵਿੱਚ ਸਮੂਹਬੱਧ ਅਤੇ ਸੰਸ਼ਲੇਸ਼ਿਤ, ਉਹ ਉਸਦੇ ਵਿਘਨ ਤੋਂ ਉਦਾਸੀਨ ਸਬੰਧਾਂ ਦੀਆਂ ਬਹੁਲਤਾਵਾਂ ਵਿੱਚ ਟੁੱਟ ਜਾਣਗੇ। ਦੂਜੇ ਪਾਸੇ, ਉਸਨੂੰ ਇੱਕ ਆਦਮੀ ਵਜੋਂ ਸਮਝਣਾ, ਕੁਰਸੀ ਅਤੇ ਉਸਦੇ ਵਿਚਕਾਰ ਇੱਕ ਜੋੜਨ ਵਾਲਾ ਸਬੰਧ ਸਮਝਣਾ ਨਹੀਂ ਹੈ; ਇਹ ਉਸ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਅਧਿਕਾਰ ਪ੍ਰਾਪਤ ਵਸਤੂ ਦੇ ਆਲੇ ਦੁਆਲੇ ਮੇਰੇ ਬ੍ਰਹਿਮੰਡ ਵਿੱਚ ਚੀਜ਼ਾਂ ਦੀ ਦੂਰੀ ਤੋਂ ਬਿਨਾਂ ਇੱਕ ਸੰਗਠਨ ਰਜਿਸਟਰ ਕਰਨਾ ਹੈ। ਯਕੀਨਨ, ਲਾਅਨ ਉਸ ਤੋਂ ਦੋ ਗਜ਼ ਅਤੇ ਵੀਹ ਇੰਚ ਦੂਰ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ, ਪਰ ਇਹ ਇੱਕ ਅਜਿਹੇ ਲਾਅਨ ਵਾਂਗ ਵੀ ਹੈ ਜੋ ਇੱਕ ਰਿਸ਼ਤੇ ਵਿੱਚ ਉਸ ਨਾਲ ਜੁੜਿਆ ਹੋਇਆ ਹੈ ਜੋ ਇੱਕੋ ਸਮੇਂ ਦੂਰੀ ਨੂੰ ਪਾਰ ਕਰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਇਸਨੂੰ ਰੱਖਦਾ ਹੈ। ਦੂਰੀ ਦੇ ਦੋ ਸ਼ਬਦ ਉਦਾਸੀਨ, ਪਰਿਵਰਤਨਯੋਗ, ਅਤੇ ਇੱਕ ਪਰਸਪਰ ਸਬੰਧ ਵਿੱਚ ਹੋਣ ਦੀ ਬਜਾਏ, ਦੂਰੀ ਉਸ ਆਦਮੀ ਤੋਂ ਸ਼ੁਰੂ ਹੁੰਦੀ ਹੈ ਜਿਸਨੂੰ ਮੈਂ ਦੇਖਦਾ ਹਾਂ ਅਤੇ ਇੱਕ ਇਕਹਿਰੇ ਸਬੰਧ ਦੇ ਸਿੰਥੈਟਿਕ ਉਭਾਰ ਵਜੋਂ ਲਾਅਨ ਤੱਕ ਫੈਲਦੀ ਹੈ। ਅਸੀਂ ਇੱਕ ਅਜਿਹੇ ਸਬੰਧ ਨਾਲ ਨਜਿੱਠ ਰਹੇ ਹਾਂ ਜੋ ਬਿਨਾਂ ਹਿੱਸਿਆਂ ਦੇ ਹੈ, ਇੱਕ ਝਟਕੇ 'ਤੇ ਦਿੱਤਾ ਗਿਆ ਹੈ, ਜਿਸ ਦੇ ਅੰਦਰ ਇੱਕ ਸਥਾਨਿਕਤਾ ਪ੍ਰਗਟ ਹੁੰਦੀ ਹੈ ਜੋ ਮੇਰੀ ਸਥਾਨਿਕਤਾ ਨਹੀਂ ਹੈ; ਕਿਉਂਕਿ ਵਸਤੂਆਂ ਦੇ ਮੇਰੇ ਵੱਲ ਸਮੂਹੀਕਰਨ ਦੀ ਬਜਾਏ, ਹੁਣ ਇੱਕ ਸਥਿਤੀ ਹੈ ਜੋ ਮੇਰੇ ਤੋਂ ਭੱਜ ਜਾਂਦੀ ਹੈ।

ਬੇਸ਼ੱਕ, ਦੂਰੀ ਅਤੇ ਹਿੱਸਿਆਂ ਤੋਂ ਬਿਨਾਂ ਇਹ ਸਬੰਧ ਕਿਸੇ ਵੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੂਜੇ ਦਾ ਮੇਰੇ ਨਾਲ ਉਹ ਮੂਲ ਸਬੰਧ ਨਹੀਂ ਹੈ ਜਿਸਦੀ ਮੈਂ ਭਾਲ ਕਰ ਰਿਹਾ ਹਾਂ। ਪਹਿਲਾਂ, ਇਹ ਸਿਰਫ਼ ਮਨੁੱਖ ਅਤੇ ਸੰਸਾਰ ਦੀਆਂ ਚੀਜ਼ਾਂ ਨਾਲ ਸਬੰਧਤ ਹੈ। ਇਸ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਇਹ ਅਜੇ ਵੀ ਗਿਆਨ ਦੀ ਇੱਕ ਵਸਤੂ ਹੈ; ਮੈਂ ਇਸਨੂੰ, ਉਦਾਹਰਣ ਵਜੋਂ, ਇਹ ਕਹਿ ਕੇ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਾਂਗਾ ਕਿ ਇਹ ਆਦਮੀ ਲਾਅਨ ਨੂੰ ਦੇਖਦਾ ਹੈ, ਜਾਂ ਇਹ ਕਿ

ਮਨਾਹੀ ਵਾਲੇ ਸੰਕੇਤ ਦੇ ਬਾਵਜੂਦ ਉਹ ਘਾਹ 'ਤੇ ਤੁਰਨ ਦੀ ਤਿਆਰੀ ਕਰ ਰਿਹਾ ਹੈ, ਆਦਿ। ਅੰਤ ਵਿੱਚ ਇਹ ਅਜੇ ਵੀ ਸੰਭਾਵਨਾ ਦੇ ਇੱਕ ਸ਼ੁੱਧ ਚਰਿੱਤਰ ਨੂੰ ਬਰਕਰਾਰ ਰੱਖਦਾ ਹੈ: ਪਹਿਲਾਂ, ਇਹ ਸੰਭਾਵਿਤ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਵਸਤੂ ਇੱਕ ਆਦਮੀ ਹੈ। ਦੂਜਾ, ਇਹ ਮੰਨ ਕੇ ਵੀ ਕਿ ਉਹ ਇੱਕ ਆਦਮੀ ਹੈ, ਇਹ ਸਿਰਫ ਸੰਭਾਵਿਤ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਉਹ ਉਸ ਸਮੇਂ ਲਾਅਨ ਨੂੰ ਦੇਖਦਾ ਹੈ ਜਦੋਂ ਮੈਂ ਉਸਨੂੰ ਦੇਖਦਾ ਹਾਂ; ਇਹ ਸੰਭਵ ਹੈ ਕਿ ਉਹ ਆਪਣੇ ਆਲੇ ਦੁਆਲੇ ਕੀ ਹੈ ਇਸ ਬਾਰੇ ਬਿਲਕੁਲ ਜਾਣੂ ਹੋਏ ਬਿਨਾਂ ਕਿਸੇ ਪ੍ਰੋਜੈਕਟ ਦਾ ਸੁਪਨਾ ਦੇਖ ਰਿਹਾ ਹੈ, ਜਾਂ ਉਹ ਅੰਨ੍ਹਾ ਹੈ, ਆਦਿ, ਆਦਿ। ਫਿਰ ਵੀ ਵਸਤੂ-ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਵਸਤੂ-ਲਾਅਨ ਨਾਲ ਇਸ ਨਵੇਂ ਸਬੰਧ ਦਾ ਇੱਕ ਖਾਸ ਚਰਿੱਤਰ ਹੈ; ਇਹ ਇੱਕੋ ਸਮੇਂ ਮੈਨੂੰ ਸਮੁੱਚੇ ਤੌਰ 'ਤੇ ਦਿੱਤਾ ਗਿਆ ਹੈ, ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਦੁਨੀਆਂ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਵਸਤੂ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਹੈ ਜਿਸਨੂੰ ਮੈਂ ਜਾਣ ਸਕਦਾ ਹਾਂ (ਇਹ ਅਸਲ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਵਸਤੂ ਸਬੰਧ ਹੈ ਜਿਸਨੂੰ ਮੈਂ ਇਹ ਕਹਿ ਕੇ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਦਾ ਹਾਂ: ਪੀਅਰੇ ਨੇ ਇਸ ਘੜੀ ਵੱਲ ਦੇਖਿਆ ਹੈ, ਜੀਨ ਨੇ ਖਿੜਕੀ ਤੋਂ ਬਾਹਰ ਦੇਖਿਆ ਹੈ, ਆਦਿ), ਅਤੇ ਉਸੇ ਸਮੇਂ ਇਹ ਮੇਰੇ ਤੋਂ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਬਚ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਜਿਸ ਹੱਦ ਤੱਕ ਮਨੁੱਖ-ਵਸਤੂ-ਵਸਤੂ ਇਸ ਸਬੰਧ ਦਾ ਮੂਲ ਸ਼ਬਦ ਹੈ, ਜਿਸ ਹੱਦ ਤੱਕ ਸਬੰਧ ਉਸ ਵੱਲ ਪਹੁੰਚਦਾ ਹੈ, ਇਹ ਮੇਰੇ ਤੋਂ ਬਚ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਮੈਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਇਸਦੇ ਕੇਂਦਰ ਵਿੱਚ ਨਹੀਂ ਰੱਖ ਸਕਦਾ। ਇਸ ਪ੍ਰਾਇਮਰੀ ਸਬੰਧ ਦੇ ਸਿੰਥੈਟਿਕ ਉਭਾਰ ਵਿੱਚ ਲਾਅਨ ਅਤੇ ਮਨੁੱਖ ਵਿਚਕਾਰ ਫੈਲਣ ਵਾਲੀ ਦੂਰੀ ਉਸ ਦੂਰੀ ਦਾ ਇੱਕ ਨਕਾਰ ਹੈ ਜੋ ਮੈਂ ਇਹਨਾਂ ਦੋ ਵਸਤੂਆਂ ਵਿਚਕਾਰ ਸਥਾਪਤ ਕਰਦਾ ਹਾਂ - ਇੱਕ ਸ਼ੁੱਧ ਕਿਸਮ ਦੇ ਬਾਹਰੀ ਨਕਾਰ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ। ਦੂਰੀ ਉਹਨਾਂ ਸਬੰਧਾਂ ਦੇ ਇੱਕ ਸ਼ੁੱਧ ਵਿਘਨ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਦਿਖਾਈ ਦਿੰਦੀ ਹੈ ਜੋ ਮੈਂ ਆਪਣੇ ਬ੍ਰਹਿਮੰਡ ਦੀਆਂ ਵਸਤੂਆਂ ਵਿਚਕਾਰ ਸਮਝਦਾ ਹਾਂ। ਇਹ ਮੈਂ ਨਹੀਂ ਹਾਂ ਜੋ ਇਸ ਵਿਘਨ ਨੂੰ ਮਹਿਸੂਸ ਕਰਦਾ ਹਾਂ; ਇਹ ਮੈਨੂੰ ਇੱਕ ਅਜਿਹੇ ਸਬੰਧ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਜਾਪਦਾ ਹੈ ਜਿਸਦਾ ਮੈਂ ਖਾਲੀਪਣ ਵਿੱਚ ਨਿਸ਼ਾਨਾ ਬਣਾਉਂਦਾ ਹਾਂ ਉਹਨਾਂ ਦੂਰੀਆਂ ਦੇ ਪਾਰ ਜੋ ਮੈਂ ਅਸਲ ਵਿੱਚ ਚੀਜ਼ਾਂ ਵਿਚਕਾਰ ਸਥਾਪਿਤ ਕੀਤੀਆਂ ਸਨ। ਇਹ ਚੀਜ਼ਾਂ ਦੇ ਪਿਛੋਕੜ ਵਜੋਂ ਖੜ੍ਹਾ ਹੈ, ਇੱਕ ਅਜਿਹਾ ਪਿਛੋਕੜ ਜੋ ਸਿਧਾਂਤਕ ਤੌਰ 'ਤੇ ਮੇਰੇ ਤੋਂ ਬਚ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਜੋ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਬਾਹਰੋਂ ਦਿੱਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਮੇਰੇ ਬ੍ਰਹਿਮੰਡ ਦੀਆਂ ਵਸਤੂਆਂ ਵਿੱਚ ਉਸ ਬ੍ਰਹਿਮੰਡ ਵਿੱਚ ਵਿਘਨ ਦੇ ਤੱਤ ਦਾ ਪ੍ਰਗਟ ਹੋਣਾ ਹੀ ਮੇਰੇ ਬ੍ਰਹਿਮੰਡ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਪ੍ਰਗਟ ਹੋਣ ਤੋਂ ਮੇਰਾ ਭਾਵ ਹੈ।

ਦੂਜਾ ਪਹਿਲਾਂ ਇੱਕ ਟੀਚੇ ਵੱਲ ਚੀਜ਼ਾਂ ਦੀ ਸਥਾਈ ਉਡਾਣ ਹੈ ਜਿਸਨੂੰ ਮੈਂ ਆਪਣੇ ਤੋਂ ਇੱਕ ਖਾਸ ਦੂਰੀ 'ਤੇ ਇੱਕ ਵਸਤੂ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਸਮਝਦਾ ਹਾਂ ਪਰ ਜੋ ਮੇਰੇ ਤੋਂ ਬਚ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਆਪਣੀਆਂ ਦੂਰੀਆਂ ਨੂੰ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਇਹ ਵਿਘਨ ਡਿਗਰੀਆਂ ਨਾਲ ਵਧਦਾ ਹੈ; ਜੇਕਰ ਲਾਅਨ ਅਤੇ ਦੂਜੇ ਵਿਚਕਾਰ ਇੱਕ ਅਜਿਹਾ ਸਬੰਧ ਹੈ ਜੋ ਦੂਰੀ ਤੋਂ ਬਿਨਾਂ ਹੈ ਅਤੇ ਜੋ ਦੂਰੀ ਬਣਾਉਂਦਾ ਹੈ, ਤਾਂ ਜ਼ਰੂਰੀ ਤੌਰ 'ਤੇ ਦੂਜੇ ਅਤੇ ਮੂਰਤੀ ਵਿਚਕਾਰ ਇੱਕ ਸਬੰਧ ਹੈ ਜੋ ਲਾਅਨ ਦੇ ਵਿਚਕਾਰ ਇੱਕ ਚੌਂਕੀ 'ਤੇ ਖੜ੍ਹਾ ਹੈ, ਅਤੇ ਦੂਜੇ ਅਤੇ ਵੱਡੇ ਚੈਸਟਨਟ ਦਰੱਖਤਾਂ ਵਿਚਕਾਰ ਇੱਕ ਸਬੰਧ ਹੈ ਜੋ ਸੈਰ ਦੀ ਸੀਮਾ 'ਤੇ ਹੈ; ਇੱਕ ਕੁੱਲ ਸਪੇਸ ਹੈ ਜੋ ਦੂਜੇ ਦੇ ਦੁਆਲੇ ਸਮੂਹਬੱਧ ਹੈ, ਅਤੇ ਇਹ ਸਪੇਸ ਮੇਰੀ ਸਪੇਸ ਨਾਲ ਬਣਾਈ ਗਈ ਹੈ; ਇੱਕ ਪੁਨਰ ਸਮੂਹੀਕਰਨ ਹੈ ਜਿਸ ਵਿੱਚ ਮੈਂ ਹਿੱਸਾ ਲੈਂਦਾ ਹਾਂ ਪਰ ਜੋ ਮੇਰੇ ਤੋਂ ਬਚ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਸਾਰੀਆਂ ਵਸਤੂਆਂ ਦਾ ਇੱਕ ਸਮੂਹੀਕਰਨ ਜੋ ਮੇਰੇ ਬ੍ਰਹਿਮੰਡ ਨੂੰ ਲੋਕ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਇਹ ਪੁਨਰ ਸਮੂਹੀਕਰਨ ਇੱਥੇ ਨਹੀਂ ਰੁਕਦਾ। ਘਾਹ ਕੁਝ ਯੋਗ ਹੈ; ਇਹ ਇਹ ਹਰਾ ਘਾਹ ਹੈ ਜੋ ਦੂਜੇ ਲਈ ਮੌਜੂਦ ਹੈ; ਇਸ ਅਰਥ ਵਿੱਚ ਵਸਤੂ ਦੀ ਗੁਣਵੱਤਾ, ਇਸਦਾ ਡੂੰਘਾ, ਕੱਚਾ ਹਰਾ ਇਸ ਆਦਮੀ ਨਾਲ ਸਿੱਧਾ ਸਬੰਧ ਹੈ। ਇਹ ਹਰਾ ਦੂਜੇ ਵੱਲ ਮੁੜਦਾ ਹੈ ਇੱਕ ਚਿਹਰਾ ਜੋ ਮੇਰੇ ਤੋਂ ਬਚ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਮੈਂ ਹਰੇ ਦੇ ਦੂਜੇ ਨਾਲ ਸਬੰਧ ਨੂੰ ਇੱਕ ਬਾਹਰਮੁਖੀ ਸਬੰਧ ਵਜੋਂ ਸਮਝਦਾ ਹਾਂ, ਪਰ ਮੈਂ ਹਰੇ ਨੂੰ ਉਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਨਹੀਂ ਸਮਝ ਸਕਦਾ ਜਿਵੇਂ ਇਹ ਦੂਜੇ ਨੂੰ ਦਿਖਾਈ ਦਿੰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਅਚਾਨਕ ਇੱਕ ਵਸਤੂ ਪ੍ਰਗਟ ਹੋਈ ਜਿਸਨੇ

ਮੇਰੇ ਤੋਂ ਦੁਨੀਆਂ ਨੂੰ ਚੋਰੀ ਕਰ ਲਿਆ ਹੈ। ਸਭ ਕੁਝ ਆਪਣੀ ਜਗ੍ਹਾ 'ਤੇ ਹੈ; ਸਭ ਕੁਝ ਅਜੇ ਵੀ ਮੇਰੇ ਲਈ ਮੌਜੂਦ ਹੈ; ਪਰ ਹਰ ਚੀਜ਼ ਇੱਕ ਅਦਿੱਖ ਉਡਾਣ ਦੁਆਰਾ ਲੰਘਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਇੱਕ ਨਵੀਂ ਵਸਤੂ ਦੀ ਦਿਸ਼ਾ ਵਿੱਚ ਸਥਿਰ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਸੰਸਾਰ ਵਿੱਚ ਦੂਜੇ ਦਾ ਪ੍ਰਗਟ ਹੋਣਾ ਪੂਰੇ ਬ੍ਰਹਿਮੰਡ ਦੇ ਇੱਕ ਸਥਿਰ ਖਿਸਕਣ, ਸੰਸਾਰ ਦੇ ਵਿਕੇਂਦਰੀਕਰਨ ਨਾਲ ਮੇਲ ਖਾਂਦਾ ਹੈ ਜੋ ਉਸ ਕੇਂਦਰੀਕਰਨ ਨੂੰ ਕਮਜ਼ੋਰ ਕਰਦਾ ਹੈ ਜਿਸਨੂੰ ਮੈਂ ਇੱਕੋ ਸਮੇਂ ਪ੍ਰਭਾਵਤ ਕਰ ਰਿਹਾ ਹਾਂ।

ਪਰ ਦੂਜਾ ਅਜੇ ਵੀ ਮੇਰੇ ਲਈ ਇੱਕ ਵਸਤੂ ਹੈ। ਉਹ ਮੇਰੀ ਦੂਰੀ ਦਾ ਹੈ; ਆਦਮੀ ਉੱਥੇ ਹੈ, ਮੇਰੇ ਤੋਂ ਵੀਹ ਕਦਮ ਦੂਰ, ਉਹ ਮੇਰੇ ਤੋਂ ਆਪਣੀ ਪਿੱਠ ਮੋੜ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਉਹ ਫਿਰ ਦੋ ਗਜ਼, ਲਾਅਨ ਤੋਂ ਵੀਹ ਇੰਚ, ਮੂਰਤੀ ਤੋਂ ਛੇ ਗਜ਼ ਦੂਰ ਹੈ; ਇਸ ਲਈ ਮੇਰੇ ਬ੍ਰਹਿਮੰਡ ਦਾ ਵਿਘਟਨ ਇਸੇ ਬ੍ਰਹਿਮੰਡ ਦੀਆਂ ਸੀਮਾਵਾਂ ਦੇ ਅੰਦਰ ਹੀ ਹੈ; ਅਸੀਂ ਇੱਥੇ ਸੰਸਾਰ ਦੇ ਕੁਝ ਵੀ ਨਹੀਂ ਜਾਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਤੋਂ ਬਾਹਰ ਉਡਾਣ ਨਾਲ ਨਹੀਂ ਨਜਿੱਠ ਰਹੇ ਹਾਂ। ਸਗੋਂ ਇਹ ਜਾਪਦਾ ਹੈ ਕਿ ਸੰਸਾਰ ਦੇ ਆਪਣੇ ਵਜੂਦ ਦੇ ਵਿਚਕਾਰ ਇੱਕ ਕਿਸਮ ਦਾ ਡਰੇਨ ਹੋਲ ਹੈ ਅਤੇ ਇਹ ਇਸ ਮੋਰੀ ਵਿੱਚੋਂ ਨਿਰੰਤਰ ਵਹਿ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਬ੍ਰਹਿਮੰਡ, ਵਹਾਅ ਅਤੇ ਡਰੇਨ ਹੋਲ ਸਾਰੇ ਇੱਕ ਵਾਰ ਫਿਰ ਤੋਂ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕੀਤੇ ਗਏ ਹਨ, ਦੁਬਾਰਾ ਬਣਾਏ ਗਏ ਹਨ, ਅਤੇ ਇੱਕ ਵਸਤੂ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਸਥਿਰ ਹਨ। ਇਹ ਸਭ ਮੇਰੇ ਲਈ ਸੰਸਾਰ ਦੀ ਇੱਕ ਅੰਸ਼ਕ ਬਣਤਰ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਹੈ, ਭਾਵੇਂ ਬ੍ਰਹਿਮੰਡ ਦਾ ਪੂਰਾ ਵਿਘਟਨ ਸ਼ਾਮਲ ਹੈ। ਇਸ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਇਹ ਵਿਘਟਨ ਅਕਸਰ ਹੋਰ ਤੰਗ ਸੀਮਾਵਾਂ ਦੇ ਅੰਦਰ ਹੀ ਹੋ ਸਕਦੇ ਹਨ। ਉਦਾਹਰਣ ਵਜੋਂ, ਇੱਕ ਆਦਮੀ ਹੈ ਜੋ ਤੁਰਦੇ ਸਮੇਂ ਪੜ੍ਹ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਬ੍ਰਹਿਮੰਡ ਦਾ ਵਿਘਟਨ ਜਿਸਦਾ ਉਹ ਪ੍ਰਤੀਨਿਧਤਾ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਵਰਚੁਅਲ ਹੈ; ਉਸਦੇ ਕੰਨ ਹਨ ਜੋ ਸੁਣਦੇ ਨਹੀਂ ਹਨ, ਅੱਖਾਂ ਹਨ ਜੋ ਉਸਦੀ ਕਿਤਾਬ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਕੁਝ ਨਹੀਂ ਦੇਖਦੀਆਂ। ਉਸਦੀ ਕਿਤਾਬ ਅਤੇ ਉਸਦੇ ਵਿਚਕਾਰ ਮੈਂ ਇੱਕ ਨਿਰਵਿਵਾਦ ਸਬੰਧ ਨੂੰ ਸਮਝਦਾ ਹਾਂ ਜਿਸਦੀ ਦੂਰੀ ਉਸ ਕਿਸਮ ਦੀ ਨਹੀਂ ਹੈ ਜੋ ਪਹਿਲਾਂ ਵਾਕਰ ਨੂੰ ਘਾਹ ਨਾਲ ਜੋੜਦੀ ਸੀ। ਪਰ ਇਸ ਵਾਰ ਰੂਪ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਬੰਦ ਹੋ ਗਿਆ ਹੈ। ਮੇਰੇ ਲਈ ਇੱਕ ਪੂਰਾ ਵਸਤੂ ਹੈ ਜਿਸਨੂੰ ਸਮਝਣਾ ਹੈ। ਦੁਨੀਆ ਦੇ ਵਿਚਕਾਰ ਮੈਂ "ਮਨੁੱਖ-ਪੜ੍ਹਨਾ" ਕਹਿ ਸਕਦਾ ਹਾਂ ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਮੈਂ "ਠੰਡਾ ਪੱਥਰ", "ਵਧੀਆ ਮੀਂਹ" ਕਹਿ ਸਕਦਾ ਹਾਂ। ਮੈਂ ਇੱਕ ਬੰਦ "ਗੈਸਟਾਲਟ" ਨੂੰ ਸਮਝਦਾ ਹਾਂ ਜਿਸ ਵਿੱਚ ਪੜ੍ਹਨਾ ਜ਼ਰੂਰੀ ਗੁਣ ਬਣਦਾ ਹੈ; ਬਾਕੀ ਦੇ ਲਈ, ਇਹ ਅੰਨ੍ਹਾ ਅਤੇ ਚੁੱਪ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ, ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਇੱਕ ਸ਼ੁੱਧ ਅਤੇ ਸਧਾਰਨ ਲੌਕਿਕ-ਸਥਾਨਿਕ ਚੀਜ਼ ਵਜੋਂ ਜਾਣਿਆ ਅਤੇ ਸਮਝਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਅਤੇ ਇੱਕ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਉਦਾਸੀਨ ਬਾਹਰੀਤਾ ਦੁਆਰਾ ਬਾਕੀ ਦੁਨੀਆ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਜਾਪਦਾ ਹੈ। ਕਿਤਾਬ ਨਾਲ ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਸੰਬੰਧ ਵਜੋਂ ਗੁਣਵੱਤਾ "ਮਨੁੱਖ-ਪੜ੍ਹਨਾ" ਮੇਰੇ ਬ੍ਰਹਿਮੰਡ ਵਿੱਚ ਸਿਰਫ਼ ਇੱਕ ਛੋਟੀ ਜਿਹੀ ਖਾਸ ਦਰਾੜ ਹੈ। ਇਸ ਠੋਸ, ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਗਤ ਰੂਪ ਦੇ ਦਿਲ ਵਿੱਚ ਉਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਇੱਕ ਖਾਸ ਖਾਲੀਪਣ ਬਣਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਰੂਪ ਸਿਰਫ ਦਿੱਖ ਵਿੱਚ ਵਿਸ਼ਾਲ ਹੈ; ਇਸਦਾ ਵਿਲੱਖਣ ਅਰਥ ਹੈ - ਮੇਰੇ ਬ੍ਰਹਿਮੰਡ ਦੇ ਵਿਚਕਾਰ, ਮੇਰੇ ਤੋਂ ਦਸ ਕਦਮਾਂ 'ਤੇ, ਉਸ ਵਿਸ਼ਾਲਤਾ ਦੇ ਦਿਲ ਵਿੱਚ - ਇੱਕ ਨੇੜਿਓਂ ਇਕਜੁੱਟ ਅਤੇ ਸਥਾਨਕ ਉਡਾਣ।

ਇਸ ਵਿੱਚੋਂ ਕੋਈ ਵੀ ਸਾਨੂੰ ਉਸ ਪੱਥਰ ਨੂੰ ਛੱਡਣ ਦੇ ਯੋਗ ਨਹੀਂ ਬਣਾਉਂਦਾ ਜਿਸ 'ਤੇ ਦੂਜਾ ਇੱਕ ਵਸਤੂ ਹੈ। ਵੱਧ ਤੋਂ ਵੱਧ ਅਸੀਂ ਇੱਕ ਖਾਸ ਕਿਸਮ ਦੀ ਨਿਰਪੱਖਤਾ ਨਾਲ ਨਜਿੱਠ ਰਹੇ ਹਾਂ ਜੋ ਕਿ ਹੁਸਰਲ ਨੇ ਗੈਰਹਾਜ਼ਰੀ ਸ਼ਬਦ ਦੁਆਰਾ ਨਿਰਧਾਰਤ ਕੀਤੀ ਹੈ, ਹਾਲਾਂਕਿ, ਇਹ ਨੋਟ ਕੀਤੇ ਬਿਨਾਂ ਕਿ ਦੂਜਾ ਸਰੀਰ ਦੇ ਸੰਬੰਧ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਚੇਤਨਾ ਦੀ ਅਣਹੋਂਦ ਵਜੋਂ ਨਹੀਂ ਪਰਿਭਾਸ਼ਿਤ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ ਜਿਸਨੂੰ ਮੈਂ ਵੇਖਦਾ ਹਾਂ, ਸਗੋਂ ਉਸ ਸੰਸਾਰ ਦੀ ਅਣਹੋਂਦ ਦੁਆਰਾ ਜਿਸਨੂੰ ਮੈਂ ਸਮਝਦਾ ਹਾਂ, ਇਸ ਸੰਸਾਰ ਦੀ ਮੇਰੀ ਧਾਰਨਾ ਦੇ ਬਿਲਕੁਲ ਦਿਲ ਵਿੱਚ ਖੋਜੀ ਗਈ ਇੱਕ ਗੈਰਹਾਜ਼ਰੀ। ਇਸ ਪੱਥਰ 'ਤੇ ਦੂਜਾ ਸੰਸਾਰ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਵਸਤੂ ਹੈ, ਇੱਕ ਵਸਤੂ ਜਿਸਨੂੰ ਸੰਸਾਰ ਦੁਆਰਾ ਪਰਿਭਾਸ਼ਿਤ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਪਰ ਮੇਰੇ ਸੰਬੰਧ ਵਿੱਚ

ਦੁਨੀਆ ਦੇ ਹਿੱਸੇ 'ਤੇ ਉਡਾਣ ਅਤੇ ਗੈਰਹਾਜ਼ਰੀ ਦਾ ਇਹ ਸਬੰਧ ਸਿਰਫ ਸੰਭਾਵਿਤ ਹੈ। ਜੇਕਰ ਇਹ ਉਹ ਹੈ ਜੋ ਦੂਜੇ ਦੀ ਨਿਰਪੱਖਤਾ ਨੂੰ ਪਰਿਭਾਸ਼ਿਤ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਤਾਂ ਇਹ ਦੂਜੇ ਦੀ ਕਿਸ ਮੂਲ ਮੌਜੂਦਗੀ ਦਾ ਹਵਾਲਾ ਦਿੰਦਾ ਹੈ? ਵਰਤਮਾਨ ਵਿੱਚ ਅਸੀਂ ਇਹ ਜਵਾਬ ਦੇ ਸਕਦੇ ਹਾਂ: ਜੇਕਰ ਦੂਜੇ-ਵਜੋਂ ਇਹ ਦੂਜੇ ਲਈ ਮੇਰੇ ਵਸਤੂ-ਰੂਪ ਹੋਣ ਦੇ ਪ੍ਰਗਟਾਵੇ ਵਿੱਚ ਅਤੇ ਇਸ ਰਾਹੀਂ ਹੈ ਕਿ ਮੈਨੂੰ ਉਸਦੇ ਵਸਤੂ-ਰੂਪ ਹੋਣ ਦੀ ਮੌਜੂਦਗੀ ਨੂੰ ਸਮਝਣ ਦੇ ਯੋਗ ਹੋਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ। ਕਿਉਂਕਿ ਜਿਵੇਂ ਦੂਜਾ ਮੇਰੇ ਵਸਤੂ-ਰੂਪ ਲਈ ਇੱਕ ਸੰਭਾਵੀ ਵਸਤੂ ਹੈ, ਉਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਮੈਂ ਸਿਰਫ਼ ਇੱਕ ਖਾਸ ਵਿਸ਼ੇ ਲਈ ਇੱਕ ਸੰਭਾਵੀ ਵਸਤੂ ਬਣਨ ਦੀ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ ਵਿੱਚ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਖੋਜ ਸਕਦਾ ਹਾਂ। ਇਹ ਪ੍ਰਗਟਾਵਾ ਇਸ ਤੱਥ ਤੋਂ ਪ੍ਰਾਪਤ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਦਾ ਕਿ ਮੇਰਾ ਬ੍ਰਹਿਮੰਡ ਦੂਜੇ ਵਸਤੂ-ਰੂਪ ਲਈ ਇੱਕ ਵਸਤੂ ਹੈ, ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਦੂਜੇ ਦੀ ਨਜ਼ਰ ਲਾਅਨ ਅਤੇ ਆਲੇ ਦੁਆਲੇ ਦੀਆਂ ਵਸਤੂਆਂ ਉੱਤੇ ਘੁੰਮਣ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਮੇਰੇ ਉੱਤੇ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਰੱਖਣ ਲਈ ਇੱਕ ਨਿਸ਼ਚਿਤ ਰਸਤੇ 'ਤੇ ਆਈ ਹੈ। ਮੈਂ ਦੇਖਿਆ ਹੈ ਕਿ ਮੈਂ ਕਿਸੇ ਵਸਤੂ ਲਈ ਵਸਤੂ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਦਾ। ਦੂਜੇ ਦਾ ਇੱਕ ਰੈਡੀਕਲ ਪਰਿਵਰਤਨ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੈ ਜੇਕਰ ਉਹ ਵਸਤੂ-ਰੂਪ ਤੋਂ ਬਚਣਾ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਮੈਂ ਉਸ ਨਜ਼ਰ ਨੂੰ ਨਹੀਂ ਮੰਨ ਸਕਦਾ ਜੋ ਦੂਜਾ ਮੇਰੇ 'ਤੇ ਨਿਰਦੇਸ਼ਿਤ ਕਰਦਾ ਹੈ ਉਸਦੇ ਵਸਤੂ-ਰੂਪ ਹੋਣ ਦੇ ਸੰਭਾਵੀ ਪ੍ਰਗਟਾਵੇ ਵਿੱਚੋਂ ਇੱਕ ਵਜੋਂ; ਦੂਜਾ ਮੇਰੇ ਵੱਲ ਨਹੀਂ ਦੇਖ ਸਕਦਾ ਜਿਵੇਂ ਉਹ ਘਾਹ ਵੱਲ ਦੇਖਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਮੇਰੀ ਵਸਤੂ-ਰੂਪ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਸੰਸਾਰ ਦੀ ਵਸਤੂ-ਰੂਪ ਤੋਂ ਪ੍ਰਾਪਤ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਦੀ ਕਿਉਂਕਿ ਮੈਂ ਬਿਲਕੁਲ ਉਹ ਹਾਂ ਜਿਸ ਦੁਆਰਾ ਇੱਕ ਸੰਸਾਰ ਹੈ; ਯਾਨੀ, ਉਹ ਜੋ ਸਿਧਾਂਤਕ ਤੌਰ 'ਤੇ ਆਪਣੇ ਲਈ ਇੱਕ ਵਸਤੂ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਦਾ।

ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਇਹ ਸਬੰਧ ਜਿਸਨੂੰ ਮੈਂ "ਦੂਜੇ ਦੁਆਰਾ ਦੇਖਿਆ ਜਾਣਾ" ਕਹਿੰਦਾ ਹਾਂ, ਸਿਰਫ਼ ਮਨੁੱਖ ਸ਼ਬਦ ਦੁਆਰਾ ਦਰਸਾਏ ਗਏ ਸਬੰਧਾਂ ਵਿੱਚੋਂ ਇੱਕ ਹੋਣ ਤੋਂ ਬਹੁਤ ਦੂਰ, ਇੱਕ ਅਟੱਲ ਤੱਥ ਨੂੰ ਦਰਸਾਉਂਦਾ ਹੈ ਜਿਸਨੂੰ ਨਾ ਤਾਂ ਦੂਜੇ-ਵਸਤੂ ਦੇ ਤੱਤ ਤੋਂ, ਅਤੇ ਨਾ ਹੀ ਮੇਰੇ ਵਿਸ਼ੇ-ਵਸਤੂ ਹੋਣ ਤੋਂ ਕੱਢਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਇਸਦੇ ਉਲਟ, ਜੇਕਰ ਦੂਜੇ-ਵਸਤੂ ਦੇ ਸੰਕਲਪ ਦਾ ਕੋਈ ਅਰਥ ਹੈ, ਤਾਂ ਇਹ ਸਿਰਫ ਉਸ ਮੂਲ ਸਬੰਧ ਦੇ ਪਰਿਵਰਤਨ ਅਤੇ ਪਤਨ ਦੇ ਨਤੀਜੇ ਵਜੋਂ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਇੱਕ ਸ਼ਬਦ ਵਿੱਚ, ਦੁਨੀਆ ਵਿੱਚ ਦੂਜੇ ਨੂੰ ਸ਼ਾਇਦ ਇੱਕ ਆਦਮੀ ਹੋਣ ਦਾ ਮੇਰਾ ਡਰ ਉਸ ਦੁਆਰਾ ਦੇਖੇ ਜਾਣ ਦੀ ਮੇਰੀ ਸਥਾਈ ਸੰਭਾਵਨਾ ਨੂੰ ਦਰਸਾਉਂਦਾ ਹੈ; ਯਾਨੀ, ਇਸ ਸਥਾਈ ਸੰਭਾਵਨਾ ਨੂੰ ਕਿ ਇੱਕ ਵਿਸ਼ਾ ਜੋ ਮੈਨੂੰ ਦੇਖਦਾ ਹੈ, ਮੇਰੇ ਦੁਆਰਾ ਦੇਖੇ ਗਏ ਵਸਤੂ ਲਈ ਬਦਲਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ। "ਦੂਜੇ ਦੁਆਰਾ ਦੇਖਿਆ ਜਾਣਾ" "ਦੂਜੇ ਨੂੰ ਦੇਖਣਾ" ਦੀ ਸੱਚਾਈ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੂਜੇ ਦੀ ਧਾਰਨਾ ਕਿਸੇ ਵੀ ਸਥਿਤੀ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਇਕਾਂਤ, ਵਾਧੂ-ਸੰਸਾਰਿਕ ਚੇਤਨਾ ਨੂੰ ਨਿਸ਼ਾਨਾ ਨਹੀਂ ਬਣਾ ਸਕਦੀ ਜਿਸ ਬਾਰੇ ਮੈਂ ਸੋਚ ਵੀ ਨਹੀਂ ਸਕਦਾ। ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਦੁਨੀਆ ਨਾਲ ਉਸਦੇ ਸਬੰਧ ਅਤੇ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨਾਲ ਉਸਦੇ ਸਬੰਧ ਦੁਆਰਾ ਪਰਿਭਾਸ਼ਿਤ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਉਹ ਸੰਸਾਰ ਵਿੱਚ ਉਹ ਵਸਤੂ ਹੈ ਜੋ ਬ੍ਰਹਿਮੰਡ ਦੇ ਅੰਦਰੂਨੀ ਪ੍ਰਵਾਹ ਨੂੰ ਨਿਰਧਾਰਤ ਕਰਦੀ ਹੈ, ਇੱਕ ਅੰਦਰੂਨੀ ਖੂਨ ਵਹਿਣ। ਉਹ ਉਹ ਵਿਸ਼ਾ ਹੈ ਜੋ ਮੈਨੂੰ ਵਸਤੂਕਰਨ ਵੱਲ ਆਪਣੇ ਆਪ ਦੀ ਉਸ ਉਡਾਣ ਵਿੱਚ ਪ੍ਰਗਟ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਪਰ ਦੂਜੇ ਨਾਲ ਮੇਰਾ ਮੂਲ ਸਬੰਧ ਨਾ ਸਿਰਫ਼ ਇੱਕ ਗੈਰਹਾਜ਼ਰ ਸੱਚ ਹੈ ਜਿਸਦਾ ਉਦੇਸ਼ ਮੇਰੇ ਬ੍ਰਹਿਮੰਡ ਵਿੱਚ ਕਿਸੇ ਵਸਤੂ ਦੀ ਠੋਸ ਮੌਜੂਦਗੀ ਦੇ ਪਾਰ ਹੈ; ਇਹ ਇੱਕ ਠੋਸ, ਰੋਜ਼ਾਨਾ ਸਬੰਧ ਵੀ ਹੈ ਜੋ ਹਰ ਪਲ ਮੈਂ ਅਨੁਭਵ ਕਰਦਾ ਹਾਂ। ਹਰ ਪਲ ਦੂਜਾ ਮੇਰੇ ਵੱਲ ਦੇਖ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਸਾਡੇ ਲਈ ਠੋਸ ਉਦਾਹਰਣਾਂ ਨਾਲ ਇਸ ਬੁਨਿਆਦੀ ਸਬੰਧ ਦਾ ਵਰਣਨ ਕਰਨ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕਰਨਾ ਆਸਾਨ ਹੈ ਜੋ ਦੂਜੇ ਬਾਰੇ ਕਿਸੇ ਵੀ ਸਿਧਾਂਤ ਦਾ ਆਧਾਰ ਬਣਨਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ। ਜੇਕਰ ਦੂਜਾ ਸਿਧਾਂਤਕ ਤੌਰ 'ਤੇ ਉਹ ਹੈ ਜੋ ਮੈਨੂੰ ਦੇਖਦਾ ਹੈ, ਤਾਂ ਸਾਨੂੰ ਦੂਜੇ ਦੇ ਨਜ਼ਰੀਏ ਦੇ ਅਰਥ ਨੂੰ ਸਮਝਾਉਣ ਦੇ ਯੋਗ ਹੋਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ।

ਮੇਰੇ ਵੱਲ ਸੇਧਿਤ ਹਰ ਨਜ਼ਰ ਸਾਡੇ ਅਨੁਭਵੀ ਖੇਤਰ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਸਮਝਦਾਰ ਰੂਪ ਦੇ ਪ੍ਰਗਟ ਹੋਣ ਦੇ

ਸੰਬੰਧ ਵਿੱਚ ਪ੍ਰਗਟ ਹੁੰਦੀ ਹੈ, ਪਰ ਉਮੀਦ ਕੀਤੇ ਜਾਣ ਦੇ ਉਲਟ, ਇਹ ਕਿਸੇ ਵੀ ਨਿਰਧਾਰਤ ਰੂਪ ਨਾਲ ਜੁੜੀ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਬੇਸ਼ੱਕ ਜੋ ਅਕਸਰ ਇੱਕ ਨਜ਼ਰ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਦਾ ਹੈ ਉਹ ਹੈ ਮੇਰੀ ਦਿਸ਼ਾ ਵਿੱਚ ਦੋ ਅੱਖਾਂ ਦੇ ਗੋਲਿਆਂ ਦਾ ਕਨਵਰਜੈਂਸ। ਪਰ ਇਹ ਨਜ਼ਰ ਉਸ ਮੌਕੇ 'ਤੇ ਵੀ ਦਿੱਤੀ ਜਾਵੇਗੀ ਜਦੋਂ ਟਾਹਣੀਆਂ ਦੀ ਸਰਸਰਾਹਟ ਹੁੰਦੀ ਹੈ, ਜਾਂ ਚੁੱਪ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਪੈਰਾਂ ਦੀ ਆਵਾਜ਼ ਆਉਂਦੀ ਹੈ, ਜਾਂ ਸ਼ਟਰ ਦਾ ਥੋੜ੍ਹਾ ਜਿਹਾ ਖੁੱਲ੍ਹਣਾ, ਜਾਂ ਪਰਦੇ ਦੀ ਹਲਕੀ ਜਿਹੀ ਹਰਕਤ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਹਮਲੇ ਦੌਰਾਨ, ਬੁਰਸ਼ ਵਿੱਚੋਂ ਲੰਘ ਰਹੇ ਆਦਮੀ ਦੋ ਅੱਖਾਂ ਨਹੀਂ, ਸਗੋਂ ਇੱਕ ਚਿੱਟੇ ਫਾਰਮ-ਹਾਊਸ ਨੂੰ ਇੱਕ ਨਜ਼ਰ ਵਜੋਂ ਦੇਖਦੇ ਹਨ ਜੋ ਇੱਕ ਛੋਟੀ ਜਿਹੀ ਪਹਾੜੀ ਦੀ ਚੋਟੀ 'ਤੇ ਅਸਮਾਨ ਦੇ ਵਿਰੁੱਧ ਦਰਸਾਇਆ ਗਿਆ ਹੈ। ਇਹ ਸਪੱਸ਼ਟ ਹੈ ਕਿ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਬਣਾਈ ਗਈ ਵਸਤੂ ਅਜੇ ਵੀ ਨਜ਼ਰ ਨੂੰ ਸੰਭਾਵਿਤ ਵਜੋਂ ਦਰਸਾਉਂਦੀ ਹੈ। ਇਹ ਸਿਰਫ ਸੰਭਾਵਨਾ ਹੈ ਕਿ ਝਾੜੀ ਦੇ ਪਿੱਛੇ ਜੋ ਹੁਣੇ ਹਿੱਲੀ ਹੈ, ਕੋਈ ਲੁਕਿਆ ਹੋਇਆ ਹੈ ਜੋ ਮੈਨੂੰ ਦੇਖ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਪਰ ਇਸ ਸੰਭਾਵਨਾ ਨੂੰ ਸਾਨੂੰ ਇਸ ਪਲ ਲਈ ਰੋਕਣ ਦੀ ਜ਼ਰੂਰਤ ਨਹੀਂ ਹੈ; ਅਸੀਂ ਬਾਅਦ ਵਿੱਚ ਇਸ ਬਿੰਦੂ 'ਤੇ ਵਾਪਸ ਆਵਾਂਗੇ। ਪਹਿਲਾਂ ਜੋ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਹੈ ਉਹ ਹੈ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਦਿੱਖ ਨੂੰ ਪਰਿਭਾਸ਼ਿਤ ਕਰਨਾ। ਹੁਣ ਝਾੜੀ, ਫਾਰਮਹਾਊਸ ਦਿੱਖ ਨਹੀਂ ਹਨ; ਉਹ ਸਿਰਫ਼ ਅੱਖ ਨੂੰ ਦਰਸਾਉਂਦੇ ਹਨ, ਕਿਉਂਕਿ ਅੱਖ ਨੂੰ ਪਹਿਲਾਂ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਦੇ ਇੱਕ ਸੰਵੇਦਨਸ਼ੀਲ ਅੰਗ ਵਜੋਂ ਨਹੀਂ ਸਮਝਿਆ ਜਾਂਦਾ, ਸਗੋਂ ਦੇਖਣ ਲਈ ਸਹਾਰਾ ਮੰਨਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਉਹ ਕਦੇ ਵੀ ਫਾਰਮਹਾਊਸ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਖਿੜਕੀ ਦੇ ਪਿੱਛੇ, ਪਰਦੇ ਦੇ ਪਿੱਛੇ ਛੁਪੀ ਹੋਈ ਦੇਖਣ ਵਾਲੀ ਦੀ ਅਸਲ ਅੱਖ ਦਾ ਹਵਾਲਾ ਨਹੀਂ ਦਿੰਦੇ। ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਉਹ ਪਹਿਲਾਂ ਹੀ ਅੱਖਾਂ ਹਨ। ਦੂਜੇ ਪਾਸੇ, ਨਾ ਤਾਂ ਨਜ਼ਰ ਉਸ ਵਸਤੂ ਦੇ ਗੁਣਾਂ ਵਿੱਚੋਂ ਇੱਕ ਹੈ ਜੋ ਅੱਖ ਵਜੋਂ ਕੰਮ ਕਰਦੀ ਹੈ, ਨਾ ਹੀ ਇਹ ਉਸ ਵਸਤੂ ਦਾ ਕੁੱਲ ਰੂਪ ਹੈ, ਨਾ ਹੀ ਇੱਕ "ਦੁਨਿਆਵੀ" ਸਬੰਧ ਹੈ ਜੋ ਉਸ ਵਸਤੂ ਅਤੇ ਮੇਰੇ ਵਿਚਕਾਰ ਸਥਾਪਿਤ ਹੈ। ਇਸ ਦੇ ਉਲਟ, ਉਹਨਾਂ ਵਸਤੂਆਂ 'ਤੇ ਨਜ਼ਰ ਨੂੰ ਸਮਝਣ ਤੋਂ ਦੂਰ ਜੋ ਇਸਨੂੰ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਦੀਆਂ ਹਨ, ਮੇਰੇ ਵੱਲ ਮੁੜੀ ਹੋਈ ਨਜ਼ਰ ਦਾ ਮੇਰਾ ਡਰ ਉਹਨਾਂ ਅੱਖਾਂ ਦੇ ਵਿਨਾਸ਼ ਦੀ ਜ਼ਮੀਨ 'ਤੇ ਪ੍ਰਗਟ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਜੋ "ਮੈਨੂੰ ਦੇਖਦੀਆਂ ਹਨ।" ਜੇ ਮੈਂ ਨਜ਼ਰ ਨੂੰ ਸਮਝਦਾ ਹਾਂ, ਤਾਂ ਮੈਂ ਅੱਖਾਂ ਨੂੰ ਸਮਝਣਾ ਬੰਦ ਕਰ ਦਿੰਦਾ ਹਾਂ; ਉਹ ਉੱਥੇ ਹਨ, ਉਹ ਮੇਰੀ ਧਾਰਨਾ ਦੇ ਖੇਤਰ ਵਿੱਚ ਸ਼ੁੱਧ ਪੇਸ਼ਕਾਰੀਆਂ ਵਜੋਂ ਰਹਿੰਦੀਆਂ ਹਨ, ਪਰ ਮੈਂ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਕੋਈ ਉਪਯੋਗ ਨਹੀਂ ਕਰਦਾ; ਉਹ ਨਿਰਪੱਖ ਹਨ, ਖੇਡ ਤੋਂ ਬਾਹਰ ਰੱਖੀਆਂ ਜਾਂਦੀਆਂ ਹਨ; ਉਹ ਹੁਣ ਕਿਸੇ ਥੀਸਿਸ ਦਾ ਵਿਸ਼ਾ ਨਹੀਂ ਹਨ ਸਗੋਂ "ਡਿਸਕਨੈਕਸ਼ਨ" [16] ਦੀ ਉਸ ਸਥਿਤੀ ਵਿੱਚ ਰਹਿੰਦੇ ਹਨ ਜਿਸ ਵਿੱਚ ਸੰਸਾਰ ਨੂੰ ਇੱਕ ਚੇਤਨਾ ਦੁਆਰਾ ਰੱਖਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਜੋ ਹੁਸਰਲ ਦੁਆਰਾ ਨਿਰਧਾਰਤ ਫੈਨੋਮੇਨੋਲੋਜੀਕਲ ਕਟੌਤੀ ਦਾ ਅਭਿਆਸ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਇਹ ਕਦੇ ਵੀ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ ਜਦੋਂ ਅੱਖਾਂ ਤੁਹਾਡੇ ਵੱਲ ਦੇਖ ਰਹੀਆਂ ਹੁੰਦੀਆਂ ਹਨ ਕਿ ਤੁਸੀਂ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਸੁੰਦਰ ਜਾਂ ਬਦਸੂਰਤ ਪਾ ਸਕਦੇ ਹੋ, ਕਿ ਤੁਸੀਂ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਰੰਗ 'ਤੇ ਟਿੱਪਣੀ ਕਰ ਸਕਦੇ ਹੋ। ਦੂਜੇ ਦੀ ਨਜ਼ਰ ਉਸਦੀਆਂ ਅੱਖਾਂ ਨੂੰ ਲੁਕਾਉਂਦੀ ਹੈ; ਉਹ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਸਾਹਮਣੇ ਜਾਂਦਾ ਜਾਪਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਭਰਮ ਇਸ ਤੱਥ ਤੋਂ ਪੈਦਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਮੇਰੀ ਧਾਰਨਾ ਦੀਆਂ ਵਸਤੂਆਂ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਅੱਖਾਂ ਇੱਕ ਨਿਸ਼ਚਿਤ ਦੂਰੀ 'ਤੇ ਰਹਿੰਦੀਆਂ ਹਨ ਜੋ ਮੇਰੇ ਤੋਂ ਉਨ੍ਹਾਂ ਤੱਕ ਫੈਲਦੀਆਂ ਹਨ (ਇੱਕ ਸ਼ਬਦ ਵਿੱਚ, ਮੈਂ ਦੂਰੀ ਤੋਂ ਬਿਨਾਂ ਅੱਖਾਂ ਵਿੱਚ ਮੌਜੂਦ ਹਾਂ, ਪਰ ਉਹ ਉਸ ਜਗ੍ਹਾ ਤੋਂ ਦੂਰ ਹਨ ਜਿੱਥੇ ਮੈਂ "ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਲੱਭਦਾ ਹਾਂ") ਜਦੋਂ ਕਿ ਨਜ਼ਰ ਮੇਰੇ 'ਤੇ ਦੂਰੀ ਤੋਂ ਬਿਨਾਂ ਹੁੰਦੀ ਹੈ ਜਦੋਂ ਕਿ ਉਸੇ ਸਮੇਂ ਇਹ ਮੈਨੂੰ ਇੱਕ ਦੂਰੀ 'ਤੇ ਰੱਖਦਾ ਹੈ - ਯਾਨੀ, ਮੇਰੇ ਲਈ ਇਸਦੀ ਤੁਰੰਤ ਮੌਜੂਦਗੀ ਇੱਕ ਦੂਰੀ ਨੂੰ ਫੈਲਾਉਂਦੀ ਹੈ ਜੋ ਮੈਨੂੰ ਇਸ ਤੋਂ ਦੂਰ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਮੈਂ ਉਸੇ ਸਟ੍ਰੋਕ ਤੋਂ ਬਿਨਾਂ ਆਪਣਾ ਧਿਆਨ ਨਜ਼ਰ 'ਤੇ ਨਹੀਂ ਲਗਾ ਸਕਦਾ ਜਿਸ ਨਾਲ ਮੇਰੀ ਧਾਰਨਾ ਸੜ ਜਾਂਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਪਿਛੋਕੜ ਵਿੱਚ ਚਲੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਇੱਥੇ ਕੁਝ ਅਜਿਹਾ ਹੀ ਪੈਦਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਜੋ ਮੈਂ ਕਲਪਨਾ ਦੇ ਵਿਸ਼ੇ ਦੇ ਸੰਬੰਧ ਵਿੱਚ ਕਿਤੇ ਹੋਰ ਦਿਖਾਉਣ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕੀਤੀ ਸੀ।[17] ਮੈਂ ਫਿਰ ਕਿਹਾ ਸੀ, ਅਸੀਂ ਇੱਕੋ ਸਮੇਂ ਨਹੀਂ ਦੇਖ ਸਕਦੇ

ਅਤੇ ਕਲਪਨਾ ਨਹੀਂ ਕਰ ਸਕਦੇ; ਇਹ ਇੱਕ ਜਾਂ ਦੂਜਾ ਹੋਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ। ਮੈਨੂੰ ਇੱਥੇ ਖੁਸ਼ੀ ਨਾਲ ਕਹਿਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ: ਅਸੀਂ ਦੁਨੀਆਂ ਨੂੰ ਨਹੀਂ ਦੇਖ ਸਕਦੇ ਅਤੇ ਉਸੇ ਸਮੇਂ ਸਾਡੇ ਉੱਤੇ ਟਿਕੀ ਹੋਈ ਨਜ਼ਰ ਨੂੰ ਨਹੀਂ ਫੜ ਸਕਦੇ; ਇਹ ਇੱਕ ਜਾਂ ਦੂਜਾ ਹੋਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਇਸ ਲਈ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਸਮਝਣਾ ਦੇਖਣਾ ਹੈ, ਅਤੇ ਇੱਕ ਨਜ਼ਰ ਨੂੰ ਫੜਨਾ ਦੁਨੀਆਂ ਵਿੱਚ ਕਿਸੇ ਵਸਤੂ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਨਜ਼ਰ ਨੂੰ ਨਹੀਂ ਫੜਨਾ ਹੈ (ਜਦੋਂ ਤੱਕ ਨਜ਼ਰ ਸਾਡੇ ਉੱਤੇ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦੀ); ਇਹ ਦੇਖਣ ਦੇ ਪ੍ਰਤੀ ਸੁਚੇਤ ਹੋਣਾ ਹੈ। ਅੱਖਾਂ ਜੋ ਨਜ਼ਰ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਦੀਆਂ ਹਨ, ਭਾਵੇਂ ਉਹ ਕਿਸੇ ਵੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੀਆਂ ਅੱਖਾਂ ਹੋਣ, ਉਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਦਾ ਸ਼ੁੱਧ ਹਵਾਲਾ ਹੈ। ਜਦੋਂ ਮੈਂ ਆਪਣੇ ਪਿੱਛੇ ਟਹਿਣੀਆਂ ਨੂੰ ਫਟਦੇ ਸੁਣਦਾ ਹਾਂ ਤਾਂ ਮੈਨੂੰ ਤੁਰੰਤ ਇਹ ਨਹੀਂ ਪਤਾ ਕਿ ਉੱਥੇ ਕੋਈ ਹੈ; ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਮੈਂ ਕਮਜ਼ੋਰ ਹਾਂ, ਕਿ ਮੇਰਾ ਇੱਕ ਸਰੀਰ ਹੈ ਜਿਸਨੂੰ ਸੱਟ ਲੱਗ ਸਕਦੀ ਹੈ, ਕਿ ਮੈਂ ਇੱਕ ਜਗ੍ਹਾ 'ਤੇ ਕਬਜ਼ਾ ਕਰ ਰਿਹਾ ਹਾਂ ਅਤੇ ਕਿ ਮੈਂ ਕਿਸੇ ਵੀ ਸਥਿਤੀ ਵਿੱਚ ਉਸ ਜਗ੍ਹਾ ਤੋਂ ਨਹੀਂ ਬਚ ਸਕਦਾ ਜਿਸ ਵਿੱਚ ਮੈਂ ਬਿਨਾਂ ਬਚਾਅ ਦੇ ਹਾਂ - ਸੰਖੇਪ ਵਿੱਚ, ਕਿ ਮੈਂ ਦੇਖਿਆ ਜਾ ਰਿਹਾ ਹਾਂ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੇਖਣਾ ਪਹਿਲਾਂ ਇੱਕ ਵਿਚੋਲਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਜੋ ਮੇਰੇ ਤੋਂ ਮੇਰੇ ਵੱਲ ਇਸ਼ਾਰਾ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਵਿਚੋਲੇ ਦੀ ਪ੍ਰਕਿਰਤੀ ਕੀ ਹੈ? ਦੇਖਣ ਦਾ ਮੇਰੇ ਲਈ ਕੀ ਅਰਥ ਹੈ?

ਆਓ ਕਲਪਨਾ ਕਰੀਏ ਕਿ ਈਰਖਾ, ਉਤਸੁਕਤਾ, ਜਾਂ ਬੁਰਾਈ ਦੁਆਰਾ ਪ੍ਰੇਰਿਤ ਹੋ ਕੇ ਮੈਂ ਆਪਣੇ ਕੰਨ ਨੂੰ ਦਰਵਾਜ਼ੇ ਨਾਲ ਚਿਪਕਾਇਆ ਹੈ ਅਤੇ ਇੱਕ ਕੀਹੋਲ ਵਿੱਚੋਂ ਦੇਖਿਆ ਹੈ। ਮੈਂ ਇਕੱਲਾ ਹਾਂ ਅਤੇ ਇੱਕ ਗੈਰ-ਥੀਟਿਕ ਸਵੈ-ਚੇਤਨਾ ਦੇ ਪੱਧਰ 'ਤੇ ਹਾਂ। ਇਸਦਾ ਮਤਲਬ ਹੈ ਕਿ ਸਭ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਮੇਰੀ ਚੇਤਨਾ ਵਿੱਚ ਵੱਸਣ ਲਈ ਕੋਈ ਸਵੈ ਨਹੀਂ ਹੈ, ਇਸ ਲਈ ਕੁਝ ਵੀ ਨਹੀਂ ਜਿਸਦਾ ਮੈਂ ਆਪਣੇ ਕੰਮਾਂ ਨੂੰ ਯੋਗ ਬਣਾਉਣ ਲਈ ਹਵਾਲਾ ਦੇ ਸਕਦਾ ਹਾਂ। ਉਹ ਕਿਸੇ ਵੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਜਾਣੇ ਨਹੀਂ ਜਾਂਦੇ; ਮੈਂ ਆਪਣੇ ਕੰਮ ਹਾਂ ਅਤੇ ਇਸ ਲਈ ਉਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਆਪਣਾ ਪੂਰਾ ਜਾਇਜ਼ ਠਹਿਰਾਉਂਦੇ ਹਨ। ਮੈਂ ਚੀਜ਼ਾਂ ਦੀ ਇੱਕ ਸ਼ੁੱਧ ਚੇਤਨਾ ਹਾਂ, ਅਤੇ ਚੀਜ਼ਾਂ, ਜੋ ਮੇਰੇ ਸਵੈ ਦੇ ਚੱਕਰ ਵਿੱਚ ਫਸੀਆਂ ਹੋਈਆਂ ਹਨ, ਮੈਨੂੰ ਆਪਣੀਆਂ ਸੰਭਾਵਨਾਵਾਂ ਦੀ ਮੇਰੀ ਗੈਰ-ਥੀਟਿਕ ਚੇਤਨਾ () ਦੇ ਸਬੂਤ ਵਜੋਂ ਆਪਣੀਆਂ ਸੰਭਾਵਨਾਵਾਂ ਦੀ ਪੇਸ਼ਕਸ਼ ਕਰਦੀਆਂ ਹਨ। ਇਸਦਾ ਮਤਲਬ ਹੈ ਕਿ ਉਸ ਦਰਵਾਜ਼ੇ ਦੇ ਪਿੱਛੇ ਇੱਕ ਤਮਾਸ਼ਾ "ਦੇਖਣ ਲਈ", ਇੱਕ ਗੱਲਬਾਤ "ਸੁਣਨ ਲਈ" ਵਜੋਂ ਪੇਸ਼ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ। ਦਰਵਾਜ਼ਾ, ਕੀਹੋਲ ਇੱਕੋ ਸਮੇਂ ਦੋਵੇਂ ਸਾਧਨ ਅਤੇ ਰੁਕਾਵਟਾਂ ਹਨ; ਉਹਨਾਂ ਨੂੰ "ਧਿਆਨ ਨਾਲ ਸੰਭਾਲਣ ਲਈ" ਵਜੋਂ ਪੇਸ਼ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ; ਕੀਹੋਲ ਨੂੰ "ਨੇੜਿਓਂ ਅਤੇ ਥੋੜ੍ਹਾ ਜਿਹਾ ਇੱਕ ਪਾਸੇ", ਆਦਿ ਵਜੋਂ ਦਿੱਤਾ ਗਿਆ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਇਸ ਪਲ ਤੋਂ "ਮੈਂ ਉਹ ਕਰਦਾ ਹਾਂ ਜੋ ਮੈਨੂੰ ਕਰਨਾ ਹੈ।" ਕੋਈ ਵੀ ਪਾਰਦਰਸ਼ੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਮੇਰੇ ਕੰਮਾਂ ਨੂੰ ਕਿਸੇ ਦਿੱਤੇ ਹੋਏ ਚਰਿੱਤਰ ਦਾ ਦਰਜਾ ਨਹੀਂ ਦਿੰਦਾ ਜਿਸ 'ਤੇ ਇੱਕ ਨਿਰਣਾ ਲਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਮੇਰੀ ਚੇਤਨਾ ਮੇਰੇ ਕੰਮਾਂ ਨਾਲ ਜੁੜੀ ਹੋਈ ਹੈ, ਇਹ ਮੇਰੇ ਕੰਮ ਹਨ; ਅਤੇ ਮੇਰੇ ਕੰਮ ਸਿਰਫ਼ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕੀਤੇ ਜਾਣ ਵਾਲੇ ਸਿਰਿਆਂ ਅਤੇ ਵਰਤੇ ਜਾਣ ਵਾਲੇ ਯੰਤਰਾਂ ਦੁਆਰਾ ਹੁਕਮ ਦਿੱਤੇ ਜਾਂਦੇ ਹਨ। ਉਦਾਹਰਣ ਵਜੋਂ, ਮੇਰੇ ਰਵੱਈਏ ਦਾ ਕੋਈ "ਬਾਹਰ" ਨਹੀਂ ਹੈ; ਇਹ ਯੰਤਰ (ਕੀਹੋਲ) ਨੂੰ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕੀਤੇ ਜਾਣ ਵਾਲੇ ਅੰਤ (ਦੇਖਣ ਵਾਲਾ ਤਮਾਸ਼ਾ) ਨਾਲ ਜੋੜਨ ਦੀ ਇੱਕ ਸ਼ੁੱਧ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ ਹੈ, ਸੰਸਾਰ ਵਿੱਚ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਗੁਆਉਣ ਦਾ ਇੱਕ ਸ਼ੁੱਧ ਢੰਗ ਹੈ, ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਚੀਜ਼ਾਂ ਦੁਆਰਾ ਸ਼ਰਾਬੀ ਕਰਨ ਦਾ ਇੱਕ ਸ਼ੁੱਧ ਢੰਗ ਹੈ ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਸਿਆਹੀ ਇੱਕ ਧੱਬੇ ਦੁਆਰਾ ਹੁੰਦੀ ਹੈ ਤਾਂ ਜੋ ਇੱਕ ਅੰਤ ਵੱਲ ਧਿਆਨ ਕੇਂਦਰਿਤ ਯੰਤਰ-ਗੁੰਝਲਦਾਰ ਸੰਸਾਰ ਦੀ ਧਰਤੀ 'ਤੇ ਸਿੰਥੈਟਿਕ ਤੌਰ 'ਤੇ ਵੱਖ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕੇ। ਕ੍ਰਮ ਕਾਰਣ ਕ੍ਰਮ ਦੇ ਉਲਟ ਹੈ। ਇਹ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕੀਤਾ ਜਾਣ ਵਾਲਾ ਅੰਤ ਹੈ ਜੋ ਇਸ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਦੇ ਸਾਰੇ ਪਲਾਂ ਨੂੰ ਸੰਗਠਿਤ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਅੰਤ ਸਾਧਨਾਂ ਨੂੰ ਜਾਇਜ਼ ਠਹਿਰਾਉਂਦਾ ਹੈ; ਸਾਧਨ ਆਪਣੇ ਲਈ ਅਤੇ ਅੰਤ ਤੋਂ ਬਾਹਰ ਮੌਜੂਦ ਨਹੀਂ ਹਨ।

ਇਸ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ, ਇਹ ਸਮੂਹ ਮੇਰੀਆਂ ਸੰਭਾਵਨਾਵਾਂ ਦੇ ਇੱਕ ਸੁਤੰਤਰ ਪ੍ਰੋਜੈਕਟ ਦੇ ਸੰਬੰਧ ਵਿੱਚ ਹੀ

ਮੌਜੂਦ ਹੈ। ਈਰਖਾ, ਇੱਕ ਸੰਭਾਵਨਾ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਜੋ ਮੈਂ ਹਾਂ, ਇਸ ਯੰਤਰ ਕੰਪਲੈਕਸ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਵੱਲ ਪਾਰ ਕਰਕੇ ਸੰਗਠਿਤ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਪਰ ਮੈਂ ਇਹ ਈਰਖਾ ਹਾਂ; ਮੈਨੂੰ ਇਹ ਨਹੀਂ ਪਤਾ। ਜੇ ਮੈਂ ਇਸਨੂੰ ਬਣਾਉਣ ਦੀ ਬਜਾਏ ਇਸਨੂੰ ਸੋਚਿਆ ਹੁੰਦਾ, ਤਾਂ ਸਿਰਫ ਯੰਤਰ ਦਾ ਸੰਸਾਰਿਕ ਸਮੂਹ ਹੀ ਮੈਨੂੰ ਇਹ ਸਿਖਾ ਸਕਦਾ ਸੀ। ਦੁਨੀਆ ਵਿੱਚ ਇਹ ਸਮੂਹ ਆਪਣੇ ਦੋਹਰੇ ਅਤੇ ਉਲਟ ਦ੍ਰਿੜ ਇਰਾਦੇ ਨਾਲ (ਦਰਵਾਜ਼ੇ ਦੇ ਪਿੱਛੇ ਇੱਕ ਤਮਾਸ਼ਾ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਮੈਂ ਈਰਖਾ ਕਰਦਾ ਹਾਂ, ਪਰ ਮੇਰੀ ਈਰਖਾ ਇਸ ਸਧਾਰਨ ਬਾਹਰਮੁਖੀ ਤੱਥ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਕੁਝ ਨਹੀਂ ਹੈ ਕਿ ਦਰਵਾਜ਼ੇ ਦੇ ਪਿੱਛੇ ਇੱਕ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਦਿਖਾਈ ਦਿੰਦਾ ਹੈ) - ਇਸਨੂੰ ਅਸੀਂ ਸਥਿਤੀ ਕਹਾਂਗੇ। ਇਹ ਸਥਿਤੀ ਮੇਰੇ ਲਈ ਇੱਕੋ ਸਮੇਂ ਮੇਰੀ ਅਸਲੀਅਤ ਅਤੇ ਮੇਰੀ ਆਜ਼ਾਦੀ ਦੋਵਾਂ ਨੂੰ ਦਰਸਾਉਂਦੀ ਹੈ; ਦੁਨੀਆ ਦੇ ਇੱਕ ਖਾਸ ਬਾਹਰਮੁਖੀ ਢਾਂਚੇ ਦੇ ਮੌਕੇ 'ਤੇ ਜੋ ਮੇਰੇ ਆਲੇ ਦੁਆਲੇ ਹੈ, ਇਹ ਮੇਰੀ ਆਜ਼ਾਦੀ ਨੂੰ ਸੁਤੰਤਰ ਤੌਰ 'ਤੇ ਕੀਤੇ ਜਾਣ ਵਾਲੇ ਕੰਮਾਂ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਮੇਰੇ ਵੱਲ ਦਰਸਾਉਂਦੀ ਹੈ। ਇੱਥੇ ਕੋਈ ਪਾਬੰਦੀ ਨਹੀਂ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਮੇਰੀ ਆਜ਼ਾਦੀ ਮੇਰੇ ਸੰਭਾਵਨਾਵਾਂ ਨੂੰ ਖਾ ਜਾਂਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਕਿਉਂਕਿ ਸਹਿ-ਸੰਬੰਧੀ ਤੌਰ 'ਤੇ ਦੁਨੀਆ ਦੀਆਂ ਸੰਭਾਵਨਾਵਾਂ ਸਿਰਫ਼ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਦਰਸਾਉਂਦੀਆਂ ਹਨ ਅਤੇ ਪੇਸ਼ ਕਰਦੀਆਂ ਹਨ। ਇਸ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਮੈਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਸੱਚਮੁੱਚ ਕਿਸੇ ਸਥਿਤੀ ਵਿੱਚ ਹੋਣ ਵਜੋਂ ਪਰਿਭਾਸ਼ਤ ਨਹੀਂ ਕਰ ਸਕਦਾ: ਪਹਿਲਾ ਕਿਉਂਕਿ ਮੈਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਦੀ ਸਥਿਤੀ ਸੰਬੰਧੀ ਚੇਤਨਾ ਨਹੀਂ ਹਾਂ; ਦੂਜਾ ਕਿਉਂਕਿ ਮੈਂ ਆਪਣੀ ਖੁਦ ਦੀ ਕੁਝ ਵੀ ਨਹੀਂ ਹਾਂ। ਇਸ ਅਰਥ ਵਿੱਚ - ਅਤੇ ਕਿਉਂਕਿ ਮੈਂ ਉਹ ਹਾਂ ਜੋ ਮੈਂ ਨਹੀਂ ਹਾਂ ਅਤੇ ਕਿਉਂਕਿ ਮੈਂ ਉਹ ਨਹੀਂ ਹਾਂ ਜੋ ਮੈਂ ਹਾਂ - ਮੈਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਸੱਚਮੁੱਚ ਦਰਵਾਜ਼ਿਆਂ 'ਤੇ ਸੁਣਨ ਦੀ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ ਵਿੱਚ ਹੋਣ ਵਜੋਂ ਪਰਿਭਾਸ਼ਤ ਵੀ ਨਹੀਂ ਕਰ ਸਕਦਾ। ਮੈਂ ਆਪਣੀ ਸਾਰੀ ਪਾਰਦਰਸ਼ਤਾ ਦੇ ਜ਼ਰੀਏ ਆਪਣੇ ਆਪ ਦੀ ਇਸ ਅਸਥਾਈ ਪਰਿਭਾਸ਼ਾ ਤੋਂ ਬਚਦਾ ਹਾਂ। ਉੱਥੇ ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਅਸੀਂ ਦੇਖਿਆ ਹੈ, ਬੁਰਾਈ ਦੀ ਉਤਪਤੀ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਨਾ ਸਿਰਫ਼ ਮੈਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਜਾਣਨ ਦੇ ਯੋਗ ਹਾਂ, ਸਗੋਂ ਮੇਰਾ ਖੁਦ ਬਚ ਜਾਂਦਾ ਹੈ - ਹਾਲਾਂਕਿ ਮੈਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਤੋਂ ਉਹੀ ਬਚ ਰਿਹਾ ਹਾਂ - ਅਤੇ ਮੈਂ ਬਿਲਕੁਲ ਕੁਝ ਵੀ ਨਹੀਂ ਹਾਂ। ਉੱਥੇ ਕੁਝ ਵੀ ਨਹੀਂ ਹੈ ਪਰ ਇੱਕ ਸ਼ੁੱਧ ਕੁਝ ਵੀ ਨਹੀਂ ਹੈ ਜੋ ਇੱਕ ਖਾਸ ਉਦੇਸ਼ ਸਮੂਹ ਨੂੰ ਘੇਰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਇਸਨੂੰ ਦੁਨੀਆ 'ਤੇ ਦੱਸੇ ਗਏ ਰਾਹਤ ਵਿੱਚ ਸੁੱਟਦਾ ਹੈ, ਪਰ ਇਹ ਸਮੂਹ ਇੱਕ ਅਸਲ ਪ੍ਰਣਾਲੀ ਹੈ, ਇੱਕ ਅੰਤ ਦੇ ਮੱਦੇਨਜ਼ਰ ਸਾਧਨਾਂ ਦਾ ਸੁਭਾਅ।

ਪਰ ਅਚਾਨਕ ਮੈਨੂੰ ਹਾਲ ਵਿੱਚ ਕਦਮਾਂ ਦੀ ਆਵਾਜ਼ ਸੁਣਾਈ ਦਿੰਦੀ ਹੈ। ਕੋਈ ਮੇਰੇ ਵੱਲ ਦੇਖ ਰਿਹਾ ਹੈ! ਇਸਦਾ ਕੀ ਅਰਥ ਹੈ? ਇਸਦਾ ਅਰਥ ਹੈ ਕਿ ਮੈਂ ਅਚਾਨਕ ਆਪਣੇ ਵਜੂਦ ਤੋਂ ਪ੍ਰਭਾਵਿਤ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹਾਂ ਅਤੇ ਮੇਰੀ ਬਣਤਰ ਵਿੱਚ ਜ਼ਰੂਰੀ ਬਦਲਾਅ ਆਉਂਦੇ ਹਨ - ਉਹ ਬਦਲਾਅ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਮੈਂ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ ਕੋਜੀਟੋ ਦੁਆਰਾ ਸੰਕਲਪਿਕ ਤੌਰ 'ਤੇ ਸਮਝ ਸਕਦਾ ਹਾਂ ਅਤੇ ਠੀਕ ਕਰ ਸਕਦਾ ਹਾਂ।

ਸਭ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ, ਮੈਂ ਹੁਣ ਆਪਣੀ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ ਚੇਤਨਾ ਲਈ ਆਪਣੇ ਆਪ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਮੌਜੂਦ ਹਾਂ। ਇਹ ਸਵੈ ਦਾ ਇਹ ਵਿਘਨ ਹੈ ਜਿਸਦਾ ਅਕਸਰ ਵਰਣਨ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ: ਮੈਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਇਸ ਲਈ ਵੇਖਦਾ ਹਾਂ ਕਿਉਂਕਿ ਕੋਈ ਮੈਨੂੰ ਦੇਖਦਾ ਹੈ - ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਇਹ ਆਮ ਤੌਰ 'ਤੇ ਪ੍ਰਗਟ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇਸਨੂੰ ਕਹਿਣ ਦਾ ਇਹ ਤਰੀਕਾ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਸਹੀ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਪਰ ਆਓ ਆਪਾਂ ਹੋਰ ਧਿਆਨ ਨਾਲ ਵੇਖੀਏ। ਜਿੰਨਾ ਚਿਰ ਅਸੀਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਇਸਦੇ ਅਲੱਗ-ਥਲੱਗ ਵਿੱਚ ਵਿਚਾਰਿਆ, ਅਸੀਂ ਇਹ ਕਾਇਮ ਰੱਖਣ ਦੇ ਯੋਗ ਸੀ ਕਿ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ ਚੇਤਨਾ ਇੱਕ ਸਵੈ ਦੁਆਰਾ ਨਹੀਂ ਵੱਸੀ ਜਾ ਸਕਦੀ; ਸਵੈ ਇੱਕ ਵਸਤੂ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਅਤੇ ਸਿਰਫ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ ਚੇਤਨਾ ਲਈ ਦਿੱਤਾ ਗਿਆ ਸੀ। ਪਰ ਇੱਥੇ ਸਵੈ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ ਚੇਤਨਾ ਨੂੰ ਪਰੇਸ਼ਾਨ ਕਰਨ ਲਈ ਆਉਂਦਾ ਹੈ। ਹੁਣ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ ਚੇਤਨਾ ਸੰਸਾਰ ਦੀ ਇੱਕ ਚੇਤਨਾ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ ਚੇਤਨਾ ਲਈ ਸਵੈ ਸੰਸਾਰ ਵਿੱਚ ਵਸਤੂਆਂ ਦੇ ਪੱਧਰ 'ਤੇ ਮੌਜੂਦ ਹੈ; ਇਹ ਭੂਮਿਕਾ ਜੋ ਸਿਰਫ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ ਚੇਤਨਾ - ਸਵੈ ਦਾ ਨਿਰਮਾਣ-ਪ੍ਰਸਤੁਤ - 'ਤੇ ਵਿਕਸਤ ਹੋਈ ਸੀ,

ਹੁਣ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ ਚੇਤਨਾ ਦੀ ਹੈ। ਸਿਰਫ਼ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ ਚੇਤਨਾ ਵਿੱਚ ਹੀ ਕਿਸੇ ਵਸਤੂ ਲਈ ਸਿੱਧੇ ਤੌਰ 'ਤੇ ਸਵੈ ਹੈ। ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ ਚੇਤਨਾ ਵਿਅਕਤੀ ਨੂੰ ਸਿੱਧੇ ਤੌਰ 'ਤੇ ਜਾਂ ਇਸਦੀ ਵਸਤੂ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਨਹੀਂ ਫੜਦੀ; ਵਿਅਕਤੀ ਨੂੰ ਚੇਤਨਾ ਵਿੱਚ ਇਸ ਹੱਦ ਤੱਕ ਪੇਸ਼ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਕਿ ਉਹ ਵਿਅਕਤੀ ਦੂਜੇ ਲਈ ਇੱਕ ਵਸਤੂ ਹੈ। ਇਸਦਾ ਅਰਥ ਹੈ ਕਿ ਅਚਾਨਕ ਮੈਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਆਪ ਤੋਂ ਬਚਣ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਚੇਤੰਨ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹਾਂ, ਇਸ ਵਿੱਚ ਨਹੀਂ ਕਿ ਮੈਂ ਆਪਣੀ ਅਣਹੋਂਦ ਦੀ ਨੀਂਹ ਹਾਂ, ਸਗੋਂ ਇਸ ਵਿੱਚ ਕਿ ਮੇਰੀ ਨੀਂਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਤੋਂ ਬਾਹਰ ਹੈ। ਮੈਂ ਸਿਰਫ਼ ਆਪਣੇ ਲਈ ਹਾਂ ਕਿਉਂਕਿ ਮੈਂ ਦੂਜੇ ਲਈ ਇੱਕ ਸ਼ੁੱਧ ਹਵਾਲਾ ਹਾਂ।

ਫਿਰ ਵੀ ਸਾਨੂੰ ਇੱਥੇ ਇਹ ਸਿੱਟਾ ਨਹੀਂ ਕੱਢਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਕਿ ਵਸਤੂ ਦੂਜੀ ਹੈ ਅਤੇ ਮੇਰੀ ਚੇਤਨਾ ਵਿੱਚ ਮੌਜੂਦ ਹਉਮੈ ਦੂਜੇ-ਵਜੋਂ-ਵਜੋਂ ਦਾ ਇੱਕ ਸੈਕੰਡਰੀ ਢਾਂਚਾ ਜਾਂ ਅਰਥ ਹੈ; ਦੂਜਾ ਇੱਥੇ ਇੱਕ ਵਸਤੂ ਨਹੀਂ ਹੈ ਅਤੇ ਇੱਕ ਵਸਤੂ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਦਾ, ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਅਸੀਂ ਦਿਖਾਇਆ ਹੈ, ਜਦੋਂ ਤੱਕ ਕਿ ਉਸੇ ਸਟਰੋਕ ਨਾਲ ਮੇਰਾ ਸਵੈ ਦੂਜੇ ਲਈ ਇੱਕ ਵਸਤੂ ਨਹੀਂ ਰਹਿ ਜਾਂਦਾ ਅਤੇ ਅਲੋਪ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਮੈਂ ਦੂਜੇ ਨੂੰ ਇੱਕ ਵਸਤੂ ਦੇ ਤੌਰ 'ਤੇ ਨਿਸ਼ਾਨਾ ਨਹੀਂ ਬਣਾਉਂਦਾ ਅਤੇ ਨਾ ਹੀ ਆਪਣੇ ਹੰਕਾਰ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਲਈ ਇੱਕ ਵਸਤੂ ਦੇ ਤੌਰ 'ਤੇ; ਮੈਂ ਉਸ ਹੰਕਾਰ ਵੱਲ ਇੱਕ ਖਾਲੀ ਇਰਾਦਾ ਵੀ ਨਹੀਂ ਭੇਜਦਾ ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਇੱਕ ਵਸਤੂ ਜੋ ਵਰਤਮਾਨ ਵਿੱਚ ਮੇਰੀ ਪਹੁੰਚ ਤੋਂ ਬਾਹਰ ਹੈ। ਦਰਅਸਲ ਇਹ ਮੇਰੇ ਤੋਂ ਇੱਕ ਅਜਿਹੀ ਚੀਜ਼ ਦੁਆਰਾ ਵੱਖ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ ਜਿਸਨੂੰ ਮੈਂ ਭਰ ਨਹੀਂ ਸਕਦਾ ਕਿਉਂਕਿ ਮੈਂ ਇਸਨੂੰ ਮੇਰੇ ਲਈ ਨਹੀਂ ਸਮਝਦਾ ਅਤੇ ਕਿਉਂਕਿ ਸਿਧਾਂਤਕ ਤੌਰ 'ਤੇ ਇਹ ਦੂਜੇ ਲਈ ਮੌਜੂਦ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਮੈਂ ਇਸ 'ਤੇ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਨਿਸ਼ਾਨਾ ਨਹੀਂ ਬਣਾਉਂਦਾ ਜਿਵੇਂ ਇਹ ਕਿਸੇ ਦਿਨ ਮੈਨੂੰ ਦਿੱਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ ਪਰ ਇਸਦੇ ਉਲਟ ਜਿੱਥੋਂ ਤੱਕ ਇਹ ਸਿਧਾਂਤਕ ਤੌਰ 'ਤੇ ਮੇਰੇ ਤੋਂ ਭੱਜ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਕਦੇ ਵੀ ਮੇਰਾ ਨਹੀਂ ਹੋਵੇਗਾ। ਫਿਰ ਵੀ ਮੈਂ ਉਹ ਹੰਕਾਰ ਹਾਂ; ਮੈਂ ਇਸਨੂੰ ਇੱਕ ਅਜੀਬ ਚਿੱਤਰ ਦੇ ਤੌਰ 'ਤੇ ਰੱਦ ਨਹੀਂ ਕਰਦਾ, ਪਰ ਇਹ ਮੇਰੇ ਲਈ ਇੱਕ ਸਵੈ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਮੌਜੂਦ ਹੈ ਜੋ ਮੈਂ ਇਸਨੂੰ ਜਾਣੇ ਬਿਨਾਂ ਹਾਂ; ਕਿਉਂਕਿ ਮੈਂ ਇਸਨੂੰ ਸ਼ਰਮ ਵਿੱਚ ਅਤੇ ਹੋਰ ਮਾਮਲਿਆਂ ਵਿੱਚ, ਹੰਕਾਰ ਵਿੱਚ ਖੋਜਦਾ ਹਾਂ। ਇਹ ਸ਼ਰਮ ਜਾਂ ਹੰਕਾਰ ਹੈ ਜੋ ਮੈਨੂੰ ਦੂਜੇ ਦੇ ਰੂਪ ਅਤੇ ਉਸ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਦੇ ਅੰਤ ਵਿੱਚ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਸ਼ਰਮ ਜਾਂ ਹੰਕਾਰ ਹੈ ਜੋ ਮੈਨੂੰ ਜੀਉਂਦਾ ਰੱਖਦਾ ਹੈ, ਨਾ ਕਿ ਦੇਖਣ ਦੀ ਸਥਿਤੀ ਨੂੰ ਜਾਣਦਾ ਹੈ।

ਹੁਣ, ਸ਼ਰਮ, ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਅਸੀਂ ਇਸ ਅਧਿਆਇ ਦੇ ਸ਼ੁਰੂ ਵਿੱਚ ਨੋਟ ਕੀਤਾ ਸੀ, ਆਪਣੇ ਆਪ ਦੀ ਸ਼ਰਮ ਹੈ; ਇਹ ਇਸ ਤੱਥ ਦੀ ਪਛਾਣ ਹੈ ਕਿ ਮੈਂ ਸੱਚਮੁੱਚ ਉਹ ਵਸਤੂ ਹਾਂ ਜਿਸਨੂੰ ਦੂਜਾ ਦੇਖ ਰਿਹਾ ਹੈ ਅਤੇ ਨਿਰਣਾ ਕਰ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਮੈਂ ਸਿਰਫ਼ ਉਦੋਂ ਹੀ ਸ਼ਰਮਿੰਦਾ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹਾਂ ਜਦੋਂ ਮੇਰੀ ਆਜ਼ਾਦੀ ਇੱਕ ਦਿੱਤੀ ਗਈ ਵਸਤੂ ਬਣਨ ਲਈ ਮੇਰੇ ਤੋਂ ਬਚ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਮੂਲ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਮੇਰੀ ਅਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ ਚੇਤਨਾ ਅਤੇ ਮੇਰੇ ਹਉਮੈ ਵਿਚਕਾਰ ਬੰਧਨ, ਜਿਸਨੂੰ ਦੇਖਿਆ ਜਾ ਰਿਹਾ ਹੈ, ਜਾਣਨ ਦਾ ਨਹੀਂ ਸਗੋਂ ਹੋਣ ਦਾ ਬੰਧਨ ਹੈ। ਕਿਸੇ ਵੀ ਗਿਆਨ ਤੋਂ ਪਰੇ ਜੋ ਮੈਂ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰ ਸਕਦਾ ਹਾਂ, ਮੈਂ ਇਹ ਸਵੈ ਹਾਂ ਜਿਸਨੂੰ ਦੂਜਾ ਜਾਣਦਾ ਹੈ। ਅਤੇ ਇਹ ਸਵੈ ਜੋ ਮੈਂ ਹਾਂ - ਇਹ ਮੈਂ ਇੱਕ ਅਜਿਹੀ ਦੁਨੀਆਂ ਵਿੱਚ ਹਾਂ ਜਿਸਨੂੰ ਦੂਜੇ ਨੇ ਮੇਰੇ ਲਈ ਪਰਦੇਸੀ ਬਣਾ ਦਿੱਤਾ ਹੈ, ਕਿਉਂਕਿ ਦੂਜੇ ਦੀ ਨਜ਼ਰ ਮੇਰੇ ਹੋਂਦ ਨੂੰ ਗਲੇ ਲਗਾਉਂਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਸਹਿ-ਸੰਬੰਧਿਤ ਤੌਰ 'ਤੇ ਕੰਧਾਂ, ਦਰਵਾਜ਼ਾ, ਕੀਹੋਲ। ਇਹ ਸਾਰੀਆਂ ਸਾਧਨ-ਚੀਜ਼ਾਂ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਵਿਚਕਾਰ ਮੈਂ ਹਾਂ, ਹੁਣ ਦੂਜੇ ਵੱਲ ਇੱਕ ਚਿਹਰਾ ਮੁੜਦੇ ਹਨ ਜੋ ਸਿਧਾਂਤਕ ਤੌਰ 'ਤੇ ਮੇਰੇ ਤੋਂ ਬਚ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਮੈਂ ਦੂਜੇ ਲਈ ਆਪਣਾ ਹਉਮੈ ਇੱਕ ਅਜਿਹੀ ਦੁਨੀਆਂ ਦੇ ਵਿਚਕਾਰ ਹਾਂ ਜੋ ਦੂਜੇ ਵੱਲ ਵਗਦੀ ਹੈ। ਪਹਿਲਾਂ ਅਸੀਂ ਇਸ ਅੰਦਰੂਨੀ ਖੂਨ ਵਹਿਣ ਨੂੰ ਦੂਜੇ-ਵਸਤੂ ਵੱਲ ਮੇਰੀ ਦੁਨੀਆ ਦੇ ਪ੍ਰਵਾਹ ਨੂੰ ਕਹਿਣ ਦੇ ਯੋਗ ਸੀ। ਇਹ ਇਸ ਲਈ ਸੀ ਕਿਉਂਕਿ ਖੂਨ ਦਾ ਪ੍ਰਵਾਹ ਇਸ ਤੱਥ ਦੁਆਰਾ ਫਸਿਆ ਅਤੇ ਸਥਾਨਿਤ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਸੀ ਕਿ ਮੈਂ

ਆਪਣੀ ਦੁਨੀਆ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਵਸਤੂ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਸਥਿਰ ਕੀਤਾ ਸੀ ਜਿਸ ਵੱਲ ਇਹ ਦੁਨੀਆ ਖੂਨ ਵਹਿ ਰਹੀ ਸੀ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਖੂਨ ਦੀ ਇੱਕ ਬੂੰਦ ਵੀ ਨਹੀਂ ਗੁਆਈ; ਸਭ ਕੁਝ ਮੁੜ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕੀਤਾ ਗਿਆ, ਘਿਰਿਆ ਹੋਇਆ, ਸਥਾਨਿਤ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹਾਲਾਂਕਿ ਇੱਕ ਅਜਿਹੇ ਜੀਵ ਵਿੱਚ ਜਿਸਨੂੰ ਮੈਂ ਪ੍ਰਵੇਸ਼ ਨਹੀਂ ਕਰ ਸਕਦਾ ਸੀ। ਇੱਥੇ ਇਸਦੇ ਉਲਟ ਉਡਾਣ ਸੀਮਾ ਤੋਂ ਬਿਨਾਂ ਹੈ; ਇਹ ਬਾਹਰੀ ਤੌਰ 'ਤੇ ਗੁਆਚ ਜਾਂਦੀ ਹੈ; ਦੁਨੀਆ ਦੁਨੀਆ ਤੋਂ ਬਾਹਰ ਵਗਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਮੈਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਤੋਂ ਬਾਹਰ ਵਗਦਾ ਹਾਂ। ਦੂਜੇ ਦੀ ਨਜ਼ਰ ਮੈਨੂੰ ਇਸ ਸੰਸਾਰ ਵਿੱਚ ਮੇਰੇ ਵਜੂਦ ਤੋਂ ਪਰੇ ਬਣਾਉਂਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਮੈਨੂੰ ਦੁਨੀਆ ਦੇ ਵਿਚਕਾਰ ਰੱਖਦੀ ਹੈ ਜੋ ਇੱਕੋ ਸਮੇਂ ਇਸ ਸੰਸਾਰ ਅਤੇ ਇਸ ਸੰਸਾਰ ਤੋਂ ਪਰੇ ਹੈ। ਮੈਂ ਇਸ ਜੀਵ ਨਾਲ ਕਿਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੇ ਸੰਬੰਧਾਂ ਵਿੱਚ ਦਾਖਲ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹਾਂ ਜੋ ਮੈਂ ਹਾਂ ਅਤੇ ਜੋ ਸ਼ਰਮ ਮੈਨੂੰ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਦੀ ਹੈ?

ਪਹਿਲੀ ਗੱਲ ਤਾਂ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਹੋਂਦ ਦਾ ਇੱਕ ਸੰਬੰਧ ਹੈ। ਮੈਂ ਇਹ ਹਾਂ। ਮੈਂ ਇੱਕ ਪਲ ਲਈ ਵੀ ਇਸ ਤੋਂ ਇਨਕਾਰ ਕਰਨ ਬਾਰੇ ਨਹੀਂ ਸੋਚਦਾ; ਮੇਰੀ ਸ਼ਰਮ ਇੱਕ ਇਕਬਾਲ ਹੈ। ਮੈਂ ਬਾਅਦ ਵਿੱਚ ਇਸਨੂੰ ਆਪਣੇ ਆਪ ਤੋਂ ਛੁਪਾਉਣ ਲਈ ਬੁਰੀ ਨਿਹਚਾ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਕਰਨ ਦੇ ਯੋਗ ਹੋਵਾਂਗਾ, ਪਰ ਬੁਰੀ ਨਿਹਚਾ ਵੀ ਇੱਕ ਇਕਬਾਲ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਉਸ ਹੋਂਦ ਤੋਂ ਭੱਜਣ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਹੈ ਜੋ ਮੈਂ ਹਾਂ। ਪਰ ਮੈਂ ਇਹ ਹੋਂਦ ਹਾਂ, ਨਾ ਤਾਂ "ਹੋਣ ਵਾਲੇ" ਦੇ ਢੰਗ ਵਿੱਚ ਅਤੇ ਨਾ ਹੀ "ਸੀ" ਦੇ ਢੰਗ ਵਿੱਚ; ਮੈਂ ਇਸਨੂੰ ਇਸਦੇ ਹੋਂਦ ਵਿੱਚ ਨਹੀਂ ਪਾਇਆ; ਮੈਂ ਇਸਨੂੰ ਸਿੱਧੇ ਤੌਰ 'ਤੇ ਪੈਦਾ ਨਹੀਂ ਕਰ ਸਕਦਾ। ਪਰ ਨਾ ਹੀ ਇਹ ਮੇਰੇ ਕੰਮਾਂ ਦਾ ਅਸਿੱਧਾ, ਸਖ਼ਤ ਪ੍ਰਭਾਵ ਹੈ ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਜਦੋਂ ਜ਼ਮੀਨ 'ਤੇ ਮੇਰਾ ਪਰਛਾਵਾਂ ਜਾਂ ਸ਼ੀਸ਼ੇ ਵਿੱਚ ਮੇਰਾ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬ ਮੇਰੇ ਦੁਆਰਾ ਕੀਤੇ ਗਏ ਇਸ਼ਾਰਿਆਂ ਨਾਲ ਸਬੰਧ ਵਿੱਚ ਹਿਲਾਇਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਹੋਂਦ ਜੋ ਮੈਂ ਹਾਂ ਇੱਕ ਖਾਸ ਅਨਿਸ਼ਚਿਤਤਾ, ਇੱਕ ਖਾਸ ਅਨਿਸ਼ਚਿਤਤਾ ਨੂੰ ਸੁਰੱਖਿਅਤ ਰੱਖਦੀ ਹੈ। ਅਤੇ ਇਹ ਨਵੀਆਂ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਤਾਵਾਂ ਸਿਰਫ ਇਸ ਤੱਥ ਤੋਂ ਨਹੀਂ ਆਉਂਦੀਆਂ ਕਿ ਮੈਂ ਦੂਜੇ ਨੂੰ ਨਹੀਂ ਜਾਣ ਸਕਦਾ; ਉਹ ਇਸ ਤੱਥ ਤੋਂ ਵੀ ਪੈਦਾ ਹੁੰਦੀਆਂ ਹਨ ਕਿ ਦੂਜਾ ਆਜ਼ਾਦ ਹੈ। ਜਾਂ ਸਹੀ ਹੋਣ ਲਈ ਅਤੇ ਸ਼ਰਤਾਂ ਨੂੰ ਉਲਟਾਉਣ ਲਈ, ਦੂਜੇ ਦੀ ਆਜ਼ਾਦੀ ਮੈਨੂੰ ਉਸ ਹੋਂਦ ਦੀ ਬੇਚੈਨੀ ਅਨਿਸ਼ਚਿਤਤਾ ਦੇ ਪਾਰ ਪ੍ਰਗਟ ਹੁੰਦੀ ਹੈ ਜੋ ਮੈਂ ਉਸਦੇ ਲਈ ਹਾਂ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਇਹ ਹੋਂਦ ਮੇਰਾ ਸੰਭਵ ਨਹੀਂ ਹੈ; ਇਹ ਹਮੇਸ਼ਾ ਮੇਰੀ ਆਜ਼ਾਦੀ ਦੇ ਦਿਲ ਵਿੱਚ ਸਵਾਲ ਵਿੱਚ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ। ਇਸਦੇ ਉਲਟ, ਇਹ ਮੇਰੀ ਆਜ਼ਾਦੀ ਦੀ ਸੀਮਾ ਹੈ, ਇਸਦਾ "ਪਿੱਛੇ" ਅਰਥ ਹੈ ਜਿਸਦੀ ਅਸੀਂ "ਪਰਦੇ ਪਿੱਛੇ" ਗੱਲ ਕਰਦੇ ਹਾਂ। ਇਹ ਮੈਨੂੰ ਇੱਕ ਬੋਝ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਦਿੱਤਾ ਗਿਆ ਹੈ ਜਿਸਨੂੰ ਮੈਂ ਕਦੇ ਵੀ ਇਸਨੂੰ ਜਾਣਨ ਲਈ ਪਿੱਛੇ ਮੁੜਨ ਦੇ ਯੋਗ ਹੋਣ ਤੋਂ ਬਿਨਾਂ, ਇਸਦੇ ਭਾਰ ਨੂੰ ਮਹਿਸੂਸ ਕਰਨ ਦੇ ਯੋਗ ਹੋਣ ਤੋਂ ਬਿਨਾਂ ਵੀ ਚੁੱਕਦਾ ਹਾਂ। ਜੇਕਰ ਇਹ ਮੇਰੇ ਪਰਛਾਵੇਂ ਨਾਲ ਤੁਲਨਾਯੋਗ ਹੈ, ਤਾਂ ਇਹ ਇੱਕ ਪਰਛਾਵੇਂ ਵਾਂਗ ਹੈ ਜੋ ਇੱਕ ਚਲਦੀ ਅਤੇ ਅਣਪਛਾਤੀ ਸਮੱਗਰੀ 'ਤੇ ਪੇਸ਼ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਤਾਂ ਜੋ ਇਹਨਾਂ ਹਰਕਤਾਂ ਤੋਂ ਹੋਣ ਵਾਲੇ ਵਿਗਾੜਾਂ ਦੀ ਗਣਨਾ ਕਰਨ ਲਈ ਕੋਈ ਹਵਾਲਾ ਸਾਰਣੀ ਪ੍ਰਦਾਨ ਨਹੀਂ ਕੀਤੀ ਜਾ ਸਕਦੀ। ਫਿਰ ਵੀ ਸਾਨੂੰ ਅਜੇ ਵੀ ਮੇਰੇ ਹੋਂਦ ਨਾਲ ਕਰਨਾ ਹੈ ਨਾ ਕਿ ਮੇਰੇ ਹੋਂਦ ਦੇ ਚਿੱਤਰ ਨਾਲ। ਅਸੀਂ ਆਪਣੇ ਹੋਂਦ ਨਾਲ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਪੇਸ਼ ਆ ਰਹੇ ਹਾਂ ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਇਹ ਦੂਜੇ ਦੀ ਆਜ਼ਾਦੀ ਵਿੱਚ ਲਿਖਿਆ ਗਿਆ ਹੈ। ਸਭ ਕੁਝ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਵਾਪਰਦਾ ਹੈ ਜਿਵੇਂ ਮੇਰੇ ਕੋਲ ਹੋਣ ਦਾ ਇੱਕ ਆਯਾਮ ਸੀ ਜਿਸ ਤੋਂ ਮੈਂ ਇੱਕ ਰੈਡੀਕਲ ਕੁਝ ਵੀ ਨਹੀਂ ਦੁਆਰਾ ਵੱਖ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਸੀ; ਅਤੇ ਇਹ ਕੁਝ ਵੀ ਨਹੀਂ ਦੂਜੇ ਦੀ ਆਜ਼ਾਦੀ ਹੈ। ਦੂਜੇ ਨੂੰ ਮੇਰੇ ਲਈ ਆਪਣੇ ਹੋਂਦ ਨੂੰ ਉਸ ਵਿੱਚ ਬਣਾਉਣਾ ਪੈਂਦਾ ਹੈ ਜਿੰਨਾ ਉਸਨੂੰ ਆਪਣਾ ਹੋਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਮੇਰਾ ਹਰੇਕ ਆਜ਼ਾਦ ਆਚਰਣ ਮੈਨੂੰ ਇੱਕ ਨਵੇਂ ਵਾਤਾਵਰਣ ਵਿੱਚ ਜੋੜਦਾ ਹੈ ਜਿੱਥੇ ਮੇਰੇ ਵਜੂਦ ਦਾ ਮੂਲ ਦੂਜੇ ਦੀ ਅਣਪਛਾਤੀ ਆਜ਼ਾਦੀ ਹੈ। ਫਿਰ ਵੀ ਆਪਣੀ ਸ਼ਰਮ ਨਾਲ ਮੈਂ ਦੂਜੇ ਦੀ ਉਸ ਆਜ਼ਾਦੀ ਨੂੰ ਆਪਣਾ ਮੰਨਦਾ ਹਾਂ। ਮੈਂ ਚੇਤਨਾ ਦੀ ਇੱਕ ਡੂੰਘੀ ਏਕਤਾ ਦੀ ਪੁਸ਼ਟੀ ਕਰਦਾ ਹਾਂ, ਨਾ ਕਿ ਮੋਨਡਾਂ ਦੀ ਉਹ ਇਕਸੁਰਤਾ ਜਿਸਨੂੰ ਕਈ ਵਾਰ ਨਿਰਪੱਖਤਾ ਦੀ ਗਰੰਟੀ ਵਜੋਂ ਲਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਸਗੋਂ

ਹੋਂਦ ਦੀ ਏਕਤਾ ਵਜੋਂ ਲਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ; ਕਿਉਂਕਿ ਮੈਂ ਸਵੀਕਾਰ ਕਰਦਾ ਹਾਂ ਅਤੇ ਚਾਹੁੰਦਾ ਹਾਂ ਕਿ ਦੂਸਰੇ ਮੈਨੂੰ ਇੱਕ ਅਜਿਹੀ ਹੋਂਦ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕਰਨ ਜਿਸਨੂੰ ਮੈਂ ਪਛਾਣਦਾ ਹਾਂ।

ਸ਼ਰਮ ਮੈਨੂੰ ਦੱਸਦੀ ਹੈ ਕਿ ਮੈਂ ਇਹ ਹੋਂਦ ਹਾਂ, "ਸੀ" ਜਾਂ "ਹੋਣ ਵਾਲੇ" ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਨਹੀਂ ਸਗੋਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ। ਜਦੋਂ ਮੈਂ ਇਕੱਲਾ ਹੁੰਦਾ ਹਾਂ, ਤਾਂ ਮੈਂ ਆਪਣੇ "ਬੈਠੇ ਹੋਣ" ਦਾ ਅਹਿਸਾਸ ਨਹੀਂ ਕਰ ਸਕਦਾ; ਵੱਧ ਤੋਂ ਵੱਧ ਇਹ ਕਿਹਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ ਕਿ ਮੈਂ ਇੱਕੋ ਸਮੇਂ ਇਹ ਹਾਂ ਅਤੇ ਇਹ ਨਹੀਂ ਹਾਂ। ਪਰ ਮੇਰੇ ਲਈ ਜੋ ਮੈਂ ਹਾਂ, ਉਹ ਬਣਨ ਲਈ, ਇਹ ਕਾਫ਼ੀ ਹੈ ਕਿ ਦੂਜਾ ਮੇਰੇ ਵੱਲ ਵੇਖੇ। ਇਹ ਮੇਰੇ ਲਈ ਨਹੀਂ ਹੈ, ਇਹ ਯਕੀਨੀ ਬਣਾਉਣ ਲਈ; ਮੈਂ ਖੁਦ ਕਦੇ ਵੀ ਇਸ ਹੋਂਦ ਨੂੰ ਮਹਿਸੂਸ ਕਰਨ ਵਿੱਚ ਸਫਲ ਨਹੀਂ ਹੋਵਾਂਗਾ ਜਿਸਨੂੰ ਮੈਂ ਦੂਜੇ ਦੀ ਨਜ਼ਰ ਵਿੱਚ ਸਮਝਦਾ ਹਾਂ। ਮੈਂ ਹਮੇਸ਼ਾ ਲਈ ਇੱਕ ਚੇਤਨਾ ਹੀ ਰਹਾਂਗਾ। ਪਰ ਇਹ ਦੂਜੇ ਲਈ ਹੈ। ਇੱਕ ਵਾਰ ਫਿਰ ਆਪਣੇ ਆਪ ਦਾ ਨਾਸ਼ ਕਰਨ ਵਾਲਾ ਬਚਣਾ ਸਥਿਰ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਇੱਕ ਵਾਰ ਫਿਰ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਬੰਦ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਪਰ ਇੱਕ ਵਾਰ ਫਿਰ ਇਹ ਰੂਪਾਂਤਰਣ ਦੂਰੀ 'ਤੇ ਪ੍ਰਭਾਵਿਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਦੂਜੇ ਲਈ ਮੈਂ ਬੈਠਾ ਹਾਂ ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਸਿਆਹੀ ਦਾ ਖੂਹ ਮੇਜ਼ 'ਤੇ ਹੈ; ਦੂਜੇ ਲਈ, ਮੈਂ ਕੀਹੋਲ ਉੱਤੇ ਝੁਕ ਰਿਹਾ ਹਾਂ ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਰੁੱਖ ਹਵਾ ਦੁਆਰਾ ਝੁਕਿਆ ਹੋਇਆ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੂਜੇ ਲਈ ਮੈਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਆਪਣੀ ਪਾਰਦਰਸ਼ਤਾ ਤੋਂ ਵਾਂਝਾ ਕਰ ਦਿੱਤਾ ਹੈ। ਇਹ ਇਸ ਲਈ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਮੇਰੀ ਪਾਰਬ੍ਰਹਮਤਾ ਉਸ ਲਈ ਬਣ ਜਾਂਦੀ ਹੈ ਜੋ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਇਸਦਾ ਗਵਾਹ ਬਣਾਉਂਦਾ ਹੈ (ਭਾਵ, ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਮੇਰਾ ਪਾਰਬ੍ਰਹਮਤਾ ਨਾ ਹੋਣ ਵਜੋਂ ਨਿਰਧਾਰਤ ਕਰਦਾ ਹੈ) ਇੱਕ ਸ਼ੁੱਧ ਤੌਰ 'ਤੇ ਸਥਾਪਿਤ ਪਾਰਬ੍ਰਹਮਤਾ, ਇੱਕ ਦਿੱਤੀ ਗਈ-ਪਰਬ੍ਰਹਮਤਾ; ਯਾਨੀ, ਇਹ ਇੱਕ ਪ੍ਰਕਿਰਤੀ ਨੂੰ ਇਸ ਤੱਥ ਦੁਆਰਾ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਦੂਜਾ ਇਸਨੂੰ ਇੱਕ ਬਾਹਰੀ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਕਿਸੇ ਵੀ ਵਿਗਾੜ ਜਾਂ ਇੱਕ ਅਪਵਰਤਨ ਦੁਆਰਾ ਨਹੀਂ ਪੂਰਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਜੋ ਦੂਜਾ ਆਪਣੀਆਂ ਸ਼ੇ੍ਰਣੀਆਂ ਦੁਆਰਾ ਮੇਰੀ ਪਾਰਬ੍ਰਹਮਤਾ 'ਤੇ ਥੋਪੇਗਾ, ਸਗੋਂ ਉਸਦੇ ਆਪਣੇ ਹੀ ਹੋਂਦ ਦੁਆਰਾ। ਜੇਕਰ ਕੋਈ ਹੋਰ ਹੈ, ਜੋ ਵੀ ਜਾਂ ਜੋ ਵੀ ਹੋਵੇ, ਮੇਰੇ ਨਾਲ ਉਸਦੇ ਸੰਬੰਧ ਜੋ ਵੀ ਹੋਣ, ਅਤੇ ਉਸਦੇ ਮੇਰੇ 'ਤੇ ਕਿਸੇ ਵੀ ਤਰੀਕੇ ਨਾਲ ਉਸਦੇ ਹੋਂਦ ਦੇ ਸ਼ੁੱਧ ਉਭਾਰ ਤੋਂ ਸਿਵਾਏ ਕਿਸੇ ਵੀ ਤਰੀਕੇ ਨਾਲ ਕੰਮ ਕੀਤੇ ਬਿਨਾਂ - ਤਾਂ ਮੇਰਾ ਇੱਕ ਬਾਹਰੀ ਹੈ, ਮੇਰਾ ਇੱਕ ਸੁਭਾਅ ਹੈ। ਮੇਰਾ ਅਸਲ ਪਤਨ ਦੂਜੇ ਦਾ ਵਜੂਦ ਹੈ। ਸ਼ਰਮ - ਜਿਵੇਂ ਹੰਕਾਰ - ਇੱਕ ਪ੍ਰਕਿਰਤੀ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਆਪਣੇ ਆਪ ਦਾ ਡਰ ਹੈ ਹਾਲਾਂਕਿ ਉਹ ਪ੍ਰਕਿਰਤੀ ਮੇਰੇ ਤੋਂ ਬਚ ਜਾਂਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਅਣਜਾਣ ਹੈ। ਸਖਤੀ ਨਾਲ ਕਹੀਏ ਤਾਂ, ਇਹ ਨਹੀਂ ਹੈ ਕਿ ਮੈਂ ਇੱਕ ਚੀਜ਼ ਬਣਨ ਲਈ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਆਪਣੀ ਆਜ਼ਾਦੀ ਗੁਆਉਂਦੇ ਹੋਏ ਸਮਝਦਾ ਹਾਂ, ਪਰ ਮੇਰਾ ਸੁਭਾਅ - ਉੱਥੇ, ਮੇਰੀ ਜੀਵਤ ਆਜ਼ਾਦੀ ਤੋਂ ਬਾਹਰ - ਇਸ ਪ੍ਰਕਿਰਤੀ ਦੇ ਦਿੱਤੇ ਗਏ ਗੁਣ ਵਜੋਂ ਹੈ ਜੋ ਮੈਂ ਦੂਜੇ ਲਈ ਹਾਂ।

ਮੈਂ ਆਪਣੇ ਕੰਮ ਦੇ ਕੇਂਦਰ ਵਿੱਚ ਦੂਜੇ ਦੇ ਨਜ਼ਰੀਏ ਨੂੰ ਆਪਣੀਆਂ ਸੰਭਾਵਨਾਵਾਂ ਦੇ ਮਜ਼ਬੂਤੀਕਰਨ ਅਤੇ ਦੂਰ ਹੋਣ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਸਮਝਦਾ ਹਾਂ। ਡਰ ਵਿੱਚ ਜਾਂ ਚਿੰਤਾ ਵਿੱਚ ਜਾਂ ਵਿਵੇਕਸ਼ੀਲ ਉਮੀਦ ਵਿੱਚ, ਮੈਂ ਸਮਝਦਾ ਹਾਂ ਕਿ ਇਹ ਸੰਭਾਵਨਾਵਾਂ ਜੋ ਮੈਂ ਹਾਂ ਅਤੇ ਜੋ ਮੇਰੀ ਪਾਰਦਰਸ਼ਤਾ ਦੀ ਸਥਿਤੀ ਹਨ, ਦੂਜੇ ਨੂੰ ਵੀ ਦਿੱਤੀਆਂ ਜਾਂਦੀਆਂ ਹਨ, ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਉਸਦੀਆਂ ਆਪਣੀਆਂ ਸੰਭਾਵਨਾਵਾਂ ਦੁਆਰਾ ਪਾਰ ਕੀਤਾ ਜਾਣਾ ਹੈ। ਦੂਜਾ ਇੱਕ ਨਜ਼ਰ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਸਿਰਫ ਇਹ ਹੈ - ਮੇਰੀ ਪਾਰਦਰਸ਼ਤਾ ਪਾਰ ਹੋ ਗਈ ਹੈ। ਬੇਸ਼ੱਕ ਮੈਂ ਅਜੇ ਵੀ ਇਹਨਾਂ ਸੰਭਾਵਨਾਵਾਂ ਦੀ ਗੈਰ-ਥੀਟਿਕ ਚੇਤਨਾ (ਦੀ) ਦੇ ਮੋਡ ਵਿੱਚ ਆਪਣੀਆਂ ਸੰਭਾਵਨਾਵਾਂ ਹਾਂ। ਪਰ ਉਸੇ ਸਮੇਂ ਨਜ਼ਰ ਉਹਨਾਂ ਨੂੰ ਮੇਰੇ ਤੋਂ ਦੂਰ ਕਰ ਦਿੰਦੀ ਹੈ। ਹੁਣ ਤੱਕ ਮੈਂ ਇਹਨਾਂ ਸੰਭਾਵਨਾਵਾਂ ਨੂੰ ਸੰਸਾਰ ਅਤੇ ਸੰਸਾਰ ਵਿੱਚ ਯੰਤਰਾਂ ਦੀਆਂ ਸੰਭਾਵਨਾਵਾਂ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਸਿਧਾਂਤਕ ਤੌਰ 'ਤੇ ਸਮਝਿਆ ਸੀ: ਹਾਲਵੇਅ ਵਿੱਚ ਹਨੇਰਾ ਕੋਨਾ ਮੈਨੂੰ ਲੁਕਣ ਦੀ ਸੰਭਾਵਨਾ ਦਾ ਹਵਾਲਾ ਦਿੰਦਾ ਸੀ - ਇਸਦੇ ਪਰਛਾਵੇਂ ਦੇ ਇੱਕ ਸਧਾਰਨ ਸੰਭਾਵੀ ਗੁਣ ਵਜੋਂ, ਇਸਦੇ ਹਨੇਰੇ ਦੇ ਸੱਦੇ ਵਜੋਂ। ਵਸਤੂ ਦੀ ਇਹ ਗੁਣ ਜਾਂ ਸਾਧਨਤਾ

ਇਕੱਲੇ ਇਸਦੀ ਸੀ ਅਤੇ ਇੱਕ ਉਦੇਸ਼, ਆਦਰਸ਼ ਸੰਪਤੀ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਦਿੱਤੀ ਗਈ ਸੀ ਜੋ ਇਸਦੇ ਅਸਲ ਸੰਬੰਧ ਨੂੰ ਉਸ ਕੰਪਲੈਕਸ ਨਾਲ ਦਰਸਾਉਂਦੀ ਹੈ ਜਿਸਨੂੰ ਅਸੀਂ ਸਥਿਤੀ ਕਿਹਾ ਹੈ। ਪਰ ਦੂਜੇ ਦੇ ਨਜ਼ਰੀਏ ਨਾਲ ਕੰਪਲੈਕਸਾਂ ਦਾ ਇੱਕ ਨਵਾਂ ਸੰਗਠਨ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਪਹਿਲੇ ਉੱਤੇ ਲਾਗੂ ਕਰਨ ਲਈ ਆਉਂਦਾ ਹੈ। ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਸਮਝਣਾ, ਅਸਲ ਵਿੱਚ, ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਸਮਝਣਾ ਹੈ ਜਿਵੇਂ ਮੈਂ ਦੁਨੀਆਂ ਵਿੱਚ ਅਤੇ ਦੁਨੀਆਂ ਦੇ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਤੋਂ ਦੇਖਦਾ ਹਾਂ। ਨਜ਼ਰ ਮੈਨੂੰ ਬ੍ਰਹਿਮੰਡ ਵਿੱਚ ਨਹੀਂ ਉਕਰਦੀ; ਇਹ ਮੇਰੀ ਸਥਿਤੀ ਦੇ ਦਿਲ ਵਿੱਚ ਮੈਨੂੰ ਲੱਭਣ ਲਈ ਆਉਂਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਮੈਨੂੰ ਸਿਰਫ਼ ਯੰਤਰਾਂ ਨਾਲ ਅਟੱਲ ਸਬੰਧਾਂ ਵਿੱਚ ਫੜਦੀ ਹੈ। ਜੇਕਰ ਮੈਨੂੰ ਬੈਠਾ ਦੇਖਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਤਾਂ ਮੈਨੂੰ "ਕੁਰਸੀ 'ਤੇ ਬੈਠਾ" ਦੇਖਿਆ ਜਾਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ, ਜੇਕਰ ਮੈਨੂੰ ਝੁਕਿਆ ਹੋਇਆ ਫੜਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਤਾਂ ਇਹ "ਕੀਹੋਲ ਉੱਤੇ ਝੁਕਿਆ" ਹੈ, ਆਦਿ। ਪਰ ਅਚਾਨਕ ਆਪਣੇ ਆਪ ਦਾ ਅਲਹਿਦਗੀ, ਜੋ ਕਿ ਦੇਖਿਆ ਜਾਣ ਦੀ ਕਿਰਿਆ ਹੈ, ਵਿੱਚ ਉਸ ਸੰਸਾਰ ਦਾ ਅਲਹਿਦਗੀ ਸ਼ਾਮਲ ਹੈ ਜਿਸਨੂੰ ਮੈਂ ਸੰਗਠਿਤ ਕਰਦਾ ਹਾਂ। ਮੈਨੂੰ ਇਸ ਕੁਰਸੀ 'ਤੇ ਬੈਠਾ ਦੇਖਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਜਿਸਦੇ ਨਤੀਜੇ ਵਜੋਂ ਮੈਂ ਇਸਨੂੰ ਬਿਲਕੁਲ ਨਹੀਂ ਦੇਖਦਾ, ਕਿ ਮੇਰੇ ਲਈ ਇਸਨੂੰ ਦੇਖਣਾ ਅਸੰਭਵ ਹੈ, ਕਿ ਇਹ ਮੇਰੇ ਤੋਂ ਬਚ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਤਾਂ ਜੋ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਇੱਕ ਨਵੇਂ ਅਤੇ ਵੱਖਰੇ ਤੌਰ 'ਤੇ ਅਧਾਰਤ ਕੰਪਲੈਕਸ ਵਿੱਚ ਸੰਗਠਿਤ ਕਰ ਸਕਾਂ - ਹੋਰ ਸੰਬੰਧਾਂ ਅਤੇ ਹੋਰ ਦੂਰੀਆਂ ਦੇ ਨਾਲ ਹੋਰ ਵਸਤੂਆਂ ਦੇ ਵਿਚਕਾਰ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਮੇਰੇ ਲਈ ਇੱਕ ਗੁਪਤ ਚਿਹਰਾ ਵੀ ਹੈ।

ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਮੈਂ, ਜਿੱਥੋਂ ਤੱਕ ਮੈਂ ਆਪਣੇ ਸੰਭਾਵੀ ਹਾਂ, ਉਹ ਹਾਂ ਜੋ ਮੈਂ ਨਹੀਂ ਹਾਂ ਅਤੇ ਉਹ ਨਹੀਂ ਹਾਂ ਜੋ ਮੈਂ ਹਾਂ - ਵੇਖੋ ਹੁਣ ਮੈਂ ਕੋਈ ਹਾਂ! ਅਤੇ ਉਹ ਜੋ ਮੈਂ ਹਾਂ - ਅਤੇ ਜੋ ਸਿਧਾਂਤਕ ਤੌਰ 'ਤੇ ਮੇਰੇ ਤੋਂ ਬਚ ਜਾਂਦਾ ਹੈ - ਮੈਂ ਉਹ ਹਾਂ ਸੰਸਾਰ ਦੇ ਵਿਚਕਾਰ ਜਿੱਥੋਂ ਤੱਕ ਉਹ ਮੇਰੇ ਤੋਂ ਬਚ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਤੱਥ ਦੇ ਕਾਰਨ, ਕਿਸੇ ਵਸਤੂ ਨਾਲ ਮੇਰਾ ਸਬੰਧ ਜਾਂ ਕਿਸੇ ਵਸਤੂ ਦੀ ਸੰਭਾਵਨਾ ਦੂਜੇ ਦੀ ਨਜ਼ਰ ਹੇਠ ਟੁੱਟ ਜਾਂਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਮੈਨੂੰ ਦੁਨੀਆਂ ਵਿੱਚ ਵਸਤੂ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਕਰਨ ਦੀ ਮੇਰੀ ਸੰਭਾਵਨਾ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਜਾਪਦੀ ਹੈ, ਪਰ ਸਿਰਫ਼ ਜਿਵੇਂ ਸਿਧਾਂਤਕ ਤੌਰ 'ਤੇ ਇਹ ਸੰਭਾਵਨਾ ਮੇਰੇ ਤੋਂ ਬਚ ਜਾਂਦੀ ਹੈ; ਯਾਨੀ, ਜਿੱਥੋਂ ਤੱਕ ਇਹ ਦੂਜੇ ਦੁਆਰਾ ਆਪਣੀਆਂ ਸੰਭਾਵਨਾਵਾਂ ਵੱਲ ਪਛਾੜ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਉਦਾਹਰਣ ਵਜੋਂ, ਹਨੇਰੇ ਕੋਨੇ ਦੀ ਸੰਭਾਵਨਾ ਇਸ ਤੱਥ ਦੁਆਰਾ ਕੋਨੇ ਵਿੱਚ ਲੁਕਣ ਦੀ ਇੱਕ ਦਿੱਤੀ ਗਈ ਸੰਭਾਵਨਾ ਬਣ ਜਾਂਦੀ ਹੈ ਕਿ ਦੂਜਾ 18 ਆਪਣੀ ਫਲੈਸ਼ਲਾਈਟ ਨਾਲ ਕੋਨੇ ਨੂੰ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ਮਾਨ ਕਰਨ ਦੀ ਆਪਣੀ ਸੰਭਾਵਨਾ ਵੱਲ ਇਸ ਤੋਂ ਪਰੇ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਸੰਭਾਵਨਾ ਉੱਥੇ ਹੈ, ਅਤੇ ਮੈਂ ਇਸਨੂੰ ਸਮਝਦਾ ਹਾਂ ਪਰ ਗੈਰਹਾਜ਼ਰ, ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਦੂਜੇ ਵਿੱਚ; ਮੈਂ ਇਸਨੂੰ ਆਪਣੀ ਪੀੜਾ ਅਤੇ ਉਸ ਲੁਕਣ ਵਾਲੀ ਜਗ੍ਹਾ ਨੂੰ ਛੱਡਣ ਦੇ ਆਪਣੇ ਫੈਸਲੇ ਦੁਆਰਾ ਸਮਝਦਾ ਹਾਂ ਜੋ "ਬਹੁਤ ਜੋਖਮ ਭਰੀ" ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਮੇਰੀਆਂ ਸੰਭਾਵਨਾਵਾਂ ਮੇਰੀ ਅਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ ਚੇਤਨਾ ਵਿੱਚ ਮੌਜੂਦ ਹਨ ਜਿੱਥੋਂ ਤੱਕ ਦੂਜਾ ਮੈਨੂੰ ਦੇਖ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਜੇ ਮੈਂ ਉਸਨੂੰ ਕਿਸੇ ਵੀ ਚੀਜ਼ ਲਈ ਤਿਆਰ ਦੇਖਦਾ ਹਾਂ, ਉਸਦਾ ਹੱਥ ਉਸਦੀ ਜੇਬ ਵਿੱਚ ਹੈ ਜਿੱਥੇ ਉਸਦੇ ਕੋਲ ਇੱਕ ਹਥਿਆਰ ਹੈ, ਉਸਦੀ ਉਂਗਲ ਬਿਜਲੀ ਦੀ ਘੰਟੀ 'ਤੇ ਰੱਖੀ ਹੋਈ ਹੈ ਅਤੇ ਪੁਲਿਸ ਨੂੰ ਬੁਲਾਉਣ ਲਈ "ਮੇਰੇ ਵੱਲੋਂ ਥੋੜ੍ਹੀ ਜਿਹੀ ਹਰਕਤ 'ਤੇ" ਤਿਆਰ ਹੈ, ਤਾਂ ਮੈਂ ਆਪਣੀਆਂ ਸੰਭਾਵਨਾਵਾਂ ਨੂੰ ਬਾਹਰੋਂ ਅਤੇ ਉਸਦੇ ਰਾਹੀਂ ਉਸੇ ਸਮੇਂ ਸਮਝਦਾ ਹਾਂ ਜਦੋਂ ਮੈਂ ਆਪਣੀਆਂ ਸੰਭਾਵਨਾਵਾਂ ਹਾਂ, ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਅਸੀਂ ਭਾਸ਼ਾ ਰਾਹੀਂ ਆਪਣੇ ਵਿਚਾਰ ਨੂੰ ਨਿਰਪੱਖ ਤੌਰ 'ਤੇ ਉਸੇ ਸਮੇਂ ਸਮਝਦੇ ਹਾਂ ਜਦੋਂ ਅਸੀਂ ਇਸਨੂੰ ਭਾਸ਼ਾ ਵਿੱਚ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਨ ਲਈ ਸੋਚਦੇ ਹਾਂ। ਭੱਜਣ ਦਾ ਇਹ ਝੁਕਾਅ, ਜੋ ਮੇਰੇ 'ਤੇ ਹਾਵੀ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਮੈਨੂੰ ਨਾਲ ਲੈ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਜੋ ਮੈਂ ਹਾਂ - ਇਹ ਮੈਂ ਦੂਜੇ ਦੀ ਚੌਕਸ ਨਜ਼ਰ ਅਤੇ ਉਸ ਦੂਜੀ ਨਜ਼ਰ ਵਿੱਚ ਪੜ੍ਹਦਾ ਹਾਂ - ਬੰਦੂਕ ਮੇਰੇ ਵੱਲ ਇਸ਼ਾਰਾ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਦੂਜਾ ਮੇਰੇ ਵਿੱਚ ਇਸ ਝੁਕਾਅ ਨੂੰ ਉਸ ਹੱਦ ਤੱਕ ਸਮਝਦਾ ਹੈ ਜਿੰਨਾ ਉਸਨੇ ਇਸਦਾ ਅਨੁਮਾਨ ਲਗਾਇਆ ਹੈ ਅਤੇ ਪਹਿਲਾਂ ਹੀ ਇਸਦੇ ਲਈ ਤਿਆਰ ਹੈ। ਉਹ ਇਸਨੂੰ ਮੇਰੇ ਵਿੱਚ ਉਸ ਹੱਦ ਤੱਕ ਸਮਝਦਾ ਹੈ ਜਿੰਨਾ ਉਹ ਇਸਨੂੰ ਪਾਰ ਕਰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਇਸਨੂੰ

ਹਥਿਆਰਬੰਦ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਪਰ ਮੈਂ ਅਸਲ ਪਾਰ ਨੂੰ ਨਹੀਂ ਸਮਝਦਾ; ਮੈਂ ਆਪਣੀ ਸੰਭਾਵਨਾ ਦੀ ਮੌਤ ਨੂੰ ਸਮਝਦਾ ਹਾਂ। ਇੱਕ ਸੂਖਮ ਮੌਤ: ਕਿਉਂਕਿ ਲੁਕਣ ਦੀ ਮੇਰੀ ਸੰਭਾਵਨਾ ਅਜੇ ਵੀ ਮੇਰੀ ਸੰਭਾਵਨਾ ਬਣੀ ਹੋਈ ਹੈ; ਜਿੰਨਾ ਮੈਂ ਇਹ ਹਾਂ, ਇਹ ਅਜੇ ਵੀ ਜਿਉਂਦਾ ਹੈ; ਅਤੇ ਹਨੇਰਾ ਕੋਨਾ ਮੈਨੂੰ ਸੰਕੇਤ ਦੇਣਾ ਬੰਦ ਨਹੀਂ ਕਰਦਾ, ਆਪਣੀ ਸੰਭਾਵਨਾ ਨੂੰ ਮੇਰੇ ਵੱਲ ਦਰਸਾਉਣ ਲਈ। ਪਰ ਜੇਕਰ ਸਾਧਨਤਾ ਨੂੰ "—— ਵੱਲ ਪਾਰ ਕਰਨ ਦੇ ਯੋਗ ਹੋਣ" ਦੇ ਤੱਥ ਵਜੋਂ ਪਰਿਭਾਸ਼ਿਤ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਤਾਂ ਮੇਰੀ ਸੰਭਾਵਨਾ ਇੱਕ ਸਾਧਨਤਾ ਬਣ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਕੋਨੇ ਵਿੱਚ ਲੁਕਣ ਦੀ ਮੇਰੀ ਸੰਭਾਵਨਾ ਇਹ ਤੱਥ ਬਣ ਜਾਂਦੀ ਹੈ ਕਿ ਦੂਜਾ ਮੈਨੂੰ ਛੁਪਣ ਤੋਂ ਬਾਹਰ ਕੱਢਣ, ਮੈਨੂੰ ਪਛਾਣਨ, ਮੈਨੂੰ ਗ੍ਰਿਫਤਾਰ ਕਰਨ ਦੀ ਆਪਣੀ ਸੰਭਾਵਨਾ ਵੱਲ ਇਸ ਨੂੰ ਪਾਰ ਕਰ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਦੂਜੇ ਲਈ ਮੇਰੀ ਸੰਭਾਵਨਾ ਇੱਕੋ ਸਮੇਂ ਇੱਕ ਰੁਕਾਵਟ ਅਤੇ ਇੱਕ ਸਾਧਨ ਹੈ ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਸਾਰੇ ਸਾਧਨ ਹਨ। ਇਹ ਇੱਕ ਰੁਕਾਵਟ ਹੈ, ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਉਸਨੂੰ ਕੁਝ ਨਵੇਂ ਕੰਮਾਂ (ਮੇਰੇ ਵੱਲ ਅੱਗੇ ਵਧਣ, ਆਪਣੀ ਫਲੈਸ਼ਲਾਈਟ ਚਾਲੂ ਕਰਨ) ਲਈ ਮਜਬੂਰ ਕਰੇਗੀ। ਇਹ ਇੱਕ ਸਾਧਨ ਹੈ, ਕਿਉਂਕਿ ਇੱਕ ਵਾਰ ਜਦੋਂ ਮੈਂ ਇਸ ਕਲ-ਡੀ-ਸੈਕ ਵਿੱਚ ਲੱਭਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹਾਂ, ਤਾਂ ਮੈਂ "ਫਸਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹਾਂ।" ਦੂਜੇ ਸ਼ਬਦਾਂ ਵਿੱਚ, ਦੂਜੇ ਵਿਰੁੱਧ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹਰ ਕੰਮ ਸਿਧਾਂਤਕ ਤੌਰ 'ਤੇ ਦੂਜੇ ਲਈ ਇੱਕ ਸਾਧਨ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ ਜੋ ਮੇਰੇ ਵਿਰੁੱਧ ਉਸਦੀ ਸੇਵਾ ਕਰੇਗਾ। ਅਤੇ ਮੈਂ ਦੂਜੇ ਨੂੰ ਇਸ ਸਪਸ਼ਟ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਵਿੱਚ ਨਹੀਂ ਸਮਝਦਾ ਕਿ ਉਹ ਮੇਰੇ ਕੰਮ ਤੋਂ ਕੀ ਬਣਾ ਸਕਦਾ ਹੈ, ਸਗੋਂ ਇੱਕ ਡਰ ਵਿੱਚ ਜੋ ਮੇਰੀਆਂ ਸਾਰੀਆਂ ਸੰਭਾਵਨਾਵਾਂ ਨੂੰ ਦੁਵਿਧਾਜਨਕ ਵਜੋਂ ਜੀਉਂਦਾ ਹੈ। ਦੂਜਾ ਮੇਰੀਆਂ ਸੰਭਾਵਨਾਵਾਂ ਦੀ ਲੁਕੀ ਹੋਈ ਮੌਤ ਹੈ ਜਿੱਥੋਂ ਤੱਕ ਮੈਂ ਉਸ ਮੌਤ ਨੂੰ ਦੁਨੀਆ ਦੇ ਵਿਚਕਾਰ ਲੁਕਿਆ ਹੋਇਆ ਜਿਉਂਦਾ ਹਾਂ। ਮੇਰੀ ਸੰਭਾਵਨਾ ਅਤੇ ਯੰਤਰ ਵਿਚਕਾਰ ਸਬੰਧ ਦੋ ਯੰਤਰਾਂ ਦੇ ਵਿਚਕਾਰ ਤੋਂ ਵੱਧ ਕੁਝ ਨਹੀਂ ਹੈ ਜੋ ਇੱਕ ਦੂਜੇ ਨਾਲ ਬਾਹਰੋਂ ਇੱਕ ਅੰਤ ਦੇ ਮੱਦੇਨਜ਼ਰ ਅਨੁਕੂਲ ਹੁੰਦੇ ਹਨ ਜੋ ਮੇਰੇ ਤੋਂ ਬਚ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਹਨੇਰੇ ਕੋਨੇ ਦੀ ਅਸਪਸ਼ਟਤਾ ਅਤੇ ਉੱਥੇ ਲੁਕਣ ਦੀ ਮੇਰੀ ਸੰਭਾਵਨਾ ਦੋਵੇਂ ਦੂਜੇ ਦੁਆਰਾ ਪਾਰ ਕਰ ਜਾਂਦੀਆਂ ਹਨ ਜਦੋਂ, ਮੇਰੇ ਉੱਥੇ ਪਨਾਹ ਲੈਣ ਲਈ ਕਦਮ ਚੁੱਕਣ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ, ਉਹ ਕੋਨੇ 'ਤੇ ਰੌਸ਼ਨੀ ਸੁੱਟ ਦਿੰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਜਦੋਂ ਮੈਂ ਦੂਜੇ ਦੀ ਨਜ਼ਰ ਨੂੰ ਫੜਦਾ ਹਾਂ ਤਾਂ ਮੈਨੂੰ ਜੋ ਝਟਕਾ ਲੱਗਦਾ ਹੈ, ਇਹ ਵਾਪਰਦਾ ਹੈ - ਕਿ ਅਚਾਨਕ ਮੈਨੂੰ ਆਪਣੀਆਂ ਸਾਰੀਆਂ ਸੰਭਾਵਨਾਵਾਂ ਦੀ ਇੱਕ ਸੂਖਮ ਅਲਹਿਦਗੀ ਦਾ ਅਨੁਭਵ ਹੁੰਦਾ ਹੈ, ਜੋ ਹੁਣ ਦੁਨੀਆ ਦੀਆਂ ਵਸਤੂਆਂ ਨਾਲ ਜੁੜੀਆਂ ਹੋਈਆਂ ਹਨ, ਦੁਨੀਆ ਦੇ ਵਿਚਕਾਰ ਮੇਰੇ ਤੋਂ ਬਹੁਤ ਦੂਰ।

ਦੋ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਨਤੀਜੇ ਨਿਕਲਦੇ ਹਨ। ਪਹਿਲਾ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਮੇਰੀ ਸੰਭਾਵਨਾ ਇੱਕ ਸੰਭਾਵਨਾ ਬਣ ਜਾਂਦੀ ਹੈ ਜੋ ਮੇਰੇ ਤੋਂ ਬਾਹਰ ਹੈ। ਜਿੱਥੋਂ ਤੱਕ ਦੂਜਾ ਇਸਨੂੰ ਇੱਕ ਆਜ਼ਾਦੀ ਦੁਆਰਾ ਖਾਧਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਜੋ ਉਹ ਨਹੀਂ ਹੈ, ਜਿੱਥੋਂ ਤੱਕ ਉਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਇਸਦਾ ਗਵਾਹ ਬਣਾਉਂਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਇਸਦੇ ਨਤੀਜਿਆਂ ਦੀ ਗਣਨਾ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਇਹ ਸੰਭਾਵਨਾਵਾਂ ਦੇ ਖੇਡ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਸ਼ੁੱਧ ਅਨਿਸ਼ਚਿਤਤਾ ਹੈ, ਅਤੇ ਇਹ ਬਿਲਕੁਲ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਹੈ ਜਿਸਦਾ ਮੈਂ ਅੰਦਾਜ਼ਾ ਲਗਾਉਂਦਾ ਹਾਂ। ਬਾਅਦ ਵਿੱਚ ਜਦੋਂ ਅਸੀਂ ਭਾਸ਼ਾ ਦੁਆਰਾ ਦੂਜੇ ਨਾਲ ਸਿੱਧੇ ਸੰਬੰਧ ਵਿੱਚ ਹੁੰਦੇ ਹਾਂ ਅਤੇ ਜਦੋਂ ਅਸੀਂ ਹੌਲੀ-ਹੌਲੀ ਸਿੱਖਦੇ ਹਾਂ ਕਿ ਉਹ ਸਾਡੇ ਬਾਰੇ ਕੀ ਸੋਚਦਾ ਹੈ, ਤਾਂ ਇਹ ਉਹ ਚੀਜ਼ ਹੈ ਜੋ ਸਾਨੂੰ ਤੁਰੰਤ ਮੋਹਿਤ ਕਰਨ ਅਤੇ ਸਾਨੂੰ ਦਹਿਸ਼ਤ ਨਾਲ ਭਰਨ ਦੇ ਯੋਗ ਹੋਵੇਗੀ।

"ਮੈਂ ਤੁਹਾਨੂੰ ਸਹੁੰ ਖਾਂਦਾ ਹਾਂ ਕਿ ਮੈਂ ਇਹ ਕਰਾਂਗਾ।"

"ਸ਼ਾਇਦ ਅਜਿਹਾ। ਤੁਸੀਂ ਮੈਨੂੰ ਅਜਿਹਾ ਦੱਸੋ। ਮੈਂ ਤੁਹਾਡੇ 'ਤੇ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਕਰਨਾ ਚਾਹੁੰਦਾ ਹਾਂ। ਇਹ ਸੱਚਮੁੱਚ ਸੰਭਵ ਹੈ ਕਿ ਤੁਸੀਂ ਇਹ ਕਰੋਗੇ।"

ਇਸ ਸੰਵਾਦ ਦੇ ਅਰਥ ਤੋਂ ਭਾਵ ਹੈ ਕਿ ਦੂਜਾ ਮੂਲ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਮੇਰੀ ਆਜ਼ਾਦੀ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਰੱਖਿਆ ਗਿਆ ਹੈ ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਅਨਿਸ਼ਚਿਤਤਾ ਦੀ ਇੱਕ ਦਿੱਤੀ ਗਈ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਤਾ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਅਤੇ ਮੇਰੇ ਸੰਭਾਵਨਾਵਾਂ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਮੇਰੇ ਸੰਭਾਵਨਾਵਾਂ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ। ਇਹ ਇਸ ਲਈ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਅਸਲ ਵਿੱਚ ਮੈਂ

ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਦੂਜੇ ਲਈ ਉੱਥੇ ਮਹਿਸੂਸ ਕਰਦਾ ਹਾਂ, ਅਤੇ ਮੇਰੇ ਹੋਣ ਦਾ ਇਹ ਭੂਤ-ਰੂਪਰੇਖਾ ਮੈਨੂੰ ਦਿਲ ਨੂੰ ਛੂਹ ਲੈਂਦੀ ਹੈ। ਕਿਉਂਕਿ ਸ਼ਰਮ, ਗੁੱਸੇ ਅਤੇ ਡਰ ਵਿੱਚ ਮੈਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਅਜਿਹਾ ਮੰਨਣਾ ਬੰਦ ਨਹੀਂ ਕਰਦਾ। ਫਿਰ ਵੀ ਮੈਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਅੰਨ੍ਹੇਪਣ ਵਿੱਚ ਮੰਨਦਾ ਹਾਂ ਕਿਉਂਕਿ ਮੈਨੂੰ ਨਹੀਂ ਪਤਾ ਕਿ ਮੈਂ ਕੀ ਮੰਨਦਾ ਹਾਂ। ਮੈਂ ਬਸ ਇਹ ਹਾਂ।

ਦੂਜੇ ਪਾਸੇ, "ਸਾਜ਼-ਸੰਭਾਵਨਾ" ਦਾ ਸਮੂਹ, ਜੋ ਕਿ ਮੈਂ ਸਾਜ਼ ਦਾ ਸਾਹਮਣਾ ਕਰਦਾ ਹਾਂ, ਮੈਨੂੰ ਦੂਜੇ ਦੁਆਰਾ ਇੱਕ ਸੰਸਾਰ ਵਿੱਚ ਪਾਰ ਅਤੇ ਸੰਗਠਿਤ ਜਾਪਦਾ ਹੈ। ਦੂਜੇ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ "ਸਥਿਤੀ" ਮੇਰੇ ਤੋਂ ਬਚ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਇੱਕ ਰੋਜ਼ਾਨਾ ਪ੍ਰਗਟਾਵੇ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਕਰਨ ਲਈ ਜੋ ਸਾਡੇ ਵਿਚਾਰਾਂ ਨੂੰ ਬਿਹਤਰ ਢੰਗ ਨਾਲ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਮੈਂ ਹੁਣ ਸਥਿਤੀ ਦਾ ਮਾਲਕ ਨਹੀਂ ਹਾਂ। ਜਾਂ ਹੋਰ ਵੀ ਸਹੀ, ਮੈਂ ਇਸਦਾ ਮਾਲਕ ਰਹਿੰਦਾ ਹਾਂ, ਪਰ ਇਸਦਾ ਇੱਕ ਅਸਲ ਪਹਿਲੂ ਹੈ ਜਿਸ ਦੁਆਰਾ ਇਹ ਮੇਰੇ ਤੋਂ ਬਚ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਜਿਸ ਦੁਆਰਾ ਅਣਕਿਆਸੇ ਉਲਟਾਵਾਂ ਇਸਨੂੰ ਮੇਰੇ ਲਈ ਦਿਖਾਈ ਦੇਣ ਨਾਲੋਂ ਵੱਖਰਾ ਬਣਾਉਂਦੀਆਂ ਹਨ। ਇਹ ਯਕੀਨੀ ਬਣਾਉਣ ਲਈ ਕਿ ਇਹ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ ਕਿ ਸਖ਼ਤ ਇਕਾਂਤ ਵਿੱਚ ਮੈਂ ਇੱਕ ਅਜਿਹਾ ਕੰਮ ਕਰਦਾ ਹਾਂ ਜਿਸਦੇ ਨਤੀਜੇ ਮੇਰੀਆਂ ਉਮੀਦਾਂ ਅਤੇ ਮੇਰੀਆਂ ਇੱਛਾਵਾਂ ਦੇ ਬਿਲਕੁਲ ਉਲਟ ਹੁੰਦੇ ਹਨ; ਉਦਾਹਰਣ ਵਜੋਂ ਮੈਂ ਇਸ ਨਾਜ਼ੁਕ ਫੁੱਲਦਾਨ ਨੂੰ ਫੜੀ ਹੋਈ ਇੱਕ ਛੋਟੀ ਜਿਹੀ ਪਲੇਟਫਾਰਮ ਨੂੰ ਹੌਲੀ ਹੌਲੀ ਆਪਣੇ ਵੱਲ ਖਿੱਚਦਾ ਹਾਂ, ਪਰ ਇਸ ਗਤੀ ਦੇ ਨਤੀਜੇ ਵਜੋਂ ਇੱਕ ਕਾਂਸੀ ਦੀ ਮੂਰਤੀ ਉੱਤੇ ਟਿਪਿੰਗ ਹੁੰਦੀ ਹੈ ਜੋ ਫੁੱਲਦਾਨ ਨੂੰ ਹਜ਼ਾਰਾਂ ਟੁਕੜਿਆਂ ਵਿੱਚ ਤੋੜ ਦਿੰਦੀ ਹੈ। ਇੱਥੇ, ਹਾਲਾਂਕਿ, ਅਜਿਹਾ ਕੁਝ ਵੀ ਨਹੀਂ ਹੈ ਜਿਸਦਾ ਮੈਂ ਅੰਦਾਜ਼ਾ ਨਹੀਂ ਲਗਾ ਸਕਦਾ ਸੀ ਜੇਕਰ ਮੈਂ ਵਧੇਰੇ ਸਾਵਧਾਨ ਹੁੰਦਾ, ਜੇ ਮੈਂ ਵਸਤੂਆਂ ਦੇ ਪ੍ਰਬੰਧ ਨੂੰ ਦੇਖਿਆ ਹੁੰਦਾ, ਆਦਿ - ਕੁਝ ਵੀ ਨਹੀਂ ਜੋ ਸਿਧਾਂਤਕ ਤੌਰ 'ਤੇ ਮੇਰੇ ਤੋਂ ਬਚਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਦੇ ਉਲਟ, ਦੂਜੇ ਦਾ ਪ੍ਰਗਟਾਉ ਇੱਕ ਅਜਿਹੇ ਪਹਿਲੂ ਦੀ ਸਥਿਤੀ ਵਿੱਚ ਪ੍ਰਗਟਾਉ ਦਾ ਕਾਰਨ ਬਣਦਾ ਹੈ ਜਿਸਦੀ ਮੈਂ ਇੱਛਾ ਨਹੀਂ ਕੀਤੀ ਸੀ, ਜਿਸਦਾ ਮੈਂ ਮਾਲਕ ਨਹੀਂ ਹਾਂ, ਅਤੇ ਜੋ ਸਿਧਾਂਤਕ ਤੌਰ 'ਤੇ ਮੇਰੇ ਤੋਂ ਬਚ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਦੂਜੇ ਲਈ ਹੈ। ਇਹ ਉਹ ਹੈ ਜਿਸਨੂੰ ਗਿਦੇ ਨੇ ਢੁਕਵੇਂ ਤੌਰ 'ਤੇ "ਸ਼ੈਤਾਨ ਦਾ ਹਿੱਸਾ" ਕਿਹਾ ਹੈ। ਇਹ ਅਣਪਛਾਤਾ ਪਰ ਫਿਰ ਵੀ ਅਸਲ ਉਲਟ ਪੱਖ ਹੈ।

ਇਹ ਉਹ ਅਣਪਛਾਤੀਤਾ ਹੈ ਜਿਸਨੂੰ ਕਾਫਕਾ ਦੀ ਕਲਾ "ਦ ਟ੍ਰਾਇਲ ਐਂਡ ਦ ਕੈਸਲ" ਵਿੱਚ ਵਰਣਨ ਕਰਨ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਇੱਕ ਅਰਥ ਵਿੱਚ, ਕੇ. ਅਤੇ ਸਰਵੇਅਰ ਜੋ ਕੁਝ ਕਰ ਰਹੇ ਹਨ ਉਹ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਆਪਣੇ ਹੱਕ ਵਿੱਚ ਹੈ, ਅਤੇ ਜਿੱਥੋਂ ਤੱਕ ਉਹ ਸੰਸਾਰ 'ਤੇ ਕੰਮ ਕਰਦੇ ਹਨ, ਨਤੀਜੇ ਉਮੀਦਾਂ ਦੇ ਅਨੁਸਾਰ ਹਨ; ਉਹ ਸਫਲ ਕਾਰਜ ਹਨ। ਪਰ ਉਸੇ ਸਮੇਂ ਇਹਨਾਂ ਕਾਰਜਾਂ ਦੀ ਸੱਚਾਈ ਉਹਨਾਂ ਤੋਂ ਲਗਾਤਾਰ ਬਚਦੀ ਰਹਿੰਦੀ ਹੈ; ਕਾਰਜਾਂ ਦਾ ਸਿਧਾਂਤਕ ਤੌਰ 'ਤੇ ਇੱਕ ਅਰਥ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਜੋ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਅਸਲ ਅਰਥ ਹੈ ਅਤੇ ਜਿਸਨੂੰ ਨਾ ਤਾਂ ਕੇ. ਅਤੇ ਨਾ ਹੀ ਸਰਵੇਅਰ ਕਦੇ ਜਾਣ ਸਕਣਗੇ। ਬਿਨਾਂ ਸ਼ੱਕ ਕਾਫਕਾ ਇੱਥੇ ਬ੍ਰਹਮ ਦੀ ਪਾਰਦਰਸ਼ਤਾ ਨੂੰ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਨ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕਰ ਰਿਹਾ ਹੈ; ਇਹ ਬ੍ਰਹਮ ਲਈ ਹੈ ਕਿ ਮਨੁੱਖੀ ਕਾਰਜ ਸੱਚਾਈ ਵਿੱਚ ਬਣਾਇਆ ਗਿਆ ਹੈ। ਪਰ ਇੱਥੇ ਪਰਮਾਤਮਾ ਸਿਰਫ ਦੂਜੇ ਦੀ ਧਾਰਨਾ ਹੈ ਜੋ ਸੀਮਾ ਤੱਕ ਧੱਕ ਦਿੱਤੀ ਗਈ ਹੈ। ਅਸੀਂ ਇਸ ਬਿੰਦੂ 'ਤੇ ਵਾਪਸ ਆਵਾਂਗੇ। ਦ ਟ੍ਰਾਇਲ ਦਾ ਉਹ ਉਦਾਸ, ਅਲੋਪ ਹੋਣ ਵਾਲਾ ਮਾਹੌਲ, ਉਹ ਅਗਿਆਨਤਾ ਜੋ, ਹਾਲਾਂਕਿ, ਅਗਿਆਨਤਾ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਜੀਉਂਦੀ ਹੈ, ਉਹ ਪੂਰੀ ਧੁੰਦਲਾਪਨ ਜਿਸਨੂੰ ਸਿਰਫ ਇੱਕ ਪੂਰਨ ਪਾਰਦਰਸ਼ਤਾ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਪੇਸ਼ਕਾਰੀ ਵਜੋਂ ਮਹਿਸੂਸ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ - ਇਹ ਦੂਜਿਆਂ ਲਈ ਦੁਨੀਆ ਦੇ ਵਿਚਕਾਰ ਸਾਡੇ ਹੋਣ ਦੇ ਵਰਣਨ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਕੁਝ ਨਹੀਂ ਹੈ।

ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ, ਦੂਜੇ ਲਈ ਇਸਦੀ ਪਾਰਦਰਸ਼ਤਾ ਵਿੱਚ ਸਥਿਤੀ ਮੇਰੇ ਆਲੇ ਦੁਆਲੇ ਸਥਿਰ ਅਤੇ ਸੰਗਠਿਤ ਹੋ ਜਾਂਦੀ ਹੈ, ਜਿਸ ਅਰਥ ਵਿੱਚ ਗੈਸਟਾਲਟਿਸਟ ਉਸ ਸ਼ਬਦ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਇੱਕ

ਦਿੱਤਾ ਗਿਆ ਸੰਸਲੇਸ਼ਣ ਉੱਥੇ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਜਿਸਦੀ ਮੈਂ ਜ਼ਰੂਰੀ ਬਣਤਰ ਹਾਂ, ਅਤੇ ਇਹ ਸੰਸਲੇਸ਼ਣ ਇੱਕੋ ਸਮੇਂ ਐਕਸਟੈਟਿਕ ਏਕਤਾ ਅਤੇ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਚਰਿੱਤਰ ਦੋਵੇਂ ਰੱਖਦਾ ਹੈ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਲੋਕਾਂ ਨਾਲ ਮੇਰਾ ਬੰਧਨ ਜੋ ਬੋਲ ਰਹੇ ਹਨ ਅਤੇ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਮੈਂ ਦੇਖ ਰਿਹਾ ਹਾਂ, ਅਚਾਨਕ ਮੇਰੇ ਬਾਹਰ ਉਸ ਬੰਧਨ ਦੇ ਇੱਕ ਅਣਜਾਣ ਸਬਸਟ੍ਰੇਟ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਦਿੱਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਜੋ ਮੈਂ ਖੁਦ ਸਥਾਪਿਤ ਕਰਦਾ ਹਾਂ। ਖਾਸ ਤੌਰ 'ਤੇ ਮੇਰੀ ਆਪਣੀ ਦਿੱਖ ਜਾਂ ਇਨ੍ਹਾਂ ਲੋਕਾਂ ਨਾਲ ਦੂਰੀ ਤੋਂ ਬਿਨਾਂ ਮੇਰਾ ਸਬੰਧ ਇਸ ਤੱਥ ਦੁਆਰਾ ਇਸਦੀ ਪਾਰਦਰਸ਼ਤਾ ਤੋਂ ਵਾਂਝਾ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਇੱਕ ਨਜ਼ਰ-ਦੇਖੀ-ਹੈ। ਮੈਂ ਉਨ੍ਹਾਂ ਲੋਕਾਂ ਨੂੰ ਫਿਕਸ ਕਰ ਰਿਹਾ ਹਾਂ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਮੈਂ ਵਸਤੂਆਂ ਵਿੱਚ ਦੇਖਦਾ ਹਾਂ; ਮੈਂ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਸੰਬੰਧ ਵਿੱਚ ਹਾਂ ਜਿਵੇਂ ਦੂਜਾ ਮੇਰੇ ਸੰਬੰਧ ਵਿੱਚ ਹੈ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਵੇਖ ਕੇ ਮੈਂ ਆਪਣੀ ਸ਼ਕਤੀ ਨੂੰ ਮਾਪਦਾ ਹਾਂ। ਪਰ ਜੇਕਰ ਦੂਜਾ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਵੇਖਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਮੈਨੂੰ ਵੇਖਦਾ ਹੈ, ਤਾਂ ਮੇਰੀ ਨਜ਼ਰ ਆਪਣੀ ਸ਼ਕਤੀ ਗੁਆ ਦਿੰਦੀ ਹੈ; ਇਹ ਉਨ੍ਹਾਂ ਲੋਕਾਂ ਨੂੰ ਦੂਜੇ ਲਈ ਵਸਤੂਆਂ ਵਿੱਚ ਨਹੀਂ ਬਦਲ ਸਕਦਾ ਕਿਉਂਕਿ ਉਹ ਪਹਿਲਾਂ ਹੀ ਉਸਦੀ ਨਜ਼ਰ ਦੀਆਂ ਵਸਤੂਆਂ ਹਨ। ਮੇਰਾ ਨਜ਼ਰੀਆ ਸਿਰਫ਼ ਸੰਸਾਰ ਦੇ ਵਿਚਕਾਰ ਇੱਕ ਸਬੰਧ ਨੂੰ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਆਪਣੇ ਆਪ ਦਾ ਵਸਤੂ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਦੇਖੇ ਜਾਣ ਵਾਲੇ ਵਸਤੂ ਨਾਲ ਸਬੰਧ - ਕੁਝ ਅਜਿਹਾ ਖਿੱਚ ਵਰਗਾ ਜੋ ਦੋ ਪੁੰਜ ਇੱਕ ਦੂਜੇ ਉੱਤੇ ਦੂਰੀ 'ਤੇ ਲਗਾਉਂਦੇ ਹਨ। ਇੱਕ ਪਾਸੇ, ਵਸਤੂਆਂ ਇਸ ਨਜ਼ਰੀਏ ਦੇ ਆਲੇ-ਦੁਆਲੇ ਕ੍ਰਮਬੱਧ ਹਨ: ਮੇਰੇ ਅਤੇ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਦੇਖਿਆ ਗਿਆ ਹੈ ਉਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚਕਾਰ ਦੂਰੀ ਵਰਤਮਾਨ ਵਿੱਚ ਮੌਜੂਦ ਹੈ, ਪਰ ਇਹ ਮੇਰੀ ਨਜ਼ਰ ਦੁਆਰਾ ਸੁੰਗੜਿਆ, ਘੇਰਿਆ ਅਤੇ ਸੰਕੁਚਿਤ ਹੈ ਤਾਂ ਜੋ "ਦੂਰੀ-ਵਸਤੂਆਂ" ਦਾ ਸਮੂਹ ਇੱਕ ਜ਼ਮੀਨ ਵਾਂਗ ਹੋਵੇ ਜਿਸ 'ਤੇ ਨਜ਼ਰ ਨੂੰ ਸੰਸਾਰ ਦੀ ਧਰਤੀ 'ਤੇ "ਇਸ" ਦੇ ਤਰੀਕੇ ਨਾਲ ਵੱਖ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਦੂਜੇ ਪਾਸੇ, ਮੇਰੇ ਰਵੱਈਏ ਨਜ਼ਰੀਏ ਦੇ ਆਲੇ-ਦੁਆਲੇ ਕ੍ਰਮਬੱਧ ਕੀਤੇ ਗਏ ਹਨ ਅਤੇ ਨਜ਼ਰ ਨੂੰ "ਕਾਇਮ ਰੱਖਣ" ਲਈ ਵਰਤੇ ਗਏ ਸਾਧਨਾਂ ਦੀ ਇੱਕ ਲੜੀ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਦਿੱਤੇ ਗਏ ਹਨ। ਇਸ ਅਰਥ ਵਿੱਚ ਮੈਂ ਇੱਕ ਸੰਗਠਿਤ ਸਮੁੱਚਾ ਬਣਾਉਂਦਾ ਹਾਂ ਜੋ ਨਜ਼ਰ ਹੈ, ਮੈਂ ਇੱਕ ਵਸਤੂ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਦੇਖਦਾ ਹਾਂ; ਯਾਨੀ, ਇੱਕ ਯੰਤਰ ਕੰਪਲੈਕਸ ਜੋ ਇੱਕ ਅੰਦਰੂਨੀ ਅੰਤਮਤਾ ਨਾਲ ਨਿਵਾਜਿਆ ਗਿਆ ਹੈ ਅਤੇ ਜੋ ਦੂਰੀ ਤੋਂ ਪਰੇ ਕਿਸੇ ਖਾਸ ਹੋਰ ਵਸਤੂ ਦੀ ਮੌਜੂਦਗੀ ਨੂੰ ਮਹਿਸੂਸ ਕਰਨ ਲਈ ਸਾਧਨਾਂ ਅਤੇ ਅੰਤ ਦੇ ਸਬੰਧ ਵਿੱਚ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਨਿਪਟਾ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਪਰ ਦੂਰੀ ਮੈਨੂੰ ਦਿੱਤੀ ਗਈ ਹੈ। ਜਿੱਥੋਂ ਤੱਕ ਮੈਨੂੰ ਦੇਖਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਮੈਂ ਦੂਰੀ ਨੂੰ ਫੈਲਾਉਂਦਾ ਨਹੀਂ, ਮੈਂ ਇਸਨੂੰ ਸਾਫ਼ ਕਰਨ ਤੱਕ ਸੀਮਤ ਹਾਂ। ਦੂਜੇ ਦੀ ਨਜ਼ਰ ਮੈਨੂੰ ਸਥਾਨਿਕਤਾ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਸਮਝਣਾ ਜਿਵੇਂ ਦੇਖਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਇੱਕ ਸਥਾਨਿਕ-ਸਥਾਨਿਕ ਵਜੋਂ ਸਮਝਣਾ ਹੈ।

ਪਰ ਦੂਜੇ ਦੀ ਦਿੱਖ ਨੂੰ ਸਿਰਫ਼ ਸਥਾਨਿਕਤਾ ਵਜੋਂ ਹੀ ਨਹੀਂ ਸਮਝਿਆ ਜਾਂਦਾ; ਇਹ ਸਮੇਂ-ਸਮੇਂ 'ਤੇ ਵੀ ਹੈ। ਦੂਜੇ ਦੀ ਦਿੱਖ ਦਾ ਪ੍ਰਗਟਾਵਾ ਮੇਰੇ ਲਈ ਇੱਕ ਏਰਲੇਬਨਿਸ ਦੁਆਰਾ ਪ੍ਰਗਟ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਜੋ ਸਿਧਾਂਤਕ ਤੌਰ 'ਤੇ ਮੇਰੇ ਲਈ ਇਕਾਂਤ ਵਿੱਚ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਨਾ ਅਸੰਭਵ ਸੀ - ਸਮਕਾਲੀਤਾ ਦਾ। ਇੱਕ ਸੰਸਾਰ ਆਪਣੇ ਆਪ ਲਈ ਸਮਕਾਲੀਤਾ ਨੂੰ ਨਹੀਂ ਸਮਝ ਸਕਦਾ ਸੀ ਪਰ ਸਿਰਫ਼ ਸਹਿ-ਮੌਜੂਦਗੀ ਨੂੰ ਸਮਝ ਸਕਦਾ ਸੀ, ਕਿਉਂਕਿ ਖੁਦ ਸੰਸਾਰ ਵਿੱਚ ਹਰ ਜਗ੍ਹਾ ਆਪਣੇ ਆਪ ਤੋਂ ਬਾਹਰ ਗੁਆਚ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਅਤੇ ਇਹ ਸਾਰੇ ਜੀਵਾਂ ਨੂੰ ਆਪਣੀ ਇਕੱਲੀ ਮੌਜੂਦਗੀ ਦੀ ਏਕਤਾ ਦੁਆਰਾ ਜੋੜਦਾ ਹੈ। ਪਰ ਸਮਕਾਲੀਤਾ ਦੋ ਹੋਂਦਾਂ ਦੇ ਅਸਥਾਈ ਸੰਬੰਧ ਨੂੰ ਮੰਨਦੀ ਹੈ ਜੋ ਕਿਸੇ ਹੋਰ ਸਬੰਧ ਨਾਲ ਬੱਝੇ ਨਹੀਂ ਹਨ। ਦੋ ਹੋਂਦ ਜੋ ਇੱਕ ਦੂਜੇ 'ਤੇ ਪਰਸਪਰ ਕਿਰਿਆ ਕਰਦੇ ਹਨ ਉਹ ਸਮਕਾਲੀ ਨਹੀਂ ਹਨ ਕਿਉਂਕਿ ਉਹ ਇੱਕੋ ਪ੍ਰਣਾਲੀ ਨਾਲ ਸਬੰਧਤ ਹਨ। ਇਸ ਲਈ ਸਮਕਾਲੀਤਾ ਸੰਸਾਰ ਦੇ ਹੋਂਦਾਂ ਨਾਲ ਸਬੰਧਤ ਨਹੀਂ ਹੈ, ਇਹ ਦੋ ਪੇਸ਼ਕਾਰਾਂ ਦੀ ਦੁਨੀਆ ਵਿੱਚ ਸਹਿ-ਮੌਜੂਦਗੀ ਨੂੰ ਮੰਨਦੀ ਹੈ ਜਿਸਨੂੰ ਮੌਜੂਦਗੀ-ਦੀ-ਮੌਜੂਦਗੀ ਮੰਨਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਦੁਨੀਆ ਵਿੱਚ ਪੀਅਰੇ ਦੀ ਮੌਜੂਦਗੀ ਮੇਰੀ ਮੌਜੂਦਗੀ ਨਾਲ ਸਮਕਾਲੀ ਹੈ। ਇਸ ਅਰਥ ਵਿਚ ਸਮਕਾਲੀਨਤਾ ਦਾ ਮੂਲ ਵਰਤਾਰਾ

ਇਹ ਤੱਥ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਗਲਾਸ ਪੌਲੁਸ ਲਈ ਉਸੇ ਸਮੇਂ ਹੈ ਜਦੋਂ ਇਹ ਮੇਰੇ ਲਈ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਇਹ ਸਾਰੇ ਸਮਕਾਲੀਨਤਾ ਲਈ ਇੱਕ ਨੀਂਹ ਮੰਨਦਾ ਹੈ ਜੋ ਲਾਜ਼ਮੀ ਤੌਰ 'ਤੇ ਇੱਕ ਦੂਜੇ ਦੀ ਮੌਜੂਦਗੀ ਹੋਣੀ ਚਾਹੀਦੀ ਹੈ ਜੋ ਮੇਰੇ ਆਪਣੇ ਸਮਕਾਲੀਕਰਨ ਦੁਆਰਾ ਸਮਕਾਲੀ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਪਰ ਸਹੀ ਕਹਿਣ ਲਈ, ਜਿੱਥੋਂ ਤੱਕ ਦੂਜਾ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਸਮਕਾਲੀ ਬਣਾਉਂਦਾ ਹੈ, ਉਹ ਮੈਨੂੰ ਆਪਣੇ ਨਾਲ ਸਮਕਾਲੀ ਬਣਾਉਂਦਾ ਹੈ; ਜਿੱਥੋਂ ਤੱਕ ਉਹ ਆਪਣੇ ਸਮੇਂ ਵੱਲ ਵਧਦਾ ਹੈ, ਮੈਂ ਉਸਨੂੰ ਵਿਸ਼ਵਵਿਆਪੀ ਸਮੇਂ ਵਿੱਚ ਦਿਖਾਈ ਦਿੰਦਾ ਹਾਂ। ਜਿੱਥੋਂ ਤੱਕ ਮੈਂ ਸਮਝਦਾ ਹਾਂ ਕਿ ਦੂਜੇ ਦਾ ਨਜ਼ਰੀਆ ਮੇਰੇ ਸਮੇਂ ਨੂੰ ਇੱਕ ਨਵਾਂ ਆਯਾਮ ਦਿੰਦਾ ਹੈ। ਮੇਰੀ ਮੌਜੂਦਗੀ, ਜਿੱਥੋਂ ਤੱਕ ਇਹ ਇੱਕ ਵਰਤਮਾਨ ਹੈ ਜਿਸਨੂੰ ਮੇਰੇ ਵਰਤਮਾਨ ਵਜੋਂ ਕਿਸੇ ਹੋਰ ਦੁਆਰਾ ਸਮਝਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਇੱਕ ਬਾਹਰੀ ਹੈ; ਇਹ ਮੌਜੂਦਗੀ ਜੋ ਮੇਰੇ ਲਈ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਪੇਸ਼ ਕਰਦੀ ਹੈ ਮੇਰੇ ਲਈ ਇੱਕ ਵਰਤਮਾਨ ਵਿੱਚ ਦੂਰ ਹੈ ਜਿਸ ਵਿੱਚ ਦੂਜਾ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਪੇਸ਼ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਮੈਨੂੰ ਵਿਸ਼ਵਵਿਆਪੀ ਵਰਤਮਾਨ ਵਿੱਚ ਸੁੱਟ ਦਿੱਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਜਿੱਥੇ ਦੂਜਾ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਮੇਰੇ ਲਈ ਇੱਕ ਮੌਜੂਦਗੀ ਬਣਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਪਰ ਜਿਸ ਵਿਸ਼ਵਵਿਆਪੀ ਵਰਤਮਾਨ ਵਿੱਚ ਮੈਂ ਆਪਣੀ ਜਗ੍ਹਾ ਲੈਣ ਲਈ ਆਉਂਦਾ ਹਾਂ ਉਹ ਮੇਰੇ ਵਿਸ਼ਵਵਿਆਪੀ ਵਰਤਮਾਨ ਦਾ ਇੱਕ ਸ਼ੁੱਧ ਅਲਹਿਦਗੀ ਹੈ; ਭੌਤਿਕ ਸਮਾਂ ਇੱਕ ਸ਼ੁੱਧ ਅਤੇ ਮੁਕਤ ਸਮਕਾਲੀਕਰਨ ਵੱਲ ਵਗਦਾ ਹੈ ਜੋ ਮੈਂ ਨਹੀਂ ਹਾਂ; ਉਸ ਸਮਕਾਲੀਨਤਾ ਦੇ ਦ੍ਰਿਸ਼ 'ਤੇ ਜੋ ਦਰਸਾਇਆ ਗਿਆ ਹੈ, ਜਿਸ ਵਿੱਚ ਮੈਂ ਰਹਿੰਦਾ ਹਾਂ, ਉਹ ਇੱਕ ਪੂਰਨ ਅਸਥਾਈਕਰਨ ਹੈ ਜਿਸ ਤੋਂ ਮੈਂ ਇੱਕ ਅਣਹੋਂਦ ਦੁਆਰਾ ਵੱਖ ਹੋ ਗਿਆ ਹਾਂ।

ਸੰਸਾਰ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਲੌਕਿਕ-ਸਥਾਨਿਕ ਵਸਤੂ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ, ਸੰਸਾਰ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਲੌਕਿਕ-ਸਥਾਨਿਕ ਸਥਿਤੀ ਦੀ ਇੱਕ ਜ਼ਰੂਰੀ ਬਣਤਰ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ, ਮੈਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਦੂਜੇ ਦੇ ਮੁਲਾਂਕਣ ਲਈ ਪੇਸ਼ ਕਰਦਾ ਹਾਂ। ਇਹ ਮੈਂ ਕੋਗੀਟੋ ਦੇ ਸ਼ੁੱਧ ਅਭਿਆਸ ਦੁਆਰਾ ਵੀ ਸਮਝਦਾ ਹਾਂ। ਦੇਖਿਆ ਜਾਣਾ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਅਣਜਾਣ ਮੁਲਾਂਕਣਾਂ ਦੀ ਅਣਜਾਣ ਵਸਤੂ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਸਮਝਣਾ ਹੈ - ਖਾਸ ਕਰਕੇ, ਮੁੱਲ ਨਿਰਣਿਆਂ ਦਾ। ਪਰ ਉਸੇ ਸਮੇਂ ਜਦੋਂ ਸ਼ਰਮ ਜਾਂ ਹੰਕਾਰ ਵਿੱਚ ਮੈਂ ਇਹਨਾਂ ਮੁਲਾਂਕਣਾਂ ਦੇ ਨਿਆਂ ਨੂੰ ਪਛਾਣਦਾ ਹਾਂ, ਮੈਂ ਉਹਨਾਂ ਨੂੰ ਉਹੀ ਲੈਣ ਤੋਂ ਨਹੀਂ ਹਟਦਾ ਜੋ ਉਹ ਹਨ - ਸੰਭਾਵਨਾਵਾਂ ਵੱਲ ਦਿੱਤੇ ਗਏ ਇੱਕ ਸੁਤੰਤਰ ਪਾਰ। ਇੱਕ ਨਿਰਣਾ ਇੱਕ ਆਜ਼ਾਦ ਜੀਵ ਦਾ ਪਾਰਦਰਸ਼ੀ ਕਾਰਜ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੇਖਿਆ ਜਾਣਾ ਮੈਨੂੰ ਇੱਕ ਆਜ਼ਾਦੀ ਲਈ ਇੱਕ ਬੇਰਹਿਮ ਜੀਵ ਵਜੋਂ ਬਣਾਉਂਦਾ ਹੈ ਜੋ ਮੇਰੀ ਆਜ਼ਾਦੀ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਇਹ ਇਸ ਅਰਥ ਵਿੱਚ ਹੈ ਕਿ ਅਸੀਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ "ਗੁਲਾਮ" ਸਮਝ ਸਕਦੇ ਹਾਂ ਜਿੱਥੋਂ ਤੱਕ ਅਸੀਂ ਦੂਜੇ ਨੂੰ ਦਿਖਾਈ ਦਿੰਦੇ ਹਾਂ। ਪਰ ਇਹ ਗੁਲਾਮੀ ਚੇਤਨਾ ਦੇ ਅਮੂਰਤ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਜੀਵਨ ਦਾ ਇੱਕ ਇਤਿਹਾਸਕ ਨਤੀਜਾ ਨਹੀਂ ਹੈ - ਪਾਰ ਕਰਨ ਦੇ ਯੋਗ। ਮੈਂ ਇਸ ਹੱਦ ਤੱਕ ਗੁਲਾਮ ਹਾਂ ਕਿ ਮੇਰਾ ਜੀਵ ਇੱਕ ਆਜ਼ਾਦੀ ਦੇ ਕੇਂਦਰ ਵਿੱਚ ਨਿਰਭਰ ਹੈ ਜੋ ਮੇਰਾ ਨਹੀਂ ਹੈ ਅਤੇ ਜੋ ਮੇਰੇ ਜੀਵਣ ਦੀ ਸਥਿਤੀ ਹੈ। ਜਿੱਥੋਂ ਤੱਕ ਮੈਂ ਉਨ੍ਹਾਂ ਕਦਰਾਂ-ਕੀਮਤਾਂ ਦਾ ਵਿਸ਼ਾ ਹਾਂ ਜੋ ਮੈਨੂੰ ਇਸ ਯੋਗਤਾ 'ਤੇ ਕੰਮ ਕਰਨ ਜਾਂ ਇਸਨੂੰ ਜਾਣਨ ਦੇ ਯੋਗ ਹੋਣ ਤੋਂ ਬਿਨਾਂ ਯੋਗ ਬਣਾਉਂਦੀਆਂ ਹਨ, ਮੈਂ ਗੁਲਾਮ ਹਾਂ। ਇਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਜਿੱਥੋਂ ਤੱਕ ਮੈਂ ਉਨ੍ਹਾਂ ਸੰਭਾਵਨਾਵਾਂ ਦਾ ਸਾਧਨ ਹਾਂ ਜੋ ਮੇਰੀਆਂ ਸੰਭਾਵਨਾਵਾਂ ਨਹੀਂ ਹਨ, ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਸ਼ੁੱਧ ਮੌਜੂਦਗੀ ਮੇਰੇ ਵਜੂਦ ਤੋਂ ਪਰੇ ਮੈਂ ਝਲਕ ਵੀ ਨਹੀਂ ਸਕਦਾ, ਅਤੇ ਜੋ ਮੇਰੀ ਪਾਰਦਰਸ਼ਤਾ ਨੂੰ ਨਕਾਰਦੇ ਹਨ ਤਾਂ ਜੋ ਮੈਨੂੰ ਉਨ੍ਹਾਂ ਉਦੇਸ਼ਾਂ ਲਈ ਇੱਕ ਸਾਧਨ ਬਣਾਇਆ ਜਾ ਸਕੇ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਤੋਂ ਮੈਂ ਅਣਜਾਣ ਹਾਂ - ਮੈਂ ਖ਼ਤਰੇ ਵਿੱਚ ਹਾਂ। ਇਹ ਖ਼ਤਰਾ ਕੋਈ ਹਾਦਸਾ ਨਹੀਂ ਹੈ ਸਗੋਂ ਦੂਜਿਆਂ ਲਈ ਮੇਰੇ ਵਜੂਦ ਦੀ ਸਥਾਈ ਬਣਤਰ ਹੈ।

ਇਹ ਸਾਨੂੰ ਸਾਡੇ ਵਰਣਨ ਦੇ ਅੰਤ 'ਤੇ ਲੈ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਫਿਰ ਵੀ ਇਸ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਕਿ ਅਸੀਂ ਇਸਦੀ ਵਰਤੋਂ ਇਹ ਖੋਜ ਸਕੀਏ ਕਿ ਦੂਜਾ ਕੀ ਹੈ, ਸਾਨੂੰ ਇਹ ਧਿਆਨ ਵਿੱਚ ਰੱਖਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਵਰਣਨ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਸਮਝ ਦੇ ਪੱਧਰ 'ਤੇ ਤਿਆਰ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ। ਅਸੀਂ ਸਿਰਫ਼ ਦੂਜੇ ਦੇ ਰੂਪ ਪ੍ਰਤੀ ਉਨ੍ਹਾਂ

ਵਿਅਕਤੀਗਤ ਪ੍ਰਤੀਕ੍ਰਿਆਵਾਂ ਦੇ ਅਰਥ ਸਪੱਸ਼ਟ ਕੀਤੇ ਹਨ ਜੋ ਹਨ ਡਰ (ਦੂਜੇ ਦੀ ਆਜ਼ਾਦੀ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਖ਼ਤਰੇ ਵਿੱਚ ਹੋਣ ਦੀ ਭਾਵਨਾ), ਹੰਕਾਰ, ਜਾਂ ਸ਼ਰਮ (ਅੰਤ ਵਿੱਚ ਉਹੀ ਹੋਣ ਦੀ ਭਾਵਨਾ ਜੋ ਮੈਂ ਹਾਂ ਪਰ ਕਿਤੇ ਹੋਰ, ਦੂਜੇ ਲਈ ਉੱਥੇ), ਮੇਰੀ ਗੁਲਾਮੀ ਦੀ ਮਾਨਤਾ (ਮੇਰੀਆਂ ਸਾਰੀਆਂ ਸੰਭਾਵਨਾਵਾਂ ਦੇ ਅਲਹਿਦਗੀ ਦੀ ਭਾਵਨਾ)। ਇਸ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਇਹ ਨਿਰਧਾਰਨ ਸਿਰਫ਼ ਗਿਆਨ ਦੇ ਟੁਕੜਿਆਂ ਨੂੰ ਘੱਟ ਜਾਂ ਘੱਟ ਅਸਪਸ਼ਟ ਬਣਾਉਣ ਦਾ ਇੱਕ ਸੰਕਲਪਿਕ ਫਿਕਸਿੰਗ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਹਰ ਇੱਕ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਅਨੁਭਵ ਦਾ ਹਵਾਲਾ ਦੇਣ ਦਿਓ। ਕੋਈ ਵੀ ਅਜਿਹਾ ਨਹੀਂ ਹੈ ਜੋ ਕਿਸੇ ਸਮੇਂ ਇੱਕ ਅਜਿਹੇ ਰਵੱਈਏ ਵਿੱਚ ਹੈਰਾਨ ਨਾ ਹੋਇਆ ਹੋਵੇ ਜੋ ਦੋਸ਼ੀ ਜਾਂ ਸਿਰਫ਼ ਹਾਸੋਹੀਣਾ ਹੋਵੇ। ਉਸ ਸਮੇਂ ਅਨੁਭਵ ਕੀਤੀ ਗਈ ਅਚਾਨਕ ਸੋਧ ਕਿਸੇ ਵੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਗਿਆਨ ਦੇ ਵਿਘਨ ਦੁਆਰਾ ਭੜਕਾਈ ਨਹੀਂ ਗਈ ਸੀ। ਇਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਮਜ਼ਬੂਤੀਕਰਨ ਅਤੇ ਆਪਣੇ ਆਪ ਦਾ ਇੱਕ ਅਚਾਨਕ ਪੱਧਰੀਕਰਨ ਹੈ ਜੋ ਮੇਰੀਆਂ ਸੰਭਾਵਨਾਵਾਂ ਅਤੇ ਮੇਰੀਆਂ ਬਣਤਰਾਂ ਨੂੰ "ਆਪਣੇ ਲਈ" ਬਰਕਰਾਰ ਰੱਖਦਾ ਹੈ, ਪਰ ਜੋ ਅਚਾਨਕ ਮੈਨੂੰ ਹੋਂਦ ਦੇ ਇੱਕ ਨਵੇਂ ਆਯਾਮ - ਅਣਪ੍ਰਗਟ ਦੇ ਆਯਾਮ ਵਿੱਚ ਧੱਕਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦਿੱਖ ਦੀ ਦਿੱਖ ਨੂੰ ਮੈਂ ਹੋਂਦ ਦੇ ਇੱਕ ਉਤਸੁਕਤਾਪੂਰਨ ਸਬੰਧ ਦੇ ਉਭਾਰ ਵਜੋਂ ਸਮਝਦਾ ਹਾਂ, ਜਿਸ ਵਿੱਚੋਂ ਇੱਕ ਸ਼ਬਦ "ਮੈਂ" ਆਪਣੇ ਆਪ ਲਈ ਹੈ ਜੋ ਇਹ ਹੈ ਜੋ ਇਹ ਨਹੀਂ ਹੈ ਅਤੇ ਜੋ ਇਹ ਨਹੀਂ ਹੈ ਜੋ ਇਹ ਹੈ, ਅਤੇ ਜਿਸ ਵਿੱਚੋਂ ਦੂਜਾ ਸ਼ਬਦ ਅਜੇ ਵੀ "ਮੈਂ" ਹੈ ਪਰ ਮੇਰੀ ਪਹੁੰਚ ਤੋਂ ਬਾਹਰ, ਮੇਰੀ ਕਿਰਿਆ ਤੋਂ ਬਾਹਰ, ਮੇਰੇ ਗਿਆਨ ਤੋਂ ਬਾਹਰ। ਇਹ ਸ਼ਬਦ, ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਸਿੱਧੇ ਤੌਰ 'ਤੇ ਇੱਕ ਆਜ਼ਾਦ ਦੂਜੇ ਦੀਆਂ ਅਨੰਤ ਸੰਭਾਵਨਾਵਾਂ ਨਾਲ ਜੁੜਿਆ ਹੋਇਆ ਹੈ, ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਅਣਪ੍ਰਗਟ ਗੁਣਾਂ ਦਾ ਇੱਕ ਅਨੰਤ ਅਤੇ ਅਮੁੱਕ ਸੰਸਲੇਸ਼ਣ ਹੈ। ਦੂਜੇ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਮੈਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਦੁਨੀਆ ਦੇ ਵਿਚਕਾਰ ਸਥਿਰ, ਖ਼ਤਰੇ ਵਿੱਚ, ਅਟੱਲ ਜਿਉਂਦਾ ਹਾਂ। ਪਰ ਮੈਨੂੰ ਨਾ ਤਾਂ ਪਤਾ ਹੈ ਕਿ ਮੈਂ ਕੀ ਹਾਂ ਅਤੇ ਨਾ ਹੀ ਦੁਨੀਆ ਵਿੱਚ ਮੇਰਾ ਸਥਾਨ ਕੀ ਹੈ, ਨਾ ਕਿ ਇਸ ਦੁਨੀਆਂ ਦਾ ਕਿਹੜਾ ਚਿਹਰਾ ਜਿਸ ਵਿੱਚ ਮੈਂ ਹਾਂ ਦੂਜੇ ਵੱਲ ਮੁੜਦਾ ਹਾਂ।

ਹੁਣ ਅੰਤ ਵਿੱਚ ਅਸੀਂ ਦੂਜੇ ਦੇ ਇਸ ਉਭਾਰ ਦਾ ਅਰਥ ਉਸਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਅਤੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਸਹੀ ਢੰਗ ਨਾਲ ਸਮਝ ਸਕਦੇ ਹਾਂ। ਦੂਜਾ ਸਾਨੂੰ ਕਿਸੇ ਵੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਇੱਕ ਵਸਤੂ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਨਹੀਂ ਦਿੱਤਾ ਗਿਆ ਹੈ। ਦੂਜੇ ਦਾ ਵਸਤੂਕਰਨ ਉਸਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਹੋਣ ਦਾ ਢਹਿ ਜਾਣਾ ਹੋਵੇਗਾ। ਇਸ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਅਸੀਂ ਦੇਖਿਆ ਹੈ, ਦੂਜੇ ਦਾ ਰੂਪ ਦੂਜੇ ਦੀਆਂ ਅੱਖਾਂ ਦਾ ਵਸਤੂਆਂ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਅਲੋਪ ਹੋ ਜਾਣਾ ਹੈ ਜੋ ਦਿੱਖ ਨੂੰ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਦੂਜਾ ਉਹ ਵਸਤੂ ਵੀ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਦੀ ਜਿਸਦਾ ਉਦੇਸ਼ ਦੂਜੇ ਲਈ ਮੇਰੇ ਹੋਂਦ ਦੇ ਦੁਰੀ 'ਤੇ ਖਾਲੀ ਹੈ। ਦੂਜੇ ਦਾ ਵਸਤੂਕਰਨ, ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਅਸੀਂ ਦੇਖਾਂਗੇ, ਮੇਰੇ ਹੋਂਦ ਦੇ ਪੱਖ ਤੋਂ ਇੱਕ ਬਚਾਅ ਹੈ ਜੋ, ਦੂਜੇ ਨੂੰ ਮੇਰੇ ਲਈ ਇੱਕ ਹੋਂਦ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕਰਕੇ, ਮੈਨੂੰ ਦੂਜੇ ਲਈ ਮੇਰੇ ਹੋਣ ਤੋਂ ਮੁਕਤ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਦਿੱਖ ਦੇ ਵਰਤਾਰੇ ਵਿੱਚ, ਦੂਜਾ ਸਿਧਾਂਤ 'ਤੇ ਹੈ ਜੋ ਇੱਕ ਵਸਤੂ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਦਾ। ਉਸੇ ਸਮੇਂ ਅਸੀਂ ਦੇਖਦੇ ਹਾਂ ਕਿ ਉਹ ਮੇਰੇ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨਾਲ ਉਸ ਸਬੰਧ ਦਾ ਇੱਕ ਸੀਮਤ ਸ਼ਬਦ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਦਾ ਜੋ ਮੈਨੂੰ ਆਪਣੇ ਲਈ ਅਣਪ੍ਰਗਟ ਵਜੋਂ ਉਭਾਰਦਾ ਹੈ। ਨਾ ਹੀ ਦੂਜਾ ਮੇਰੇ ਧਿਆਨ ਦਾ ਟੀਚਾ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ; ਜੇਕਰ ਦੂਜੇ ਦੇ ਰੂਪ ਦੇ ਉਭਾਰ ਵਿੱਚ, ਮੈਂ ਰੂਪ ਵੱਲ ਜਾਂ ਦੂਜੇ ਵੱਲ ਧਿਆਨ ਦਿੱਤਾ, ਤਾਂ ਇਹ ਸਿਰਫ਼ ਵਸਤੂਆਂ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ, ਕਿਉਂਕਿ ਧਿਆਨ ਵਸਤੂਆਂ ਵੱਲ ਜਾਣਬੁੱਝ ਕੇ ਦਿਸ਼ਾ ਹੈ। ਪਰ ਇਹ ਸਿੱਟਾ ਕੱਢਣਾ ਜ਼ਰੂਰੀ ਨਹੀਂ ਹੈ ਕਿ ਦੂਜਾ ਇੱਕ ਅਮੂਰਤ ਸਥਿਤੀ ਹੈ, ਐਕਸਟੈਟਿਕ ਸਬੰਧ ਦੀ ਇੱਕ ਸੰਕਲਪਿਕ ਬਣਤਰ; ਇੱਥੇ ਅਸਲ ਵਿੱਚ ਕੋਈ ਵਸਤੂ ਅਸਲ ਵਿੱਚ ਸੋਚੀ ਨਹੀਂ ਗਈ ਹੈ, ਜਿਸ ਬਾਰੇ ਦੂਜਾ ਇੱਕ ਸਰਵ ਵਿਆਪਕ, ਰਸਮੀ ਬਣਤਰ ਹੋ ਸਕਦੀ ਹੈ। ਦੂਜਾ, ਯਕੀਨੀ ਤੌਰ 'ਤੇ, ਮੇਰੇ ਹੋਂਦ-ਅਪ੍ਰਗਟ ਹੋਣ ਦੀ ਸਥਿਤੀ ਹੈ। ਪਰ ਉਹ ਇਸਦੀ ਠੋਸ, ਖਾਸ ਸਥਿਤੀ ਹੈ। ਉਹ ਦੁਨੀਆ ਦੇ ਵਿਚਕਾਰ ਮੇਰੇ ਹੋਂਦ ਵਿੱਚ ਇਸਦੇ ਅਨਿੱਖੜਵੇਂ ਅੰਗਾਂ ਵਿੱਚੋਂ ਇੱਕ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਰੁੱਝਿਆ ਨਹੀਂ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਉਹ ਬਿਲਕੁਲ ਉਹ ਹੈ ਜੋ ਇਸ ਸੰਸਾਰ ਤੋਂ ਪਾਰ

ਹੈ ਜਿਸ ਦੇ ਵਿਚਕਾਰ ਮੈਂ ਅਣ-ਪ੍ਰਗਟ ਹਾਂ; ਇਸ ਲਈ ਉਹ ਨਾ ਤਾਂ ਇੱਕ ਵਸਤੂ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਨਾ ਹੀ ਇੱਕ ਵਸਤੂ ਦਾ ਰਸਮੀ, ਤੱਤ। ਉਹ ਮੈਨੂੰ, ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਅਸੀਂ ਦੇਖਿਆ ਹੈ, ਮੇਰੇ ਅਨੁਭਵ ਦੀ ਇੱਕ ਏਕੀਕ੍ਰਿਤ ਜਾਂ ਨਿਯਮਕ ਸ਼੍ਰੇਣੀ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਦਿਖਾਈ ਨਹੀਂ ਦੇ ਸਕਦਾ ਕਿਉਂਕਿ ਉਹ ਇੱਕ ਮੁਲਾਕਾਤ ਦੁਆਰਾ ਮੇਰੇ ਕੋਲ ਆਉਂਦਾ ਹੈ। ਫਿਰ ਦੂਜਾ ਕੀ ਹੈ?

ਸਭ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ, ਉਹ ਉਹ ਹਸਤੀ ਹੈ ਜਿਸ ਵੱਲ ਮੈਂ ਆਪਣਾ ਧਿਆਨ ਨਹੀਂ ਮੋੜਦਾ। ਉਹ ਉਹ ਹੈ ਜੋ ਮੈਨੂੰ ਦੇਖਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਜਿਸ ਵੱਲ ਮੈਂ ਅਜੇ ਤੱਕ ਨਹੀਂ ਦੇਖ ਰਿਹਾ, ਉਹ ਜੋ ਮੈਨੂੰ ਅਣਜਾਣ ਵਜੋਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਸੌਂਪਦਾ ਹੈ ਪਰ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਪ੍ਰਗਟ ਕੀਤੇ ਬਿਨਾਂ, ਉਹ ਜੋ ਮੇਰੇ ਕੋਲ ਮੇਰੇ ਵੱਲ ਨਿਰਦੇਸ਼ਤ ਕਰਨ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਮੌਜੂਦ ਹੈ ਪਰ ਕਦੇ ਵੀ ਮੇਰੀ ਦਿਸ਼ਾ ਦੇ ਵਸਤੂ ਵਜੋਂ ਨਹੀਂ; ਉਹ ਮੇਰੀ ਉਡਾਣ ਦਾ ਠੋਸ ਖੰਭਾ ਹੈ (ਹਾਲਾਂਕਿ ਪਹੁੰਚ ਤੋਂ ਬਾਹਰ), ਮੇਰੀਆਂ ਸੰਭਾਵਨਾਵਾਂ ਦੇ ਅਲਹਿਦਗੀ ਦਾ, ਅਤੇ ਦੁਨੀਆ ਦੇ ਕਿਸੇ ਹੋਰ ਸੰਸਾਰ ਵੱਲ ਵਹਾਅ ਦਾ ਜੋ ਕਿ ਉਹੀ ਸੰਸਾਰ ਹੈ ਅਤੇ ਫਿਰ ਵੀ ਇਸ ਨਾਲ ਸਾਰੇ ਸੰਚਾਰ ਦੀ ਘਾਟ ਹੈ। ਪਰ ਉਹ ਇਸੇ ਅਲਹਿਦਗੀ ਅਤੇ ਵਹਾਅ ਤੋਂ ਵੱਖਰਾ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਦਾ; ਉਹ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਅਰਥ ਅਤੇ ਦਿਸ਼ਾ ਹੈ; ਉਹ ਇਸ ਵਹਾਅ ਨੂੰ ਇੱਕ ਅਸਲੀ ਜਾਂ ਸ਼੍ਰੇਣੀਬੱਧ ਤੱਤ ਵਜੋਂ ਨਹੀਂ ਸਗੋਂ ਇੱਕ ਮੌਜੂਦਗੀ ਵਜੋਂ ਪਰੇਸ਼ਾਨ ਕਰਦਾ ਹੈ ਜੋ ਸਥਿਰ ਹੈ ਅਤੇ ਦੁਨੀਆ ਦਾ ਹਿੱਸਾ ਬਣ ਗਈ ਹੈ ਜੇਕਰ ਮੈਂ "ਇਸਨੂੰ-ਮੌਜੂਦ" ਕਰਨ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕਰਦਾ ਹਾਂ ਅਤੇ ਜੋ ਕਦੇ ਵੀ ਇਸ ਤੋਂ ਵੱਧ ਮੌਜੂਦ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ, ਜਦੋਂ ਮੈਂ ਇਸ ਬਾਰੇ ਜਾਣੂ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ, ਉਸ ਤੋਂ ਵੱਧ ਜ਼ਰੂਰੀ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ। ਉਦਾਹਰਣ ਵਜੋਂ ਜੇਕਰ ਮੈਂ ਆਪਣੀ ਸ਼ਰਮ ਵਿੱਚ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਡੁੱਬਿਆ ਹੋਇਆ ਹਾਂ, ਤਾਂ ਦੂਜਾ ਵਿਸ਼ਾਲ, ਅਦਿੱਖ ਮੌਜੂਦਗੀ ਹੈ ਜੋ ਇਸ ਸ਼ਰਮ ਦਾ ਸਮਰਥਨ ਕਰਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਇਸਨੂੰ ਹਰ ਪਾਸੇ ਗਲੇ ਲਗਾਉਂਦੀ ਹੈ; ਉਹ ਮੇਰੇ ਅਣਪ੍ਰਗਟ ਹੋਣ ਦਾ ਸਹਾਇਕ ਵਾਤਾਵਰਣ ਹੈ। ਆਓ ਦੇਖੀਏ ਕਿ ਇਹ ਕੀ ਹੈ ਜੋ ਅਣਪ੍ਰਗਟ ਹੋਣ ਦੇ ਮੇਰੇ ਜੀਵਿਤ ਅਨੁਭਵ ਵਿੱਚ ਅਣਪ੍ਰਗਟ ਵਜੋਂ ਪ੍ਰਗਟ ਹੁੰਦਾ ਹੈ।

ਪਹਿਲਾਂ, ਦੂਜੇ ਦਾ ਰੂਪ ਮੇਰੀ ਨਿਰਪੱਖਤਾ ਦੀ ਜ਼ਰੂਰੀ ਸ਼ਰਤ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਮੇਰੇ ਲਈ ਸਾਰੀ ਨਿਰਪੱਖਤਾ ਦਾ ਵਿਨਾਸ਼ ਹੈ। ਦੂਜੇ ਦਾ ਰੂਪ ਮੈਨੂੰ ਦੁਨੀਆ ਭਰ ਵਿੱਚ ਛੁਹਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਇਹ ਨਾ ਸਿਰਫ਼ ਆਪਣੇ ਆਪ ਦਾ ਰੂਪਾਂਤਰਣ ਹੈ, ਸਗੋਂ ਦੁਨੀਆ ਦਾ ਇੱਕ ਸੰਪੂਰਨ ਰੂਪਾਂਤਰਣ ਹੈ। ਮੈਨੂੰ ਇੱਕ ਅਜਿਹੀ ਦੁਨੀਆਂ ਵਿੱਚ ਦੇਖਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਜਿਸਨੂੰ ਦੇਖਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਖਾਸ ਤੌਰ 'ਤੇ ਦੂਜੇ ਦਾ ਰੂਪ, ਜੋ ਕਿ ਇੱਕ ਨਜ਼ਰ ਹੈ ਅਤੇ ਇੱਕ ਨਜ਼ਰ ਨਹੀਂ ਹੈ, ਵਸਤੂਆਂ ਤੋਂ ਮੇਰੀਆਂ ਦੂਰੀਆਂ ਨੂੰ ਨਕਾਰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਆਪਣੀਆਂ ਦੂਰੀਆਂ ਨੂੰ ਉਜਾਗਰ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਦੂਜੇ ਦਾ ਇਹ ਰੂਪ ਤੁਰੰਤ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦਿੱਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਕਿ ਜਿਸ ਦੁਆਰਾ ਦੂਰੀ ਬਿਨਾਂ ਕਿਸੇ ਮੌਜੂਦਗੀ ਦੇ ਦਿਲ ਵਿੱਚ ਦੁਨੀਆ ਵਿੱਚ ਆਉਂਦੀ ਹੈ। ਮੈਂ ਪਿੱਛੇ ਹਟਦਾ ਹਾਂ; ਮੈਨੂੰ ਆਪਣੀ ਦੁਨੀਆ ਵਿੱਚ ਆਪਣੀ ਦੂਰੀ ਰਹਿਤ ਮੌਜੂਦਗੀ ਤੋਂ ਵਾਂਝਾ ਕਰ ਦਿੱਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਅਤੇ ਮੈਨੂੰ ਦੂਜੇ ਤੋਂ ਦੂਰੀ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕੀਤੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਉੱਥੇ ਮੈਂ ਦਰਵਾਜ਼ੇ ਤੋਂ ਪੰਦਰਾਂ ਕਦਮ ਦੂਰ ਹਾਂ, ਖਿੜਕੀ ਤੋਂ ਛੇ ਗਜ਼ ਦੂਰ। ਪਰ ਦੂਜਾ ਮੈਨੂੰ ਲੱਭਦਾ ਹੈ ਤਾਂ ਜੋ ਮੈਨੂੰ ਉਸ ਤੋਂ ਇੱਕ ਖਾਸ ਦੂਰੀ 'ਤੇ ਬਣਾਇਆ ਜਾ ਸਕੇ। ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਦੂਜਾ ਮੈਨੂੰ ਉਸ ਤੋਂ ਛੇ ਗਜ਼ 'ਤੇ ਬਣਾਉਂਦਾ ਹੈ, ਇਹ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੈ ਕਿ ਉਹ ਦੂਰੀ ਤੋਂ ਬਿਨਾਂ ਮੇਰੇ ਕੋਲ ਮੌਜੂਦ ਹੋਵੇ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਚੀਜ਼ਾਂ ਅਤੇ ਦੂਜੇ ਤੋਂ ਮੇਰੀ ਦੂਰੀ ਦੇ ਅਨੁਭਵ ਦੇ ਅੰਦਰ ਹੀ, ਮੈਂ ਆਪਣੇ ਲਈ ਦੂਜੇ ਦੀ ਦੂਰੀ ਰਹਿਤ ਮੌਜੂਦਗੀ ਦਾ ਅਨੁਭਵ ਕਰਦਾ ਹਾਂ।

ਇਸ ਸੰਖੇਪ ਵਰਣਨ ਵਿੱਚ ਕੋਈ ਵੀ ਦੂਜੇ ਦੇ ਰੂਪ ਦੀ ਉਸ ਤੁਰੰਤ ਅਤੇ ਜਲਣਸ਼ੀਲ ਮੌਜੂਦਗੀ ਨੂੰ ਪਛਾਣ ਸਕਦਾ ਹੈ ਜਿਸਨੇ ਉਸਨੂੰ ਅਕਸਰ ਸ਼ਰਮ ਨਾਲ ਭਰ ਦਿੱਤਾ ਹੈ। ਦੂਜੇ ਸ਼ਬਦਾਂ ਵਿੱਚ, ਜਿੱਥੋਂ ਤੱਕ ਮੈਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਦੇਖਿਆ ਹੋਇਆ ਅਨੁਭਵ ਕਰਦਾ ਹਾਂ, ਮੇਰੇ ਲਈ ਦੂਜੇ ਦੀ ਇੱਕ ਪਾਰਦਰਸ਼ੀ ਮੌਜੂਦਗੀ ਦਾ ਅਹਿਸਾਸ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਦੂਜਾ ਮੈਨੂੰ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਨਹੀਂ ਦੇਖਦਾ ਜਿਵੇਂ ਉਹ ਮੇਰੀ ਦੁਨੀਆ ਦੇ "ਵਿਚਕਾਰ" ਹੈ,

ਸਗੋਂ ਜਿਵੇਂ ਉਹ ਦੁਨੀਆ ਵੱਲ ਅਤੇ ਆਪਣੀ ਸਾਰੀ ਅਲੌਕਿਕਤਾ ਤੋਂ ਮੇਰੇ ਵੱਲ ਆਉਂਦਾ ਹੈ; ਜਦੋਂ ਉਹ ਮੈਨੂੰ ਦੇਖਦਾ ਹੈ, ਤਾਂ ਉਹ ਮੇਰੇ ਤੋਂ ਕਿਸੇ ਦੂਰੀ ਨਾਲ, ਦੁਨੀਆ ਦੇ ਕਿਸੇ ਵਸਤੂ ਦੁਆਰਾ - ਭਾਵੇਂ ਅਸਲ ਹੋਵੇ ਜਾਂ ਆਦਰਸ਼ - ਦੁਨੀਆ ਦੇ ਕਿਸੇ ਵੀ ਸਰੀਰ ਦੁਆਰਾ ਵੱਖਰਾ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ, ਪਰ ਦੂਜੇ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਉਸਦੇ ਸੁਭਾਅ ਦਾ ਇੱਕੋ ਇੱਕ ਤੱਥ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੂਜੇ ਦੇ ਰੂਪ ਦੀ ਦਿੱਖ ਦੁਨੀਆ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਦਿੱਖ ਨਹੀਂ ਹੈ - ਨਾ ਤਾਂ "ਮੇਰੇ" ਵਿੱਚ ਅਤੇ ਨਾ ਹੀ "ਦੂਜੇ ਦੇ" ਵਿੱਚ - ਅਤੇ ਉਹ ਸਬੰਧ ਜੋ ਮੈਨੂੰ ਦੂਜੇ ਨਾਲ ਜੋੜਦਾ ਹੈ ਉਹ ਦੁਨੀਆ ਦੇ ਅੰਦਰ ਬਾਹਰੀਤਾ ਦਾ ਸਬੰਧ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਦਾ। ਦੂਜੇ ਦੇ ਰੂਪ ਦੁਆਰਾ ਮੈਂ ਇਸ ਗੱਲ ਦਾ ਠੋਸ ਸਬੂਤ ਪ੍ਰਭਾਵਿਤ ਕਰਦਾ ਹਾਂ ਕਿ ਇੱਕ "ਦੁਨੀਆਂ ਤੋਂ ਪਰੇ" ਹੈ। ਦੂਜਾ ਮੇਰੇ ਲਈ ਬਿਨਾਂ ਕਿਸੇ ਵਿਚੋਲੇ ਦੇ ਇੱਕ ਪਾਰਦਰਸ਼ੀ ਵਜੋਂ ਮੌਜੂਦ ਹੈ ਜੋ ਮੇਰਾ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਪਰ ਇਹ ਮੌਜੂਦਗੀ ਪਰਸਪਰ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਦੁਨੀਆਂ ਦੀ ਸਾਰੀ ਘਣਤਾ ਇਸ ਲਈ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੈ ਕਿ ਮੈਂ ਖੁਦ ਦੂਜੇ ਦੇ ਸਾਹਮਣੇ ਮੌਜੂਦ ਹੋ ਸਕਾਂ। ਇੱਕ ਸਰਵਵਿਆਪੀ ਅਤੇ ਅਦ੍ਰਿਸ਼ਟ ਪਾਰਦਰਸ਼ਤਾ, ਮੇਰੇ ਉੱਤੇ ਬਿਨਾਂ ਕਿਸੇ ਵਿਚੋਲੇ ਦੇ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਸਥਾਪਿਤ ਹੈ ਜਿਵੇਂ ਮੈਂ ਆਪਣਾ ਅਸਤਿਤਵ ਹਾਂ-ਪ੍ਰਗਟ ਨਹੀਂ ਕੀਤਾ ਗਿਆ, ਇੱਕ ਪਾਰਦਰਸ਼ਤਾ ਜੋ ਮੇਰੇ ਤੋਂ ਵੱਖ ਹੋਈ ਹੈ ਹੋਂਦ ਦੀ ਅਨੰਤਤਾ ਦੁਆਰਾ, ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਮੈਂ ਇਸ ਨਜ਼ਰ ਦੁਆਰਾ ਇੱਕ ਪੂਰੀ ਦੁਨੀਆ ਦੇ ਦਿਲ ਵਿੱਚ ਡੁੱਬ ਜਾਂਦਾ ਹਾਂ ਜਿਸਦੀਆਂ ਦੂਰੀਆਂ ਅਤੇ ਇਸਦੇ ਸਾਧਨਾਂ ਨਾਲ - ਦੂਜੇ ਦਾ ਨਜ਼ਰੀਆ ਅਜਿਹਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਜਦੋਂ ਮੈਂ ਇਸਨੂੰ ਪਹਿਲੀ ਵਾਰ ਇੱਕ ਨਜ਼ਰ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਅਨੁਭਵ ਕਰਦਾ ਹਾਂ।

ਇਸ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ, ਮੇਰੀਆਂ ਸੰਭਾਵਨਾਵਾਂ ਨੂੰ ਠੀਕ ਕਰਕੇ, ਦੂਜਾ ਮੈਨੂੰ ਇੱਕ ਵਸਤੂ ਹੋਣ ਦੀ ਅਸੰਭਵਤਾ ਨੂੰ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਦਾ ਹੈ ਸਿਵਾਏ ਕਿਸੇ ਹੋਰ ਆਜ਼ਾਦੀ ਦੇ। ਮੈਂ ਆਪਣੇ ਲਈ ਇੱਕ ਵਸਤੂ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਦਾ, ਕਿਉਂਕਿ ਮੈਂ ਉਹ ਹਾਂ ਜੋ ਮੈਂ ਹਾਂ; ਆਪਣੇ ਸਰੋਤਾਂ 'ਤੇ ਵਾਪਸ ਸੁੱਟ ਦਿੱਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਇੱਕ ਵਿਛੋੜੇ ਵੱਲ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ ਯਤਨ ਅਸਫਲਤਾ ਵਿੱਚ ਨਤੀਜਾ ਦਿੰਦਾ ਹੈ; ਮੈਂ ਹਮੇਸ਼ਾਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਦੁਆਰਾ ਦੁਬਾਰਾ ਪੇਸ਼ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹਾਂ। ਅਤੇ ਜਦੋਂ ਮੈਂ ਭੋਲੇਪਣ ਨਾਲ ਇਹ ਮੰਨ ਲੈਂਦਾ ਹਾਂ ਕਿ ਮੇਰੇ ਲਈ ਇਸਦੇ ਲਈ ਜ਼ਿੰਮੇਵਾਰ ਹੋਏ ਬਿਨਾਂ ਇੱਕ ਵਸਤੂ ਹੋਣਾ ਸੰਭਵ ਹੈ, ਤਾਂ ਮੈਂ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੂਜੇ ਦੀ ਹੋਂਦ ਨੂੰ ਅਪ੍ਰਤੱਖ ਤੌਰ 'ਤੇ ਮੰਨਦਾ ਹਾਂ; ਕਿਉਂਕਿ ਮੈਂ ਇੱਕ ਵਿਸ਼ੇ ਲਈ ਨਹੀਂ ਤਾਂ ਇੱਕ ਵਸਤੂ ਕਿਵੇਂ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹਾਂ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਮੇਰੇ ਲਈ ਦੂਜਾ ਪਹਿਲਾਂ ਉਹ ਜੀਵ ਹੈ ਜਿਸ ਲਈ ਮੈਂ ਇੱਕ ਵਸਤੂ ਹਾਂ; ਯਾਨੀ, ਉਹ ਜੀਵ ਜਿਸ ਰਾਹੀਂ ਮੈਂ ਆਪਣੀ ਵਸਤੂ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਦਾ ਹਾਂ। ਜੇਕਰ ਮੈਨੂੰ ਵਸਤੂ ਮੋਡ ਵਿੱਚ ਆਪਣੀਆਂ ਇੱਕ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਤਾ ਦੀ ਵੀ ਕਲਪਨਾ ਕਰਨ ਦੇ ਯੋਗ ਹੋਣਾ ਹੈ, ਤਾਂ ਦੂਜਾ ਪਹਿਲਾਂ ਹੀ ਦਿੱਤਾ ਗਿਆ ਹੈ। ਉਸਨੂੰ ਮੇਰੇ ਬ੍ਰਹਿਮੰਡ ਦੇ ਇੱਕ ਜੀਵ ਵਜੋਂ ਨਹੀਂ ਸਗੋਂ ਇੱਕ ਸ਼ੁੱਧ ਵਿਸ਼ੇ ਵਜੋਂ ਦਿੱਤਾ ਗਿਆ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਇਹ ਸ਼ੁੱਧ ਵਿਸ਼ਾ ਜਿਸਨੂੰ ਪਰਿਭਾਸ਼ਾ ਅਨੁਸਾਰ ਮੈਂ ਜਾਣਨ ਵਿੱਚ ਅਸਮਰੱਥ ਹਾਂ - ਭਾਵ, ਵਸਤੂ ਵਜੋਂ ਪੇਸ਼ ਕਰਨਾ - ਹਮੇਸ਼ਾ ਪਹੁੰਚ ਤੋਂ ਬਾਹਰ ਅਤੇ ਦੂਰੀ ਤੋਂ ਬਿਨਾਂ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਜਦੋਂ ਵੀ ਮੈਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਵਸਤੂ ਵਜੋਂ ਸਮਝਣ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕਰਦਾ ਹਾਂ। ਦਿੱਖ ਦਾ ਅਨੁਭਵ ਕਰਦੇ ਹੋਏ, ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਇੱਕ ਅਣਪ੍ਰਗਟ ਵਸਤੂ-ਰੂਪ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਅਨੁਭਵ ਕਰਦੇ ਹੋਏ, ਮੈਂ ਦੂਜੇ ਦੀ ਅਦ੍ਰਿਸ਼ਟ ਵਿਅਕਤੀਗਤਤਾ ਨੂੰ ਸਿੱਧੇ ਤੌਰ 'ਤੇ ਅਤੇ ਆਪਣੇ ਵਜੂਦ ਨਾਲ ਅਨੁਭਵ ਕਰਦਾ ਹਾਂ।

ਇਸ ਦੇ ਨਾਲ ਹੀ ਮੈਂ ਦੂਜੇ ਦੀ ਅਨੰਤ ਆਜ਼ਾਦੀ ਦਾ ਅਨੁਭਵ ਕਰਦਾ ਹਾਂ। ਇਹ ਇੱਕ ਆਜ਼ਾਦੀ ਦੇ ਲਈ ਅਤੇ ਇਸਦੇ ਦੁਆਰਾ ਹੈ ਅਤੇ ਸਿਰਫ ਇਸਦੇ ਲਈ ਅਤੇ ਇਸਦੇ ਦੁਆਰਾ ਹੈ ਕਿ ਮੇਰੀਆਂ ਸੰਭਾਵਨਾਵਾਂ ਸੀਮਤ ਅਤੇ ਸਥਿਰ ਹੋ ਸਕਦੀਆਂ ਹਨ। ਇੱਕ ਭੌਤਿਕ ਰੁਕਾਵਟ ਮੇਰੀਆਂ ਸੰਭਾਵਨਾਵਾਂ ਨੂੰ ਠੀਕ ਨਹੀਂ ਕਰ ਸਕਦੀ; ਇਹ ਸਿਰਫ ਮੇਰੇ ਲਈ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਦੂਜੀਆਂ ਸੰਭਾਵਨਾਵਾਂ ਵੱਲ ਪੇਸ਼ ਕਰਨ ਦਾ ਮੌਕਾ ਹੈ ਅਤੇ ਉਹਨਾਂ ਨੂੰ ਬਾਹਰ ਨਹੀਂ ਦੇ ਸਕਦਾ। ਘਰ ਵਿੱਚ ਰਹਿਣਾ ਕਿਉਂਕਿ ਮੀਂਹ ਪੈ ਰਿਹਾ ਹੈ ਅਤੇ ਘਰ ਵਿੱਚ ਰਹਿਣਾ ਕਿਉਂਕਿ ਕਿਸੇ ਨੂੰ ਬਾਹਰ ਜਾਣ ਤੋਂ ਵਰਜਿਆ ਗਿਆ ਹੈ, ਕਿਸੇ ਵੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਇੱਕੋ ਜਿਹੀ

ਚੀਜ਼ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਪਹਿਲੇ ਮਾਮਲੇ ਵਿੱਚ ਮੈਂ ਖੁਦ ਆਪਣੇ ਕੰਮਾਂ ਦੇ ਨਤੀਜਿਆਂ ਨੂੰ ਧਿਆਨ ਵਿੱਚ ਰੱਖਦੇ ਹੋਏ ਅੰਦਰ ਰਹਿਣ ਦਾ ਫੈਸਲਾ ਕਰਦਾ ਹਾਂ; ਮੈਂ ਆਪਣੇ ਵੱਲ ਰੁਕਾਵਟ "ਮੀਂਹ" ਨੂੰ ਪਾਰ ਕਰਦਾ ਹਾਂ ਅਤੇ ਮੈਂ ਇਸਦਾ ਇੱਕ ਸਾਧਨ ਬਣਾਉਂਦਾ ਹਾਂ। ਦੂਜੇ ਮਾਮਲੇ ਵਿੱਚ ਇਹ ਮੇਰੀਆਂ ਬਾਹਰ ਜਾਣ ਜਾਂ ਅੰਦਰ ਰਹਿਣ ਦੀਆਂ ਸੰਭਾਵਨਾਵਾਂ ਹਨ ਜੋ ਮੈਨੂੰ ਪਾਰ ਅਤੇ ਸਥਿਰ ਵਜੋਂ ਪੇਸ਼ ਕੀਤੀਆਂ ਜਾਂਦੀਆਂ ਹਨ ਅਤੇ ਜਿਸਨੂੰ ਇੱਕ ਆਜ਼ਾਦੀ ਇੱਕੋ ਸਮੇਂ ਦੇਖਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਰੋਕਦੀ ਹੈ। ਇਹ ਸਿਰਫ਼ ਮਨਮਰਜ਼ੀ ਨਹੀਂ ਹੈ ਜੋ ਸਾਨੂੰ ਅਕਸਰ ਬਹੁਤ ਕੁਦਰਤੀ ਤੌਰ 'ਤੇ ਅਤੇ ਬਿਨਾਂ ਕਿਸੇ ਪਰੇਸ਼ਾਨੀ ਦੇ ਉਹ ਕਰਨ ਲਈ ਮਜਬੂਰ ਕਰਦੀ ਹੈ ਜੋ ਸਾਨੂੰ ਪਰੇਸ਼ਾਨ ਕਰੇਗੀ ਜੇਕਰ ਕੋਈ ਹੋਰ ਇਸਦਾ ਹੁਕਮ ਦਿੰਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਇਸ ਲਈ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਆਦੇਸ਼ ਅਤੇ ਮਨਾਹੀ ਸਾਨੂੰ ਆਪਣੀ ਗੁਲਾਮੀ ਵਿੱਚ ਦੂਜੇ ਦੀ ਆਜ਼ਾਦੀ ਦਾ ਅਨੁਭਵ ਕਰਨ ਦਾ ਕਾਰਨ ਬਣਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਮੇਰੀਆਂ ਸੰਭਾਵਨਾਵਾਂ ਦੀ ਮੌਤ ਮੈਨੂੰ ਦੂਜੇ ਦੀ ਆਜ਼ਾਦੀ ਦਾ ਅਨੁਭਵ ਕਰਨ ਲਈ ਮਜਬੂਰ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਇਹ ਮੌਤ ਸਿਰਫ਼ ਉਸ ਆਜ਼ਾਦੀ ਦੇ ਦਿਲ 'ਤੇ ਹੀ ਅਨੁਭਵ ਕੀਤੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ; ਮੈਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਲਈ ਪਹੁੰਚ ਤੋਂ ਬਾਹਰ ਹਾਂ ਅਤੇ ਫਿਰ ਵੀ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ, ਦੂਜੇ ਦੀ ਆਜ਼ਾਦੀ ਦੇ ਦਿਲ 'ਤੇ ਸੁੱਟਿਆ, ਤਿਆਗਿਆ ਹੋਇਆ ਹਾਂ। ਇਸ ਅਨੁਭਵ ਦੇ ਸੰਬੰਧ ਵਿੱਚ, ਵਿਸ਼ਵਵਿਆਪੀ ਸਮੇਂ ਨਾਲ ਮੇਰਾ ਸੰਬੰਧ ਮੈਨੂੰ ਸਿਰਫ਼ ਇੱਕ ਖੁਦਮੁਖਤਿਆਰ ਕਾਲ-ਨਿਰਮਾਣ ਦੁਆਰਾ ਸਮਾਇਆ ਅਤੇ ਅਨੁਭਵ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ; ਸਿਰਫ਼ ਇੱਕ ਜੋ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਕਾਲ-ਨਿਰਮਾਣ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਮੈਨੂੰ ਸਮੇਂ ਵਿੱਚ ਸੁੱਟ ਸਕਦਾ ਹੈ।

ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੇਖਣ ਰਾਹੀਂ ਮੈਂ ਦੂਜੇ ਨੂੰ ਇੱਕ ਆਜ਼ਾਦ, ਚੇਤੰਨ ਵਿਸ਼ੇ ਵਜੋਂ ਠੋਸ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਅਨੁਭਵ ਕਰਦਾ ਹਾਂ ਜੋ ਆਪਣੀਆਂ ਸੰਭਾਵਨਾਵਾਂ ਵੱਲ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਸਮਕਾਲੀ ਬਣਾ ਕੇ ਇੱਕ ਸੰਸਾਰ ਦਾ ਕਾਰਨ ਬਣਦਾ ਹੈ। ਉਸ ਵਿਸ਼ੇ ਦੀ ਵਿਚੋਲੇ ਤੋਂ ਬਿਨਾਂ ਮੌਜੂਦਗੀ ਉਸ ਸਾਰੇ ਵਿਚਾਰਾਂ ਦੀ ਜ਼ਰੂਰੀ ਸ਼ਰਤ ਹੈ ਜੋ ਮੈਂ ਆਪਣੇ ਬਾਰੇ ਬਣਾਉਣ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕਰਾਂਗਾ। ਦੂਜਾ ਉਹ "ਆਪਣੇ ਆਪ" ਹੈ ਜਿਸ ਤੋਂ ਕੁਝ ਵੀ ਮੈਨੂੰ ਵੱਖ ਨਹੀਂ ਕਰਦਾ, ਉਸਦੀ ਸ਼ੁੱਧ ਅਤੇ ਪੂਰੀ ਆਜ਼ਾਦੀ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਬਿਲਕੁਲ ਕੁਝ ਨਹੀਂ: ਯਾਨੀ, ਆਪਣੇ ਆਪ ਦੀ ਉਹ ਅਨਿਸ਼ਚਿਤਤਾ ਜੋ ਉਸਨੂੰ ਆਪਣੇ ਲਈ ਅਤੇ ਆਪਣੇ ਦੁਆਰਾ ਹੋਣੀ ਚਾਹੀਦੀ ਹੈ।

ਅਸੀਂ ਇਸ ਵੇਲੇ ਕਾਫ਼ੀ ਜਾਣਦੇ ਹਾਂ ਕਿ ਅਸੀਂ ਉਸ ਅਟੱਲ ਵਿਰੋਧ ਨੂੰ ਸਮਝਾਉਣ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕਰ ਸਕਦੇ ਹਾਂ ਜਿਸਦਾ ਆਮ ਸਮਝ ਹਮੇਸ਼ਾ ਸੋਲਿਪਸਟਿਕ ਦਲੀਲ ਦਾ ਵਿਰੋਧ ਕਰਦੀ ਆਈ ਹੈ। ਇਹ ਵਿਰੋਧ ਅਸਲ ਵਿੱਚ ਇਸ ਤੱਥ 'ਤੇ ਅਧਾਰਤ ਹੈ ਕਿ ਦੂਜਾ ਮੈਨੂੰ ਇੱਕ ਠੋਸ ਸਪੱਸ਼ਟ ਮੌਜੂਦਗੀ ਵਜੋਂ ਦਿੱਤਾ ਗਿਆ ਹੈ ਜੋ ਮੈਂ ਕਿਸੇ ਵੀ ਤਰੀਕੇ ਨਾਲ ਆਪਣੇ ਆਪ ਤੋਂ ਪ੍ਰਾਪਤ ਨਹੀਂ ਕਰ ਸਕਦਾ ਅਤੇ ਜਿਸਨੂੰ ਕਿਸੇ ਵੀ ਤਰੀਕੇ ਨਾਲ ਸ਼ੱਕ ਵਿੱਚ ਨਹੀਂ ਰੱਖਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਅਤੇ ਨਾ ਹੀ ਕਿਸੇ ਵਰਤਾਰੇ ਦੀ ਕਮੀ ਜਾਂ ਕਿਸੇ ਹੋਰ ἐποχή ਦਾ ਉਦੇਸ਼ ਬਣਾਇਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ।[19]

ਜੇ ਕੋਈ ਮੈਨੂੰ ਦੇਖਦਾ ਹੈ, ਤਾਂ ਮੈਂ ਇੱਕ ਵਸਤੂ ਹੋਣ ਬਾਰੇ ਸੁਚੇਤ ਹਾਂ। ਪਰ ਇਹ ਚੇਤਨਾ ਸਿਰਫ਼ ਦੂਜੇ ਦੇ ਵਜੂਦ ਵਿੱਚ ਅਤੇ ਉਸ ਰਾਹੀਂ ਹੀ ਪੈਦਾ ਕੀਤੀ ਜਾ ਸਕਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਸਬੰਧ ਵਿੱਚ ਹੀਗਲ ਸਹੀ ਸੀ। ਹਾਲਾਂਕਿ, ਉਹ ਦੂਜੀ ਚੇਤਨਾ ਅਤੇ ਉਹ ਦੂਜੀ ਆਜ਼ਾਦੀ ਮੈਨੂੰ ਕਦੇ ਨਹੀਂ ਦਿੱਤੀ ਜਾਂਦੀ; ਕਿਉਂਕਿ ਜੇ ਉਹ ਹੁੰਦੀਆਂ, ਤਾਂ ਉਹ ਜਾਣੀਆਂ ਜਾਂਦੀਆਂ ਅਤੇ ਇਸ ਲਈ ਇੱਕ ਵਸਤੂ ਬਣ ਜਾਂਦੀਆਂ, ਜਿਸ ਕਾਰਨ ਮੈਂ ਇੱਕ ਵਸਤੂ ਬਣਨਾ ਬੰਦ ਕਰ ਦਿੰਦਾ। ਨਾ ਤਾਂ ਮੈਂ ਆਪਣੇ ਪਿਛੋਕੜ ਤੋਂ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਧਾਰਨਾ ਜਾਂ ਪ੍ਰਤੀਨਿਯਤਾ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰ ਸਕਦਾ ਹਾਂ। ਪਹਿਲਾਂ ਕਿਉਂਕਿ ਮੈਂ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ "ਕਲਪਨਾ" ਨਹੀਂ ਕਰਦਾ ਅਤੇ ਨਾ ਹੀ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ "ਪ੍ਰਤੀਨਿਧ" ਕਰਦਾ ਹਾਂ; ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੇ ਪ੍ਰਗਟਾਵੇ ਸਾਨੂੰ ਦੁਬਾਰਾ "ਜਾਣਨ" ਵੱਲ ਸੰਕੇਤ ਕਰਨਗੇ, ਜੋ ਸਿਧਾਂਤਕ ਤੌਰ 'ਤੇ ਵਿਚਾਰ ਤੋਂ ਹਟਾ ਦਿੱਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ, ਆਜ਼ਾਦੀ ਦਾ ਇਹ ਠੋਸ ਸਬੂਤ ਜੋ ਮੈਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਦੁਆਰਾ ਪ੍ਰਭਾਵਿਤ ਕਰ ਸਕਦਾ ਹਾਂ, ਮੇਰੀ ਆਜ਼ਾਦੀ ਦਾ ਸਬੂਤ ਹੈ; ਚੇਤਨਾ ਦੀ ਹਰ ਠੋਸ ਧਾਰਨਾ ਮੇਰੀ ਚੇਤਨਾ ਦੀ ਚੇਤਨਾ ਹੈ; ਚੇਤਨਾ ਦੀ ਧਾਰਨਾ ਹੀ ਮੇਰੀਆਂ ਸੰਭਵ

ਚੇਤਨਾਵਾਂ ਦਾ ਹਵਾਲਾ ਦਿੰਦੀ ਹੈ। ਦਰਅਸਲ, ਅਸੀਂ ਆਪਣੇ ਜਾਣ-ਪਛਾਣ ਵਿੱਚ ਸਥਾਪਿਤ ਕੀਤਾ ਹੈ ਕਿ ਆਜ਼ਾਦੀ ਅਤੇ ਚੇਤਨਾ ਦੀ ਹੋਂਦ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਸਾਰ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਹੈ ਅਤੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਸ਼ਰਤਬੱਧ ਕਰਦੀ ਹੈ; ਨਤੀਜੇ ਵਜੋਂ ਇਹ ਸਾਰ ਮੇਰੀ ਚੇਤਨਾ ਜਾਂ ਮੇਰੀ ਆਜ਼ਾਦੀ ਦੀਆਂ ਸਿਰਫ਼ ਠੋਸ ਉਦਾਹਰਣਾਂ ਨੂੰ ਹੀ ਗ੍ਰਹਿਣ ਕਰ ਸਕਦੇ ਹਨ। ਤੀਜੇ ਸਥਾਨ 'ਤੇ, ਦੂਜੇ ਦੀ ਆਜ਼ਾਦੀ ਅਤੇ ਚੇਤਨਾ ਮੇਰੇ ਪ੍ਰਤੀਨਿਯਤਾਵਾਂ ਦੇ ਏਕੀਕਰਨ ਲਈ ਸੇਵਾ ਕਰਨ ਵਾਲੀਆਂ ਸ਼ੈਣੀਆਂ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਦੀਆਂ। ਯਕੀਨਨ, ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਹੁਸਰਲ ਨੇ ਦਿਖਾਇਆ ਹੈ, "ਮੇਰੀ" ਦੁਨੀਆਂ ਦੀ ਔਨਟੋਲੋਜੀਕਲ ਬਣਤਰ ਮੰਗ ਕਰਦੀ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਦੂਜਿਆਂ ਲਈ ਵੀ ਇੱਕ ਸੰਸਾਰ ਹੋਵੇ। ਪਰ ਜਿਸ ਹੱਦ ਤੱਕ ਦੂਜਾ ਮੇਰੀ ਦੁਨੀਆਂ ਦੀਆਂ ਵਸਤੂਆਂ 'ਤੇ ਇੱਕ ਖਾਸ ਕਿਸਮ ਦੀ ਨਿਰਪੱਖਤਾ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਇਹ ਇਸ ਲਈ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਉਹ ਪਹਿਲਾਂ ਹੀ ਇਸ ਦੁਨੀਆਂ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਵਸਤੂ ਦੀ ਸਮਰੱਥਾ ਵਿੱਚ ਹੈ। ਜੇ ਇਹ ਸਹੀ ਹੈ ਕਿ ਪੀਅਰੇ, ਜੋ ਮੇਰੇ ਸਾਹਮਣੇ ਪੜ੍ਹ ਰਿਹਾ ਹੈ, ਕਿਤਾਬ ਦੇ ਚਿਹਰੇ ਨੂੰ ਇੱਕ ਖਾਸ ਕਿਸਮ ਦੀ ਨਿਰਪੱਖਤਾ ਦਿੰਦਾ ਹੈ ਜੋ ਉਸਦੇ ਵੱਲ ਮੁੜਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਤਾਂ ਇਹ ਨਿਰਪੱਖਤਾ ਇੱਕ ਚਿਹਰੇ 'ਤੇ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕੀਤੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ ਜੋ ਸਿਧਾਂਤਕ ਤੌਰ 'ਤੇ ਮੈਂ ਦੇਖ ਸਕਦਾ ਹਾਂ (ਹਾਲਾਂਕਿ ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਅਸੀਂ ਕਿਹਾ ਹੈ, ਇਹ ਮੇਰੇ ਤੋਂ ਬਚ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਜਿੱਥੋਂ ਤੱਕ ਇਹ ਪੜ੍ਹਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ), ਇੱਕ ਚਿਹਰੇ 'ਤੇ ਜੋ ਉਸ ਦੁਨੀਆਂ ਨਾਲ ਸਬੰਧਤ ਹੈ ਜਿੱਥੇ ਮੈਂ ਹਾਂ ਅਤੇ ਜੋ ਨਤੀਜੇ ਵਜੋਂ ਇੱਕ ਜਾਦੂਈ ਬੰਧਨ ਦੁਆਰਾ ਦੂਰੀ ਤੋਂ ਪਰੇ ਪੀਅਰੇ-ਏਸ-ਵਸਤੂ ਨਾਲ ਜੁੜਿਆ ਹੋਇਆ ਹੈ। ਇਹਨਾਂ ਸਥਿਤੀਆਂ ਦੇ ਤਹਿਤ ਦੂਜੇ ਦੀ ਧਾਰਨਾ ਨੂੰ ਅਸਲ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਖਾਲੀ ਰੂਪ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਸਥਿਰ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਮੇਰੀ ਦੁਨੀਆਂ ਲਈ ਨਿਰਪੱਖਤਾ ਦੀ ਮਜ਼ਬੂਤੀ ਵਜੋਂ ਲਗਾਤਾਰ ਵਰਤਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਪਰ ਦੂਜੇ ਦੀ ਉਸਦੀ ਦਿੱਖ ਵਿੱਚ ਮੌਜੂਦਗੀ ਸੰਸਾਰ ਨੂੰ ਮਜ਼ਬੂਤ ਕਰਨ ਵਿੱਚ ਯੋਗਦਾਨ ਨਹੀਂ ਪਾ ਸਕਦੀ, ਕਿਉਂਕਿ ਇਸਦੇ ਉਲਟ ਇਹ ਸੰਸਾਰ ਨੂੰ ਇਸ ਤੱਥ ਦੁਆਰਾ ਖਤਮ ਕਰ ਦਿੰਦੀ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਸੰਸਾਰ ਨੂੰ ਮੇਰੇ ਤੋਂ ਬਚਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਜਦੋਂ ਇਹ ਸਾਪੇਖਿਕ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਜਦੋਂ ਇਹ ਦੂਜੇ-ਵਸਤੂ ਵੱਲ ਭੱਜਣਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ, ਤਾਂ ਮੇਰੇ ਤੋਂ ਦੁਨੀਆਂ ਦਾ ਭੱਜਣਾ ਵਸਤੂਕਤਾ ਨੂੰ ਮਜ਼ਬੂਤ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਜਦੋਂ ਇਹ ਸੰਪੂਰਨ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਜਦੋਂ ਇਹ ਇੱਕ ਆਜ਼ਾਦੀ ਵੱਲ ਪ੍ਰਭਾਵਿਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਜੋ ਮੇਰੀ ਨਹੀਂ ਹੈ, ਤਾਂ ਦੁਨੀਆਂ ਅਤੇ ਮੇਰੇ ਸਵੈ ਦਾ ਮੇਰੇ ਤੋਂ ਭੱਜਣਾ ਮੇਰੇ ਗਿਆਨ ਦਾ ਭੰਗ ਹੈ। ਸੰਸਾਰ ਇੱਕ ਸੰਸਾਰ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਦੁਬਾਰਾ ਏਕੀਕ੍ਰਿਤ ਹੋਣ ਲਈ ਟੁੱਟ ਜਾਂਦਾ ਹੈ; ਪਰ ਇਹ ਵਿਘਨ ਮੈਨੂੰ ਨਹੀਂ ਦਿੱਤਾ ਗਿਆ ਹੈ; ਮੈਂ ਇਸਨੂੰ ਨਹੀਂ ਜਾਣ ਸਕਦਾ ਅਤੇ ਨਾ ਹੀ ਸੋਚ ਸਕਦਾ ਹਾਂ। ਇਸ ਲਈ ਦੂਜੇ-ਵਸਤੂ ਦੀ ਮੇਰੇ ਲਈ ਮੌਜੂਦਗੀ ਨਾ ਤਾਂ ਮੇਰੇ ਹੋਂਦ ਦਾ ਗਿਆਨ ਹੈ ਅਤੇ ਨਾ ਹੀ ਇੱਕ ਏਕੀਕਰਨ ਦਾ ਰੂਪ ਹੈ ਅਤੇ ਨਾ ਹੀ ਇੱਕ ਸ਼ੈਣੀ। ਇਹ ਹੈ ਅਤੇ ਮੈਂ ਇਸਨੂੰ ਮੇਰੇ ਤੋਂ ਪ੍ਰਾਪਤ ਨਹੀਂ ਕਰ ਸਕਦਾ।

ਇਸ ਦੇ ਨਾਲ ਹੀ ਮੈਂ ਇਸਨੂੰ ਵਰਤਾਰੇ ἐποχή ਦੇ ਝਟਕੇ ਹੇਠ ਨਹੀਂ ਲਿਆ ਸਕਦਾ। ਬਾਅਦ ਵਾਲੇ ਦਾ ਅਸਲ ਵਿੱਚ ਆਪਣਾ ਟੀਚਾ ਸੰਸਾਰ ਨੂੰ ਬਰੈਕਟਾਂ ਵਿੱਚ ਰੱਖਣਾ ਹੈ ਤਾਂ ਜੋ ਇਸਦੀ ਪੂਰਨ ਹਕੀਕਤ ਵਿੱਚ ਪਾਰਦਰਸ਼ੀ ਚੇਤਨਾ ਨੂੰ ਪ੍ਰਗਟ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕੇ। ਆਮ ਤੌਰ 'ਤੇ ਇਹ ਕਾਰਵਾਈ ਸੰਭਵ ਹੈ ਜਾਂ ਨਹੀਂ, ਇਹ ਕੁਝ ਅਜਿਹਾ ਹੈ ਜੋ ਸਾਡੇ ਲਈ ਇੱਥੇ ਫੈਸਲਾ ਕਰਨਾ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਪਰ ਜਿਸ ਮਾਮਲੇ ਵਿੱਚ ਸਾਡੀ ਚਿੰਤਾ ਹੈ, ਉਸ ਵਿੱਚ ਦੂਜੇ ਨੂੰ ਵਿਚਾਰ ਤੋਂ ਬਾਹਰ ਨਹੀਂ ਰੱਖਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਕਿਉਂਕਿ ਇੱਕ ਦਿੱਖ ਵਾਲੇ ਵਜੋਂ ਉਹ ਯਕੀਨੀ ਤੌਰ 'ਤੇ ਸੰਸਾਰ ਨਾਲ ਸਬੰਧਤ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਮੈਂ ਦੂਜੇ ਦੇ ਸਾਹਮਣੇ ਆਪਣੇ ਆਪ ਤੋਂ ਸ਼ਰਮਿੰਦਾ ਹਾਂ, ਅਸੀਂ ਕਿਹਾ। ਵਰਤਾਰੇ ਵਿੱਚ ਕਮੀ ਦਾ ਨਤੀਜਾ ਸ਼ਰਮ ਦੀ ਵਸਤੂ ਨੂੰ ਵਿਚਾਰ ਤੋਂ ਹਟਾਉਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ ਤਾਂ ਜੋ ਸ਼ਰਮ ਨੂੰ ਇਸਦੀ ਪੂਰਨ ਵਿਅਕਤੀਗਤਤਾ ਵਿੱਚ ਵੱਖਰਾ ਬਣਾਇਆ ਜਾ ਸਕੇ। ਪਰ ਦੂਜਾ ਸ਼ਰਮ ਦੀ ਵਸਤੂ ਨਹੀਂ ਹੈ; ਵਸਤੂ ਮੇਰਾ ਕੰਮ ਹੈ ਜਾਂ ਦੁਨੀਆ ਵਿੱਚ ਮੇਰੀ ਸਥਿਤੀ ਹੈ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਇਕੱਲੇ ਹੀ ਸਖਤੀ ਨਾਲ "ਘਟਾਇਆ" ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਦੂਜਾ ਮੇਰੀ ਸ਼ਰਮ ਦੀ ਇੱਕ ਬਾਹਰਮੁਖੀ ਸਥਿਤੀ ਵੀ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਫਿਰ

ਵੀ ਉਹ ਇਸਦੀ ਹੋਂਦ ਵਾਂਗ ਹੈ। ਸ਼ਰਮ ਦੂਜੇ ਦਾ ਪ੍ਰਗਟਾਵਾ ਉਸ ਤਰੀਕੇ ਨਾਲ ਨਹੀਂ ਹੈ ਜਿਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਇੱਕ ਚੇਤਨਾ ਕਿਸੇ ਵਸਤੂ ਨੂੰ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਦੀ ਹੈ, ਸਗੋਂ ਉਸ ਤਰੀਕੇ ਨਾਲ ਜਿਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਚੇਤਨਾ ਦਾ ਇੱਕ ਪਲ ਦੂਜੇ ਪਲ ਨੂੰ ਆਪਣੀ ਪ੍ਰੇਰਣਾ ਵਜੋਂ ਦਰਸਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਜੇਕਰ ਸਾਨੂੰ ਕੋਜੀਟੋ ਦੇ ਜ਼ਰੀਏ ਸ਼ੁੱਧ ਚੇਤਨਾ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਨੀ ਚਾਹੀਦੀ ਸੀ, ਅਤੇ ਜੇਕਰ ਇਹ ਸ਼ੁੱਧ ਚੇਤਨਾ ਸਿਰਫ਼ ਸ਼ਰਮ ਦੀ ਇੱਕ ਚੇਤਨਾ ਹੁੰਦੀ, ਤਾਂ ਦੂਜੇ ਦੀ ਚੇਤਨਾ ਅਜੇ ਵੀ ਇਸਨੂੰ ਇੱਕ ਅਦ੍ਰਿਸ਼ ਮੌਜੂਦਗੀ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਸਤਾਉਂਦੀ ਅਤੇ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਸਾਰੇ ਕਟੌਤੀ ਤੋਂ ਬਚ ਜਾਂਦੀ। ਇਹ ਕਾਫ਼ੀ ਦਰਸਾਉਂਦਾ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਸੰਸਾਰ ਵਿੱਚ ਨਹੀਂ ਹੈ ਕਿ ਦੂਜੇ ਨੂੰ ਸਭ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਭਾਲਿਆ ਜਾਣਾ ਹੈ, ਸਗੋਂ ਚੇਤਨਾ ਦੇ ਪਾਸੇ ਇੱਕ ਚੇਤਨਾ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਹੈ ਜਿਸ ਵਿੱਚ ਅਤੇ ਜਿਸ ਦੁਆਰਾ ਚੇਤਨਾ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਉਹ ਬਣਾਉਂਦੀ ਹੈ ਜੋ ਇਹ ਹੈ। ਜਿਵੇਂ ਕੋਜੀਟੋ ਦੁਆਰਾ ਫੜੀ ਗਈ ਮੇਰੀ ਚੇਤਨਾ ਆਪਣੇ ਆਪ ਅਤੇ ਆਪਣੀ ਹੋਂਦ ਦੀ ਸ਼ੱਕੀ ਗਵਾਹੀ ਦਿੰਦੀ ਹੈ, ਉਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਕੁਝ ਖਾਸ ਚੇਤਨਾਵਾਂ - ਉਦਾਹਰਨ ਲਈ, "ਸ਼ਰਮ-ਚੇਤਨਾ" - ਆਪਣੇ ਆਪ ਅਤੇ ਦੂਜੇ ਦੇ ਹੋਂਦ ਦੋਵਾਂ ਦੇ ਕੋਜੀਟੋ ਲਈ ਸ਼ੱਕੀ ਗਵਾਹੀ ਦਿੰਦੀਆਂ ਹਨ।

ਪਰ, ਕੋਈ ਇਤਰਾਜ਼ ਕਰ ਸਕਦਾ ਹੈ, ਕੀ ਇਹ ਸਿਰਫ਼ ਦੂਜੇ ਦੇ ਆਪਣੇ ਆਪ ਲਈ ਮੇਰੀ ਨਿਰਪੱਖਤਾ ਦੇ ਅਰਥ ਵਜੋਂ ਦਿੱਖ ਦੇ ਕਾਰਨ ਨਹੀਂ ਹੈ? ਜੇ ਅਜਿਹਾ ਹੈ, ਤਾਂ ਅਸੀਂ ਵਾਪਸ ਸੋਲਿਪਸਿਜ਼ਮ ਵਿੱਚ ਡਿੱਗ ਜਾਵਾਂਗੇ; ਜਦੋਂ ਮੈਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਪ੍ਰਤੀਨਿਧਤਾ ਦੇ ਠੋਸ ਪ੍ਰਣਾਲੀ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਵਸਤੂ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਏਕੀਕ੍ਰਿਤ ਕਰਦਾ ਹਾਂ, ਤਾਂ ਇਸ ਵਸਤੂਕਰਨ ਦਾ ਅਰਥ ਮੇਰੇ ਬਾਹਰ ਪੇਸ਼ ਕੀਤਾ ਜਾਵੇਗਾ ਅਤੇ ਦੂਜੇ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਹਾਈਪੋਸਟਾਸਾਈਜ਼ ਕੀਤਾ ਜਾਵੇਗਾ।

ਪਰ ਸਾਨੂੰ ਹੇਠ ਲਿਖੀਆਂ ਗੱਲਾਂ ਦਾ ਧਿਆਨ ਰੱਖਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ:

(1) ਮੇਰੇ ਲਈ ਮੇਰੇ ਵਸਤੂ-ਰੂਪ ਕਿਸੇ ਵੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਹੀਗਲ ਦੇ ਇਚ ਬਿਨ ਇਚ ਦਾ ਸਪਸ਼ਟੀਕਰਨ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਅਸੀਂ ਕਿਸੇ ਰਸਮੀ ਪਛਾਣ ਨਾਲ ਨਜਿੱਠ ਰਹੇ ਹਾਂ, ਅਤੇ ਮੇਰਾ ਵਸਤੂ-ਰੂਪ ਹੋਣਾ ਜਾਂ ਦੂਜਿਆਂ ਲਈ ਹੋਣਾ ਮੇਰੇ ਆਪਣੇ-ਰੂਪ ਹੋਣ ਤੋਂ ਬਹੁਤ ਵੱਖਰਾ ਹੈ। ਦਰਅਸਲ, ਵਸਤੂ-ਰੂਪ ਦੀ ਧਾਰਨਾ, ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਅਸੀਂ ਭਾਗ ਇੱਕ ਵਿੱਚ ਦੇਖਿਆ ਹੈ, ਇੱਕ ਸਪੱਸ਼ਟ ਨਕਾਰ ਦੀ ਲੋੜ ਹੈ। ਵਸਤੂ ਉਹ ਹੈ ਜੋ ਮੇਰੀ ਚੇਤਨਾ ਨਹੀਂ ਹੈ; ਨਤੀਜੇ ਵਜੋਂ ਇਹ ਉਹ ਹੈ ਜਿਸ ਵਿੱਚ ਚੇਤਨਾ ਦੀਆਂ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਤਾਵਾਂ ਨਹੀਂ ਹਨ ਕਿਉਂਕਿ ਇੱਕੋ ਇੱਕ ਹੋਂਦ ਜਿਸ ਵਿੱਚ ਮੇਰੇ ਲਈ ਚੇਤਨਾ ਦੀਆਂ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਤਾਵਾਂ ਹਨ ਉਹ ਚੇਤਨਾ ਹੈ ਜੋ ਮੇਰੀ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਮੈਂ-ਰੂਪ-ਵਸਤੂ-ਆਪਣੇ-ਰੂਪ ਇੱਕ ਮੈਂ ਹਾਂ ਜੋ ਮੈਂ ਨਹੀਂ ਹਾਂ; ਯਾਨੀ, ਜਿਸ ਵਿੱਚ ਚੇਤਨਾ ਦੀਆਂ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਤਾਵਾਂ ਨਹੀਂ ਹਨ। ਇਹ ਇੱਕ ਘਟੀਆ ਚੇਤਨਾ ਹੈ; ਵਸਤੂ-ਰੂਪ ਇੱਕ ਰੈਡੀਕਲ ਰੂਪਾਂਤਰਣ ਹੈ। ਭਾਵੇਂ ਮੈਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਇੱਕ ਵਸਤੂ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਸਪਸ਼ਟ ਅਤੇ ਸਪਸ਼ਟ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਦੇਖ ਸਕਦਾ ਹਾਂ, ਪਰ ਜੋ ਮੈਨੂੰ ਦੇਖਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ ਉਹ ਮੇਰੇ ਅੰਦਰ ਅਤੇ ਆਪਣੇ ਲਈ, ਉਸ "ਬੇਮਿਸਾਲ ਰਾਖਸ਼ ਜੋ ਸਾਰਿਆਂ ਲਈ ਤਰਜੀਹੀ ਹੈ" ਦੀ ਢੁਕਵੀਂ ਪ੍ਰਤੀਨਿਧਤਾ ਨਹੀਂ ਹੋਵੇਗੀ, ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਮਾਲਰੋਕਸ ਕਹਿੰਦਾ ਹੈ, ਪਰ ਮੇਰੇ ਆਪਣੇ ਆਪ ਤੋਂ ਬਾਹਰ ਹੋਣ ਦਾ ਡਰ, ਦੂਜੇ ਲਈ; ਯਾਨੀ, ਮੇਰੇ ਦੂਜੇ ਹੋਣ ਦਾ ਬਾਹਰਮੁਖੀ ਡਰ, ਜੋ ਮੇਰੇ ਆਪਣੇ ਆਪ ਤੋਂ ਬਿਲਕੁਲ ਵੱਖਰਾ ਹੈ, ਅਤੇ ਜੋ ਬਿਲਕੁਲ ਵੀ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਦਰਸਾਉਂਦਾ ਨਹੀਂ ਹੈ।

ਉਦਾਹਰਣ ਵਜੋਂ, ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਬੁਰਾ ਸਮਝਣਾ, ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਉਸ ਵੱਲ ਇਸ਼ਾਰਾ ਨਹੀਂ ਕਰ ਸਕਦਾ ਜੋ ਮੈਂ ਆਪਣੇ ਲਈ ਹਾਂ, ਕਿਉਂਕਿ ਮੈਂ ਦੋ ਕਾਰਨਾਂ ਕਰਕੇ ਆਪਣੇ ਲਈ ਬੁਰਾ ਨਹੀਂ ਹਾਂ ਅਤੇ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਦਾ। ਪਹਿਲੀ ਗੱਲ ਤਾਂ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਮੈਂ ਇੱਕ ਸਿਵਲ ਸੇਵਕ ਜਾਂ ਡਾਕਟਰ ਹੋਣ ਤੋਂ ਵੱਧ ਬੁਰਾ ਨਹੀਂ ਹਾਂ। ਦਰਅਸਲ ਮੈਂ ਉਹ ਨਾ ਹੋਣ ਦੀ ਸਥਿਤੀ ਵਿੱਚ ਹਾਂ ਜੋ ਮੈਂ ਹਾਂ ਅਤੇ ਉਹ ਹੋਣ ਦੀ ਸਥਿਤੀ ਵਿੱਚ ਹਾਂ ਜੋ ਮੈਂ ਨਹੀਂ ਹਾਂ। ਇਸ ਦੇ ਉਲਟ, "ਬੁਰਾਈ" ਯੋਗਤਾ ਮੈਨੂੰ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਵਿਅਕਤੀ ਵਜੋਂ ਦਰਸਾਉਂਦੀ ਹੈ। ਦੂਜੀ ਗੱਲ, ਜੇਕਰ ਮੈਂ ਆਪਣੇ ਲਈ ਬੁਰਾ ਬਣਨਾ ਚਾਹੁੰਦਾ ਹਾਂ, ਤਾਂ ਮੈਨੂੰ ਲਾਜ਼ਮੀ ਤੌਰ 'ਤੇ

ਅਜਿਹਾ ਹੋਣ ਦੀ ਸਥਿਤੀ ਵਿੱਚ ਹੋਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਬੁਰਾ ਸਮਝਣਾ ਪਵੇਗਾ ਅਤੇ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਬੁਰਾ ਸਮਝਣਾ ਪਵੇਗਾ। ਪਰ ਇਸਦਾ ਅਰਥ ਇਹ ਹੋਵੇਗਾ ਕਿ ਮੈਨੂੰ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਉਸ ਚੀਜ਼ ਲਈ ਤਿਆਰ ਹੋਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ ਜੋ ਮੈਨੂੰ ਮੇਰੇ ਚੰਗੇ ਦੇ ਉਲਟ ਜਾਪਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਬਿਲਕੁਲ ਇਸ ਲਈ ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਬੁਰਾਈ ਹੈ ਜਾਂ ਮੇਰੇ ਚੰਗੇ ਦੇ ਉਲਟ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਇਹ ਸਪੱਸ਼ਟ ਤੌਰ 'ਤੇ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੈ ਕਿ ਮੈਂ ਉਸੇ ਪਲ ਅਤੇ ਉਸੇ ਸਬੰਧ ਵਿੱਚ ਉਸ ਚੀਜ਼ ਦੇ ਉਲਟ ਕਰਾਂਗਾ ਜੋ ਮੈਂ ਚਾਹੁੰਦਾ ਹਾਂ; ਯਾਨੀ, ਮੈਨੂੰ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਬਿਲਕੁਲ ਉਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਨਫ਼ਰਤ ਕਰਨੀ ਪਵੇਗੀ ਜਿਵੇਂ ਮੈਂ ਖੁਦ ਹਾਂ। ਜੇਕਰ ਮੈਨੂੰ ਆਪਣੇ ਆਪ ਦੇ ਪੱਧਰ 'ਤੇ ਬੁਰਾਈ ਦੇ ਇਸ ਤੱਤ ਨੂੰ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਸਮਝਣਾ ਹੈ, ਤਾਂ ਮੇਰੇ ਲਈ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਬੁਰਾ ਮੰਨਣਾ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੋਵੇਗਾ; ਯਾਨੀ, ਮੈਨੂੰ ਉਸੇ ਕੰਮ ਦੁਆਰਾ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਮਨਜ਼ੂਰੀ ਦੇਣੀ ਪਵੇਗੀ ਜੋ ਮੈਨੂੰ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਦੋਸ਼ੀ ਠਹਿਰਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਅਸੀਂ ਦੇਖ ਸਕਦੇ ਹਾਂ ਕਿ ਬੁਰਾਈ ਦੀ ਇਹ ਧਾਰਨਾ ਕਿਸੇ ਵੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਮੇਰੇ ਤੋਂ ਉਤਪੰਨ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਦੀ ਜਿੱਥੋਂ ਤੱਕ ਮੈਂ ਮੈਂ ਹਾਂ। ਮੇਰੇ ਲਈ ਇਹ ਵਿਅਰਥ ਹੋਵੇਗਾ ਕਿ ਮੈਂ ਐਕਸਟੈਸਿਸ ਨੂੰ ਇਸਦੀਆਂ ਅਤਿ ਸੀਮਾਵਾਂ ਤੱਕ ਧੱਕਾਂ ਜਾਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਤੋਂ ਨਿਰਲੇਪਤਾ ਨੂੰ ਪ੍ਰਭਾਵਤ ਕਰਾਂ ਜੋ ਮੈਨੂੰ ਆਪਣੇ ਲਈ ਬਣਾਏਗੀ; ਮੈਂ ਕਦੇ ਵੀ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਬੁਰਾਈ ਦੇਣ ਵਿੱਚ ਜਾਂ ਇਸਨੂੰ ਆਪਣੇ ਲਈ ਧਾਰਨ ਕਰਨ ਵਿੱਚ ਸਫਲ ਨਹੀਂ ਹੋਵਾਂਗਾ ਜੇਕਰ ਮੈਨੂੰ ਆਪਣੇ ਸਰੋਤਾਂ 'ਤੇ ਸੁੱਟ ਦਿੱਤਾ ਜਾਵੇ।

ਇਹ ਇਸ ਲਈ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਮੈਂ ਆਪਣੀ ਨਿਰਲੇਪਤਾ ਹਾਂ, ਮੈਂ ਆਪਣੀ ਹੀ ਅਣਹੋਂਦ ਹਾਂ; ਸਿਰਫ਼ ਇਸ ਲਈ ਕਿ ਮੈਂ ਆਪਣੇ ਅਤੇ ਆਪਣੇ ਵਿਚਕਾਰ ਆਪਣਾ ਵਿਚੋਲਾ ਹਾਂ, ਸਾਰੀ ਨਿਰਪੱਖਤਾ ਅਲੋਪ ਹੋ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਮੈਂ ਇਹ ਅਣਹੋਂਦ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਦਾ ਜੋ ਮੈਨੂੰ ਮੇਰੇ-ਵਸਤੂ ਤੋਂ ਵੱਖ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਕਿਉਂਕਿ ਜ਼ਰੂਰੀ ਤੌਰ 'ਤੇ ਮੇਰੇ ਸਾਹਮਣੇ ਉਸ ਵਸਤੂ ਦੀ ਪੇਸ਼ਕਾਰੀ ਹੋਣੀ ਚਾਹੀਦੀ ਹੈ ਜੋ ਮੈਂ ਹਾਂ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਮੈਂ ਵਿਚੋਲਗੀ ਜਾਂ ਵਸਤੂਕਰਨ ਸ਼ਕਤੀ ਤੋਂ ਬਿਨਾਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਕੋਈ ਗੁਣ ਪ੍ਰਦਾਨ ਨਹੀਂ ਕਰ ਸਕਦਾ ਜੋ ਮੇਰੀ ਆਪਣੀ ਸ਼ਕਤੀ ਨਹੀਂ ਹੈ ਅਤੇ ਜਿਸਦਾ ਮੈਂ ਨਾ ਤਾਂ ਦਿਖਾਵਾ ਕਰ ਸਕਦਾ ਹਾਂ ਅਤੇ ਨਾ ਹੀ ਬਣਾ ਸਕਦਾ ਹਾਂ। ਬੇਸ਼ੱਕ ਇਹ ਪਹਿਲਾਂ ਵੀ ਕਿਹਾ ਜਾ ਚੁੱਕਾ ਹੈ; ਇਹ ਬਹੁਤ ਸਮਾਂ ਪਹਿਲਾਂ ਕਿਹਾ ਗਿਆ ਸੀ ਕਿ ਦੂਜਾ ਮੈਨੂੰ ਸਿਖਾਉਂਦਾ ਹੈ ਕਿ ਮੈਂ ਕੌਣ ਹਾਂ। ਪਰ ਉਹੀ ਲੋਕ ਜੋ ਇਸ ਥੀਸਿਸ ਨੂੰ ਕਾਇਮ ਰੱਖਦੇ ਹਨ, ਦੂਜੇ ਪਾਸੇ ਪੁਸ਼ਟੀ ਕਰਦੇ ਹਨ ਕਿ ਮੈਂ ਆਪਣੀਆਂ ਸ਼ਕਤੀਆਂ 'ਤੇ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ ਕਰਕੇ ਅਤੇ ਅਨੁਮਾਨ ਜਾਂ ਸਮਾਨਤਾ ਦੁਆਰਾ ਆਪਣੇ ਆਪ ਤੋਂ ਦੂਜੇ ਦੀ ਧਾਰਨਾ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਦਾ ਹਾਂ। ਇਸ ਲਈ ਉਹ ਇੱਕ ਦੁਸ਼ਟ ਚੱਕਰ ਦੇ ਕੇਂਦਰ ਵਿੱਚ ਰਹਿੰਦੇ ਹਨ ਜਿੱਥੋਂ ਉਹ ਬਾਹਰ ਨਹੀਂ ਨਿਕਲ ਸਕਦੇ। ਅਸਲ ਵਿੱਚ ਦੂਜਾ ਮੇਰੀ ਨਿਰਪੱਖਤਾ ਦਾ ਅਰਥ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਦਾ; ਉਹ ਇਸਦੀ ਠੋਸ, ਪਾਰ ਕਰਨ ਵਾਲੀ ਸਥਿਤੀ ਹੈ। ਇਹ ਇਸ ਲਈ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ "ਬੁਰਾਈ," "ਈਰਖਾਲੂ," "ਹਮਦਰਦ" ਜਾਂ "ਵਿਰੋਧੀ" ਅਤੇ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੇ ਗੁਣ ਖਾਲੀ ਕਲਪਨਾ ਨਹੀਂ ਹਨ; ਜਦੋਂ ਮੈਂ ਉਹਨਾਂ ਨੂੰ ਦੂਜੇ ਨੂੰ ਯੋਗ ਬਣਾਉਣ ਲਈ ਵਰਤਦਾ ਹਾਂ, ਤਾਂ ਮੈਂ ਚੰਗੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਜਾਣਦਾ ਹਾਂ ਕਿ ਮੈਂ ਉਸਨੂੰ ਉਸਦੇ ਵਜੂਦ ਵਿੱਚ ਛੂਹਣਾ ਚਾਹੁੰਦਾ ਹਾਂ। ਫਿਰ ਵੀ ਮੈਂ ਉਹਨਾਂ ਨੂੰ ਆਪਣੀਆਂ ਹਕੀਕਤਾਂ ਵਜੋਂ ਨਹੀਂ ਜੀ ਸਕਦਾ। ਜੇਕਰ ਦੂਜਾ ਉਹਨਾਂ ਨੂੰ ਮੈਨੂੰ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਤਾਂ ਉਹਨਾਂ ਨੂੰ ਮੈਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਜੋ ਹਾਂ ਉਸ ਦੁਆਰਾ ਸਵੀਕਾਰ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ; ਜਦੋਂ ਦੂਜਾ ਮੇਰੇ ਚਰਿੱਤਰ ਦਾ ਵਰਣਨ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਤਾਂ ਮੈਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ "ਪਛਾਣਦਾ" ਨਹੀਂ ਹਾਂ ਅਤੇ ਫਿਰ ਵੀ ਮੈਂ ਜਾਣਦਾ ਹਾਂ ਕਿ "ਇਹ ਮੈਂ ਹਾਂ।" ਮੈਂ ਇਸ ਅਜਨਬੀ ਲਈ ਜ਼ਿੰਮੇਵਾਰੀ ਸਵੀਕਾਰ ਕਰਦਾ ਹਾਂ ਜੋ ਮੇਰੇ ਸਾਹਮਣੇ ਪੇਸ਼ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਪਰ ਉਹ ਇੱਕ ਅਜਨਬੀ ਬਣਨਾ ਬੰਦ ਨਹੀਂ ਕਰਦਾ। ਇਹ ਇਸ ਲਈ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਉਹ ਨਾ ਤਾਂ ਮੇਰੇ ਵਿਅਕਤੀਗਤ ਪ੍ਰਤੀਨਿਯਤਾਵਾਂ ਦਾ ਇੱਕ ਸਧਾਰਨ ਏਕੀਕਰਨ ਹੈ, ਨਾ ਕਿ ਇੱਕ "ਮੈਂ" ਜੋ ਮੈਂ ਇਚ ਬਿਨ ਇਚ ਦੇ ਅਰਥਾਂ ਵਿੱਚ ਹਾਂ, ਅਤੇ ਨਾ ਹੀ ਇੱਕ ਖਾਲੀ ਚਿੱਤਰ ਜੋ ਦੂਜਾ ਮੈਨੂੰ ਆਪਣੇ ਲਈ ਬਣਾਉਂਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਜਿਸ ਲਈ ਉਹ ਇਕੱਲਾ

ਜ਼ਿੰਮੇਵਾਰੀ ਲੈਂਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਮੈਂ, ਜਿਸਦੀ ਤੁਲਨਾ ਉਸ ਮੇਰੇ ਨਾਲ ਨਹੀਂ ਕੀਤੀ ਜਾ ਸਕਦੀ ਜੋ ਮੈਨੂੰ ਹੋਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ, ਅਜੇ ਵੀ ਮੈਂ ਹਾਂ ਪਰ ਇੱਕ ਨਵੀਂ ਸੈਟਿੰਗ ਦੁਆਰਾ ਰੂਪਾਂਤਰਿਤ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ ਅਤੇ ਉਸ ਸੈਟਿੰਗ ਦੇ ਅਨੁਕੂਲ ਹੈ; ਇਹ ਇੱਕ ਜੀਵ ਹੈ, ਮੇਰਾ ਜੀਵ ਹੈ ਪਰ ਹੋਂਦ ਦੇ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਨਵੇਂ ਮਾਪਾਂ ਅਤੇ ਨਵੇਂ ਰੂਪਾਂ ਦੇ ਨਾਲ। ਇਹ ਮੈਂ ਹਾਂ ਜੋ ਇੱਕ ਅਣਜਾਣ ਕੁਝ ਵੀ ਨਹੀਂ ਹੈ, ਕਿਉਂਕਿ ਮੈਂ ਇਹ ਮੈਂ ਹਾਂ ਪਰ ਮੈਂ ਇਹ ਕੁਝ ਵੀ ਨਹੀਂ ਹਾਂ ਜੋ ਮੈਨੂੰ ਆਪਣੇ ਆਪ ਤੋਂ ਵੱਖ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਮੈਂ ਹਾਂ ਜੋ ਮੈਂ ਇੱਕ ਅੰਤਮ ਐਕਸਟੈਸਿਸ ਦੁਆਰਾ ਹਾਂ ਜੋ ਮੇਰੇ ਸਾਰੇ ਐਕਸਟੈਸਿਸ ਤੋਂ ਪਰੇ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਐਕਸਟੈਸਿਸ ਨਹੀਂ ਹੈ ਜੋ ਮੈਨੂੰ ਹੋਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ। ਮੇਰਾ ਦੂਜਿਆਂ ਲਈ ਹੋਣਾ ਨਿਰਪੱਖਤਾ ਵੱਲ ਪੂਰਨ ਖਾਲੀਪਨ ਦੁਆਰਾ ਡਿੱਗਣਾ ਹੈ। ਅਤੇ ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਗਿਰਾਵਟ ਇੱਕ ਅਲਗਤਾ ਹੈ, ਮੈਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਇੱਕ ਵਸਤੂ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਆਪਣੇ ਲਈ ਨਹੀਂ ਬਣਾ ਸਕਦਾ; ਕਿਉਂਕਿ ਕਿਸੇ ਵੀ ਹਾਲਤ ਵਿੱਚ ਮੈਂ ਕਦੇ ਵੀ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਤੋਂ ਵੱਖ ਨਹੀਂ ਕਰ ਸਕਦਾ।

(2) ਇਸ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ, ਦੂਜਾ ਮੈਨੂੰ ਆਪਣੇ ਲਈ ਇੱਕ ਵਸਤੂ ਨਹੀਂ ਬਣਾਉਂਦਾ, ਸਗੋਂ ਉਸਦੇ ਲਈ। ਦੂਜੇ ਸ਼ਬਦਾਂ ਵਿੱਚ, ਉਹ ਗਿਆਨ ਦੇ ਟੁਕੜਿਆਂ ਲਈ ਇੱਕ ਨਿਯਮਕ ਜਾਂ ਸੰਵਿਧਾਨਕ ਸੰਕਲਪ ਵਜੋਂ ਕੰਮ ਨਹੀਂ ਕਰਦਾ ਜੋ ਮੇਰੇ ਕੋਲ ਆਪਣੇ ਆਪ ਬਾਰੇ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਦੂਜੇ ਦੀ ਮੌਜੂਦਗੀ ਮੈਨੂੰ ਵਸਤੂ ਵਜੋਂ "ਪ੍ਰਗਟ" ਨਹੀਂ ਕਰਦੀ। ਮੈਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਤੋਂ —— ਵੱਲ ਭੱਜਣ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਕੁਝ ਨਹੀਂ ਸਮਝਦਾ। ਭਾਵੇਂ ਭਾਸ਼ਾ ਨੇ ਇਹ ਪ੍ਰਗਟ ਕੀਤਾ ਹੈ ਕਿ ਦੂਜਾ ਮੈਨੂੰ ਬੁਰਾ ਜਾਂ ਈਰਖਾਲੂ ਸਮਝਦਾ ਹੈ, ਮੈਨੂੰ ਕਦੇ ਵੀ ਆਪਣੀ ਬੁਰਾਈ ਜਾਂ ਆਪਣੀ ਈਰਖਾ ਦਾ ਠੋਸ ਅਨੁਭਵ ਨਹੀਂ ਹੋਵੇਗਾ। ਇਹ ਕਦੇ ਵੀ ਪਲ ਭਰ ਦੀਆਂ ਧਾਰਨਾਵਾਂ ਤੋਂ ਵੱਧ ਨਹੀਂ ਹੋਣਗੇ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਸੁਭਾਅ ਮੇਰੇ ਤੋਂ ਬਚਣਾ ਹੋਵੇਗਾ। ਮੈਂ ਆਪਣੀ ਬੁਰਾਈ ਨੂੰ ਨਹੀਂ ਸਮਝਾਂਗਾ, ਪਰ ਇਸ ਜਾਂ ਉਸ ਖਾਸ ਕੰਮ ਦੇ ਸੰਬੰਧ ਵਿੱਚ ਮੈਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਤੋਂ ਬਚ ਜਾਵਾਂਗਾ, ਮੈਂ ਆਪਣੀ ਬੇਗਾਨਗੀ ਜਾਂ ਆਪਣੇ ਵਹਾਅ ਨੂੰ ਮਹਿਸੂਸ ਕਰਾਂਗਾ ... ਇੱਕ ਜੀਵ ਜਿਸਨੂੰ ਮੈਂ ਸਿਰਫ਼ ਖਾਲੀ ਤੌਰ 'ਤੇ ਬੁਰਾਈ ਸਮਝ ਸਕਾਂਗਾ ਅਤੇ ਫਿਰ ਵੀ ਮੈਂ ਮਹਿਸੂਸ ਕਰਾਂਗਾ ਕਿ ਮੈਂ ਹਾਂ, ਜਿਸਨੂੰ ਮੈਂ ਸ਼ਰਮ ਜਾਂ ਡਰ ਦੁਆਰਾ ਦੂਰੀ 'ਤੇ ਰਹਾਂਗਾ।

ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਮੈਂ ਨਾ ਤਾਂ ਗਿਆਨ ਹਾਂ ਅਤੇ ਨਾ ਹੀ ਗਿਆਨ ਦੀ ਏਕਤਾ, ਸਗੋਂ ਇੱਕ ਬੇਚੈਨੀ ਹੈ, ਆਪਣੇ ਆਪ ਦੀ ਉਤਸੁਕਤਾ ਵਾਲੀ ਏਕਤਾ ਤੋਂ ਦੂਰ ਹੋ ਰਹੀ ਇੱਕ ਜੀਵਤ, ਇੱਕ ਸੀਮਾ ਜਿਸ ਤੱਕ ਮੈਂ ਨਹੀਂ ਪਹੁੰਚ ਸਕਦਾ ਅਤੇ ਜੋ ਅਜੇ ਤੱਕ ਮੈਂ ਹਾਂ। ਦੂਜਾ ਜਿਸ ਰਾਹੀਂ ਇਹ ਮੈਂ ਮੇਰੇ ਕੋਲ ਆਉਂਦਾ ਹਾਂ, ਨਾ ਤਾਂ ਗਿਆਨ ਹੈ ਅਤੇ ਨਾ ਹੀ ਸ਼੍ਰੇਣੀ, ਸਗੋਂ ਇੱਕ ਅਜੀਬ ਆਜ਼ਾਦੀ ਦੀ ਮੌਜੂਦਗੀ ਦਾ ਤੱਥ ਹੈ। ਦਰਅਸਲ ਮੇਰਾ ਆਪਣੇ ਆਪ ਤੋਂ ਦੂਰ ਹੋਣਾ ਅਤੇ ਦੂਜੇ ਦੀ ਆਜ਼ਾਦੀ ਦਾ ਉਭਾਰ ਇੱਕ ਹੈ; ਮੈਂ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਮਹਿਸੂਸ ਕਰ ਸਕਦਾ ਹਾਂ ਅਤੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਸਿਰਫ਼ ਇੱਕ ਸਮੂਹ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਜੀ ਸਕਦਾ ਹਾਂ; ਮੈਂ ਇੱਕ ਨੂੰ ਦੂਜੇ ਤੋਂ ਬਿਨਾਂ ਕਲਪਨਾ ਕਰਨ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਵੀ ਨਹੀਂ ਕਰ ਸਕਦਾ। ਦੂਜੇ ਦਾ ਤੱਥ ਨਿਰਵਿਵਾਦ ਹੈ ਅਤੇ ਮੈਨੂੰ ਦਿਲ ਨੂੰ ਛੂਹ ਲੈਂਦਾ ਹੈ। ਮੈਂ ਉਸਨੂੰ ਬੇਚੈਨੀ ਰਾਹੀਂ ਮਹਿਸੂਸ ਕਰਦਾ ਹਾਂ; ਉਸਦੇ ਰਾਹੀਂ ਮੈਂ ਇੱਕ ਅਜਿਹੀ ਦੁਨੀਆਂ ਵਿੱਚ ਹਮੇਸ਼ਾ ਲਈ ਖ਼ਤਰੇ ਵਿੱਚ ਹਾਂ ਜੋ ਇਸ ਦੁਨੀਆਂ ਹੈ ਅਤੇ ਜਿਸਦੀ ਮੈਂ ਸਿਰਫ਼ ਝਲਕ ਹੀ ਦੇਖ ਸਕਦਾ ਹਾਂ। ਦੂਜਾ ਮੈਨੂੰ ਇੱਕ ਅਜਿਹੇ ਜੀਵ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਨਹੀਂ ਜਾਪਦਾ ਜੋ ਪਹਿਲਾਂ ਬਣਾਇਆ ਗਿਆ ਹੈ ਤਾਂ ਜੋ ਬਾਅਦ ਵਿੱਚ ਮੇਰਾ ਸਾਹਮਣਾ ਕਰ ਸਕਾਂ; ਉਹ ਇੱਕ ਅਜਿਹੇ ਜੀਵ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਜਾਪਦਾ ਹੈ ਜੋ ਮੇਰੇ ਨਾਲ ਹੋਣ ਦੇ ਇੱਕ ਮੂਲ ਸਬੰਧ ਵਿੱਚ ਪੈਦਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਜਿਸਦੀ ਸ਼ੱਕ ਅਤੇ ਅਸਲ ਜ਼ਰੂਰਤ ਮੇਰੀ ਆਪਣੀ ਚੇਤਨਾ ਦੇ ਹਨ।

ਕਈ ਮੁਸ਼ਕਲਾਂ ਬਾਕੀ ਹਨ। ਖਾਸ ਤੌਰ 'ਤੇ ਇਹ ਤੱਥ ਹੈ ਕਿ ਸ਼ਰਮ ਦੇ ਕਾਰਨ ਅਸੀਂ ਦੂਜੇ ਨੂੰ ਇੱਕ ਸ਼ੱਕੀ ਮੌਜੂਦਗੀ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕਰਦੇ ਹਾਂ। ਹੁਣ ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਅਸੀਂ ਦੇਖਿਆ ਹੈ, ਇਹ ਸਿਰਫ ਸੰਭਾਵਨਾ ਹੈ ਕਿ ਦੂਜਾ

ਮੇਰੇ ਵੱਲ ਦੇਖ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਪਹਾੜੀ ਦੀ ਚੋਟੀ 'ਤੇ ਉਹ ਫਾਰਮ ਕਮਾਂਡੋਜ਼ ਵੱਲ ਦੇਖ ਰਿਹਾ ਜਾਪਦਾ ਹੈ, ਅਤੇ ਇਹ ਨਿਸ਼ਚਤ ਹੈ ਕਿ ਘਰ ਦੁਸ਼ਮਣ ਦੇ ਕਬਜ਼ੇ ਵਿੱਚ ਹੈ। ਪਰ ਇਹ ਨਿਸ਼ਚਤ ਨਹੀਂ ਹੈ ਕਿ ਦੁਸ਼ਮਣ ਦੇ ਸਿਪਾਹੀ ਇਸ ਸਮੇਂ ਖਿੜਕੀਆਂ ਵਿੱਚੋਂ ਦੇਖ ਰਹੇ ਹਨ। ਇਹ ਨਿਸ਼ਚਤ ਨਹੀਂ ਹੈ ਕਿ ਜਿਸ ਆਦਮੀ ਦੇ ਪੈਰ ਮੈਂ ਆਪਣੇ ਪਿੱਛੇ ਸੁਣਦਾ ਹਾਂ ਉਹ ਮੇਰੇ ਵੱਲ ਦੇਖ ਰਿਹਾ ਹੈ; ਉਸਦਾ ਚਿਹਰਾ ਉਲਟਾ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ, ਉਸਦੀ ਨਜ਼ਰ ਜ਼ਮੀਨ 'ਤੇ ਜਾਂ ਕਿਸੇ ਕਿਤਾਬ 'ਤੇ ਟਿਕੀ ਹੋਈ ਹੈ। ਅੰਤ ਵਿੱਚ ਆਮ ਤੌਰ 'ਤੇ ਇਹ ਨਿਸ਼ਚਤ ਨਹੀਂ ਹੈ ਕਿ ਉਹ ਅੱਖਾਂ ਜੋ ਮੇਰੇ 'ਤੇ ਟਿੱਕੀਆਂ ਹੋਈਆਂ ਹਨ ਉਹ ਅੱਖਾਂ ਹਨ; ਉਹ ਅਸਲ ਅੱਖਾਂ ਵਰਗੀਆਂ ਸਿਰਫ਼ "ਨਕਲੀ" ਹੋ ਸਕਦੀਆਂ ਹਨ। ਸੰਖੇਪ ਵਿੱਚ ਸਾਨੂੰ ਇਹ ਨਹੀਂ ਕਹਿਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਕਿ ਬਦਲੇ ਵਿੱਚ ਦਿੱਖ ਇਸ ਤੱਥ ਦੇ ਕਾਰਨ ਸੰਭਾਵਿਤ ਹੋ ਜਾਂਦੀ ਹੈ ਕਿ ਮੈਂ ਲਗਾਤਾਰ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਕਰ ਸਕਦਾ ਹਾਂ ਕਿ ਮੈਨੂੰ ਅਸਲ ਵਿੱਚ ਅਜਿਹਾ ਹੋਣ ਤੋਂ ਬਿਨਾਂ ਦੇਖਿਆ ਜਾ ਰਿਹਾ ਹੈ? ਨਤੀਜੇ ਵਜੋਂ ਕੀ ਦੂਜੇ ਦੇ ਹੋਂਦ ਬਾਰੇ ਸਾਡੀ ਨਿਸ਼ਚਤਤਾ ਇੱਕ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਕਾਲਪਨਿਕ ਚਰਿੱਤਰ ਨਹੀਂ ਲੈਂਦੀ?

ਮੁਸ਼ਕਲ ਨੂੰ ਇਹਨਾਂ ਸ਼ਬਦਾਂ ਵਿੱਚ ਦਰਸਾਇਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ: ਜਦੋਂ ਦੁਨੀਆਂ ਵਿੱਚ ਕੁਝ ਪ੍ਰਗਟਾਵੇ ਹੁੰਦੇ ਹਨ ਜੋ ਮੈਨੂੰ ਇੱਕ ਦਿੱਖ ਵਾਂਗ ਜਾਪਦੇ ਹਨ, ਤਾਂ ਮੈਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਖਾਸ "ਦੇਖੇ ਜਾਣ" ਦਾ ਅਹਿਸਾਸ ਕਰਦਾ ਹਾਂ ਜਿਸਦੀਆਂ ਆਪਣੀਆਂ ਬਣਤਰਾਂ ਮੈਨੂੰ ਦੂਜੇ ਦੇ ਅਸਲ ਹੋਂਦ ਵੱਲ ਇਸ਼ਾਰਾ ਕਰਦੀਆਂ ਹਨ। ਪਰ ਇਹ ਸੰਭਵ ਹੈ ਕਿ ਮੈਂ ਗਲਤ ਹਾਂ; ਸ਼ਾਇਦ ਦੁਨੀਆਂ ਦੀਆਂ ਵਸਤੂਆਂ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਮੈਂ ਅੱਖਾਂ ਸਮਝਿਆ ਸੀ ਉਹ ਅੱਖਾਂ ਨਹੀਂ ਸਨ; ਸ਼ਾਇਦ ਇਹ ਸਿਰਫ਼ ਹਵਾ ਸੀ ਜਿਸਨੇ ਮੇਰੇ ਪਿੱਛੇ ਝਾੜੀ ਨੂੰ ਹਿਲਾਇਆ ਸੀ; ਸੰਖੇਪ ਵਿੱਚ ਸ਼ਾਇਦ ਇਹ ਠੋਸ ਵਸਤੂਆਂ ਅਸਲ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਨਜ਼ਰ ਨਹੀਂ ਦਿਖਾਉਂਦੀਆਂ ਸਨ। ਇਸ ਸਥਿਤੀ ਵਿੱਚ ਮੇਰੀ ਇਹ ਨਿਸ਼ਚਤਤਾ ਕੀ ਬਣ ਜਾਂਦੀ ਹੈ ਕਿ ਮੈਨੂੰ ਦੇਖਿਆ ਜਾ ਰਿਹਾ ਹੈ? ਮੇਰੀ ਸ਼ਰਮ ਅਸਲ ਵਿੱਚ ਕਿਸੇ ਦੇ ਸਾਹਮਣੇ ਸ਼ਰਮ ਸੀ। ਪਰ ਕੋਈ ਵੀ ਉੱਥੇ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਕੀ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਇਹ ਕਿਸੇ ਦੇ ਸਾਹਮਣੇ ਸ਼ਰਮ ਨਹੀਂ ਬਣ ਜਾਂਦੀ? ਕਿਉਂਕਿ ਇਸਨੇ ਕਿਸੇ ਨੂੰ ਉੱਥੇ ਰੱਖਿਆ ਹੈ ਜਿੱਥੇ ਕੋਈ ਨਹੀਂ ਸੀ, ਕੀ ਇਹ ਇੱਕ ਝੂਠੀ ਸ਼ਰਮ ਨਹੀਂ ਬਣ ਜਾਂਦੀ?

ਇਸ ਮੁਸ਼ਕਲ ਤੋਂ ਸਾਨੂੰ ਜ਼ਿਆਦਾ ਦੇਰ ਤੱਕ ਨਹੀਂ ਡਰਨਾ ਚਾਹੀਦਾ, ਅਤੇ ਸਾਨੂੰ ਇਸਦਾ ਜ਼ਿਕਰ ਵੀ ਨਹੀਂ ਕਰਨਾ ਚਾਹੀਦਾ ਸੀ ਸਿਵਾਏ ਇਸਦੇ ਕਿ ਅਸਲ ਵਿੱਚ ਇਹ ਸਾਡੀ ਜਾਂਚ ਵਿੱਚ ਸਾਡੀ ਮਦਦ ਕਰ ਸਕਦਾ ਹੈ, ਦੂਜਿਆਂ ਲਈ ਸਾਡੇ ਹੋਣ ਦੀ ਪ੍ਰਕਿਰਤੀ ਨੂੰ ਵਧੇਰੇ ਸ਼ੁੱਧ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਦਰਸਾ ਕੇ। ਇੱਥੇ ਅਸਲ ਵਿੱਚ ਗਿਆਨ ਦੇ ਦੋ ਵੱਖ-ਵੱਖ ਕ੍ਰਮਾਂ ਅਤੇ ਦੋ ਕਿਸਮਾਂ ਦੇ ਹੋਣ ਦੇ ਵਿਚਕਾਰ ਇੱਕ ਉਲਝਣ ਹੈ ਜਿਸਦੀ ਤੁਲਨਾ ਨਹੀਂ ਕੀਤੀ ਜਾ ਸਕਦੀ। ਅਸੀਂ ਹਮੇਸ਼ਾਂ ਜਾਣਦੇ ਹਾਂ ਕਿ ਸੰਸਾਰ ਵਿੱਚ ਵਸਤੂ ਸਿਰਫ਼ ਸੰਭਾਵੀ ਹੋ ਸਕਦੀ ਹੈ। ਇਹ ਵਸਤੂ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਇਸਦੇ ਚਰਿੱਤਰ ਦੇ ਕਾਰਨ ਹੈ। ਇਹ ਸੰਭਾਵਨਾ ਹੈ ਕਿ ਲੰਘਣ ਵਾਲਾ ਇੱਕ ਆਦਮੀ ਹੈ; ਜੇਕਰ ਉਹ ਆਪਣੀਆਂ ਅੱਖਾਂ ਮੇਰੇ ਵੱਲ ਮੋੜਦਾ ਹੈ, ਤਾਂ ਭਾਵੇਂ ਮੈਂ ਤੁਰੰਤ ਅਤੇ ਨਿਸ਼ਚਤਤਾ ਨਾਲ ਦੇਖੇ ਜਾਣ ਦੇ ਤੱਥ ਦਾ ਅਨੁਭਵ ਕਰਦਾ ਹਾਂ, ਮੈਂ ਇਸ ਨਿਸ਼ਚਤਤਾ ਨੂੰ ਹੋਰ-ਵਸਤੂ ਦੇ ਆਪਣੇ ਅਨੁਭਵ ਵਿੱਚ ਨਹੀਂ ਪਾ ਸਕਦਾ। ਅਸਲ ਵਿੱਚ ਇਹ ਮੈਨੂੰ ਸਿਰਫ਼ ਹੋਰ-ਵਸਤੂ, ਸੰਸਾਰ ਲਈ ਇੱਕ ਪਾਰਦਰਸ਼ੀ ਮੌਜੂਦਗੀ ਅਤੇ ਮੇਰੇ ਵਸਤੂ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਹੋਣ ਦੀ ਅਸਲ ਸਥਿਤੀ ਬਾਰੇ ਦੱਸਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ, ਹਰ ਕਾਰਣ ਅਵਸਥਾ ਵਿੱਚ, ਮੇਰੇ ਦੂਜੇ-ਵਿਅਕਤੀ ਦੀ ਨਿਸ਼ਚਤਤਾ ਨੂੰ ਦੂਜੇ-ਵਿਅਕਤੀ-ਵਿਅਕਤੀ ਵਿੱਚ ਤਬਦੀਲ ਕਰਨਾ ਅਸੰਭਵ ਹੈ ਜੋ ਉਸ ਨਿਸ਼ਚਤਤਾ ਦਾ ਮੌਕਾ ਸੀ, ਅਤੇ ਇਸਦੇ ਉਲਟ ਦੂਜੇ-ਵਿਅਕਤੀ-ਵਿਅਕਤੀ ਦੀ ਸੰਵਿਧਾਨਕ ਸੰਭਾਵਨਾ ਵੱਲ ਇਸ਼ਾਰਾ ਕਰਕੇ ਦੂਜੇ-ਵਿਅਕਤੀ-ਵਿਅਕਤੀ ਦੇ ਪ੍ਰਗਟ ਹੋਣ ਦੇ ਸਬੂਤ ਨੂੰ ਅਯੋਗ ਕਰਨਾ ਅਸੰਭਵ ਹੈ। ਇਸ ਤੋਂ ਵੀ ਵਧੀਆ, ਦਿੱਖ, ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਅਸੀਂ ਦਿਖਾਇਆ ਹੈ, ਉਸ ਵਸਤੂ ਦੇ ਵਿਨਾਸ਼ ਦੇ ਆਧਾਰ 'ਤੇ ਪ੍ਰਗਟ ਹੁੰਦੀ ਹੈ ਜੋ ਇਸਨੂੰ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਜੇਕਰ ਇਹ ਘੋਰ ਅਤੇ ਬਦਸੂਰਤ ਰਾਹਗੀਰ ਮੇਰੇ ਵੱਲ ਅਚਾਨਕ ਘੁੰਮਦਾ ਹੋਇਆ ਮੇਰੇ ਵੱਲ ਵੇਖਦਾ ਹੈ,

ਤਾਂ ਉਸਦੀ ਬਦਸੂਰਤਤਾ, ਉਸਦੀ ਮੋਟਾਪਾ ਅਤੇ ਉਸਦੀ ਹਿੱਲਣ-ਫਿਲਣ ਤੋਂ ਕੁਝ ਨਹੀਂ ਬਚਦਾ। ਉਸ ਸਮੇਂ ਦੌਰਾਨ ਜਦੋਂ ਮੈਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਦੇਖਦਾ ਮਹਿਸੂਸ ਕਰਦਾ ਹਾਂ, ਉਹ ਮੇਰੇ ਅਤੇ ਮੇਰੇ ਵਿਚਕਾਰ ਇੱਕ ਸ਼ੁੱਧ ਵਿਚੋਲਗੀ ਆਜ਼ਾਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਦੇਖਿਆ ਜਾ ਰਿਹਾ ਹੋਣ ਦਾ ਤੱਥ ਉਸ ਵਸਤੂ 'ਤੇ ਨਿਰਭਰ ਨਹੀਂ ਕਰ ਸਕਦਾ ਜੋ ਦਿੱਖ ਨੂੰ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਕਿਉਂਕਿ ਇੱਕ ਏਰਲੇਬਨੀਸ ਦੇ ਤੌਰ 'ਤੇ ਮੇਰੀ ਸ਼ਰਮ ਜੋ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ ਤੌਰ 'ਤੇ ਸਮਝਣ ਯੋਗ ਹੈ, ਉਸੇ ਕਾਰਨ ਕਰਕੇ ਦੂਜੇ ਲਈ ਇੱਕ ਗਵਾਹ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਇਸਦਾ ਆਪਣਾ ਗਵਾਹ ਹੈ, ਮੈਂ ਇਸਨੂੰ ਦੁਨੀਆ ਦੀ ਇੱਕ ਵਸਤੂ ਦੇ ਮੌਕੇ 'ਤੇ ਸਵਾਲ ਨਹੀਂ ਕਰਨ ਜਾ ਰਿਹਾ ਹਾਂ ਜਿਸਨੂੰ ਸਿਧਾਂਤਕ ਤੌਰ 'ਤੇ ਸ਼ੱਕ ਵਿੱਚ ਰੱਖਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਮੇਰੇ ਆਪਣੇ ਵਜੂਦ 'ਤੇ ਸ਼ੱਕ ਕਰਨ ਦੇ ਬਰਾਬਰ ਹੋਵੇਗਾ, ਕਿਉਂਕਿ ਮੇਰੇ ਆਪਣੇ ਸਰੀਰ ਬਾਰੇ ਮੇਰੇ ਕੋਲ ਜੋ ਧਾਰਨਾਵਾਂ ਹਨ (ਉਦਾਹਰਣ ਵਜੋਂ, ਜਦੋਂ ਮੈਂ ਆਪਣਾ ਹੱਥ ਦੇਖਦਾ ਹਾਂ) ਉਹ ਗਲਤੀ ਦੇ ਅਧੀਨ ਹਨ। ਇਸ ਲਈ ਜੇਕਰ ਦੇਖੇ ਜਾਣ ਦੀ ਕਿਰਿਆ, ਇਸਦੇ ਸ਼ੁੱਧ ਰੂਪ ਵਿੱਚ, ਦੂਜੇ ਦੇ ਸਰੀਰ ਨਾਲ ਹੋਰ ਜ਼ਿਆਦਾ ਜੁੜੀ ਨਹੀਂ ਹੈ, ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਕੋਗੀਟੋ ਦੀ ਸ਼ੁੱਧ ਅਹਿਸਾਸ ਵਿੱਚ ਮੇਰੀ ਚੇਤਨਾ ਇੱਕ ਚੇਤਨਾ ਹੋਣ ਦੀ ਚੇਤਨਾ ਮੇਰੇ ਆਪਣੇ ਸਰੀਰ ਨਾਲ ਜੁੜੀ ਨਹੀਂ ਹੈ, ਤਾਂ ਸਾਨੂੰ ਆਪਣੇ ਅਨੁਭਵ ਦੇ ਖੇਤਰ ਵਿੱਚ ਕੁਝ ਵਸਤੂਆਂ ਦੀ ਦਿੱਖ - ਖਾਸ ਤੌਰ 'ਤੇ ਮੇਰੀ ਦਿਸ਼ਾ ਵਿੱਚ ਦੂਜੇ ਦੀਆਂ ਅੱਖਾਂ ਦਾ ਕਨਵਰਜੈਂਸ - ਨੂੰ ਇੱਕ ਸ਼ੁੱਧ ਸੰਕੇਤ ਵਜੋਂ ਵਿਚਾਰਨਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ, ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਮੇਰੇ 'ਤੇ ਦੇਖੇ ਜਾਣ ਨੂੰ ਮਹਿਸੂਸ ਕਰਨ ਦੇ ਸ਼ੁੱਧ ਮੌਕੇ। ਇਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਇੱਕ ਪਲੈਟੋਨਿਸਟ ਲਈ ਸਮਝਦਾਰ ਸੰਸਾਰ ਦੇ ਵਿਰੋਧਾਭਾਸ ਇੱਕ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ ਪਰਿਵਰਤਨ ਨੂੰ ਪ੍ਰਭਾਵਤ ਕਰਨ ਦਾ ਮੌਕਾ ਹਨ। ਇੱਕ ਸ਼ਬਦ ਵਿੱਚ ਜੋ ਨਿਸ਼ਚਿਤ ਹੈ ਉਹ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਮੈਨੂੰ ਦੇਖਿਆ ਜਾ ਰਿਹਾ ਹੈ: ਜੋ ਸਿਰਫ ਸੰਭਾਵਿਤ ਹੈ ਉਹ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਨਜ਼ਰ ਇਸ ਜਾਂ ਉਸ ਅੰਦਰੂਨੀ ਮੌਜੂਦਗੀ ਨਾਲ ਜੁੜੀ ਹੋਈ ਹੈ। ਇਸ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਇੱਥੇ ਸਾਨੂੰ ਹੈਰਾਨ ਕਰਨ ਲਈ ਕੁਝ ਵੀ ਨਹੀਂ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਜਿਵੇਂ ਅਸੀਂ ਦੇਖਿਆ ਹੈ, ਇਹ ਕਦੇ ਵੀ ਅੱਖਾਂ ਨਹੀਂ ਹਨ ਜੋ ਸਾਨੂੰ ਦੇਖਦੀਆਂ ਹਨ; ਇਹ ਦੂਜੇ-ਵਜੋਂ-ਵਿਸ਼ਾ ਹੈ।

ਫਿਰ ਵੀ, ਕੋਈ ਕਹੇਗਾ, ਇਹ ਤੱਥ ਬਣਿਆ ਹੋਇਆ ਹੈ ਕਿ ਮੈਨੂੰ ਪਤਾ ਲੱਗ ਸਕਦਾ ਹੈ ਕਿ ਮੈਂ ਗਲਤ ਸੀ। ਇੱਥੇ ਮੈਂ ਚਾਬੀ ਦੇ ਛੇਕ ਉੱਤੇ ਝੁਕਿਆ ਹੋਇਆ ਹਾਂ; ਅਚਾਨਕ ਮੈਨੂੰ ਇੱਕ ਕਦਮ ਦੀ ਆਵਾਜ਼ ਸੁਣਾਈ ਦਿੰਦੀ ਹੈ। ਮੈਂ ਕੰਬ ਜਾਂਦਾ ਹਾਂ ਜਦੋਂ ਸ਼ਰਮ ਦੀ ਲਹਿਰ ਮੇਰੇ ਉੱਤੇ ਵਗਦੀ ਹੈ। ਕਿਸੇ ਨੇ ਮੈਨੂੰ ਦੇਖ ਲਿਆ ਹੈ। ਮੈਂ ਸਿੱਧਾ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹਾਂ। ਮੇਰੀਆਂ ਅੱਖਾਂ ਸੁੰਨਸਾਨ ਗਲਿਆਰੇ ਉੱਤੇ ਦੌੜਦੀਆਂ ਹਨ। ਇਹ ਇੱਕ ਝੂਠਾ ਅਲਾਰਮ ਸੀ। ਮੈਂ ਰਾਹਤ ਦਾ ਸਾਹ ਲੈਂਦਾ ਹਾਂ। ਕੀ ਸਾਡੇ ਕੋਲ ਇੱਥੇ ਇੱਕ ਅਜਿਹਾ ਅਨੁਭਵ ਨਹੀਂ ਹੈ ਜੋ ਸਵੈ-ਵਿਨਾਸ਼ਕਾਰੀ ਹੈ?

ਆਓ ਆਪਾਂ ਹੋਰ ਧਿਆਨ ਨਾਲ ਵੇਖੀਏ। ਕੀ ਇਹ ਅਸਲ ਵਿੱਚ ਦੂਜੇ ਲਈ ਮੇਰਾ ਵਸਤੂ ਹੋਣਾ ਹੈ ਜੋ ਇੱਕ ਗਲਤੀ ਵਜੋਂ ਪ੍ਰਗਟ ਹੋਇਆ ਹੈ? ਬਿਲਕੁਲ ਨਹੀਂ। ਦੂਜੇ ਦੀ ਹੋਂਦ ਸ਼ੱਕ ਤੋਂ ਇੰਨੀ ਦੂਰ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਝੂਠਾ ਅਲਾਰਮ ਮੈਨੂੰ ਆਪਣਾ ਉੱਦਮ ਛੱਡਣ ਲਈ ਮਜਬੂਰ ਕਰ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਦੂਜੇ ਪਾਸੇ, ਜੇ ਮੈਂ ਇਸ ਵਿੱਚ ਡਟੇ ਰਹਾਂ, ਤਾਂ ਮੈਨੂੰ ਆਪਣਾ ਦਿਲ ਤੇਜ਼ ਧੜਕਦਾ ਮਹਿਸੂਸ ਹੋਵੇਗਾ, ਅਤੇ ਮੈਨੂੰ ਪੌੜੀਆਂ ਦੀ ਥੋੜ੍ਹੀ ਜਿਹੀ ਚੀਕ, ਥੋੜ੍ਹੀ ਜਿਹੀ ਚੀਕ ਦਾ ਪਤਾ ਲੱਗੇਗਾ। ਆਪਣੇ ਪਹਿਲੇ ਅਲਾਰਮ ਨਾਲ ਅਲੋਪ ਹੋਣ ਤੋਂ ਬਹੁਤ ਦੂਰ, ਦੂਜਾ ਹਰ ਜਗ੍ਹਾ ਮੌਜੂਦ ਹੈ, ਮੇਰੇ ਹੇਠਾਂ, ਮੇਰੇ ਉੱਪਰ, ਗੁਆਂਢੀ ਕਮਰਿਆਂ ਵਿੱਚ, ਅਤੇ ਮੈਂ ਦੂਜਿਆਂ ਲਈ ਆਪਣੇ ਹੋਣ ਨੂੰ ਡੂੰਘਾਈ ਨਾਲ ਮਹਿਸੂਸ ਕਰਨਾ ਜਾਰੀ ਰੱਖਦਾ ਹਾਂ। ਇਹ ਵੀ ਸੰਭਵ ਹੈ ਕਿ ਮੇਰੀ ਸ਼ਰਮ ਅਲੋਪ ਨਾ ਹੋਵੇ; ਇਹ ਮੇਰਾ ਲਾਲ ਚਿਹਰਾ ਹੈ ਜਿਵੇਂ ਮੈਂ ਕੀਹੋਲ ਉੱਤੇ ਝੁਕਦਾ ਹਾਂ। ਮੈਂ ਆਪਣੇ ਦੂਜਿਆਂ ਲਈ ਹੋਣ ਦਾ ਅਨੁਭਵ ਕਰਨਾ ਬੰਦ ਨਹੀਂ ਕਰਦਾ; ਮੇਰੀਆਂ ਸੰਭਾਵਨਾਵਾਂ "ਮਰਣ" ਤੋਂ ਨਹੀਂ ਰੁਕਦੀਆਂ, ਅਤੇ ਨਾ ਹੀ ਦੂਰੀਆਂ ਮੇਰੇ ਵੱਲ ਉਸ ਪੌੜੀ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਫੈਲਣ ਤੋਂ ਰੁਕਦੀਆਂ ਹਨ ਜਿੱਥੇ ਕੋਈ "ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ", ਇਸ ਹਨੇਰੇ ਕੋਨੇ ਦੇ ਸੰਦਰਭ ਵਿੱਚ ਜਿੱਥੇ ਇੱਕ ਮਨੁੱਖੀ ਮੌਜੂਦਗੀ "ਛੁਪ ਸਕਦੀ ਹੈ"। ਇਸ ਤੋਂ ਵੀ

ਬਿਹਤਰ, ਜੇ ਮੈਂ ਥੋੜ੍ਹੀ ਜਿਹੀ ਆਵਾਜ਼ 'ਤੇ ਕੰਬਦਾ ਹਾਂ, ਜੇ ਹਰ ਚੀਕ ਮੈਨੂੰ ਇੱਕ ਨਜ਼ਰ ਦਾ ਐਲਾਨ ਕਰਦੀ ਹੈ, ਤਾਂ ਇਹ ਇਸ ਲਈ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਮੈਂ ਪਹਿਲਾਂ ਹੀ ਦੇਖ-ਭਾਲ ਦੀ ਸਥਿਤੀ ਵਿੱਚ ਹਾਂ। ਫਿਰ ਉਹ ਕੀ ਹੈ ਜੋ ਝੂਠੇ ਤੌਰ 'ਤੇ ਪ੍ਰਗਟ ਹੋਇਆ ਸੀ ਅਤੇ ਜੋ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਵਿਨਾਸ਼ਕਾਰੀ ਸੀ ਜਦੋਂ ਮੈਨੂੰ ਝੂਠੇ ਅਲਾਰਮ ਦਾ ਪਤਾ ਲੱਗਿਆ? ਇਹ ਦੂਜਾ-ਵਿਸ਼ਾ ਨਹੀਂ ਹੈ, ਨਾ ਹੀ ਇਹ ਮੇਰੇ ਲਈ ਉਸਦੀ ਮੌਜੂਦਗੀ ਹੈ। ਇਹ ਦੂਜੇ ਦੀ ਅਸਲੀਅਤ ਹੈ; ਯਾਨੀ, ਮੇਰੀ ਦੁਨੀਆ ਵਿੱਚ ਦੂਜੇ ਅਤੇ ਇੱਕ ਵਸਤੂ-ਜੀਵ ਵਿਚਕਾਰ ਸੰਭਾਵਿਤ ਸਬੰਧ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਜੋ ਸ਼ੱਕੀ ਹੈ ਉਹ ਦੂਜਾ ਖੁਦ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਇਹ ਦੂਜੇ ਦਾ ਉੱਥੇ ਹੋਣਾ ਹੈ; ਭਾਵ, ਉਹ ਠੋਸ, ਇਤਿਹਾਸਕ ਘਟਨਾ ਜਿਸਨੂੰ ਅਸੀਂ ਸ਼ਬਦਾਂ ਦੁਆਰਾ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰ ਸਕਦੇ ਹਾਂ, "ਇਸ ਕਮਰੇ ਵਿੱਚ ਕੋਈ ਹੈ।"

ਇਹ ਨਿਰੀਖਣ ਸਾਨੂੰ ਅੱਗੇ ਵਧਣ ਦੇ ਯੋਗ ਬਣਾ ਸਕਦੇ ਹਨ। ਦੁਨੀਆ ਵਿੱਚ ਦੂਜੇ ਦੀ ਮੌਜੂਦਗੀ ਨੂੰ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣਾਤਮਕ ਤੌਰ 'ਤੇ ਮੇਰੇ ਲਈ ਦੂਜੇ-ਵਿਅਕਤੀ ਦੀ ਮੌਜੂਦਗੀ ਤੋਂ ਪ੍ਰਾਪਤ ਨਹੀਂ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ, ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਮੂਲ ਮੌਜੂਦਗੀ ਪਾਰਦਰਸ਼ੀ ਹੈ - ਭਾਵ, ਦੁਨੀਆ ਤੋਂ ਪਰੇ ਹੋਣਾ। ਮੈਂ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਕਰਦਾ ਸੀ ਕਿ ਦੂਜਾ ਕਮਰੇ ਵਿੱਚ ਮੌਜੂਦ ਸੀ, ਪਰ ਮੈਂ ਗਲਤ ਸੀ। ਉਹ ਉੱਥੇ ਨਹੀਂ ਸੀ। ਉਹ "ਗੈਰਹਾਜ਼ਰ" ਸੀ। ਫਿਰ ਗੈਰਹਾਜ਼ਰੀ ਕੀ ਹੈ?

ਜੇ ਅਸੀਂ "ਗੈਰਹਾਜ਼ਰੀ" ਸ਼ਬਦ ਨੂੰ ਇਸਦੇ ਅਨੁਭਵੀ ਅਤੇ ਰੋਜ਼ਾਨਾ ਵਰਤੋਂ ਵਿੱਚ ਲੈਂਦੇ ਹਾਂ, ਤਾਂ ਇਹ ਸਪੱਸ਼ਟ ਹੈ ਕਿ ਮੈਂ ਇਸਨੂੰ ਕਿਸੇ ਵੀ ਕਿਸਮ ਦੇ "ਉੱਥੇ ਨਾ ਹੋਣ" ਨੂੰ ਦਰਸਾਉਣ ਲਈ ਨਹੀਂ ਵਰਤਦਾ। ਸਭ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ, ਜੇ ਮੈਨੂੰ ਤੰਬਾਕੂ ਦਾ ਆਪਣਾ ਪੈਕੇਜ ਇਸਦੀ ਆਮ ਜਗ੍ਹਾ 'ਤੇ ਨਹੀਂ ਮਿਲਦਾ, ਤਾਂ ਮੈਂ ਇਹ ਨਹੀਂ ਕਹਿੰਦਾ ਕਿ ਇਹ ਗੈਰਹਾਜ਼ਰ ਹੈ ਭਾਵੇਂ ਮੈਂ ਐਲਾਨ ਕਰ ਸਕਦਾ ਹਾਂ ਕਿ ਇਸਨੂੰ "ਉੱਥੇ ਹੋਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ"। ਇਹ ਇਸ ਲਈ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਕਿਸੇ ਭੌਤਿਕ ਵਸਤੂ ਜਾਂ ਕਿਸੇ ਯੰਤਰ ਦੀ ਜਗ੍ਹਾ, ਭਾਵੇਂ ਕਈ ਵਾਰ ਇਸਨੂੰ ਸਹੀ ਢੰਗ ਨਾਲ ਨਿਰਧਾਰਤ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ, ਵਸਤੂ ਜਾਂ ਯੰਤਰ ਦੀ ਪ੍ਰਕਿਰਤੀ ਤੋਂ ਪ੍ਰਾਪਤ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦੀ। ਸਹੀ ਕਹਿਣ ਲਈ, ਇਸਦੀ ਪ੍ਰਕਿਰਤੀ ਇਸਨੂੰ ਮੁਸ਼ਕਿਲ ਨਾਲ ਇੱਕ ਸਥਾਨ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕਰ ਸਕਦੀ ਹੈ ਪਰ ਇਹ ਮੇਰੇ ਦੁਆਰਾ ਹੈ ਕਿ ਇੱਕ ਯੰਤਰ ਦੀ ਜਗ੍ਹਾ ਨੂੰ ਸਾਕਾਰ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਮਨੁੱਖੀ-ਹਕੀਕਤ ਉਹ ਜੀਵ ਹੈ ਜੋ ਵਸਤੂਆਂ ਵਿੱਚ ਜਗ੍ਹਾ ਲਿਆਉਂਦਾ ਹੈ। ਮਨੁੱਖੀ ਹਕੀਕਤ ਇਕੱਲੇ, ਜਿੱਥੋਂ ਤੱਕ ਇਹ ਆਪਣੀਆਂ ਸੰਭਾਵਨਾਵਾਂ ਹਨ, ਮੂਲ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਜਗ੍ਹਾ ਲੈ ਸਕਦੀ ਹੈ। ਦੂਜੇ ਪਾਸੇ ਮੈਂ ਇਹ ਨਹੀਂ ਕਹਾਂਗਾ ਕਿ ਆਗਾ-ਖਾਨ ਜਾਂ ਮੋਰੋਕੋ ਦਾ ਸੁਲਤਾਨ ਇਸ ਅਪਾਰਟਮੈਂਟ ਤੋਂ ਗੈਰਹਾਜ਼ਰ ਹੈ, ਪਰ ਮੈਂ ਇਹ ਕਹਿੰਦਾ ਹਾਂ ਕਿ ਪੀਅਰੇ, ਜੋ ਆਮ ਤੌਰ 'ਤੇ ਇੱਥੇ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ, ਇੱਕ ਚੌਥਾਈ ਘੰਟੇ ਲਈ ਗੈਰਹਾਜ਼ਰ ਹੈ। ਸੰਖੇਪ ਵਿੱਚ, ਗੈਰਹਾਜ਼ਰੀ ਨੂੰ ਸਥਾਨਾਂ ਅਤੇ ਸਥਾਨਾਂ ਦੇ ਸੰਬੰਧ ਵਿੱਚ ਮਨੁੱਖੀ-ਹਕੀਕਤ ਦੇ ਹੋਣ ਦੇ ਇੱਕ ਢੰਗ ਵਜੋਂ ਪਰਿਭਾਸ਼ਿਤ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ ਜੋ ਇਸਨੇ ਆਪਣੀ ਮੌਜੂਦਗੀ ਦੁਆਰਾ ਖੁਦ ਨਿਰਧਾਰਤ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਗੈਰਹਾਜ਼ਰੀ ਕਿਸੇ ਸਥਾਨ ਨਾਲ ਸਬੰਧਾਂ ਦੀ ਅਣਹੋਂਦ ਨਹੀਂ ਹੈ; ਇਸਦੇ ਉਲਟ, ਮੈਂ ਪੀਅਰੇ ਨੂੰ ਇੱਕ ਨਿਸ਼ਚਿਤ ਸਥਾਨ ਦੇ ਸੰਬੰਧ ਵਿੱਚ ਇਹ ਐਲਾਨ ਕਰਕੇ ਨਿਰਧਾਰਤ ਕਰਦਾ ਹਾਂ ਕਿ ਉਹ ਇਸ ਤੋਂ ਗੈਰਹਾਜ਼ਰ ਹੈ। ਅੰਤ ਵਿੱਚ ਮੈਂ ਪੀਅਰੇ ਦੀ ਗੈਰਹਾਜ਼ਰੀ ਬਾਰੇ ਇੱਕ ਕੁਦਰਤੀ ਸਥਾਨ ਦੇ ਸੰਬੰਧ ਵਿੱਚ ਗੱਲ ਨਹੀਂ ਕਰਾਂਗਾ ਭਾਵੇਂ ਉਹ ਅਕਸਰ ਉੱਥੋਂ ਲੰਘਦਾ ਹੈ। ਦੂਜੇ ਪਾਸੇ, ਮੈਂ ਇੱਕ ਪਿਕਨਿਕ ਤੋਂ ਉਸਦੀ ਗੈਰਹਾਜ਼ਰੀ 'ਤੇ ਵਿਰਲਾਪ ਕਰਨ ਦੇ ਯੋਗ ਹੋਵਾਂਗਾ ਜੋ ਦੇਸ਼ ਦੇ ਇੱਕ ਹਿੱਸੇ ਵਿੱਚ "ਹੋਈ" ਜਿੱਥੇ ਉਹ ਕਦੇ ਨਹੀਂ ਗਿਆ ਸੀ। ਪੀਅਰੇ ਦੀ ਗੈਰਹਾਜ਼ਰੀ ਇੱਕ ਅਜਿਹੀ ਥਾਂ ਦੇ ਸੰਬੰਧ ਵਿੱਚ ਪਰਿਭਾਸ਼ਿਤ ਕੀਤੀ ਗਈ ਹੈ ਜਿੱਥੇ ਉਹ ਖੁਦ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਹੋਣ ਦਾ ਨਿਰਧਾਰਨ ਕਰ ਸਕਦਾ ਹੈ, ਪਰ ਇਹ ਸਥਾਨ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਇੱਕ ਸਥਾਨ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਸੀਮਿਤ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ, ਨਾ ਕਿ ਸਥਾਨ ਦੁਆਰਾ ਅਤੇ ਨਾ ਹੀ ਪੀਅਰੇ ਨਾਲ ਸਥਾਨ ਦੇ ਇਕਾਂਤ ਸਬੰਧਾਂ ਦੁਆਰਾ, ਸਗੋਂ ਹੋਰ ਮਨੁੱਖੀ-ਹਕੀਕਤਾਂ ਦੀ ਮੌਜੂਦਗੀ ਦੁਆਰਾ। ਇਹ

ਦੂਜੇ ਲੋਕਾਂ ਦੇ ਸੰਬੰਧ ਵਿੱਚ ਹੈ ਕਿ ਪੀਅਰੇ ਗੈਰਹਾਜ਼ਰੀ ਹੈ। ਗੈਰਹਾਜ਼ਰੀ ਥੈਰੇਸ ਦੇ ਸੰਬੰਧ ਵਿੱਚ ਪੀਅਰੇ ਦਾ ਹੋਣ ਦਾ ਠੋਸ ਢੰਗ ਹੈ; ਇਹ ਮਨੁੱਖੀ-ਹਕੀਕਤਾਂ ਵਿਚਕਾਰ ਇੱਕ ਬੰਧਨ ਹੈ, ਮਨੁੱਖੀ-ਹਕੀਕਤਾਂ ਅਤੇ ਸੰਸਾਰ ਵਿਚਕਾਰ ਨਹੀਂ। ਇਹ ਥੈਰੇਸ ਦੇ ਸੰਬੰਧ ਵਿੱਚ ਹੈ ਕਿ ਪੀਅਰ ਇਸ ਸਥਾਨ ਤੋਂ ਗੈਰਹਾਜ਼ਰ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਗੈਰਹਾਜ਼ਰੀ ਦੋ ਜਾਂ ਕਈ ਮਨੁੱਖੀ-ਹਕੀਕਾਂ ਵਿਚਕਾਰ ਹੋਣ ਦਾ ਇੱਕ ਬੰਧਨ ਹੈ ਜੋ ਇਹਨਾਂ ਹਕੀਕਤਾਂ ਦੀ ਇੱਕ ਦੂਜੇ ਨਾਲ ਇੱਕ ਬੁਨਿਆਦੀ ਮੌਜੂਦਗੀ ਦੀ ਜ਼ਰੂਰਤ ਕਰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਜੋ ਕਿ, ਇਸ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ, ਇਸ ਮੌਜੂਦਗੀ ਦੇ ਖਾਸ ਠੋਸੀਕਰਨਾਂ ਵਿੱਚੋਂ ਇੱਕ ਹੈ। ਥੈਰੇਸ ਦੇ ਸੰਬੰਧ ਵਿੱਚ ਪੀਅਰ ਦਾ ਗੈਰਹਾਜ਼ਰੀ ਹੋਣਾ ਉਸਦੇ ਮੌਜੂਦ ਹੋਣ ਦਾ ਇੱਕ ਖਾਸ ਤਰੀਕਾ ਹੈ। ਅਸਲ ਵਿੱਚ ਗੈਰਹਾਜ਼ਰੀ ਦਾ ਅਰਥ ਤਾਂ ਹੀ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਜੇਕਰ ਥੈਰੇਸ ਨਾਲ ਪੀਅਰ ਦੇ ਸਾਰੇ ਸਬੰਧ ਸੁਰੱਖਿਅਤ ਰੱਖੇ ਜਾਂਦੇ ਹਨ: ਉਹ ਉਸਨੂੰ ਪਿਆਰ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਉਹ ਉਸਦਾ ਪਤੀ ਹੈ, ਉਹ ਉਸਦਾ ਸਮਰਥਨ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਆਦਿ। ਖਾਸ ਤੌਰ 'ਤੇ, ਗੈਰਹਾਜ਼ਰੀ ਪੀਅਰੇ ਦੇ ਠੋਸ ਹੋਂਦ ਦੀ ਦੇਖਭਾਲ ਨੂੰ ਮੰਨਦੀ ਹੈ: ਮੌਤ ਗੈਰਹਾਜ਼ਰੀ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਇਸ ਤੱਥ ਦੇ ਕਾਰਨ ਪੀਅਰੇ ਤੋਂ ਥੈਰੇਸ ਤੱਕ ਦੀ ਦੂਰੀ ਕਿਸੇ ਵੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਪਰਸਪਰ ਮੌਜੂਦਗੀ ਦੇ ਬੁਨਿਆਦੀ ਤੱਥ ਨੂੰ ਨਹੀਂ ਬਦਲਦੀ। ਦਰਅਸਲ ਜੇਕਰ ਅਸੀਂ ਇਸ ਮੌਜੂਦਗੀ ਨੂੰ ਪੀਅਰੇ ਦੇ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਤੋਂ ਵਿਚਾਰਦੇ ਹਾਂ, ਤਾਂ ਅਸੀਂ ਦੇਖਦੇ ਹਾਂ ਕਿ ਇਸਦਾ ਅਰਥ ਹੈ ਕਿ ਜਾਂ ਤਾਂ ਥੈਰੇਸ ਦੁਨੀਆ ਦੇ ਵਿਚਕਾਰ-ਹੋਰ-ਵਸਤੂ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਮੌਜੂਦ ਹੈ, ਜਾਂ ਨਹੀਂ ਤਾਂ ਉਹ ਮਹਿਸੂਸ ਕਰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਉਹ ਥੈਰੇਸ ਲਈ-ਹੋਰ-ਵਸਤੂ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਮੌਜੂਦ ਹੈ, ਜਾਂ ਨਹੀਂ ਤਾਂ ਉਹ ਮਹਿਸੂਸ ਕਰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਉਹ ਥੈਰੇਸ ਲਈ-ਹੋਰ-ਵਸਤੂ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਮੌਜੂਦ ਹੈ। ਪਹਿਲੇ ਮਾਮਲੇ ਵਿੱਚ ਦੂਰੀ ਨੂੰ ਸੰਭਾਵਿਤ ਬਣਾਇਆ ਗਿਆ ਹੈ ਅਤੇ ਇਸ ਬੁਨਿਆਦੀ ਤੱਥ ਦੇ ਸੰਬੰਧ ਵਿੱਚ ਕੁਝ ਵੀ ਨਹੀਂ ਦਰਸਾਉਂਦਾ ਹੈ ਕਿ ਪੀਅਰ ਉਹ ਹੈ ਜਿਸ ਦੁਆਰਾ ਇੱਕ ਸੰਪੂਰਨਤਾ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਸੰਸਾਰ "ਹੈ" ਅਤੇ ਇਹ ਕਿ ਪੀਅਰ ਇਸ ਸੰਸਾਰ ਵਿੱਚ ਦੂਰੀ ਤੋਂ ਬਿਨਾਂ ਮੌਜੂਦ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਜਿਸ ਦੁਆਰਾ ਦੂਰੀ ਮੌਜੂਦ ਹੈ। ਦੂਜੇ ਮਾਮਲੇ ਵਿੱਚ ਪੀਅਰ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਥੈਰੇਸ ਲਈ ਦੂਰੀ ਤੋਂ ਬਿਨਾਂ ਮੌਜੂਦ ਮਹਿਸੂਸ ਕਰਦਾ ਹੈ: ਉਹ ਉਸ ਤੋਂ ਉਸ ਹੱਦ ਤੱਕ ਦੂਰੀ 'ਤੇ ਹੈ ਕਿ ਉਸਨੂੰ ਹਟਾ ਦਿੱਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਉਸਦੇ ਅਤੇ ਉਸਦੇ ਵਿਚਕਾਰ ਇੱਕ ਦੂਰੀ ਫੈਲਾਉਂਦਾ ਹੈ; ਸਾਰੀ ਦੁਨੀਆ ਉਸਨੂੰ ਉਸ ਤੋਂ ਵੱਖ ਕਰ ਦਿੰਦੀ ਹੈ। ਪਰ ਉਸਦੇ ਲਈ ਉਹ ਦੂਰੀ ਤੋਂ ਬਿਨਾਂ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਉਹ ਉਸ ਸੰਸਾਰ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਵਸਤੂ ਹੈ ਜਿਸਨੂੰ ਉਹ ਹੋਂਦ ਵਿੱਚ ਲਿਆਉਂਦੀ ਹੈ। ਨਤੀਜੇ ਵਜੋਂ ਹਰੇਕ ਮਾਮਲੇ ਵਿੱਚ ਹਟਾਉਣਾ ਇਹਨਾਂ ਜ਼ਰੂਰੀ ਸਬੰਧਾਂ ਨੂੰ ਨਹੀਂ ਬਦਲ ਸਕਦਾ। ਦੂਰੀ ਛੋਟੀ ਹੋਵੇ ਜਾਂ ਵੱਡੀ, ਪੀਅਰੇ-ਅਸ-ਵਸਤੂ ਅਤੇ ਥੈਰੇਸ-ਅਸ-ਵਸਤੂ ਵਿਚਕਾਰ, ਥੈਰੇਸ-ਅਸ-ਵਸਤੂ ਅਤੇ ਪੀਅਰੇ-ਅਸ-ਵਸਤੂ ਵਿਚਕਾਰ ਇੱਕ ਸੰਸਾਰ ਦੀ ਅਨੰਤ ਘਣਤਾ ਹੈ। ਪੀਅਰੇ-ਅਸ-ਵਸਤੂ ਅਤੇ ਥੈਰੇਸ-ਅਸ-ਵਸਤੂ ਵਿਚਕਾਰ, ਅਤੇ ਫਿਰ ਥੈਰੇਸ-ਅਸ-ਵਸਤੂ ਅਤੇ ਪੀਅਰੇ-ਅਸ-ਵਸਤੂ ਵਿਚਕਾਰ ਕੋਈ ਦੂਰੀ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਗੈਰਹਾਜ਼ਰੀ ਅਤੇ ਮੌਜੂਦਗੀ ਦੇ ਅਨੁਭਵੀ ਸੰਕਲਪ ਪੀਅਰੇ ਦੀ ਥੈਰੇਸ ਤੋਂ ਅਤੇ ਥੈਰੇਸ ਦੀ ਪੀਅਰੇ ਤੋਂ ਇੱਕ ਬੁਨਿਆਦੀ ਮੌਜੂਦਗੀ ਦੀਆਂ ਦੋ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਤਾਵਾਂ ਹਨ। ਇਹ ਮੌਜੂਦਗੀ ਨੂੰ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਨ ਦੇ ਸਿਰਫ਼ ਵੱਖੋ-ਵੱਖਰੇ ਤਰੀਕੇ ਹਨ ਅਤੇ ਸਿਰਫ਼ ਇਸਦੇ ਰਾਹੀਂ ਹੀ ਅਰਥ ਰੱਖਦੇ ਹਨ। ਲੰਡਨ ਵਿੱਚ, ਈਸਟ ਇੰਡੀਜ਼ ਵਿੱਚ, ਅਮਰੀਕਾ ਵਿੱਚ, ਇੱਕ ਮਾਰੂਥਲ ਟਾਪੂ 'ਤੇ, ਪੀਅਰੇ ਥੈਰੇਸ ਦੇ ਸਾਹਮਣੇ ਮੌਜੂਦ ਹੈ ਜੋ ਪੈਰਿਸ ਵਿੱਚ ਰਹਿੰਦੀ ਹੈ; ਉਹ ਸਿਰਫ਼ ਆਪਣੀ ਮੌਤ 'ਤੇ ਹੀ ਉਸ ਦੇ ਸਾਹਮਣੇ ਮੌਜੂਦ ਰਹਿਣਾ ਬੰਦ ਕਰ ਦੇਵੇਗਾ।

ਇਹ ਇਸ ਲਈ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਕੋਈ ਜੀਵ ਸਥਾਨਾਂ ਦੇ ਸਬੰਧ ਵਿੱਚ ਰੇਖਾਂਸ਼ ਅਤੇ ਅਕਸ਼ਾਂਸ਼ ਦੀਆਂ ਡਿਗਰੀਆਂ ਦੁਆਰਾ ਸਥਿਤ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ। ਉਹ ਇੱਕ ਮਨੁੱਖੀ ਸਪੇਸ ਵਿੱਚ ਸਥਿਤ ਹੈ - "ਗੁਆਰਮੈਂਟੇਸ ਰਾਹ" ਅਤੇ "ਸਵਾਨ ਦੇ ਰਾਹ" ਦੇ ਵਿਚਕਾਰ, ਅਤੇ ਇਹ ਸਵੈਨ ਅਤੇ ਡਚੇਸ ਡੀ ਗੁਆਰਮੈਂਟੇਸ ਦੀ ਤੁਰੰਤ ਮੌਜੂਦਗੀ ਹੈ ਜੋ "ਹੋਡੋਲੋਜੀਕਲ" [20] ਸਪੇਸ ਦੇ ਪ੍ਰਗਟ ਹੋਣ ਦੀ ਆਗਿਆ ਦਿੰਦੀ ਹੈ ਜਿਸ ਵਿੱਚ ਉਹ

ਸਥਿਤ ਹੈ। ਹੁਣ ਇਸ ਮੌਜੂਦਗੀ ਦਾ ਇੱਕ ਸਥਾਨ ਪਾਰਦਰਸ਼ਤਾ ਵਿੱਚ ਹੈ; ਇਹ ਮੋਰੋਕੋ ਵਿੱਚ ਮੇਰੇ ਚਚੇਰੇ ਭਰਾ ਦੀ ਪਾਰਦਰਸ਼ਤਾ ਵਿੱਚ ਮੌਜੂਦਗੀ-ਘਰ ਹੈ ਜੋ ਮੈਨੂੰ ਉਸਦੇ ਅਤੇ ਮੇਰੇ ਵਿਚਕਾਰ ਇਸ ਸੜਕ ਨੂੰ ਘੇਰਨ ਦੀ ਆਗਿਆ ਦਿੰਦਾ ਹੈ ਜੋ ਮੈਨੂੰ ਦੁਨੀਆ ਵਿੱਚ ਸਥਿਤ ਕਰਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਜਿਸਨੂੰ ਮੋਰੋਕੋ ਦੀ ਸੜਕ ਕਿਹਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਸੜਕ, ਅਸਲ ਵਿੱਚ, ਹੋਰ-ਵਸਤੂ ਦੇ ਵਿਚਕਾਰ ਦੂਰੀ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਕੁਝ ਵੀ ਨਹੀਂ ਹੈ ਜਿਸਨੂੰ ਮੈਂ ਆਪਣੇ "ਹੋਣ-ਲਈ-ਹੋਣ" ਦੇ ਸੰਬੰਧ ਵਿੱਚ ਸਮਝ ਸਕਦਾ ਸੀ ਦੂਜੇ-ਵਸਤੂ ਦੇ ਤੌਰ 'ਤੇ-ਵਿਸ਼ਾ ਜੋ ਮੇਰੇ ਲਈ ਦੂਰੀ ਤੋਂ ਬਿਨਾਂ ਮੌਜੂਦ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਮੈਂ ਸੜਕਾਂ ਦੀ ਅਨੰਤ ਵਿਭਿੰਨਤਾ ਦੁਆਰਾ ਸਥਿਤ ਹਾਂ ਜੋ ਮੈਨੂੰ ਪਾਰਦਰਸ਼ੀ ਵਿਸ਼ਿਆਂ ਦੀ ਤੁਰੰਤ ਮੌਜੂਦਗੀ ਦੇ ਸਬੰਧ ਵਿੱਚ ਮੇਰੀ ਦੁਨੀਆ ਦੇ ਵਸਤੂ ਵੱਲ ਲੈ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਅਤੇ ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਦੁਨੀਆਂ ਮੈਨੂੰ ਆਪਣੇ ਸਾਰੇ ਜੀਵਾਂ ਸਮੇਤ ਇੱਕੋ ਸਮੇਂ ਦਿੱਤੀ ਗਈ ਹੈ, ਇਹ ਸੜਕਾਂ ਸਿਰਫ਼ ਯੰਤਰ ਕੰਪਲੈਕਸਾਂ ਦੇ ਸਮੂਹ ਨੂੰ ਦਰਸਾਉਂਦੀਆਂ ਹਨ ਜੋ ਮੈਨੂੰ ਇੱਕ "ਹੋਰ-ਵਸਤੂ" ਨੂੰ ਦੁਨੀਆ ਦੀ ਧਰਤੀ 'ਤੇ "ਇਹ" ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਨ ਦੀ ਆਗਿਆ ਦਿੰਦੀਆਂ ਹਨ, ਇੱਕ "ਹੋਰ-ਵਸਤੂ" ਜੋ ਪਹਿਲਾਂ ਹੀ ਅਪ੍ਰਤੱਖ ਤੌਰ 'ਤੇ ਅਤੇ ਅਸਲ ਵਿੱਚ ਉੱਥੇ ਸਮਾਇਆ ਹੋਇਆ ਹੈ।

ਪਰ ਇਹਨਾਂ ਟਿੱਪਣੀਆਂ ਨੂੰ ਆਮ ਬਣਾਇਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ; ਇਹ ਸਿਰਫ਼ ਪੀਅਰੇ, ਰੇਨੇ, ਲੂਸੀਅਨ ਹੀ ਨਹੀਂ ਹਨ, ਜੋ ਅਸਲ ਮੌਜੂਦਗੀ ਦੇ ਆਧਾਰ 'ਤੇ ਮੇਰੇ ਸੰਬੰਧ ਵਿੱਚ ਗੈਰਹਾਜ਼ਰ ਜਾਂ ਮੌਜੂਦ ਹਨ, ਕਿਉਂਕਿ ਉਹ ਮੈਨੂੰ ਸਥਾਪਤ ਕਰਨ ਵਿੱਚ ਯੋਗਦਾਨ ਪਾਉਣ ਵਿੱਚ ਇਕੱਲੇ ਨਹੀਂ ਹਨ; ਮੈਂ ਏਸ਼ੀਆਈਆਂ ਦੇ ਸੰਬੰਧ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਯੂਰਪੀਅਨ ਵਜੋਂ, ਜਾਂ ਨੀਗਰੋਜ਼ ਦੇ ਸੰਬੰਧ ਵਿੱਚ, ਨੌਜਵਾਨਾਂ ਦੇ ਸੰਬੰਧ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਬੁੱਢੇ ਆਦਮੀ ਵਜੋਂ, ਅਪਰਾਧੀਆਂ ਦੇ ਸੰਬੰਧ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਜੱਜ ਵਜੋਂ, ਮਜ਼ਦੂਰਾਂ ਦੇ ਸੰਬੰਧ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਬੁਰਜੂਆ ਵਜੋਂ, ਆਦਿ ਵਿੱਚ ਵੀ ਸਥਿਤ ਹਾਂ। ਸੰਖੇਪ ਵਿੱਚ ਇਹ ਹਰ ਜੀਵਤ ਆਦਮੀ ਦੇ ਸੰਬੰਧ ਵਿੱਚ ਹੈ ਕਿ ਹਰ ਮਨੁੱਖੀ ਹਕੀਕਤ ਇੱਕ ਅਸਲੀ ਮੌਜੂਦਗੀ ਦੇ ਅਧਾਰ 'ਤੇ ਮੌਜੂਦ ਜਾਂ ਗੈਰਹਾਜ਼ਰ ਹੈ। ਇਸ ਅਸਲ ਮੌਜੂਦਗੀ ਦਾ ਅਰਥ ਸਿਰਫ਼ ਇੱਕ ਦੇਖੇ ਜਾ ਰਹੇ ਜਾਂ ਇੱਕ ਦੇਖੇ ਜਾ ਰਹੇ ਜੀਵ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ; ਯਾਨੀ, ਇਸ ਅਨੁਸਾਰ ਕਿ ਕੀ ਦੂਜਾ ਮੇਰੇ ਲਈ ਇੱਕ ਵਸਤੂ ਹੈ ਜਾਂ ਕੀ ਮੈਂ ਖੁਦ ਦੂਜੇ ਲਈ ਇੱਕ ਵਸਤੂ ਹਾਂ। ਦੂਜਿਆਂ ਲਈ ਹੋਣਾ ਮੇਰੀ ਮਨੁੱਖੀ ਹਕੀਕਤ ਦਾ ਇੱਕ ਨਿਰੰਤਰ ਤੱਥ ਹੈ, ਅਤੇ ਮੈਂ ਇਸਨੂੰ ਹਰ ਵਿਚਾਰ ਵਿੱਚ ਇਸਦੀ ਅਸਲ ਜ਼ਰੂਰਤ ਨਾਲ ਸਮਝਦਾ ਹਾਂ, ਭਾਵੇਂ ਕਿੰਨਾ ਵੀ ਮਾਮੂਲੀ ਕਿਉਂ ਨਾ ਹੋਵੇ, ਜੋ ਮੈਂ ਆਪਣੇ ਬਾਰੇ ਬਣਾਉਂਦਾ ਹਾਂ। ਮੈਂ ਜਿੱਥੇ ਵੀ ਜਾਂਦਾ ਹਾਂ, ਜੋ ਵੀ ਕਰਦਾ ਹਾਂ, ਮੈਂ ਸਿਰਫ਼ ਆਪਣੇ ਅਤੇ "ਦੂਜੇ ਵਾਂਗ" ਵਸਤੂ ਵਿਚਕਾਰ ਦੂਰੀਆਂ ਨੂੰ ਬਦਲਣ ਵਿੱਚ ਸਫਲ ਹੁੰਦਾ ਹਾਂ, ਸਿਰਫ਼ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ "ਦੂਜੇ ਵਾਂਗ" ਵਸਤੂ ਵੱਲ ਜਾਣ ਵਾਲੇ ਰਸਤੇ ਦਾ ਲਾਭ ਉਠਾਉਂਦਾ ਹਾਂ। ਇਸ ਖਾਸ "ਦੂਜੇ ਵਾਂਗ" ਵਸਤੂ ਨੂੰ ਪਿੱਛੇ ਹਟਣਾ, ਉਸ ਵੱਲ ਜਾਣਾ, ਖੋਜਣਾ ਸਿਰਫ਼ ਮੇਰੇ "ਦੂਜਿਆਂ ਵਾਂਗ" ਹੋਣ ਦੇ ਮੂਲ ਥੀਮ 'ਤੇ ਅਨੁਭਵੀ ਭਿੰਨਤਾਵਾਂ ਨੂੰ ਪ੍ਰਭਾਵਤ ਕਰਨਾ ਹੈ। "ਦੂਜਾ" ਮੇਰੇ ਲਈ ਹਰ ਜਗ੍ਹਾ ਉਸ ਵਿਅਕਤੀ ਵਜੋਂ ਮੌਜੂਦ ਹੈ ਜਿਸ ਰਾਹੀਂ ਮੈਂ ਇੱਕ ਵਸਤੂ ਬਣ ਜਾਂਦਾ ਹਾਂ। ਇਸ ਲਈ ਮੈਂ ਸੱਚਮੁੱਚ ਇੱਕ "ਦੂਜੇ ਵਾਂਗ" ਵਸਤੂ ਦੀ ਅਨੁਭਵੀ ਮੌਜੂਦਗੀ ਬਾਰੇ ਗਲਤ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹਾਂ ਜਿਸਦਾ ਮੈਂ ਆਪਣੇ ਰਸਤੇ 'ਤੇ ਸਾਹਮਣਾ ਕਰਦਾ ਹਾਂ। ਮੈਂ ਸੱਚਮੁੱਚ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਕਰ ਸਕਦਾ ਹਾਂ ਕਿ ਇਹ ਐਨੀ ਹੈ ਜੋ ਸੜਕ 'ਤੇ ਮੇਰੇ ਵੱਲ ਆ ਰਹੀ ਹੈ ਅਤੇ ਖੋਜ ਕਰਦੀ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਇੱਕ ਅਣਜਾਣ ਵਿਅਕਤੀ ਹੈ; ਮੇਰੇ ਲਈ ਐਨੀ ਦੀ ਬੁਨਿਆਦੀ ਮੌਜੂਦਗੀ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਨਹੀਂ ਬਦਲੀ ਹੈ। ਮੈਂ ਸੱਚਮੁੱਚ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਕਰ ਸਕਦਾ ਹਾਂ ਕਿ ਇਹ ਇੱਕ ਆਦਮੀ ਹੈ ਜੋ ਮੈਨੂੰ ਅੱਧੀ ਰੋਸ਼ਨੀ ਵਿੱਚ ਦੇਖ ਰਿਹਾ ਹੈ ਅਤੇ ਖੋਜਦਾ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਇੱਕ ਰੁੱਖ ਦਾ ਤਣਾ ਹੈ ਜਿਸਨੂੰ ਮੈਂ ਇੱਕ ਮਨੁੱਖ ਲਈ ਲਿਆ ਸੀ; ਸਾਰੇ ਮਨੁੱਖਾਂ ਲਈ ਮੇਰੀ ਬੁਨਿਆਦੀ ਮੌਜੂਦਗੀ, ਮੇਰੇ ਲਈ ਸਾਰੇ ਮਨੁੱਖਾਂ ਦੀ ਮੌਜੂਦਗੀ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਨਹੀਂ ਬਦਲੀ ਜਾਂਦੀ। ਕਿਉਂਕਿ ਮੇਰੇ ਅਨੁਭਵ ਦੇ ਖੇਤਰ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਵਸਤੂ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਆਦਮੀ ਦੀ ਦਿੱਖ ਉਹ ਨਹੀਂ ਹੈ ਜੋ ਮੈਨੂੰ ਸੂਚਿਤ ਕਰਦੀ ਹੈ ਕਿ ਮਨੁੱਖ ਹਨ। ਦੂਜੇ ਦੇ ਹੋਂਦ ਬਾਰੇ ਮੇਰੀ ਨਿਸ਼ਚਤਤਾ ਇਹਨਾਂ

ਅਨੁਭਵਾਂ ਤੋਂ ਸੁਤੰਤਰ ਹੈ ਅਤੇ, ਇਸਦੇ ਉਲਟ, ਉਹ ਹੈ ਜੋ ਉਹਨਾਂ ਨੂੰ ਸੰਭਵ ਬਣਾਉਂਦਾ ਹੈ।

ਫਿਰ ਮੈਨੂੰ ਜੋ ਜਾਪਦਾ ਹੈ ਜਿਸ ਬਾਰੇ ਮੈਂ ਗਲਤ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹਾਂ ਉਹ ਦੂਜਾ ਨਹੀਂ ਹੈ ਅਤੇ ਨਾ ਹੀ ਦੂਜੇ ਅਤੇ ਮੇਰੇ ਵਿਚਕਾਰ ਅਸਲ, ਠੋਸ ਬੰਧਨ ਹੈ; ਇਹ ਇੱਕ ਅਜਿਹਾ ਹੈ ਜੋ ਇੱਕ ਮਨੁੱਖ-ਵਸਤੂ-ਵਸਤੂ ਨੂੰ ਦਰਸਾਉਂਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਨਾਲ ਹੀ ਇੱਕ ਨੂੰ ਦਰਸਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਜੋ ਸਿਰਫ਼ ਸੰਭਾਵਿਤ ਹੈ ਉਹ ਹੈ ਦੂਜੇ ਦੀ ਦੂਰੀ ਅਤੇ ਅਸਲ ਨੇੜਤਾ; ਯਾਨੀ, ਇੱਕ ਵਸਤੂ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਉਸਦਾ ਚਰਿੱਤਰ ਅਤੇ ਸੰਸਾਰ ਨਾਲ ਉਸਦਾ ਸਬੰਧ ਜਿਸਨੂੰ ਮੈਂ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਦਾ ਹਾਂ, ਸ਼ੱਕੀ ਨਹੀਂ ਹਨ ਕਿਉਂਕਿ ਮੈਂ ਆਪਣੇ ਉਭਾਰ ਦੁਆਰਾ ਇੱਕ ਦੂਜੇ ਨੂੰ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਦਾ ਹਾਂ। ਹਾਲਾਂਕਿ, ਇਹ ਵਸਤੂਕਤਾ ਸੰਸਾਰ ਵਿੱਚ ਦੂਜੇ ਦੇ "ਦੁਨੀਆ ਵਿੱਚ ਕਿਤੇ ਹੋਰ" ਹੋਣ ਦੇ ਨਤੀਜੇ ਵਜੋਂ ਘੁਲ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਦੂਜੀ-ਵਸਤੂ-ਵਸਤੂ ਮੇਰੀ ਵਿਅਕਤੀਗਤਤਾ ਦੀ ਰਿਕਵਰੀ ਦੇ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਇੱਕ ਦਿੱਖ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਨਿਸ਼ਚਿਤ ਹੈ, ਪਰ ਇਹ ਕਦੇ ਵੀ ਨਿਸ਼ਚਿਤ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ ਕਿ ਦੂਜਾ ਉਹ ਵਸਤੂ ਹੈ। ਇਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਬੁਨਿਆਦੀ ਤੱਥ, ਇੱਕ ਵਿਸ਼ੇ ਲਈ ਮੇਰਾ ਵਸਤੂ-ਵਸਤੂ ਹੋਣਾ ਉਸੇ ਕਿਸਮ ਦੇ ਸਬੂਤ ਦੇ ਨਾਲ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਜਿਵੇਂ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ ਸਬੂਤ, ਪਰ ਮਾਮਲਾ ਇਸ ਤੱਥ ਲਈ ਇੱਕੋ ਜਿਹਾ ਨਹੀਂ ਹੈ ਕਿ ਇਸ ਸਹੀ ਪਲ 'ਤੇ ਅਤੇ ਇੱਕ ਖਾਸ ਦੂਜੇ ਲਈ, ਮੈਂ ਜ਼ਮੀਨ ਦੀ ਅਸਪਸ਼ਟਤਾ ਵਿੱਚ ਡੁੱਬਣ ਦੀ ਬਜਾਏ ਦੁਨੀਆ ਦੀ ਜ਼ਮੀਨ 'ਤੇ "ਇਸ" ਵਾਂਗ ਨਿਰਲੇਪ ਹਾਂ। ਇਹ ਨਿਰਸੰਦੇਹ ਹੈ ਕਿ ਇਸ ਸਮੇਂ ਮੈਂ ਕਿਸੇ ਜਰਮਨ ਜਾਂ ਕਿਸੇ ਹੋਰ ਲਈ ਇੱਕ ਵਸਤੂ ਵਜੋਂ ਮੌਜੂਦ ਹਾਂ। ਪਰ ਕੀ ਮੈਂ ਇੱਕ ਫਰਾਂਸੀਸੀ ਦੇ ਤੌਰ 'ਤੇ, ਇੱਕ ਪੈਰਿਸ ਦੇ ਤੌਰ 'ਤੇ ਇਹਨਾਂ ਸਮੂਹਿਕਤਾਵਾਂ ਦੀ ਉਦਾਸੀਨਤਾ ਵਿੱਚ ਜਾਂ ਆਪਣੀ ਹੈਸੀਅਤ ਵਿੱਚ ਇਸ ਪੈਰਿਸ ਦੇ ਤੌਰ 'ਤੇ ਮੌਜੂਦ ਹਾਂ ਜਿਸਦੇ ਆਲੇ ਦੁਆਲੇ ਪੈਰਿਸ ਦੀ ਆਬਾਦੀ ਅਤੇ ਫਰਾਂਸੀਸੀ ਸਮੂਹਿਕਤਾ ਅਚਾਨਕ ਉਸਦੇ ਲਈ ਜ਼ਮੀਨ ਵਜੋਂ ਸੇਵਾ ਕਰਨ ਲਈ ਸੰਗਠਿਤ ਹੋ ਜਾਂਦੀ ਹੈ? ਇਸ ਬਿੰਦੂ 'ਤੇ ਮੈਨੂੰ ਕਦੇ ਵੀ ਸੰਭਾਵਿਤ ਗਿਆਨ ਦੇ ਟੁਕੜਿਆਂ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਕੁਝ ਨਹੀਂ ਮਿਲੇਗਾ ਹਾਲਾਂਕਿ ਉਹ ਅਨੰਤ ਸੰਭਾਵਿਤ ਹੋ ਸਕਦੇ ਹਨ।

ਅਸੀਂ ਹੁਣ ਦਿੱਖ ਦੀ ਪ੍ਰਕਿਰਤੀ ਨੂੰ ਸਮਝਣ ਦੇ ਯੋਗ ਹਾਂ। ਹਰ ਦਿੱਖ ਵਿੱਚ ਇੱਕ "ਹੋਰ-ਵਸਤੂ" ਦੀ ਦਿੱਖ ਮੇਰੇ ਅਨੁਭਵੀ ਖੇਤਰ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਠੋਸ ਅਤੇ ਸੰਭਾਵੀ ਮੌਜੂਦਗੀ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਹੁੰਦੀ ਹੈ; ਉਸ "ਹੋਰ" ਦੇ ਕੁਝ ਰਵੱਈਏ ਦੇ ਮੌਕੇ 'ਤੇ ਮੈਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ "ਸ਼ਰਮ, ਪੀੜਾ, ਆਦਿ ਦੁਆਰਾ" ਆਪਣੇ "ਹੋਣ" ਨੂੰ ਸਮਝਣ ਦਾ ਫੈਸਲਾ ਕਰਦਾ ਹਾਂ। ਇਸ "ਹੋਣ-ਵਸਤੂ" ਨੂੰ ਸ਼ੁੱਧ ਸੰਭਾਵਨਾ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਪੇਸ਼ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਕਿ ਮੈਂ ਇਸ ਸਮੇਂ ਇਹ ਠੋਸ ਹਾਂ - ਇੱਕ ਸੰਭਾਵਨਾ ਜੋ ਇਸਦਾ ਅਰਥ ਅਤੇ ਇਸਦੀ ਪ੍ਰਕਿਰਤੀ ਨੂੰ ਸੰਭਾਵੀ ਵਜੋਂ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰ ਸਕਦੀ ਹੈ, ਸਿਰਫ ਇੱਕ ਬੁਨਿਆਦੀ ਨਿਸ਼ਚਤਤਾ ਤੋਂ ਕਿ ਦੂਜਾ ਮੇਰੇ ਲਈ ਹਮੇਸ਼ਾਂ ਮੌਜੂਦ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਮੈਂ ਹਮੇਸ਼ਾਂ ਦੂਜਿਆਂ ਲਈ ਹਾਂ। ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਮੇਰੀ ਸਥਿਤੀ ਦਾ ਸਬੂਤ, ਹੋਰ ਸਾਰੇ ਜੀਵਤ ਮਨੁੱਖਾਂ ਲਈ ਇੱਕ ਵਸਤੂ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ, ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਲੱਖਾਂ ਨਜ਼ਰਾਂ ਦੇ ਹੇਠਾਂ ਅਖਾੜੇ ਵਿੱਚ ਸੁੱਟਿਆ ਗਿਆ ਹੈ ਅਤੇ ਲੱਖਾਂ ਵਾਰ ਆਪਣੇ ਆਪ ਤੋਂ ਬਚ ਰਿਹਾ ਹੈ - ਇਹ ਸਬੂਤ ਮੈਂ ਆਪਣੇ ਬ੍ਰਹਿਮੰਡ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਵਸਤੂ ਦੇ ਉਭਾਰ ਦੇ ਮੌਕੇ 'ਤੇ ਠੋਸ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਮਹਿਸੂਸ ਕਰਦਾ ਹਾਂ ਜੇਕਰ ਇਹ ਵਸਤੂ ਮੈਨੂੰ ਦਰਸਾਉਂਦੀ ਹੈ ਕਿ ਮੈਂ ਸ਼ਾਇਦ ਇੱਕ ਵਸਤੂ ਹਾਂ ਜੋ ਵਰਤਮਾਨ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਚੇਤਨਾ ਲਈ ਇੱਕ ਵਿਭਿੰਨਤਾ ਵਜੋਂ ਕੰਮ ਕਰ ਰਹੀ ਹੈ। ਸਬੂਤ ਉਸ ਵਰਤਾਰੇ ਦਾ ਸਮੂਹ ਹੈ ਜਿਸਨੂੰ ਅਸੀਂ ਦਿੱਖ ਕਹਿੰਦੇ ਹਾਂ। ਹਰੇਕ ਨਜ਼ਰ ਸਾਨੂੰ ਠੋਸ ਤੌਰ 'ਤੇ ਸਾਬਤ ਕਰਦੀ ਹੈ - ਅਤੇ ਕੋਗੀਟੋ ਦੀ ਨਿਰਵਿਵਾਦ ਨਿਸ਼ਚਤਤਾ ਵਿੱਚ - ਕਿ ਅਸੀਂ ਸਾਰੇ ਜੀਵਤ ਮਨੁੱਖਾਂ ਲਈ ਮੌਜੂਦ ਹਾਂ; ਯਾਨੀ ਕਿ, ਕੁਝ (ਕੁਝ) ਚੇਤਨਾਵਾਂ ਹਨ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਲਈ ਮੈਂ ਮੌਜੂਦ ਹਾਂ। ਅਸੀਂ "ਕੁਝ" ਨੂੰ ਬਰੈਕਟਾਂ ਦੇ ਵਿਚਕਾਰ ਰੱਖਦੇ ਹਾਂ ਤਾਂ ਜੋ ਇਹ ਦਰਸਾਇਆ ਜਾ ਸਕੇ ਕਿ ਇਸ ਨਜ਼ਰ ਵਿੱਚ ਮੇਰੇ ਸਾਹਮਣੇ ਮੌਜੂਦ "ਹੋਰ-ਵਿਅਕਤੀ" ਬਹੁਲਤਾ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਏਕਤਾ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਨਹੀਂ ਦਿੱਤਾ ਗਿਆ ਹੈ (ਇੱਕ ਖਾਸ "ਹੋਰ-ਵਿਅਕਤੀ" ਦੇ ਨਾਲ ਇਸਦੇ ਠੋਸ ਸਬੰਧ ਨੂੰ ਛੱਡ ਕੇ)। ਬਹੁਲਤਾ,

ਅਸਲ ਵਿੱਚ, ਸਿਰਫ ਵਸਤੂਆਂ ਨਾਲ ਸਬੰਧਤ ਹੈ; ਇਹ ਆਪਣੇ ਲਈ ਇੱਕ ਸੰਸਾਰ-ਬਣਾਉਣ ਦੇ ਪ੍ਰਗਟਾਵੇ ਦੁਆਰਾ ਹੋਂਦ ਵਿੱਚ ਆਉਂਦੀ ਹੈ। ਸਾਡੇ ਲਈ (ਕੁਝ) ਵਿਸ਼ਿਆਂ ਨੂੰ ਪੈਦਾ ਕਰਕੇ, ਸਾਨੂੰ ਇੱਕ ਅਣਗਿਣਤ ਹਕੀਕਤ ਦੀ ਮੌਜੂਦਗੀ ਵਿੱਚ ਪਾਉਂਦੀ ਹੈ।

ਇਸ ਦੇ ਉਲਟ, ਜਿਵੇਂ ਹੀ ਮੈਂ ਉਨ੍ਹਾਂ ਲੋਕਾਂ ਵੱਲ ਦੇਖਦਾ ਹਾਂ ਜੋ ਮੈਨੂੰ ਦੇਖ ਰਹੇ ਹਨ, ਦੂਜੀਆਂ ਚੇਤਨਾਵਾਂ ਬਹੁਲਤਾ ਵਿੱਚ ਅਲੱਗ-ਥਲੱਗ ਹੋ ਜਾਂਦੀਆਂ ਹਨ। ਦੂਜੇ ਪਾਸੇ, ਜੇ ਮੈਂ ਠੋਸ ਸਬੂਤ ਦੇ ਮੌਕੇ ਵਜੋਂ ਦਿੱਖ ਤੋਂ ਮੂੰਹ ਮੋੜ ਲੈਂਦਾ ਹਾਂ ਅਤੇ ਮਨੁੱਖੀ ਮੌਜੂਦਗੀ ਦੇ ਅਨੰਤ ਅਸਪਸ਼ਟਤਾ ਬਾਰੇ ਖਾਲੀ ਸੋਚਣ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕਰਦਾ ਹਾਂ ਅਤੇ ਇਸਨੂੰ ਅਨੰਤ ਵਿਸ਼ੇ ਦੀ ਧਾਰਨਾ ਦੇ ਅਧੀਨ ਇਕਜੁੱਟ ਕਰਨ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕਰਦਾ ਹਾਂ ਜੋ ਕਦੇ ਵੀ ਇੱਕ ਵਸਤੂ ਨਹੀਂ ਹੈ, ਤਾਂ ਮੈਨੂੰ ਇੱਕ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਰਸਮੀ ਧਾਰਨਾ ਮਿਲਦੀ ਹੈ ਜੋ ਦੂਜੇ ਦੀ ਮੌਜੂਦਗੀ ਦੇ ਰਹੱਸਮਈ ਅਨੁਭਵਾਂ ਦੀ ਇੱਕ ਅਨੰਤ ਲੜੀ ਨੂੰ ਦਰਸਾਉਂਦੀ ਹੈ, ਪਰਮਾਤਮਾ ਦੀ ਧਾਰਨਾ ਸਰਵ ਵਿਆਪਕ, ਅਨੰਤ ਵਿਸ਼ੇ ਵਜੋਂ ਜਿਸ ਲਈ ਮੈਂ ਮੌਜੂਦ ਹਾਂ। ਪਰ ਇਹ ਦੋ ਵਸਤੂਆਂ, ਠੋਸ, ਗਣਨਾ ਕਰਨ ਵਾਲੀ ਵਸਤੂਆਂ ਅਤੇ ਇਕਜੁੱਟ ਕਰਨ ਵਾਲੀ, ਅਮੂਰਤ ਵਸਤੂਆਂ, ਦੋਵਾਂ ਵਿੱਚ ਸਾਬਤ ਹਕੀਕਤ ਦੀ ਘਾਟ ਹੈ - ਯਾਨੀ, ਦੂਜੇ ਦੀ ਪੂਰਵ-ਸੰਖਿਆਤਮਕ ਮੌਜੂਦਗੀ।

ਇਹ ਕੁਝ ਟਿੱਪਣੀਆਂ ਹੋਰ ਠੋਸ ਹੋ ਜਾਣਗੀਆਂ ਜੇਕਰ ਅਸੀਂ ਹਰ ਕਿਸੇ ਲਈ ਜਾਣੇ-ਪਛਾਣੇ ਅਨੁਭਵ ਨੂੰ ਯਾਦ ਕਰੀਏ: ਜੇਕਰ ਅਸੀਂ ਕਿਸੇ ਨਾਟਕ ਵਿੱਚ ਕੰਮ ਕਰਨ ਜਾਂ ਭਾਸ਼ਣ ਦੇਣ ਲਈ "ਜਨਤਕ ਤੌਰ 'ਤੇ" ਦਿਖਾਈ ਦਿੰਦੇ ਹਾਂ, ਤਾਂ ਅਸੀਂ ਇਸ ਤੱਥ ਨੂੰ ਕਦੇ ਵੀ ਨਜ਼ਰਅੰਦਾਜ਼ ਨਹੀਂ ਕਰਦੇ ਕਿ ਸਾਡੇ ਵੱਲ ਦੇਖਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਅਤੇ ਅਸੀਂ ਉਨ੍ਹਾਂ ਕੰਮਾਂ ਦੇ ਸਮੂਹ ਨੂੰ ਲਾਗੂ ਕਰਦੇ ਹਾਂ ਜੋ ਅਸੀਂ ਦਿੱਖ ਦੀ ਮੌਜੂਦਗੀ ਵਿੱਚ ਕਰਨ ਲਈ ਆਏ ਹਾਂ; ਬਿਹਤਰ ਹੈ ਕਿ ਅਸੀਂ ਇਸ ਦਿੱਖ ਲਈ ਇੱਕ ਜੀਵ ਅਤੇ ਵਸਤੂਆਂ ਦਾ ਸਮੂਹ ਬਣਾਉਣ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕਰੀਏ। ਜਦੋਂ ਅਸੀਂ ਬੋਲ ਰਹੇ ਹੁੰਦੇ ਹਾਂ, ਸਿਰਫ ਉਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚਾਰਾਂ ਵੱਲ ਧਿਆਨ ਦਿੰਦੇ ਹਾਂ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਅਸੀਂ ਵਿਕਸਤ ਕਰਨਾ ਚਾਹੁੰਦੇ ਹਾਂ, ਤਾਂ ਦੂਜੇ ਦੀ ਮੌਜੂਦਗੀ ਅਭੇਦ ਰਹਿੰਦੀ ਹੈ। ਇਸਨੂੰ ਵਰਗ, ਦਰਸ਼ਕ, ਆਦਿ ਸਿਰਲੇਖਾਂ ਹੇਠ ਇਕਜੁੱਟ ਕਰਨਾ ਗਲਤ ਹੋਵੇਗਾ। ਅਸਲ ਵਿੱਚ ਅਸੀਂ ਇੱਕ ਸਮੂਹਿਕ ਚੇਤਨਾ ਵਾਲੇ ਇੱਕ ਠੋਸ ਅਤੇ ਵਿਅਕਤੀਗਤ ਜੀਵ ਪ੍ਰਤੀ ਸੁਚੇਤ ਨਹੀਂ ਹਾਂ; ਇਹ ਉਹ ਚਿੱਤਰ ਹਨ ਜੋ ਘਟਨਾ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਸਾਡੇ ਅਨੁਭਵ ਦਾ ਅਨੁਵਾਦ ਕਰਨ ਦੇ ਯੋਗ ਹੋਣਗੇ ਅਤੇ ਜੋ ਅੱਧੇ ਤੋਂ ਵੱਧ ਇਸਨੂੰ ਧੋਖਾ ਦੇਣਗੇ। ਪਰ ਅਸੀਂ ਬਹੁਵਚਨ ਰੂਪ ਨੂੰ ਵੀ ਨਹੀਂ ਸਮਝਦੇ। ਇਹ ਇੱਕ ਅਟੱਲ ਹਕੀਕਤ ਦੀ ਬਜਾਏ ਇੱਕ ਮਾਮਲਾ ਹੈ, ਪਲ-ਪਲ ਅਤੇ ਸਰਵ ਵਿਆਪਕ, ਜੋ ਸਾਡੇ ਸਾਹਮਣੇ ਆ ਰਹੇ ਅਣਪ੍ਰਗਟ ਮੈਨੂੰ ਮਹਿਸੂਸ ਕਰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਜੋ ਸਾਡੇ ਨਾਲ ਇਸ "ਮੈਂ" ਦੇ ਉਤਪਾਦਨ ਵਿੱਚ ਸਹਿਯੋਗ ਕਰਦਾ ਹੈ ਜੋ ਸਾਡੇ ਤੋਂ ਬਚ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਦੂਜੇ ਪਾਸੇ, ਜੇ ਮੈਂ ਇਹ ਪੁਸ਼ਟੀ ਕਰਨਾ ਚਾਹੁੰਦਾ ਹਾਂ ਕਿ ਮੇਰੇ ਵਿਚਾਰ ਨੂੰ ਚੰਗੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਸਮਝਿਆ ਗਿਆ ਹੈ ਅਤੇ ਜੇਕਰ ਮੈਂ ਬਦਲੇ ਵਿੱਚ ਦਰਸ਼ਕਾਂ ਵੱਲ ਵੇਖਦਾ ਹਾਂ, ਤਾਂ ਮੈਨੂੰ ਅਚਾਨਕ ਸਿਰ ਅਤੇ ਅੱਖਾਂ ਦਿਖਾਈ ਦੇਣਗੀਆਂ। ਜਦੋਂ ਵਸਤੂਕਰਨ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਤਾਂ ਦੂਜੇ ਦੀ ਪੂਰਵ-ਸੰਖਿਆਤਮਕ ਹਕੀਕਤ ਵਿਘਨ ਅਤੇ ਬਹੁਵਚਨ ਹੋ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਪਰ ਦਿੱਖ ਵੀ ਅਲੋਪ ਹੋ ਗਈ ਹੈ। ਇਹ ਇਸ ਪੂਰਵ-ਸੰਖਿਆਤਮਕ ਠੋਸ ਹਕੀਕਤ ਲਈ ਹੈ ਕਿ ਸਾਨੂੰ ਮਨੁੱਖੀ ਹਕੀਕਤ ਦੀ ਅਣ-ਪ੍ਰਮਾਣਿਕਤਾ ਦੀ ਸਥਿਤੀ ਦੀ ਬਜਾਏ "ਉਹ" ਸ਼ਬਦ ਨੂੰ ਰਾਖਵਾਂ ਰੱਖਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ। ਮੈਂ ਜਿੱਥੇ ਵੀ ਹਾਂ, ਉਹ ਹਮੇਸ਼ਾ ਮੇਰੇ ਵੱਲ ਦੇਖ ਰਹੇ ਹਨ। ਉਹਨਾਂ ਨੂੰ ਕਦੇ ਵੀ ਇੱਕ ਵਸਤੂ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਨਹੀਂ ਫੜਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ, ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਤੁਰੰਤ ਟੁੱਟ ਜਾਂਦਾ ਹੈ।

ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਨਜ਼ਰ ਨੇ ਸਾਨੂੰ ਦੂਜਿਆਂ ਲਈ ਸਾਡੇ ਹੋਣ ਦੇ ਰਸਤੇ 'ਤੇ ਖੜ੍ਹਾ ਕੀਤਾ ਹੈ ਅਤੇ ਸਾਨੂੰ ਇਸ ਦੂਜੇ ਦੀ ਨਿਰਵਿਵਾਦ ਹੋਂਦ ਬਾਰੇ ਦੱਸਿਆ ਹੈ ਜਿਸ ਲਈ ਅਸੀਂ ਹਾਂ। ਪਰ ਇਹ ਸਾਨੂੰ ਹੋਰ ਅੱਗੇ ਨਹੀਂ ਲੈ ਜਾ ਸਕਦਾ। ਸਾਨੂੰ ਅੱਗੇ ਜਿਸ ਚੀਜ਼ ਦੀ ਜਾਂਚ ਕਰਨੀ ਚਾਹੀਦੀ ਹੈ ਉਹ ਹੈ 'ਮੈਂ' ਦਾ ਦੂਜੇ ਨਾਲ ਬੁਨਿਆਦੀ ਸਬੰਧ ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਉਹ ਸਾਨੂੰ ਪ੍ਰਗਟ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ। ਜਾਂ ਜੇ ਤੁਸੀਂ ਚਾਹੋ, ਤਾਂ ਸਾਨੂੰ ਇਸ ਸਮੇਂ ਇਸ ਮੂਲ ਸਬੰਧ ਦੀਆਂ ਸੀਮਾਵਾਂ ਦੇ ਅੰਦਰ ਸ਼ਾਮਲ ਹਰ ਚੀਜ਼ ਨੂੰ ਸਪੱਸ਼ਟ ਅਤੇ ਥੀਮੈਟਿਕ ਤੌਰ 'ਤੇ ਠੀਕ ਕਰਨਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਪੁੱਛਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ ਕਿ ਇਸ 'ਦੂਜਿਆਂ ਲਈ' ਹੋਣ ਦਾ ਕੀ ਮਤਲਬ ਹੈ।

ਇੱਕ ਵਿਚਾਰ ਹੈ ਜੋ ਪਿਛਲੀਆਂ ਟਿੱਪਣੀਆਂ ਤੋਂ ਲਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਜੋ ਸਾਡੇ ਲਈ ਮਦਦਗਾਰ ਹੋਵੇਗਾ। ਇਹ ਤੱਥ ਹੈ ਕਿ ਦੂਜਿਆਂ ਲਈ ਹੋਣਾ ਆਪਣੇ ਆਪ ਲਈ ਹੋਣ ਦਾ ਇੱਕ ਔਨਟੋਲੋਜੀਕਲ ਢਾਂਚਾ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਅਸੀਂ ਕਿਸੇ ਸਿਧਾਂਤ ਤੋਂ ਨਤੀਜਾ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਨ ਵਾਲੇ ਵਿਅਕਤੀ ਤੋਂ ਦੂਜਿਆਂ ਲਈ ਹੋਣ ਬਾਰੇ ਨਹੀਂ ਸੋਚ ਸਕਦੇ, ਨਾ ਹੀ ਇਸਦੇ ਉਲਟ ਅਸੀਂ ਦੂਜਿਆਂ ਲਈ ਹੋਣ ਤੋਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਲਈ ਹੋਣ ਬਾਰੇ ਸੋਚ ਸਕਦੇ ਹਾਂ। ਬੇਸ਼ੱਕ ਸਾਡੀ ਮਨੁੱਖੀ-ਹਕੀਕਤ ਇੱਕੋ ਸਮੇਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਲਈ ਅਤੇ ਦੂਜਿਆਂ ਲਈ ਹੋਣੀ ਚਾਹੀਦੀ ਹੈ, ਪਰ ਸਾਡੀ ਮੌਜੂਦਾ ਜਾਂਚ ਇੱਕ ਮਾਨਵ-ਵਿਗਿਆਨ ਦਾ ਗਠਨ ਕਰਨ ਦਾ ਉਦੇਸ਼ ਨਹੀਂ ਰੱਖਦੀ ਹੈ। ਸ਼ਾਇਦ ਇੱਕ ਅਜਿਹੇ ਵਿਅਕਤੀ ਦੀ ਕਲਪਨਾ ਕਰਨਾ ਅਸੰਭਵ ਨਹੀਂ ਹੋਵੇਗਾ ਜੋ ਸਾਰੇ ਦੂਜਿਆਂ ਲਈ ਹੋਣ ਤੋਂ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਮੁਕਤ ਹੋਵੇਗਾ ਅਤੇ ਜੋ ਇੱਕ ਵਸਤੂ ਹੋਣ ਦੀ ਸੰਭਾਵਨਾ ਨੂੰ ਸ਼ੱਕ ਕੀਤੇ ਬਿਨਾਂ ਵੀ ਮੌਜੂਦ ਹੋਵੇਗਾ। ਪਰ ਇਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਲਈ ਸਿਰਫ਼ "ਮਨੁੱਖ" ਨਹੀਂ ਹੋਵੇਗਾ। ਇੱਥੇ ਕੋਗੀਟੋ

ਸਾਨੂੰ ਜੋ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਦਾ ਹੈ ਉਹ ਸਿਰਫ਼ ਅਸਲ ਲੋੜ ਹੈ: ਇਹ ਪਾਇਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ - ਅਤੇ ਇਹ ਨਿਰਵਿਵਾਦ ਹੈ - ਕਿ ਸਾਡਾ ਹੋਣਾ ਆਪਣੇ ਆਪ ਲਈ ਹੋਣ ਦੇ ਨਾਲ-ਨਾਲ ਦੂਜਿਆਂ ਲਈ ਵੀ ਹੈ; ਉਹ ਹੋਂਦ ਜੋ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ ਚੇਤਨਾ ਵਿੱਚ ਪ੍ਰਗਟ ਹੁੰਦੀ ਹੈ, ਉਹ ਦੂਜਿਆਂ ਲਈ ਆਪਣੇ ਆਪ ਹੈ। ਕਾਰਟੇਸੀਅਨ ਕੋਗੀਟੋ ਸਿਰਫ਼ ਇੱਕ ਤੱਥ ਦੀ ਪੂਰਨ ਸੱਚਾਈ ਦੀ ਪੁਸ਼ਟੀ ਕਰਦਾ ਹੈ - ਮੇਰੀ ਹੋਂਦ ਦੀ। ਉਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਅਸੀਂ ਇੱਥੇ ਇਸਨੂੰ ਵਰਤ ਰਹੇ ਹਾਂ, ਕੋਗੀਟੋ ਥੋੜ੍ਹਾ ਜਿਹਾ ਫੈਲਿਆ ਹੋਇਆ ਹੈ, ਸਾਨੂੰ ਇੱਕ ਤੱਥ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਦੂਜੇ ਦੀ ਹੋਂਦ ਅਤੇ ਦੂਜੇ ਲਈ ਮੇਰੀ ਹੋਂਦ ਨੂੰ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਅਸੀਂ ਇਹੀ ਕਹਿ ਸਕਦੇ ਹਾਂ। ਇਹ ਵੀ ਸੱਚ ਹੈ ਕਿ ਮੇਰੀ ਚੇਤਨਾ ਦੇ ਹੋਂਦ ਵਿੱਚ ਆਉਣ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਦੂਜਿਆਂ ਲਈ ਮੇਰਾ ਹੋਂਦ ਇੱਕ ਪੂਰਨ ਘਟਨਾ ਦਾ ਚਰਿੱਤਰ ਰੱਖਦਾ ਹੈ। ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਘਟਨਾ ਇੱਕੋ ਸਮੇਂ ਇੱਕ ਇਤਿਹਾਸੀਕਰਨ ਹੈ - ਕਿਉਂਕਿ ਮੈਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਦੂਜਿਆਂ ਲਈ ਮੌਜੂਦਗੀ ਵਜੋਂ ਅਸਥਾਈ ਬਣਾਉਂਦਾ ਹਾਂ - ਅਤੇ ਸਾਰੇ ਇਤਿਹਾਸ ਦੀ ਇੱਕ ਸਥਿਤੀ, ਅਸੀਂ ਇਸਨੂੰ ਇੱਕ ਪੂਰਵ-ਇਤਿਹਾਸਕ ਇਤਿਹਾਸੀਕਰਨ ਕਹਾਂਗੇ। ਇਹ ਸਮਕਾਲੀਤਾ ਦੇ ਇੱਕ ਪੂਰਵ-ਇਤਿਹਾਸਕ ਅਸਥਾਈਕਰਨ ਵਜੋਂ ਹੈ ਕਿ ਅਸੀਂ ਇਸਨੂੰ ਇੱਥੇ ਵਿਚਾਰ ਕਰਾਂਗੇ। ਪੂਰਵ-ਇਤਿਹਾਸਕ ਤੋਂ ਸਾਡਾ ਮਤਲਬ ਇਹ ਨਹੀਂ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਇਤਿਹਾਸ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਦੇ ਸਮੇਂ ਵਿੱਚ ਹੈ - ਜਿਸਦਾ ਕੋਈ ਅਰਥ ਨਹੀਂ ਹੋਵੇਗਾ - ਪਰ ਇਹ ਉਸ ਮੂਲ ਅਸਥਾਈਕਰਨ ਦਾ ਇੱਕ ਹਿੱਸਾ ਹੈ ਜੋ ਇਤਿਹਾਸ ਨੂੰ ਸੰਭਵ ਬਣਾਉਂਦੇ ਹੋਏ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਇਤਿਹਾਸੀਕਰਨ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਇੱਕ ਤੱਥ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਹੈ - ਇੱਕ ਮੁੱਢਲੇ ਅਤੇ ਸਦੀਵੀ ਤੱਥ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ - ਇੱਕ ਜ਼ਰੂਰੀ ਜ਼ਰੂਰਤ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਨਹੀਂ ਕਿ ਅਸੀਂ ਦੂਜਿਆਂ ਲਈ ਹੋਣ ਦਾ ਅਧਿਐਨ ਕਰਾਂਗੇ।

ਅਸੀਂ ਪਹਿਲਾਂ ਉਹ ਅੰਤਰ ਦੇਖਿਆ ਹੈ ਜੋ ਅੰਦਰੂਨੀ ਕਿਸਮ ਦੇ ਨਕਾਰਾਤਮਕਤਾ ਨੂੰ ਬਾਹਰੀ ਨਕਾਰਾਤਮਕਤਾ ਤੋਂ ਵੱਖ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਖਾਸ ਤੌਰ 'ਤੇ ਅਸੀਂ ਨੋਟ ਕੀਤਾ ਹੈ ਕਿ ਇੱਕ ਨਿਸ਼ਚਿਤ ਹੋਂਦ ਦੇ ਸਾਰੇ ਗਿਆਨ ਦੀ ਨੀਂਹ ਉਹ ਮੂਲ ਸਬੰਧ ਹੈ ਜਿਸ ਦੁਆਰਾ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਇਸ ਹੋਂਦ ਦੇ ਨਾ ਹੋਣ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਹੋਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ। ਜਿਸ ਨਕਾਰਾਤਮਕਤਾ ਨੂੰ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਮਹਿਸੂਸ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਉਹ ਇੱਕ ਅੰਦਰੂਨੀ ਨਕਾਰਾਤਮਕਤਾ ਹੈ; ਨਕਾਰਾਤਮਕਤਾ ਇਸਨੂੰ ਆਪਣੀ ਪੂਰੀ ਆਜ਼ਾਦੀ ਵਿੱਚ ਮਹਿਸੂਸ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਤੋਂ ਵੀ ਵਧੀਆ, ਇਹ ਨਕਾਰਾਤਮਕਤਾ ਇਸ ਹੋਂਦ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਹੈ ਜਿੱਥੇ ਤੱਕ ਇਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਸੀਮਤ ਵਜੋਂ ਚੁਣਦਾ ਹੈ। ਪਰ ਨਕਾਰਾਤਮਕਤਾ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਉਸ ਹੋਂਦ ਨਾਲ ਅਟੁੱਟ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਬੰਨ੍ਹਦੀ ਹੈ ਜੋ ਇਹ ਨਹੀਂ ਹੈ, ਅਤੇ ਅਸੀਂ ਇਹ ਦੱਸਣ ਦੇ ਯੋਗ ਹੋਏ ਹਾਂ ਕਿ ਨਕਾਰਾਤਮਕਤਾ ਆਪਣੇ ਹੋਣ ਵਿੱਚ ਉਸ ਵਸਤੂ ਦਾ ਹੋਂਦ ਸ਼ਾਮਲ ਕਰਦੀ ਹੈ ਜੋ ਇਹ ਨਹੀਂ ਹੈ, ਕਿਉਂਕਿ ਇਸਦਾ ਹੋਂਦ ਇਸ ਹੋਂਦ ਦੇ ਨਾ ਹੋਣ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਸਵਾਲ ਵਿੱਚ ਹੈ।

ਇਹ ਨਿਰੀਖਣ ਆਪਣੇ ਆਪ ਦੇ ਦੂਜੇ ਨਾਲ ਮੁੱਢਲੇ ਸਬੰਧ ਵਿੱਚ ਕਿਸੇ ਜ਼ਰੂਰੀ ਬਦਲਾਅ ਤੋਂ ਬਿਨਾਂ ਲਾਗੂ ਹੁੰਦੇ ਹਨ। ਜੇਕਰ ਆਮ ਤੌਰ 'ਤੇ ਕੋਈ ਹੋਰ ਹੈ, ਤਾਂ ਸਭ ਤੋਂ ਵੱਧ ਇਹ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੈ ਕਿ ਮੈਂ ਉਹ ਹਾਂ ਜੋ ਦੂਜਾ ਨਹੀਂ ਹਾਂ; ਅਤੇ ਇਹ ਮੇਰੇ ਦੁਆਰਾ ਆਪਣੇ ਆਪ 'ਤੇ ਕੀਤੇ ਗਏ ਇਸ ਨਕਾਰ ਵਿੱਚ ਹੈ ਕਿ ਮੈਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਬਣਾਉਂਦਾ ਹਾਂ ਅਤੇ ਇਹ ਕਿ ਦੂਜਾ ਦੂਜੇ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਉਭਰਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਨਕਾਰ ਜੋ ਮੇਰੇ ਵਜੂਦ ਦਾ ਗਠਨ ਕਰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਜੋ, ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਹੇਗਲ ਨੇ ਕਿਹਾ, ਮੈਨੂੰ ਦੂਜੇ ਦੇ ਸਾਹਮਣੇ ਇੱਕੋ ਜਿਹਾ ਦਿਖਾਈ ਦਿੰਦਾ ਹੈ, ਮੈਨੂੰ ਇੱਕ ਗੈਰ-ਥੈਟਿਕ ਸਵੈ-ਭਾਵਨਾ ਦੇ ਆਧਾਰ 'ਤੇ "ਮੇਰੇ ਆਪ" ਵਜੋਂ ਬਣਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਸਾਨੂੰ ਇਸ ਦੁਆਰਾ ਇਹ ਸਮਝਣ ਦੀ ਜ਼ਰੂਰਤ ਨਹੀਂ ਹੈ ਕਿ ਇੱਕ ਸਵੈ ਸਾਡੀ ਚੇਤਨਾ ਵਿੱਚ ਵੱਸਦਾ ਹੈ ਪਰ ਉਹ ਸਵੈ-ਭਾਵਨਾ ਕਿਸੇ ਹੋਰ ਸਵੈ-ਭਾਵਨਾ ਦੇ ਨਕਾਰ ਵਜੋਂ ਉੱਭਰ ਕੇ ਮਜ਼ਬੂਤ ਹੁੰਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਇਹ ਮਜ਼ਬੂਤੀ ਸਕਾਰਾਤਮਕ ਤੌਰ 'ਤੇ ਆਪਣੇ ਆਪ ਦੁਆਰਾ ਉਸੇ ਸਵੈ-ਭਾਵਨਾ ਅਤੇ ਇਸ ਖੁਦ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਸਵੈ-ਭਾਵਨਾ ਦੀ ਨਿਰੰਤਰ ਚੋਣ ਵਜੋਂ ਸਮਝੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਇੱਕ ਆਪਣੇ ਆਪ ਲਈ ਜਿਸਨੂੰ ਬਿਨਾਂ ਆਪਣੇ

ਆਪ ਦੇ ਇੱਕ ਸਵੈ ਹੋਣਾ ਪਵੇਗਾ, ਕਲਪਨਾਯੋਗ ਹੋਵੇਗਾ। ਜੋ ਮੈਂ ਹਾਂ ਉਹ ਸਿਰਫ਼ ਉਹੀ ਹੋਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ ਜੋ ਇਹ ਦੂਜੇ ਦੇ ਇਨਕਾਰ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਹੈ; ਯਾਨੀ ਕਿ, ਆਪਣੇ ਆਪ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਆਮ ਤੌਰ 'ਤੇ 'ਮੈਂ ਨਹੀਂ' ਦੇ ਗਿਆਨ 'ਤੇ ਲਾਗੂ ਕੀਤੇ ਗਏ ਫਾਰਮੂਲਿਆਂ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਕਰਕੇ, ਅਸੀਂ ਕਹਿ ਸਕਦੇ ਹਾਂ ਕਿ 'ਮੈਂ ਖੁਦ' ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਦੂਜੇ ਦੇ ਹੋਣ ਨੂੰ ਇਸਦੇ ਹੋਣ ਵਿੱਚ ਸ਼ਾਮਲ ਕਰਦਾ ਹੈ ਜਿੱਥੋਂ ਤੱਕ ਇਸਦਾ ਹੋਣ ਦਾ ਸਵਾਲ ਹੈ ਕਿ 'ਮੈਂ ਦੂਜਾ ਨਹੀਂ' ਹੈ। ਦੂਜੇ ਸ਼ਬਦਾਂ ਵਿੱਚ, ਇੱਕ ਚੇਤਨਾ ਦੇ ਦੂਜੇ ਦੇ ਨਾ ਹੋਣ ਦੇ ਯੋਗ ਹੋਣ ਲਈ ਅਤੇ ਇਸ ਲਈ ਇਸ ਗੈਰ-ਹੋਂਦ ਨੂੰ ਬਣਾਏ ਬਿਨਾਂ ਇੱਕ ਹੋਰ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ, ਜੋ ਕਿ ਚੇਤਨਾ ਦੇ ਸਵੈ ਦੀ ਸਥਿਤੀ ਹੈ, ਨੂੰ ਗਵਾਹ ਵਜੋਂ ਇੱਕ "ਤੀਜੇ ਆਦਮੀ" ਦੀ ਸਥਾਪਨਾ ਦਾ ਸ਼ੁੱਧ ਅਤੇ ਸਧਾਰਨ ਉਦੇਸ਼ ਬਣਨਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ, ਦੋ ਚੀਜ਼ਾਂ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹਨ: ਚੇਤਨਾ ਨੂੰ ਖੁਦ ਹੋਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਸਵੈ-ਇੱਛਾ ਨਾਲ ਇਹ ਗੈਰ-ਹੋਂਦ ਹੋਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ; ਚੇਤਨਾ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਦੂਜੇ ਤੋਂ ਸੁਤੰਤਰ ਤੌਰ 'ਤੇ ਵੱਖ ਕਰਨਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਇੱਕ ਅਣਹੋਂਦ ਵਜੋਂ ਚੁਣ ਕੇ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਦੂਰ ਕਰਨਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ ਜੋ ਸਿਰਫ਼ ਦੂਜੇ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਹੈ ਅਤੇ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ "ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਦੁਬਾਰਾ ਜੁੜਨਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ।" ਇਹ ਬਹੁਤ ਹੀ ਨਿਰਲੇਪਤਾ, ਜੋ ਕਿ 'ਮੈਂ ਖੁਦ' ਦਾ ਹੋਣ ਦਾ ਕਾਰਨ ਬਣਦੀ ਹੈ, ਇੱਕ ਹੋਰ ਹੋਣ ਦਾ ਕਾਰਨ ਬਣਦੀ ਹੈ। ਇਸਦਾ ਮਤਲਬ ਇਹ ਨਹੀਂ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਦੂਜੇ ਨੂੰ ਹੋਂਦ ਦਿੰਦਾ ਹੈ, ਸਗੋਂ ਸਿਰਫ਼ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਦੂਜੇ ਨੂੰ ਆਪਣਾ 'ਮੈਂ ਦੂਜਾ' ਜਾਂ "ਮੈਂ ਉੱਥੇ ਹਾਂ" ਦੀ ਜ਼ਰੂਰੀ ਸਥਿਤੀ ਦਿੰਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਸਪੱਸ਼ਟ ਹੈ ਕਿ ਆਪਣੇ ਆਪ ਲਈ ਜੋ ਕੁਝ ਨਹੀਂ ਹੈ, ਉਹ ਹੋਣ ਦਾ ਢੰਗ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਅਣਹੋਂਦ ਦੁਆਰਾ ਅਧਰੰਗੀ ਹੋ ਗਿਆ ਹੈ; ਆਪਣੇ ਆਪ ਲਈ ਉਹ ਹੈ ਜੋ ਦੂਜਾ ਨਹੀਂ ਹੈ "ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬ-ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ" ਦੇ ਨਾਸ਼ ਕਰਨ ਵਾਲੇ ਢੰਗ ਵਿੱਚ। ਦੂਜੇ ਦਾ ਨਾ ਹੋਣਾ ਕਦੇ ਵੀ ਨਹੀਂ ਦਿੱਤਾ ਜਾਂਦਾ ਸਗੋਂ ਇੱਕ ਸਦੀਵੀ ਪੁਨਰ-ਉਥਾਨ ਵਿੱਚ ਚੁਣਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ: ਚੇਤਨਾ ਦੂਜਾ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਦੀ ਸਿਰਫ਼ ਉਦੋਂ ਤੱਕ ਜਦੋਂ ਤੱਕ ਇਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਦੀ ਚੇਤਨਾ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਦੂਜਾ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਅੰਦਰੂਨੀ ਨਕਾਰ, ਇੱਥੇ ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਸੰਸਾਰ ਦੀ ਮੌਜੂਦਗੀ ਦੇ ਮਾਮਲੇ ਵਿੱਚ, ਹੋਂਦ ਦਾ ਇੱਕ ਇਕਸਾਰ ਬੰਧਨ ਹੈ। ਇਹ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੈ ਕਿ ਦੂਜਾ ਹਰ ਹਿੱਸੇ ਵਿੱਚ ਚੇਤਨਾ ਵਿੱਚ ਮੌਜੂਦ ਹੋਵੇ ਅਤੇ ਇੱਥੋਂ ਤੱਕ ਕਿ ਇਹ ਚੇਤਨਾ ਵਿੱਚ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਪ੍ਰਵੇਸ਼ ਕਰੇ ਤਾਂ ਜੋ ਚੇਤਨਾ ਬਿਲਕੁਲ ਕੁਝ ਨਾ ਹੋਣ ਕਰਕੇ ਉਸ ਦੂਜੇ ਤੋਂ ਬਚ ਸਕੇ ਜੋ ਇਸਨੂੰ ਫਸਾਉਣ ਦੀ ਧਮਕੀ ਦਿੰਦਾ ਹੈ। ਜੇਕਰ ਚੇਤਨਾ ਅਚਾਨਕ ਕੁਝ ਬਣ ਜਾਂਦੀ, ਤਾਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਅਤੇ ਦੂਜੇ ਵਿਚਕਾਰ ਅੰਤਰ ਇੱਕ ਪੂਰਨ ਅਭੇਦਤਾ ਦੇ ਕੇਂਦਰ ਵਿੱਚ ਅਲੋਪ ਹੋ ਜਾਂਦਾ।

ਹਾਲਾਂਕਿ, ਇਹ ਵਰਣਨ ਇੱਕ ਜ਼ਰੂਰੀ ਜੋੜ ਦੀ ਆਗਿਆ ਦਿੰਦਾ ਹੈ ਜੋ ਇਸਦੇ ਪ੍ਰਭਾਵਾਂ ਨੂੰ ਮੂਲ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਸੋਧੇਗਾ। ਜਦੋਂ ਚੇਤਨਾ ਨੇ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਸੰਸਾਰ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਖਾਸ ਨਾ ਹੋਣ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਮਹਿਸੂਸ ਕੀਤਾ, ਤਾਂ ਨਕਾਰਾਤਮਕ ਸਬੰਧ ਪਰਸਪਰ ਨਹੀਂ ਸੀ। ਇਸ ਦਾ ਸਾਹਮਣਾ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਵਿਅਕਤੀ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਚੇਤਨਾ ਨਹੀਂ ਬਣਾਉਂਦਾ ਸੀ; ਇਹ ਚੇਤਨਾ ਵਿੱਚ ਅਤੇ ਚੇਤਨਾ ਦੁਆਰਾ ਚੇਤਨਾ ਨਾ ਹੋਣ ਦਾ ਪੱਕਾ ਇਰਾਦਾ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਸੀ; ਚੇਤਨਾ ਨਾਲ ਇਸਦਾ ਸਬੰਧ ਸ਼ੁੱਧ ਉਦਾਸੀਨ ਬਾਹਰੀਤਾ ਦਾ ਰਿਹਾ। ਇਹ ਇਸ ਲਈ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ "ਇਸ" ਨੇ ਆਪਣੇ ਸੁਭਾਅ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਸੁਰੱਖਿਅਤ ਰੱਖਿਆ, ਅਤੇ ਇਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਹੀ ਸੀ ਕਿ ਇਹ ਚੇਤਨਾ ਨੂੰ ਉਸੇ ਨਕਾਰ ਵਿੱਚ ਪ੍ਰਗਟ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਸੀ ਜਿਸ ਦੁਆਰਾ For-itself ਨੇ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਇਸ ਗੱਲ ਤੋਂ ਇਨਕਾਰ ਕਰਕੇ ਬਣਾਇਆ ਕਿ ਇਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਹੈ। ਪਰ ਦੂਜੇ ਦੇ ਸੰਬੰਧ ਵਿੱਚ, ਇਸਦੇ ਉਲਟ, ਅੰਦਰੂਨੀ ਨਕਾਰਾਤਮਕ ਸਬੰਧ ਪਰਸਪਰਤਾ ਦਾ ਸਬੰਧ ਹੈ। ਜਿਸ ਹੋਂਦ ਨੂੰ ਚੇਤਨਾ ਨੇ ਨਾ ਹੋਣਾ ਹੈ ਉਸਨੂੰ ਇੱਕ ਅਜਿਹੇ ਹੋਂਦ ਵਜੋਂ ਪਰਿਭਾਸ਼ਿਤ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਜਿਸਨੂੰ ਇਹ ਚੇਤਨਾ ਨਹੀਂ ਹੋਣੀ ਚਾਹੀਦੀ। ਇਹ ਇਸ ਲਈ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਸੰਸਾਰ ਵਿੱਚ ਇਸ ਦੀ ਧਾਰਨਾ ਦੇ ਸਮੇਂ, ਚੇਤਨਾ ਨਾ ਸਿਰਫ਼ ਆਪਣੀ ਵਿਅਕਤੀਗਤਤਾ ਦੁਆਰਾ, ਸਗੋਂ ਆਪਣੇ ਹੋਣ ਦੇ ਢੰਗ ਵਿੱਚ ਵੀ ਇਸ ਤੋਂ ਵੱਖਰੀ ਸੀ। ਇਹ For-itself ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਦਾ

ਸਾਹਮਣਾ ਕਰ ਰਿਹਾ ਸੀ। ਹਾਲਾਂਕਿ, ਦੂਜੇ ਦੇ ਉਭਾਰ ਵਿੱਚ, ਚੇਤਨਾ ਆਪਣੇ ਹੋਣ ਦੇ ਢੰਗ ਦੇ ਸੰਬੰਧ ਵਿੱਚ ਦੂਜੇ ਤੋਂ ਕਿਸੇ ਵੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਵੱਖਰੀ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਦੂਜਾ ਉਹ ਹੈ ਜੋ ਚੇਤਨਾ ਹੈ। ਦੂਜਾ ਆਪਣੇ ਆਪ ਲਈ ਅਤੇ ਚੇਤਨਾ ਹੈ, ਅਤੇ ਉਹ ਉਹਨਾਂ ਸੰਭਾਵਨਾਵਾਂ ਦਾ ਹਵਾਲਾ ਦਿੰਦਾ ਹੈ ਜੋ ਉਸਦੇ ਸੰਭਵ ਹਨ; ਉਹ ਦੂਜੇ ਨੂੰ ਛੱਡ ਕੇ ਖੁਦ ਹੈ। ਦੂਜੇ ਦੇ ਇਸ ਵਿਰੋਧ ਨੂੰ ਸ਼ੁੱਧ ਸੰਖਿਆਤਮਕ ਨਿਰਧਾਰਨ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਦੇਖਣ ਦਾ ਕੋਈ ਸਵਾਲ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਦਾ। ਸਾਡੇ ਕੋਲ ਇੱਥੇ ਦੋ ਜਾਂ ਕਈ ਚੇਤਨਾਵਾਂ ਨਹੀਂ ਹਨ; ਗਿਣਤੀ ਇੱਕ ਬਾਹਰੀ ਗਵਾਹ ਮੰਨਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਬਾਹਰੀਤਾ ਦੀ ਸ਼ੁੱਧ ਅਤੇ ਸਰਲ ਸਥਾਪਨਾ ਹੈ। ਇੱਕ ਸਵੈ-ਚਾਲਤ ਅਤੇ ਪੂਰਵ-ਸੰਖਿਆਤਮਕ ਨਕਾਰ ਵਿੱਚ ਹੀ ਇੱਕ ਹੋਰ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਦੂਜਾ ਚੇਤਨਾ ਲਈ ਸਿਰਫ ਇੱਕ ਇਨਕਾਰ ਕੀਤੇ ਸਵੈ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਮੌਜੂਦ ਹੈ। ਪਰ ਬਿਲਕੁਲ ਕਿਉਂਕਿ ਦੂਜਾ ਇੱਕ ਸਵੈ ਹੈ, ਉਸਨੂੰ ਆਪਣੇ ਆਪ ਲਈ ਅਤੇ ਮੇਰੇ ਦੁਆਰਾ ਸਿਰਫ ਉਦੋਂ ਤੱਕ ਇਨਕਾਰ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ ਜਦੋਂ ਤੱਕ ਇਹ ਉਸਦਾ ਸਵੈ ਹੈ ਜੋ ਮੈਨੂੰ ਇਨਕਾਰ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਮੈਂ ਨਾ ਤਾਂ ਇੱਕ ਚੇਤਨਾ ਨੂੰ ਸਮਝ ਸਕਦਾ ਹਾਂ ਅਤੇ ਨਾ ਹੀ ਕਲਪਨਾ ਕਰ ਸਕਦਾ ਹਾਂ ਜੋ ਮੈਨੂੰ ਫੜਦਾ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਇੱਕੋ ਇੱਕ ਚੇਤਨਾ ਜੋ ਮੈਨੂੰ ਫੜੇ ਜਾਂ ਮੈਨੂੰ ਇਨਕਾਰ ਕੀਤੇ ਬਿਨਾਂ ਮੌਜੂਦ ਹੈ ਅਤੇ ਜਿਸਦੀ ਮੈਂ ਖੁਦ ਕਲਪਨਾ ਕਰ ਸਕਦਾ ਹਾਂ ਉਹ ਦੁਨੀਆ ਤੋਂ ਬਾਹਰ ਕਿਤੇ ਅਲੱਗ-ਥਲੱਗ ਚੇਤਨਾ ਨਹੀਂ ਹੈ; ਇਹ ਮੇਰੀ ਆਪਣੀ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਉਹ ਦੂਜਾ ਜਿਸਨੂੰ ਮੈਂ ਪਛਾਣਦਾ ਹਾਂ ਤਾਂ ਜੋ ਉਹ ਹੋਣ ਤੋਂ ਇਨਕਾਰ ਕਰ ਸਕਾਂ, ਉਹ ਸਭ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਉਹ ਹੈ ਜਿਸ ਲਈ ਮੇਰਾ ਖੁਦ ਹੈ। ਮੈਂ ਨਾ ਸਿਰਫ਼ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਇਸ ਦੂਜੇ ਜੀਵ ਤੋਂ ਇਨਕਾਰ ਕਰਕੇ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਨਾ-ਬਣਾਉਂਦਾ ਹਾਂ, ਸਗੋਂ ਮੈਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਇੱਕ ਅਜਿਹਾ ਜੀਵ ਵੀ ਨਹੀਂ ਬਣਾਉਂਦਾ ਜੋ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਨਾ-ਬਣਾਉਂਦਾ ਹੈ।

ਹਾਲਾਂਕਿ, ਇਹ ਦੋਹਰਾ ਨਿਖੇਧ ਇੱਕ ਅਰਥ ਵਿੱਚ ਸਵੈ-ਵਿਨਾਸ਼ਕਾਰੀ ਹੈ। ਦੋ ਚੀਜ਼ਾਂ ਵਿੱਚੋਂ ਇੱਕ ਵਾਪਰਦੀ ਹੈ: ਜਾਂ ਤਾਂ ਮੈਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਇੱਕ ਨਿਸ਼ਚਿਤ ਜੀਵ ਨਹੀਂ ਬਣਾਉਂਦਾ, ਅਤੇ ਫਿਰ ਉਹ ਮੇਰੇ ਲਈ ਇੱਕ ਵਸਤੂ ਹੈ ਅਤੇ ਮੈਂ ਉਸਦੇ ਲਈ ਆਪਣੀ ਵਸਤੂ-ਨਿਰਭਰਤਾ ਗੁਆ ਦਿੰਦਾ ਹਾਂ; ਇਸ ਸਥਿਤੀ ਵਿੱਚ ਦੂਜਾ ਦੂਜਾ-ਮੈਂ ਨਹੀਂ ਰਹਿੰਦਾ - ਯਾਨੀ ਉਹ ਵਿਸ਼ਾ ਜੋ ਮੈਨੂੰ ਮੈਂ ਹੋਣ ਤੋਂ ਇਨਕਾਰ ਕਰਕੇ ਇੱਕ ਵਸਤੂ ਬਣਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਜਾਂ ਨਹੀਂ ਤਾਂ ਇਹ ਜੀਵ ਅਸਲ ਵਿੱਚ ਦੂਜਾ ਹੈ ਅਤੇ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਮੈਂ ਨਹੀਂ ਬਣਾਉਂਦਾ, ਜਿਸ ਸਥਿਤੀ ਵਿੱਚ ਮੈਂ ਉਸਦੇ ਲਈ ਇੱਕ ਵਸਤੂ ਬਣ ਜਾਂਦਾ ਹਾਂ ਅਤੇ ਉਹ ਆਪਣੀ ਵਸਤੂ-ਨਿਰਭਰਤਾ ਗੁਆ ਦਿੰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਮੂਲ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਦੂਜਾ "ਮੈਂ ਨਹੀਂ" ਹੈ। ਦੂਜੇ ਦੇ ਦਵੰਦਵਾਦ ਵਿੱਚ ਅਗਲੇ ਕਦਮ ਜੋ ਵੀ ਹੋਣ, ਜੇਕਰ ਦੂਜਾ "ਦੂਜਾ" ਸ਼ੁਰੂ ਵਿੱਚ ਹੋਣਾ ਹੈ, ਤਾਂ ਸਿਧਾਂਤਕ ਤੌਰ 'ਤੇ ਉਸਨੂੰ ਉਸੇ ਉਭਾਰ ਵਿੱਚ ਪ੍ਰਗਟ ਨਹੀਂ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਜਿਸ ਦੁਆਰਾ ਮੈਂ ਉਸਦੇ ਹੋਣ ਤੋਂ ਇਨਕਾਰ ਕਰਦਾ ਹਾਂ। ਇਸ ਅਰਥ ਵਿੱਚ ਮੇਰਾ ਬੁਨਿਆਦੀ ਨਿਖੇਧ ਸਿੱਧਾ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਦਾ, ਕਿਉਂਕਿ ਅਜਿਹਾ ਕੁਝ ਵੀ ਨਹੀਂ ਹੈ ਜਿਸ 'ਤੇ ਇਸਨੂੰ ਲਿਆਂਦਾ ਜਾ ਸਕੇ। ਜੋ ਮੈਂ ਹੋਣ ਤੋਂ ਇਨਕਾਰ ਕਰਦਾ ਹਾਂ ਉਹ ਕੁਝ ਵੀ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਦਾ ਪਰ ਇਸ "ਮੈਂ" ਹੋਣ ਤੋਂ ਇਨਕਾਰ ਹੈ ਜਿਸ ਦੁਆਰਾ ਦੂਜਾ ਮੈਨੂੰ ਇੱਕ ਵਸਤੂ ਬਣਾ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਜਾਂ, ਜੇ ਤੁਸੀਂ ਚਾਹੋ, ਤਾਂ ਮੈਂ ਆਪਣੇ ਇਨਕਾਰ ਕੀਤੇ ਹੋਏ ਮੈਨੂੰ ਰੱਦ ਕਰਦਾ ਹਾਂ; ਮੈਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਜੋਂ ਨਿਰਧਾਰਤ ਕਰਦਾ ਹਾਂ, ਮੈਂ ਮੰਨਦਾ ਹਾਂ ਕਿ ਇਸ ਨੇ ਮੈਨੂੰ ਉਸੇ ਉਭਾਰ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਅਲਗ-ਮੈਂ ਵਜੋਂ ਰੱਦ ਕਰ ਦਿੱਤਾ ਹੈ ਜਿਸ ਵਿੱਚ ਮੈਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਦੂਜੇ ਤੋਂ ਦੂਰ ਕਰਦਾ ਹਾਂ। ਪਰ ਮੈਂ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਨਾ ਸਿਰਫ਼ ਦੂਜੇ ਨੂੰ ਸਗੋਂ ਦੂਜਿਆਂ ਲਈ ਆਪਣੇ ਸਵੈ ਦੀ ਹੋਂਦ ਨੂੰ ਪਛਾਣਦਾ ਹਾਂ ਅਤੇ ਪੁਸ਼ਟੀ ਕਰਦਾ ਹਾਂ। ਦਰਅਸਲ ਇਹ ਇਸ ਲਈ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਮੈਂ ਦੂਜਾ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਦਾ ਜਦੋਂ ਤੱਕ ਮੈਂ ਦੂਜੇ ਲਈ ਆਪਣੇ ਹੋਣ ਨੂੰ ਵਸਤੂ ਵਜੋਂ ਨਹੀਂ ਮੰਨਦਾ। ਅਲਗ-ਮੇਰੇ ਦੇ ਅਲੋਪ ਹੋਣ ਵਿੱਚ ਮੇਰੇ ਆਪਣੇ ਆਪ ਦੇ ਢਹਿਣ ਦੁਆਰਾ ਦੂਜੇ ਦਾ ਅਲੋਪ ਹੋਣਾ ਸ਼ਾਮਲ ਹੋਵੇਗਾ। ਮੈਂ ਦੂਜੇ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਅਲਗ-ਮੈਨੂੰ ਉਸਦੇ ਹੱਥਾਂ ਵਿੱਚ ਛੱਡ ਕੇ ਬਚ ਜਾਂਦਾ ਹਾਂ। ਪਰ ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਮੈਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਦੂਜੇ ਤੋਂ ਦੂਰ ਕਰਨ ਲਈ ਚੁਣਦਾ ਹਾਂ, ਮੈਂ ਮੰਨਦਾ ਹਾਂ ਅਤੇ

ਪਛਾਣਦਾ ਹਾਂ ਕਿ ਇਸ ਨੇ ਮੈਨੂੰ ਅਲਗ ਕਰ ਦਿੱਤਾ ਹੈ। ਦੂਜੇ ਤੋਂ ਮੇਰਾ ਦੂਰ ਹੋਣਾ - ਯਾਨੀ ਮੇਰਾ ਸਵੈ - ਇਸਦੀ ਜ਼ਰੂਰੀ ਬਣਤਰ ਦੁਆਰਾ ਇਸ ਮੇਰੇ ਬਾਰੇ ਇੱਕ ਧਾਰਨਾ ਹੈ ਜਿਸਨੂੰ ਦੂਜਾ ਇਨਕਾਰ ਕਰਦਾ ਹੈ; ਅਸੀਂ ਇਹ ਵੀ ਕਹਿ ਸਕਦੇ ਹਾਂ ਕਿ ਇਹ ਸਿਰਫ ਉਹੀ ਹੈ।

ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਇਹ ਮੈਂ ਜੋ ਦੂਰ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ ਅਤੇ ਇਨਕਾਰ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ, ਇੱਕੋ ਸਮੇਂ ਦੂਜੇ ਨਾਲ ਮੇਰਾ ਬੰਧਨ ਹੈ ਅਤੇ ਸਾਡੇ ਪੂਰਨ ਵਿਛੋੜੇ ਦਾ ਪ੍ਰਤੀਕ ਹੈ। ਦਰਅਸਲ ਜਿਸ ਹੱਦ ਤੱਕ ਮੈਂ ਉਹ ਹਾਂ ਜੋ ਆਪਣੇ ਆਪ ਦੀ ਪੁਸ਼ਟੀ ਦੁਆਰਾ ਇੱਕ ਦੂਜੇ ਨੂੰ ਬਣਾਉਂਦਾ ਹੈ, ਮੈਂ-ਵਸਤੂ ਮੇਰਾ ਹੈ ਅਤੇ ਮੈਂ ਇਸਦਾ ਦਾਅਵਾ ਕਰਦਾ ਹਾਂ; ਕਿਉਂਕਿ ਦੂਜੇ ਅਤੇ ਆਪਣੇ ਆਪ ਦਾ ਵਿਛੋੜਾ ਕਦੇ ਨਹੀਂ ਦਿੱਤਾ ਜਾਂਦਾ; ਮੈਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਇਸਦਾ ਸਦਾ ਲਈ ਜ਼ਿੰਮੇਵਾਰ ਹਾਂ। ਪਰ ਜਿੱਥੋਂ ਤੱਕ ਦੂਜਾ ਸਾਡੇ ਮੂਲ ਵਿਛੋੜੇ ਲਈ ਸਹਿ-ਜ਼ਿੰਮੇਵਾਰ ਹੈ, ਇਹ ਮੈਂ ਮੇਰੇ ਤੋਂ ਬਚ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਉਹ ਹੈ ਜੋ ਦੂਜਾ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਨਹੀਂ ਬਣਾਉਂਦਾ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਮੈਂ ਆਪਣਾ ਅਤੇ ਆਪਣੇ ਲਈ ਇੱਕ ਮੈਂ ਹੋਣ ਦਾ ਦਾਅਵਾ ਕਰਦਾ ਹਾਂ ਜੋ ਮੇਰੇ ਤੋਂ ਬਚ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਅਤੇ ਕਿਉਂਕਿ ਮੈਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਦੂਜਾ ਨਾ ਹੋਣ ਦਾ ਦਾਅਵਾ ਕਰਦਾ ਹਾਂ, ਜਿੱਥੋਂ ਤੱਕ ਦੂਜਾ ਮੇਰੇ ਨਾਲ ਇੱਕ ਸਹਿਜਤਾ ਹੈ, ਇਹ ਬਿਲਕੁਲ ਮੇਰੇ ਤੋਂ ਬਚਣ ਵਾਲਾ ਹੈ ਕਿ ਮੈਂ ਇਸ "ਵਸਤੂ" ਦਾ ਦਾਅਵਾ ਕਰਦਾ ਹਾਂ। ਇਹ "ਵਸਤੂ" ਉਹ ਮੈਂ ਹਾਂ ਜੋ ਮੈਂ ਹਾਂ ਬਿਲਕੁਲ ਉਸੇ ਹੱਦ ਤੱਕ ਕਿ ਇਹ ਮੇਰੇ ਤੋਂ ਬਚ ਜਾਂਦਾ ਹੈ; ਦਰਅਸਲ ਮੈਨੂੰ ਇਸਨੂੰ ਆਪਣੇ ਵਜੋਂ ਇਨਕਾਰ ਕਰਨਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ ਜੇਕਰ ਇਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨਾਲ ਇੱਕ ਸ਼ੁੱਧ ਸਵੈ ਵਿੱਚ ਮੇਲ ਖਾਂਦਾ ਹੈ।

ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਮੇਰਾ ਦੂਜਿਆਂ ਲਈ ਹੋਣਾ—ਭਾਵ, ਮੇਰਾ 'ਮੈਂ' ਵਸਤੂ—ਮੇਰੇ ਤੋਂ ਕੱਟਿਆ ਹੋਇਆ ਅਤੇ ਇੱਕ ਅਜੀਬ ਚੇਤਨਾ ਵਿੱਚ ਵਧਦਾ ਹੋਇਆ ਇੱਕ ਚਿੱਤਰ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਇਹ ਇੱਕ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਅਸਲੀ ਜੀਵ ਹੈ, ਮੇਰਾ ਜੀਵ ਮੇਰੇ ਸਵੈ-ਭਾਵ ਦੂਜੇ ਦਾ ਸਾਹਮਣਾ ਕਰਨ ਦੀ ਸਥਿਤੀ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਅਤੇ ਦੂਜੇ ਦੇ ਸਵੈ-ਭਾਵ ਮੇਰੇ ਸਾਹਮਣੇ ਹੈ। ਇਹ ਮੇਰਾ 'ਬਾਹਰ' ਹੋਣਾ ਹੈ—ਇੱਕ ਅਕਿਰਿਆਸ਼ੀਲ ਤੌਰ 'ਤੇ ਸਮਰਪਿਤ ਜੀਵ ਨਹੀਂ ਹੈ ਜਿਸਦੇ ਸਾਹਮਣੇ ਖੁਦ ਬਾਹਰੋਂ ਆਇਆ ਹੁੰਦਾ, ਪਰ ਇੱਕ ਬਾਹਰੀ ਮੰਨਿਆ ਅਤੇ ਮੇਰੇ ਬਾਹਰ ਵਜੋਂ ਮਾਨਤਾ ਪ੍ਰਾਪਤ। ਦਰਅਸਲ, ਮੇਰੇ ਲਈ ਇਹ ਇਨਕਾਰ ਕਰਨਾ ਸੰਭਵ ਹੈ ਕਿ ਦੂਜਾ ਮੈਂ ਸਿਰਫ਼ ਉਦੋਂ ਤੱਕ ਹਾਂ ਜਦੋਂ ਤੱਕ ਦੂਜਾ ਖੁਦ ਇੱਕ ਵਿਸ਼ਾ ਹੈ। ਜੇ ਮੈਂ ਤੁਰੰਤ ਦੂਜੇ ਨੂੰ ਸ਼ੁੱਧ ਵਸਤੂ ਵਜੋਂ ਇਨਕਾਰ ਕਰ ਦਿੱਤਾ - ਭਾਵ, ਸੰਸਾਰ ਦੇ ਵਿਚਕਾਰ ਮੌਜੂਦ ਹੋਣ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ - ਇਹ ਉਹ ਦੂਜਾ ਨਹੀਂ ਹੋਵੇਗਾ ਜਿਸਨੂੰ ਮੈਂ ਇਨਕਾਰ ਕਰ ਦਿੱਤਾ ਸੀ, ਸਗੋਂ ਇੱਕ ਵਸਤੂ ਹੋਵੇਗੀ ਜਿਸਦਾ ਸਿਧਾਂਤਕ ਤੌਰ 'ਤੇ ਵਿਅਕਤੀਗਤਤਾ ਨਾਲ ਕੋਈ ਸਮਾਨਤਾ ਨਹੀਂ ਸੀ। ਮੈਨੂੰ ਦੂਜੇ ਦੇ ਸੱਚੇ ਪ੍ਰਾਂਤ - ਵਿਅਕਤੀਗਤਤਾ - ਜੋ ਕਿ ਮੇਰਾ ਪ੍ਰਾਂਤ ਵੀ ਹੈ, ਦੇ ਅੰਦਰ ਸਾਵਧਾਨੀ ਵਰਤਣ ਵਿੱਚ ਅਸਫਲ ਰਹਿਣ ਲਈ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਦੂਜੇ ਨਾਲ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਮਿਲਾਉਣ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਬੇਸਹਾਰਾ ਰਹਿਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ। ਪਰ ਇਹ ਸੀਮਾ ਨਾ ਤਾਂ ਮੇਰੇ ਤੋਂ ਆ ਸਕਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਨਾ ਹੀ ਮੇਰੇ ਦੁਆਰਾ ਸੋਚੀ ਜਾ ਸਕਦੀ ਹੈ, ਕਿਉਂਕਿ ਮੈਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਸੀਮਤ ਨਹੀਂ ਕਰ ਸਕਦਾ; ਨਹੀਂ ਤਾਂ ਮੈਨੂੰ ਇੱਕ ਸੀਮਤ ਸੰਪੂਰਨਤਾ ਹੋਣੀ ਚਾਹੀਦੀ ਹੈ। ਦੂਜੇ ਪਾਸੇ, ਸਪਿਨੋਜ਼ਾ ਦੇ ਸ਼ਬਦਾਂ ਵਿੱਚ, ਵਿਚਾਰ ਸਿਰਫ ਵਿਚਾਰ ਦੁਆਰਾ ਸੀਮਿਤ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਚੇਤਨਾ ਸਿਰਫ ਮੇਰੀ ਚੇਤਨਾ ਦੁਆਰਾ ਸੀਮਿਤ ਕੀਤੀ ਜਾ ਸਕਦੀ ਹੈ। ਹੁਣ ਅਸੀਂ ਆਪਣੇ ਸਵੈ-ਵਸਤੂ ਦੇ ਸੁਭਾਅ ਨੂੰ ਸਮਝ ਸਕਦੇ ਹਾਂ: ਇਹ ਦੋ ਚੇਤਨਾਵਾਂ ਵਿਚਕਾਰ ਸੀਮਾ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਸੀਮਤ ਚੇਤਨਾ ਦੁਆਰਾ ਪੈਦਾ ਕੀਤੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਸੀਮਤ ਚੇਤਨਾ ਦੁਆਰਾ ਮੰਨੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਅਤੇ ਸਾਨੂੰ ਇਸਨੂੰ "ਸੀਮਾ" ਸ਼ਬਦ ਦੇ ਦੋ ਅਰਥਾਂ ਵਿੱਚ ਸਮਝਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ। ਸੀਮਤ ਕਰਨ ਵਾਲੇ ਪਾਸੇ, ਅਸਲ ਵਿੱਚ, ਸੀਮਾ ਨੂੰ ਉਸ ਕੰਟੇਨਰ ਵਜੋਂ ਸਮਝਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਜੋ ਮੈਨੂੰ ਸ਼ਾਮਲ ਕਰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਮੈਨੂੰ ਘੇਰਦਾ ਹੈ, ਖਾਲੀਪਨ ਦਾ ਸ਼ੈੱਲ ਜੋ ਮੈਨੂੰ ਖੇਡ ਤੋਂ ਬਾਹਰ ਰੱਖਦੇ ਹੋਏ ਇੱਕ ਸੰਪੂਰਨਤਾ ਵਜੋਂ ਬੇਨਤੀ ਕਰਦਾ ਹੈ; ਸੀਮਤ ਦੇ ਪਾਸੇ, ਇਹ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਸਵੈ-ਨਿਰਭਰਤਾ ਦਾ ਇੱਕ

ਵਰਤਾਰਾ ਹੈ ਅਤੇ ਗਣਿਤਿਕ ਸੀਮਾ ਵਾਂਗ ਹੈ ਜੋ ਇਸ ਤੱਕ ਕਦੇ ਵੀ ਪਹੁੰਚੇ ਬਿਨਾਂ ਅੱਗੇ ਵਧਦੀ ਹੈ। ਹਰ ਜੀਵ ਜੋ ਮੈਨੂੰ ਹੋਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ ਉਹ ਇੱਕ ਸਿੱਧੀ ਰੇਖਾ ਵੱਲ ਇੱਕ ਅਸਿੰਪਟੋਟਿਕ ਵਕਰ ਵਾਂਗ ਆਪਣੀ ਸੀਮਾ 'ਤੇ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਮੈਂ ਇੱਕ ਡੀਟੋਟਲਾਈਜ਼ਡ ਅਤੇ ਅਨਿਸ਼ਚਿਤ ਸੰਪੂਰਨਤਾ ਹਾਂ, ਇੱਕ ਸੀਮਤ ਸੰਪੂਰਨਤਾ ਦੇ ਅੰਦਰ ਸ਼ਾਮਲ ਹੈ ਜੋ ਮੈਨੂੰ ਇੱਕ ਦੂਰੀ 'ਤੇ ਘੇਰਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਜਿਸਨੂੰ ਮੈਂ ਕਦੇ ਵੀ ਇਸਨੂੰ ਮਹਿਸੂਸ ਕਰਨ ਜਾਂ ਇਸਨੂੰ ਛੂਹਣ ਦੇ ਯੋਗ ਹੋਣ ਤੋਂ ਬਿਨਾਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਤੋਂ ਬਾਹਰ ਹਾਂ।

ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਅਤੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਵਿਅਰਥਤਾ ਨੂੰ ਸਮਝਣ ਦੇ ਮੇਰੇ ਯਤਨਾਂ ਦੀ ਇੱਕ ਚੰਗੀ ਤੁਲਨਾ ਪੋਇਨਕਾਰੇ ਦੁਆਰਾ ਵਰਣਿਤ ਉਸ ਖੇਤਰ ਵਿੱਚ ਮਿਲ ਸਕਦੀ ਹੈ ਜਿਸ ਵਿੱਚ ਤਾਪਮਾਨ ਘਟਦਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਜਿਵੇਂ ਹੀ ਕੋਈ ਇਸਦੇ ਕੇਂਦਰ ਤੋਂ ਇਸਦੀ ਸਤ੍ਹਾ 'ਤੇ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਜੀਵਤ ਜੀਵ ਇਸਦੇ ਕੇਂਦਰ ਤੋਂ ਬਾਹਰ ਨਿਕਲ ਕੇ ਇਸ ਖੇਤਰ ਦੀ ਸਤ੍ਹਾ 'ਤੇ ਪਹੁੰਚਣ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕਰਦੇ ਹਨ, ਪਰ ਤਾਪਮਾਨ ਘੱਟਣ ਨਾਲ ਉਨ੍ਹਾਂ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਲਗਾਤਾਰ ਵਧਦਾ ਸੰਕੁਚਨ ਪੈਦਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਉਹ ਆਪਣੇ ਟੀਚੇ ਤੱਕ ਪਹੁੰਚਣ ਦੇ ਅਨੁਪਾਤ ਵਿੱਚ ਅਨੰਤ ਸਮਤਲ ਹੋ ਜਾਂਦੇ ਹਨ, ਅਤੇ ਇਸ ਤੱਥ ਦੇ ਕਾਰਨ ਉਹ ਸਤ੍ਹਾ ਤੋਂ ਇੱਕ ਅਨੰਤ ਦੂਰੀ ਦੁਆਰਾ ਵੱਖ ਹੋ ਜਾਂਦੇ ਹਨ। ਫਿਰ ਵੀ ਪਹੁੰਚ ਤੋਂ ਪਰੇ ਇਹ ਸੀਮਾ, ਸਵੈ-ਵਸਤੂ, ਆਦਰਸ਼ ਨਹੀਂ ਹੈ; ਇਹ ਇੱਕ ਅਸਲੀ ਜੀਵ ਹੈ। ਇਹ ਜੀਵ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਨਹੀਂ ਹੈ, ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਉਦਾਸੀਨਤਾ ਦੀ ਸ਼ੁੱਧ ਬਾਹਰੀਤਾ ਵਿੱਚ ਪੈਦਾ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਪਰ ਨਾ ਹੀ ਇਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਲਈ ਹੈ, ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਉਹ ਜੀਵ ਨਹੀਂ ਹੈ ਜੋ ਮੈਨੂੰ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਖਤਮ ਕਰਕੇ ਹੋਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਬਿਲਕੁਲ ਮੇਰਾ ਦੂਜਿਆਂ ਲਈ ਜੀਵ ਹੈ, ਇਹ ਜੀਵ ਹੈ ਜੋ ਵਿਰੋਧੀ ਮੂਲ ਅਤੇ ਉਲਟ ਅਰਥਾਂ ਵਾਲੇ ਦੋ ਨਕਾਰਾਤਮਕਤਾਵਾਂ ਵਿੱਚ ਵੰਡਿਆ ਹੋਇਆ ਹੈ। ਦੂਜੇ ਲਈ ਇਹ ਮੈਂ ਨਹੀਂ ਹੈ ਜਿਸਦਾ ਉਸਨੂੰ ਇੱਕ ਅਨੁਭਵ ਹੈ ਅਤੇ ਮੇਰੇ ਕੋਲ ਇਸ ਮੇਰੇ ਦਾ ਅਨੁਭਵ ਨਹੀਂ ਹੈ ਜੋ ਮੈਂ ਹਾਂ। ਫਿਰ ਵੀ ਇਹ "ਮੈਂ", ਇੱਕ ਦੁਆਰਾ ਪੈਦਾ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਅਤੇ ਦੂਜੇ ਦੁਆਰਾ ਗ੍ਰਹਿਣ ਕੀਤਾ ਗਿਆ, ਆਪਣੀ ਸੰਪੂਰਨ ਹਕੀਕਤ ਇਸ ਤੱਥ ਤੋਂ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਦੋ ਜੀਵਾਂ ਵਿਚਕਾਰ ਇੱਕੋ ਇੱਕ ਸੰਭਵ ਵਿਛੋੜਾ ਹੈ ਜੋ ਉਹਨਾਂ ਦੇ ਹੋਣ ਦੇ ਢੰਗ ਦੇ ਸੰਬੰਧ ਵਿੱਚ ਬੁਨਿਆਦੀ ਤੌਰ 'ਤੇ ਇੱਕੋ ਜਿਹਾ ਹੈ ਅਤੇ ਇੱਕ ਨੂੰ ਦੂਜੇ ਦੇ ਸਾਹਮਣੇ ਤੁਰੰਤ ਪੇਸ਼ ਕਰਦਾ ਹੈ; ਕਿਉਂਕਿ ਚੇਤਨਾ ਹੀ ਚੇਤਨਾ ਨੂੰ ਸੀਮਤ ਕਰ ਸਕਦੀ ਹੈ, ਇਸ ਲਈ ਉਹਨਾਂ ਵਿਚਕਾਰ ਕੋਈ ਹੋਰ ਸਾਧਨ ਕਲਪਨਾਯੋਗ ਨਹੀਂ ਹੈ।

ਮੇਰੇ ਅੰਦਰ ਅਤੇ ਮੇਰੀ ਮੰਨੀ ਗਈ ਵਸਤੂ-ਨਿਰਪੱਖਤਾ ਰਾਹੀਂ ਦੂਜੇ-ਵਿਅਕਤੀ ਦੀ ਇਸ ਮੌਜੂਦਗੀ ਨੂੰ ਦੇਖਦੇ ਹੋਏ, ਅਸੀਂ ਦੇਖ ਸਕਦੇ ਹਾਂ ਕਿ ਮੇਰਾ ਦੂਜੇ ਤੋਂ ਇੱਕ ਵਸਤੂ ਬਣਾਉਣਾ ਉਸ ਨਾਲ ਮੇਰੇ ਸੰਬੰਧ ਵਿੱਚ ਦੂਜਾ ਪਲ ਹੋਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ। ਦਰਅਸਲ, ਮੇਰੀ ਅਣਜਾਣ ਸੀਮਾ ਤੋਂ ਪਰੇ ਦੂਜੇ ਦੀ ਮੌਜੂਦਗੀ ਮੇਰੇ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਇੱਕ ਸੁਤੰਤਰ ਸਵੈ-ਨਿਰਪੱਖਤਾ ਵਜੋਂ ਦੁਬਾਰਾ ਸਮਝਣ ਲਈ ਪ੍ਰੇਰਣਾ ਵਜੋਂ ਕੰਮ ਕਰ ਸਕਦੀ ਹੈ। ਜਿਸ ਹੱਦ ਤੱਕ ਮੈਂ ਇਸ ਗੱਲ ਤੋਂ ਇਨਕਾਰ ਕਰਦਾ ਹਾਂ ਕਿ ਮੈਂ ਦੂਜਾ ਹਾਂ ਅਤੇ ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਦੂਜਾ ਪਹਿਲਾਂ ਪ੍ਰਗਟ ਹੁੰਦਾ ਹੈ, ਉਹ ਸਿਰਫ ਦੂਜੇ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਪ੍ਰਗਟ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ; ਯਾਨੀ, ਮੇਰੀ ਸੀਮਾ ਤੋਂ ਪਰੇ ਇੱਕ ਵਿਸ਼ੇ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ, ਉਹ ਜੋ ਮੈਨੂੰ ਸੀਮਤ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਦਰਅਸਲ, ਕੁਝ ਵੀ ਮੈਨੂੰ ਦੂਜੇ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਸੀਮਤ ਨਹੀਂ ਕਰ ਸਕਦਾ। ਇਸ ਲਈ ਉਹ ਇੱਕ ਵਿਅਕਤੀ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਪ੍ਰਗਟ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਜੋ ਆਪਣੀ ਪੂਰੀ ਆਜ਼ਾਦੀ ਅਤੇ ਆਪਣੀਆਂ ਸੰਭਾਵਨਾਵਾਂ ਪ੍ਰਤੀ ਆਪਣੀ ਸੁਤੰਤਰ ਪੇਸ਼ਕਾਰੀ ਵਿੱਚ ਮੈਨੂੰ ਖੇਡ ਤੋਂ ਬਾਹਰ ਰੱਖਦਾ ਹੈ ਅਤੇ "ਸ਼ਾਮਲ ਹੋਣ" ਤੋਂ ਇਨਕਾਰ ਕਰਕੇ (ਜਰਮਨ ਮਿਟ-ਮੈਚਨ ਦੇ ਅਰਥਾਂ ਵਿੱਚ) ਮੈਨੂੰ ਮੇਰੇ ਪਾਰਦਰਸ਼ਤਾ ਤੋਂ ਵਾਂਝਾ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਪਹਿਲਾਂ ਮੈਨੂੰ ਦੋ ਨਕਾਰਾਤਮਕਤਾਵਾਂ ਵਿੱਚੋਂ ਸਿਰਫ ਇੱਕ ਨੂੰ ਸਮਝਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ ਜਿਸ ਲਈ ਮੈਂ ਜ਼ਿੰਮੇਵਾਰ ਨਹੀਂ ਹਾਂ, ਉਹ ਜੋ ਮੇਰੇ ਕੋਲ ਆਪਣੇ ਆਪ ਰਾਹੀਂ ਨਹੀਂ ਆਉਂਦੀ। ਪਰ ਇਸ ਨਕਾਰਾਤਮਕਤਾ ਦੇ ਡਰ ਵਿੱਚ ਹੀ ਆਪਣੇ ਆਪ ਦੀ ਚੇਤਨਾ ਪੈਦਾ ਹੁੰਦੀ ਹੈ; ਯਾਨੀ ਕਿ, ਮੈਂ ਇੱਕ ਸਪਸ਼ਟ ਸਵੈ-ਚੇਤਨਾ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰ ਸਕਦਾ ਹਾਂ ਕਿਉਂਕਿ ਮੈਂ ਦੂਜੇ ਦੇ ਨਕਾਰਾਤਮਕਤਾ ਲਈ ਵੀ

ਜ਼ਿੰਮੇਵਾਰ ਹਾਂ ਜੋ ਕਿ ਮੇਰੀ ਆਪਣੀ ਸੰਭਾਵਨਾ ਹੈ। ਇਹ ਦੂਜੇ ਨਕਾਰਾਤਮਕਤਾ ਨੂੰ ਸਪੱਸ਼ਟ ਕਰਨ ਦੀ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ ਹੈ, ਜੋ ਕਿ ਮੇਰੇ ਤੋਂ ਦੂਜੇ ਵੱਲ ਵਧਦੀ ਹੈ। ਅਸਲ ਵਿੱਚ ਇਹ ਪਹਿਲਾਂ ਹੀ ਉੱਥੇ ਸੀ ਪਰ ਦੂਜੇ ਨਕਾਰਾਤਮਕਤਾ ਦੁਆਰਾ ਛੁਪਿਆ ਹੋਇਆ ਸੀ ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਦੂਜੇ ਨੂੰ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਨ ਲਈ ਗੁਆਚ ਗਿਆ ਸੀ। ਪਰ ਦੂਜਾ ਨਕਾਰਾਤਮਕਤਾ ਨਵੇਂ ਦੇ ਪ੍ਰਗਟ ਹੋਣ ਦਾ ਕਾਰਨ ਹੈ; ਕਿਉਂਕਿ ਜੇਕਰ ਕੋਈ ਦੂਜਾ ਹੈ ਜੋ ਮੇਰੀ ਪਾਰਦਰਸ਼ਤਾ ਨੂੰ ਸ਼ੁੱਧ ਤੌਰ 'ਤੇ ਵਿਚਾਰਿਆ ਗਿਆ ਮੰਨ ਕੇ ਮੈਨੂੰ ਖੇਡ ਤੋਂ ਬਾਹਰ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਤਾਂ ਇਹ ਇਸ ਲਈ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਮੈਂ ਆਪਣੀ ਸੀਮਾ ਨੂੰ ਮੰਨ ਕੇ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਦੂਜੇ ਤੋਂ ਦੂਰ ਕਰਦਾ ਹਾਂ। ਦੂਜੇ ਦੇ ਸੰਬੰਧ ਵਿੱਚ ਇੱਕੋ ਜਿਹੇ ਹੋਣ ਦੀ ਚੇਤਨਾ ਦੇ ਇਸ ਨਕਾਰਾਤਮਕਤਾ ਦੀ ਚੇਤਨਾ ਮੇਰੀ ਸੁਤੰਤਰ ਸਹਿਜਤਾ ਦੀ ਚੇਤਨਾ ਹੈ। ਇਸ ਬਹੁਤ ਹੀ ਨਕਾਰਾਤਮਕਤਾ ਦੁਆਰਾ ਜੋ ਦੂਜੇ ਨੂੰ ਮੇਰੀ ਸੀਮਾ ਦੇ ਕਬਜ਼ੇ ਵਿੱਚ ਰੱਖਦਾ ਹੈ, ਮੈਂ ਪਹਿਲਾਂ ਹੀ ਦੂਜੇ ਨੂੰ ਖੇਡ ਤੋਂ ਬਾਹਰ ਕਰ ਰਿਹਾ ਹਾਂ। ਇਸ ਲਈ ਜਿੱਥੋਂ ਤੱਕ ਮੈਂ ਆਪਣੀਆਂ ਆਜ਼ਾਦ ਸੰਭਾਵਨਾਵਾਂ ਵਿੱਚੋਂ ਇੱਕ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਚੇਤੰਨ (ਜਾਣਦਾ) ਹਾਂ ਅਤੇ ਜਿੱਥੋਂ ਤੱਕ ਮੈਂ ਇਸ ਸਵੈ-ਭਾਵਨਾ ਨੂੰ ਮਹਿਸੂਸ ਕਰਨ ਲਈ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਵੱਲ ਪੇਸ਼ ਕਰਦਾ ਹਾਂ, ਉਸ ਹੱਦ ਤੱਕ ਮੈਂ ਦੂਜੇ ਦੀ ਹੋਂਦ ਲਈ ਜ਼ਿੰਮੇਵਾਰ ਹਾਂ। ਇਹ ਮੈਂ ਹਾਂ ਜੋ ਆਪਣੀ ਆਜ਼ਾਦ ਸਹਿਜਤਾ ਦੀ ਪੁਸ਼ਟੀ ਦੁਆਰਾ ਇੱਕ ਦੂਜੇ ਦਾ ਕਾਰਨ ਬਣਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਸਿਰਫ਼ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਚੇਤਨਾ ਦਾ ਇੱਕ ਅਨੰਤ ਸੰਦਰਭ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਦੂਜਾ ਫਿਰ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਖੇਡ ਤੋਂ ਬਾਹਰ ਪਾਉਂਦਾ ਹੈ; ਉਹ ਹੁਣ ਉਹ ਹੈ ਜੋ ਮੇਰੇ 'ਤੇ ਨਿਰਭਰ ਕਰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਨਾ ਹੋਣਾ, ਅਤੇ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਉਸਦੀ ਪਾਰਦਰਸ਼ਤਾ ਹੁਣ ਇੱਕ ਪਾਰਦਰਸ਼ਤਾ ਨਹੀਂ ਹੈ ਜੋ ਮੈਨੂੰ ਆਪਣੇ ਵੱਲ ਪਾਰ ਕਰਦੀ ਹੈ ਬਲਕਿ ਇੱਕ ਸ਼ੁੱਧ ਤੌਰ 'ਤੇ ਵਿਚਾਰਿਆ ਪਾਰਦਰਸ਼ਤਾ ਹੈ, ਸਿਰਫ਼ ਸਵੈ-ਭਾਵਨਾ ਦਾ ਇੱਕ ਦਿੱਤਾ ਗਿਆ ਚੱਕਰ ਹੈ। ਕਿਉਂਕਿ ਮੈਂ ਇੱਕੋ ਸਮੇਂ ਦੋਵਾਂ ਨਕਾਰਾਤਮਕਤਾ ਨੂੰ ਮਹਿਸੂਸ ਨਹੀਂ ਕਰ ਸਕਦਾ, ਨਵਾਂ ਨਕਾਰਾਤਮਕਤਾ, ਹਾਲਾਂਕਿ ਇਸਦੀ ਪ੍ਰੇਰਣਾ ਲਈ ਦੂਜਾ ਨਕਾਰਾਤਮਕਤਾ ਹੈ, ਬਦਲੇ ਵਿੱਚ ਇਸਨੂੰ ਛੁਪਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਦੂਜਾ ਮੈਨੂੰ ਇੱਕ ਘਟੀਆ ਮੌਜੂਦਗੀ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਜਾਪਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਇਸ ਲਈ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਦੂਜਾ ਅਤੇ ਮੈਂ ਅਸਲ ਵਿੱਚ ਦੂਜੇ ਦੀ ਹੋਂਦ ਲਈ ਸਹਿ-ਜ਼ਿੰਮੇਵਾਰ ਹਾਂ, ਪਰ ਇਹ ਦੋ ਨਕਾਰਾਤਮਕਤਾਵਾਂ ਦੁਆਰਾ ਹੈ ਕਿ ਮੈਂ ਦੂਜੇ ਨੂੰ ਤੁਰੰਤ ਲੁਕਾਏ ਬਿਨਾਂ ਇੱਕ ਦਾ ਅਨੁਭਵ ਨਹੀਂ ਕਰ ਸਕਦਾ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੂਜਾ ਹੁਣ ਉਹ ਬਣ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਜੋ ਮੈਂ ਆਪਣੇ ਖੁਦ ਦੇ ਪ੍ਰੋਜੈਕਸ਼ਨ ਵਿੱਚ ਦੂਜੇ ਦੇ ਨਾ ਹੋਣ ਵੱਲ ਸੀਮਤ ਕਰਦਾ ਹਾਂ।

ਕੁਦਰਤੀ ਤੌਰ 'ਤੇ ਇੱਥੇ ਇਹ ਸਮਝਣਾ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੈ ਕਿ ਇਸ ਹਵਾਲੇ ਦੀ ਪ੍ਰੇਰਣਾ ਪ੍ਰਭਾਵਸ਼ਾਲੀ ਕ੍ਰਮ ਦੀ ਹੈ। ਉਦਾਹਰਣ ਵਜੋਂ, ਕੁਝ ਵੀ ਮੈਨੂੰ ਇਸ ਅਣਪ੍ਰਗਟ ਦੁਆਰਾ ਇਸਦੇ ਪਰੇ ਨਾਲ ਮੋਹਿਤ ਰਹਿਣ ਤੋਂ ਨਹੀਂ ਰੋਕ ਸਕਦਾ ਸੀ ਜੇਕਰ ਮੈਂ ਇਸ ਅਣਪ੍ਰਗਟ ਨੂੰ ਖਾਸ ਤੌਰ 'ਤੇ ਡਰ, ਸ਼ਰਮ ਜਾਂ ਹੰਕਾਰ ਵਿੱਚ ਮਹਿਸੂਸ ਨਹੀਂ ਕੀਤਾ। ਇਹ ਬਿਲਕੁਲ ਇਹਨਾਂ ਪ੍ਰੇਰਣਾਵਾਂ ਦਾ ਪ੍ਰਭਾਵਸ਼ਾਲੀ ਚਰਿੱਤਰ ਹੈ ਜੋ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਵਿੱਚ ਇਹਨਾਂ ਤਬਦੀਲੀਆਂ ਦੀ ਅਨੁਭਵੀ ਸੰਭਾਵਨਾ ਲਈ ਜ਼ਿੰਮੇਵਾਰ ਹੈ। ਪਰ ਇਹ ਭਾਵਨਾਵਾਂ ਖੁਦ ਦੂਜਿਆਂ ਲਈ ਸਾਡੇ ਹੋਣ ਦਾ ਸਾਡੇ ਪ੍ਰਭਾਵੀ ਅਨੁਭਵ ਕਰਨ ਦੇ ਤਰੀਕੇ ਤੋਂ ਵੱਧ ਕੁਝ ਨਹੀਂ ਹਨ। ਡਰ ਅਸਲ ਵਿੱਚ ਇਹ ਦਰਸਾਉਂਦਾ ਹੈ ਕਿ ਮੈਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਸੰਸਾਰ ਵਿੱਚ ਮੌਜੂਦਗੀ ਦੇ ਕਾਰਨ ਖ਼ਤਰੇ ਵਿੱਚ ਜਾਪਦਾ ਹਾਂ, ਨਾ ਕਿ ਇੱਕ ਲਈ-ਆਪ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਮੇਰੀ ਸਮਰੱਥਾ ਵਿੱਚ ਜੋ ਇੱਕ ਸੰਸਾਰ ਨੂੰ ਹੋਂਦ ਵਿੱਚ ਲਿਆਉਂਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਉਹ ਵਸਤੂ ਹੈ ਜੋ ਮੈਂ ਹਾਂ ਜੋ ਸੰਸਾਰ ਵਿੱਚ ਖ਼ਤਰੇ ਵਿੱਚ ਹੈ ਅਤੇ ਜੋ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ, ਉਸ ਜੀਵ ਦੇ ਨਾਲ ਹੋਣ ਦੀ ਆਪਣੀ ਅਟੁੱਟ ਏਕਤਾ ਦੇ ਕਾਰਨ ਜੋ ਮੈਨੂੰ ਹੋਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ, ਆਪਣੇ ਆਪ ਦੇ ਵਿਨਾਸ਼ ਵਿੱਚ ਸ਼ਾਮਲ ਹੋ ਸਕਦੀ ਹੈ ਜੋ ਮੈਨੂੰ ਹੋਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਡਰ ਮੇਰੇ ਅਨੁਭਵੀ ਖੇਤਰ ਵਿੱਚ ਕਿਸੇ ਹੋਰ ਵਸਤੂ ਦੇ ਪ੍ਰਗਟ ਹੋਣ ਦੇ ਮੌਕੇ 'ਤੇ ਮੇਰੇ-ਵਸਤੂ-ਵਸਤੂ ਦੀ ਖੋਜ ਹੈ। ਇਹ ਸਾਰੇ ਡਰ ਦੇ ਮੂਲ ਦਾ ਹਵਾਲਾ ਦਿੰਦਾ ਹੈ, ਜੋ ਕਿ ਮੇਰੀ ਸ਼ੁੱਧ ਅਤੇ ਸਰਲ ਵਸਤੂ-ਅਵਸਥਾ ਦੀ ਡਰਾਉਣੀ ਖੋਜ ਹੈ ਜਿੱਥੋਂ ਤੱਕ ਇਹ ਉਹਨਾਂ

ਸੰਭਾਵਨਾਵਾਂ ਦੁਆਰਾ ਪਾਰ ਅਤੇ ਪਾਰ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਜੋ ਮੇਰੇ ਸੰਭਵ ਨਹੀਂ ਹਨ। ਇਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਆਪਣੀਆਂ ਸੰਭਾਵਨਾਵਾਂ ਵੱਲ ਧੱਕ ਕੇ ਹੈ ਕਿ ਮੈਂ ਡਰ ਤੋਂ ਇਸ ਹੱਦ ਤੱਕ ਬਚ ਜਾਵਾਂਗਾ ਕਿ ਮੈਂ ਆਪਣੀ ਵਸਤੂ-ਨਿਰਪੱਖਤਾ ਨੂੰ ਗੈਰ-ਜ਼ਰੂਰੀ ਸਮਝਾਂਗਾ। ਇਹ ਤਾਂ ਹੀ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ ਜੇਕਰ ਮੈਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਦੂਜੇ ਦੇ ਹੋਣ ਲਈ ਜ਼ਿੰਮੇਵਾਰ ਸਮਝਦਾ ਹਾਂ। ਦੂਜਾ ਫਿਰ ਉਹ ਬਣ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਜਿਸਨੂੰ ਮੈਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਨਹੀਂ ਬਣਾਉਂਦਾ, ਅਤੇ ਉਸਦੀਆਂ ਸੰਭਾਵਨਾਵਾਂ ਉਹ ਸੰਭਾਵਨਾਵਾਂ ਹਨ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਤੋਂ ਮੈਂ ਇਨਕਾਰ ਕਰਦਾ ਹਾਂ ਅਤੇ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਬਾਰੇ ਮੈਂ ਸਿਰਫ਼ ਵਿਚਾਰ ਕਰ ਸਕਦਾ ਹਾਂ - ਇਸ ਲਈ ਮੁਰਦਾ-ਸੰਭਾਵਨਾਵਾਂ। ਇਸ ਲਈ ਮੈਂ ਆਪਣੀਆਂ ਮੌਜੂਦਾ ਸੰਭਾਵਨਾਵਾਂ ਨੂੰ ਇਸ ਹੱਦ ਤੱਕ ਪਾਰ ਕਰਦਾ ਹਾਂ ਜਿੰਨਾ ਚਿਰ ਮੈਂ ਉਹਨਾਂ ਨੂੰ ਹਮੇਸ਼ਾ ਦੂਜੇ ਦੀਆਂ ਸੰਭਾਵਨਾਵਾਂ ਦੁਆਰਾ ਪਾਰ ਕਰਨ ਦੇ ਯੋਗ ਸਮਝਦਾ ਹਾਂ, ਪਰ ਮੈਂ ਉਹਨਾਂ ਨੂੰ ਇੱਕੋ ਇੱਕ ਗੁਣ ਦੇ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਤੋਂ ਵਿਚਾਰ ਕੇ ਦੂਜੇ ਦੀਆਂ ਸੰਭਾਵਨਾਵਾਂ ਨੂੰ ਵੀ ਪਾਰ ਕਰਦਾ ਹਾਂ ਜੋ ਉਸਦੀ ਆਪਣੀ ਸੰਭਾਵਨਾ ਨਹੀਂ ਹੈ - ਉਸਦਾ ਕਿਰਦਾਰ ਹੋਰ ਕਿਉਂਕਿ ਮੈਂ ਇੱਕ ਹੋਰ ਹੋਣ ਦਾ ਕਾਰਨ ਬਣਦਾ ਹਾਂ। ਮੈਂ ਦੂਜੇ ਦੀਆਂ ਸੰਭਾਵਨਾਵਾਂ ਨੂੰ ਉਹਨਾਂ ਨੂੰ ਮੇਰੇ ਤੋਂ ਪਾਰ ਕਰਨ ਦੀਆਂ ਸੰਭਾਵਨਾਵਾਂ ਵਜੋਂ ਵਿਚਾਰ ਕੇ ਪਾਰ ਕਰਦਾ ਹਾਂ ਜਿਸਨੂੰ ਮੈਂ ਹਮੇਸ਼ਾ ਨਵੀਆਂ ਸੰਭਾਵਨਾਵਾਂ ਵੱਲ ਪਾਰ ਕਰ ਸਕਦਾ ਹਾਂ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਇੱਕੋ ਵਾਰ ਮੈਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਅਨੰਤ ਸੰਭਾਵਨਾਵਾਂ ਦੇ ਇੱਕ ਸਦੀਵੀ ਕੇਂਦਰ ਵਜੋਂ ਆਪਣੀ ਚੇਤਨਾ ਰਾਹੀਂ ਮੁੜ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰ ਲਿਆ ਹੈ, ਅਤੇ ਮੈਂ ਦੂਜਿਆਂ ਦੀਆਂ ਸੰਭਾਵਨਾਵਾਂ ਨੂੰ "ਮੇਰੇ ਦੁਆਰਾ ਨਹੀਂ ਜੀਉਂਦੇ" ਦੇ ਚਰਿੱਤਰ ਨਾਲ ਪ੍ਰਭਾਵਿਤ ਕਰਕੇ ਮੁਰਦਾ-ਸੰਭਾਵਨਾਵਾਂ ਵਿੱਚ ਬਦਲ ਦਿੱਤਾ ਹੈ - ਇਹ ਇੰਨਾ ਹੀ ਸੌਖਾ ਹੈ।

ਇਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਸ਼ਰਮ ਸਿਰਫ਼ ਆਪਣੇ ਬਾਹਰ ਹੋਣ ਦੀ, ਕਿਸੇ ਹੋਰ ਹੋਂਦ ਵਿੱਚ ਰੁੱਝੇ ਹੋਣ ਦੀ, ਅਤੇ ਬਿਨਾਂ ਕਿਸੇ ਬਚਾਅ ਦੇ, ਇੱਕ ਸ਼ੁੱਧ ਵਿਸ਼ੇ ਤੋਂ ਨਿਕਲਣ ਵਾਲੇ ਪੂਰਨ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ ਦੁਆਰਾ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ਮਾਨ ਹੋਣ ਦੀ ਅਸਲ ਭਾਵਨਾ ਹੈ। ਸ਼ਰਮ ਉਹੀ ਹੋਣ ਦੀ ਚੇਤਨਾ ਹੈ ਜੋ ਮੈਂ ਹਮੇਸ਼ਾ ਸੀ: "ਸਸਪੈਂਸ ਵਿੱਚ" - ਯਾਨੀ, "ਅਜੇ ਨਹੀਂ" ਜਾਂ "ਪਹਿਲਾਂ ਹੀ ਨਹੀਂ" ਦੇ ਮੋਡ ਵਿੱਚ। ਸ਼ੁੱਧ ਸ਼ਰਮ ਇਹ ਜਾਂ ਉਹ ਦੋਸ਼ੀ ਵਸਤੂ ਹੋਣ ਦੀ ਭਾਵਨਾ ਨਹੀਂ ਹੈ, ਸਗੋਂ ਆਮ ਤੌਰ 'ਤੇ ਇੱਕ ਵਸਤੂ ਹੋਣ ਦੀ ਭਾਵਨਾ ਹੈ; ਯਾਨੀ, ਇਸ ਘਟੀਆ, ਸਥਿਰ ਅਤੇ ਨਿਰਭਰ ਜੀਵ ਵਿੱਚ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਪਛਾਣਨ ਦੀ ਜੋ ਮੈਂ ਦੂਜੇ ਲਈ ਹਾਂ। ਸ਼ਰਮ ਇੱਕ ਅਸਲੀ ਗਿਰਾਵਟ ਦੀ ਭਾਵਨਾ ਹੈ, ਇਸ ਤੱਥ ਦੇ ਕਾਰਨ ਨਹੀਂ ਕਿ ਮੈਂ ਇਹ ਜਾਂ ਉਹ ਖਾਸ ਗਲਤੀ ਕੀਤੀ ਹੋ ਸਕਦੀ ਹੈ, ਪਰ ਸਿਰਫ਼ ਇਸ ਲਈ ਕਿ ਮੈਂ ਚੀਜ਼ਾਂ ਦੇ ਵਿਚਕਾਰ ਦੁਨੀਆ ਵਿੱਚ "ਡਿੱਗ" ਗਿਆ ਹਾਂ ਅਤੇ ਮੈਨੂੰ ਉਹੀ ਬਣਨ ਲਈ ਦੂਜੇ ਦੀ ਵਿਚੋਲਗੀ ਦੀ ਲੋੜ ਹੈ ਜੋ ਮੈਂ ਹਾਂ।

ਨਿਮਰਤਾ ਅਤੇ ਖਾਸ ਕਰਕੇ ਨੰਗੇਪਣ ਦੀ ਸਥਿਤੀ ਵਿੱਚ ਹੈਰਾਨ ਹੋਣ ਦਾ ਡਰ ਸਿਰਫ਼ ਅਸਲੀ ਸ਼ਰਮ ਦੀ ਇੱਕ ਪ੍ਰਤੀਕਾਤਮਕ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਤਾ ਹੈ; ਸਰੀਰ ਇੱਥੇ ਸਾਡੀ ਬੇਰਹਿਮ ਸਥਿਤੀ ਨੂੰ ਵਸਤੂਆਂ ਵਜੋਂ ਦਰਸਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਕੱਪੜੇ ਪਾਉਣਾ ਕਿਸੇ ਦੀ ਵਸਤੂ-ਅਵਸਥਾ ਨੂੰ ਛੁਪਾਉਣਾ ਹੈ; ਇਹ ਬਿਨਾਂ ਦੇਖੇ ਦੇਖਣ ਦੇ ਅਧਿਕਾਰ ਦਾ ਦਾਅਵਾ ਕਰਨਾ ਹੈ; ਯਾਨੀ, ਸ਼ੁੱਧ ਵਿਸ਼ਾ ਹੋਣਾ। ਇਹੀ ਕਾਰਨ ਹੈ ਕਿ ਮੂਲ ਪਾਪ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਪਤਨ ਦਾ ਬਾਈਬਲੀ ਪ੍ਰਤੀਕ ਇਹ ਤੱਥ ਹੈ ਕਿ ਆਦਮ ਅਤੇ ਹੱਵਾਹ "ਜਾਣਦੇ ਹਨ ਕਿ ਉਹ ਨੰਗੇ ਹਨ।" ਸ਼ਰਮ ਦੀ ਪ੍ਰਤੀਕ੍ਰਿਆ ਬਿਲਕੁਲ ਉਸ ਵਿਅਕਤੀ ਨੂੰ ਇੱਕ ਵਸਤੂ ਵਜੋਂ ਫੜਨ ਵਿੱਚ ਸ਼ਾਮਲ ਹੋਵੇਗੀ ਜਿਸਨੇ ਮੇਰੀ ਆਪਣੀ ਵਸਤੂ-ਅਵਸਥਾ ਨੂੰ ਫੜਿਆ ਸੀ।

ਦਰਅਸਲ, ਜਿਸ ਪਲ ਤੋਂ ਦੂਜਾ ਮੈਨੂੰ ਇੱਕ ਵਸਤੂ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਦਿਖਾਈ ਦਿੰਦਾ ਹੈ, ਉਸਦੀ ਵਿਅਕਤੀਗਤਤਾ ਵਿਚਾਰੀ ਗਈ ਵਸਤੂ ਦੀ ਇੱਕ ਸਧਾਰਨ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਤਾ ਬਣ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਇਹ ਘਟੀਆ ਹੋ ਜਾਂਦੀ ਹੈ ਅਤੇ "ਨਿਰਭਰ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਤਾਵਾਂ ਦੇ ਸਮੂਹ ਵਜੋਂ ਪਰਿਭਾਸ਼ਿਤ ਕੀਤੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ ਜੋ ਸਿਧਾਂਤਕ ਤੌਰ 'ਤੇ ਮੈਨੂੰ ਦੂਰ ਕਰ ਦਿੰਦੀ ਹੈ।" "ਦੂਜੇ-ਵਜੋਂ-ਵਜੋਂ" ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਵਿਅਕਤੀਗਤਤਾ ਹੁੰਦੀ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਇਸ ਖੋਖਲੇ ਡੱਬੇ ਵਿੱਚ "ਇੱਕ ਅੰਦਰ" ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਮੈਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਠੀਕ ਕਰਦਾ ਹਾਂ, ਕਿਉਂਕਿ ਮੈਂ ਕਿਸੇ

ਵਸਤੂ ਲਈ ਇੱਕ ਵਸਤੂ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਦਾ। ਮੈਂ ਨਿਸ਼ਚਤ ਤੌਰ 'ਤੇ ਇਸ ਗੱਲ ਤੋਂ ਇਨਕਾਰ ਨਹੀਂ ਕਰਦਾ ਕਿ ਦੂਜਾ ਮੇਰੇ ਨਾਲ "ਉਸਦੇ ਅੰਦਰ" ਜੁੜਿਆ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ, ਪਰ ਚੇਤਨਾ ਜੋ ਉਸਦੀ ਮੇਰੇ ਵਿੱਚ ਹੈ, ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਚੇਤਨਾ-ਵਜੋਂ-ਵਜੋਂ-ਵਜੋਂ ਹੈ, ਮੈਨੂੰ ਪ੍ਰਭਾਵਸ਼ੀਲਤਾ ਤੋਂ ਬਿਨਾਂ ਸ਼ੁੱਧ ਅੰਦਰੂਨੀਤਾ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਜਾਪਦੀ ਹੈ। ਇਹ ਉਸ "ਅੰਦਰ" ਦੇ ਦੂਜਿਆਂ ਵਿੱਚੋਂ ਸਿਰਫ਼ ਇੱਕ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਤਾ ਹੈ, ਇੱਕ ਕੈਮਰੇ ਦੇ ਬੰਦ ਡੱਬੇ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਸੰਵੇਦਨਸ਼ੀਲ ਪਲੇਟ ਦੇ ਮੁਕਾਬਲੇ ਕੁਝ। ਜਿੱਥੋਂ ਤੱਕ ਮੈਂ ਇੱਕ ਹੋਰ ਬਣਾਉਂਦਾ ਹਾਂ, ਮੈਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਉਸ ਗਿਆਨ ਦੇ ਮੁਫ਼ਤ ਸਰੋਤ ਵਜੋਂ ਸਮਝਦਾ ਹਾਂ ਜੋ ਦੂਜੇ ਕੋਲ ਮੇਰੇ ਬਾਰੇ ਹੈ, ਅਤੇ ਦੂਜਾ ਮੈਨੂੰ ਉਸ ਗਿਆਨ ਦੁਆਰਾ ਉਸਦੇ ਹੋਂਦ ਵਿੱਚ ਪ੍ਰਭਾਵਿਤ ਜਾਪਦਾ ਹੈ ਜੋ ਉਸ ਕੋਲ ਮੇਰੇ ਹੋਣ ਬਾਰੇ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਮੈਂ ਉਸਨੂੰ ਦੂਜੇ ਦੇ ਚਰਿੱਤਰ ਨਾਲ ਪ੍ਰਭਾਵਿਤ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਇਹ ਗਿਆਨ ਫਿਰ "ਸਾਪੇਖਿਕ" ਦੇ ਨਵੇਂ ਅਰਥਾਂ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਵਿਅਕਤੀਗਤ ਪਾਤਰ ਧਾਰਨ ਕਰਦਾ ਹੈ; ਯਾਨੀ ਕਿ, ਇਹ ਵਿਸ਼ਾ-ਵਸਤੂ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਗੁਣ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ ਜੋ ਕਿ ਹੋਂਦ-ਹੋਣ-ਦੂਜੇ ਦੇ ਸਾਪੇਖਿਕ ਹੈ ਜਿਸ ਨਾਲ ਮੈਂ ਉਸਨੂੰ ਪ੍ਰਭਾਵਿਤ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਇਹ ਹੁਣ ਮੈਨੂੰ ਛੂਹਦਾ ਨਹੀਂ ਹੈ; ਇਹ ਉਸ ਵਿੱਚ ਮੇਰਾ ਇੱਕ ਚਿੱਤਰ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਵਿਅਕਤੀਗਤਤਾ ਅੰਦਰੂਨੀਤਾ ਵਿੱਚ, ਸੁਤੰਤਰ ਚੇਤਨਾ ਸਿਧਾਂਤਾਂ ਦੀ ਸ਼ੁੱਧ ਗੈਰਹਾਜ਼ਰੀ ਵਿੱਚ, ਸੰਭਾਵਨਾਵਾਂ ਗੁਣਾਂ ਵਿੱਚ, ਅਤੇ ਉਹ ਗਿਆਨ ਜਿਸ ਦੁਆਰਾ ਦੂਜਾ ਮੈਨੂੰ ਮੇਰੇ ਹੋਂਦ ਵਿੱਚ ਛੂਹਦਾ ਹੈ, ਦੂਜੇ ਦੀ "ਚੇਤਨਾ" ਵਿੱਚ ਮੇਰੇ ਇੱਕ ਸ਼ੁੱਧ ਚਿੱਤਰ ਵਿੱਚ ਬਦਲ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਸ਼ਰਮ ਉਸ ਪ੍ਰਤੀਕ੍ਰਿਆ ਨੂੰ ਪ੍ਰੇਰਿਤ ਕਰਦੀ ਹੈ ਜੋ ਸ਼ਰਮ ਨੂੰ ਪਾਰ ਕਰਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਇਸ ਨੂੰ ਦੂਰ ਕਰਦੀ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਪ੍ਰਤੀਕ੍ਰਿਆ ਇਸਦੇ ਅੰਦਰ ਉਸ ਵਿਸ਼ੇ ਦੇ ਹਿੱਸੇ 'ਤੇ ਇੱਕ ਵਸਤੂ ਹੋਣ ਦੇ ਯੋਗ ਹੋਣ ਦੀ ਇੱਕ ਅਪ੍ਰਤੱਖ ਅਤੇ ਗੈਰ-ਥੀਮੈਟਿਕ ਸਮਝ ਨੂੰ ਘੇਰ ਲੈਂਦੀ ਹੈ ਜਿਸ ਲਈ ਮੈਂ ਇੱਕ ਵਸਤੂ ਹਾਂ। ਇਹ ਅਪ੍ਰਤੱਖ ਸਮਝ ਮੇਰੇ "ਆਪਣੇ ਆਪ" ਦੀ ਚੇਤਨਾ (ਦੀ) ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਹੋਰ ਕੁਝ ਨਹੀਂ ਹੈ; ਯਾਨੀ ਕਿ, ਮੇਰੇ ਸਵੈ-ਨਿਰਭਰਤਾ ਦੀ। ਦਰਅਸਲ, ਉਸ ਢਾਂਚੇ ਵਿੱਚ ਜੋ "ਮੈਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਤੋਂ ਸ਼ਰਮਿੰਦਾ ਹਾਂ" ਦੇ ਅਨੁਭਵ ਨੂੰ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਸ਼ਰਮ ਦੂਜੇ ਲਈ ਇੱਕ "ਮੈਂ"-ਵਸਤੂ ਮੰਨਦੀ ਹੈ ਪਰ ਇੱਕ ਸਵੈ-ਭਾਵਨਾ ਵੀ ਹੈ ਜੋ ਸ਼ਰਮਿੰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਜੋ ਫਾਰਮੂਲੇ ਦੇ "ਮੈਂ" ਦੁਆਰਾ ਅਪੂਰਣ ਤੌਰ 'ਤੇ ਪ੍ਰਗਟ ਕੀਤੀ ਗਈ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਸ਼ਰਮ ਤਿੰਨ ਪਹਿਲੂਆਂ ਵਾਲਾ ਇੱਕ ਇਕਸਾਰ ਸ਼ੱਕ ਹੈ: "ਮੈਂ ਦੂਜੇ ਦੇ ਸਾਹਮਣੇ ਆਪਣੇ ਆਪ ਤੋਂ ਸ਼ਰਮਿੰਦਾ ਹਾਂ।"

ਜੇਕਰ ਇਹਨਾਂ ਵਿੱਚੋਂ ਕੋਈ ਵੀ ਇੱਕ ਪਹਿਲੂ ਅਲੋਪ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਤਾਂ ਸ਼ਰਮ ਵੀ ਅਲੋਪ ਹੋ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਹਾਲਾਂਕਿ, ਜੇਕਰ ਮੈਂ "ਉਹ" ਨੂੰ ਇੱਕ ਅਜਿਹੇ ਵਿਸ਼ੇ ਵਜੋਂ ਕਲਪਨਾ ਕਰਦਾ ਹਾਂ ਜਿਸਦੇ ਸਾਹਮਣੇ ਮੈਂ ਸ਼ਰਮਿੰਦਾ ਹਾਂ, ਤਾਂ ਇਹ ਦੂਜਿਆਂ ਦੀ ਬਹੁਲਤਾ ਵਿੱਚ ਖਿੰਡੇ ਹੋਏ ਬਿਨਾਂ ਇੱਕ ਵਸਤੂ ਨਹੀਂ ਬਣ ਸਕਦਾ; ਅਤੇ ਜੇਕਰ ਮੈਂ ਇਸਨੂੰ ਵਿਸ਼ੇ ਦੀ ਸੰਪੂਰਨ ਏਕਤਾ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਪੇਸ਼ ਕਰਦਾ ਹਾਂ ਜੋ ਕਿਸੇ ਵੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਇੱਕ ਵਸਤੂ ਨਹੀਂ ਬਣ ਸਕਦੀ, ਤਾਂ ਮੈਂ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਆਪਣੇ ਵਸਤੂ-ਵਜੋਂ ਹੋਣ ਦੀ ਸਦੀਵੀਤਾ ਨੂੰ ਸਥਾਪਿਤ ਕਰਦਾ ਹਾਂ ਅਤੇ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਆਪਣੀ ਸ਼ਰਮ ਨੂੰ ਕਾਇਮ ਰੱਖਦਾ ਹਾਂ। ਇਹ ਪਰਮਾਤਮਾ ਦੇ ਸਾਹਮਣੇ ਸ਼ਰਮ ਹੈ; ਯਾਨੀ, ਇੱਕ ਵਿਸ਼ੇ ਦੇ ਸਾਹਮਣੇ ਮੇਰੇ ਵਸਤੂ-ਵਜੋਂ ਹੋਣ ਦੀ ਮਾਨਤਾ ਜੋ ਕਦੇ ਵੀ ਵਸਤੂ ਨਹੀਂ ਬਣ ਸਕਦੀ। ਉਸੇ ਹੀ ਸਟਰੋਕ ਨਾਲ ਮੈਂ ਆਪਣੀ ਵਸਤੂ-ਅਵਸਥਾ ਨੂੰ ਸੰਪੂਰਨਤਾ ਵਿੱਚ ਮਹਿਸੂਸ ਕਰਦਾ ਹਾਂ ਅਤੇ ਇਸਨੂੰ ਹਾਈਪੋਸਟੈਸਾਈਜ਼ ਕਰਦਾ ਹਾਂ। ਪਰਮਾਤਮਾ ਦੀ ਸਥਿਤੀ ਮੇਰੀ ਵਸਤੂ-ਵਜੋਂ ਦੇ ਪੁਨਰਗਠਨ ਦੇ ਨਾਲ ਹੈ। ਜਾਂ ਇਸ ਤੋਂ ਵੀ ਵਧੀਆ, ਮੈਂ ਆਪਣੇ ਪਰਮਾਤਮਾ ਲਈ ਵਸਤੂ-ਵਜੋਂ ਹੋਣ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨਾਲੋਂ ਵਧੇਰੇ ਅਸਲੀ ਮੰਨਦਾ ਹਾਂ; ਮੈਂ ਅਲੱਗ-ਥਲੱਗ ਹਾਂ ਅਤੇ ਮੈਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਬਾਹਰੋਂ ਸਿੱਖਣ ਲਈ ਮਜਬੂਰ ਕਰਦਾ ਹਾਂ ਕਿ ਮੈਨੂੰ ਕੀ ਹੋਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਪਰਮਾਤਮਾ ਦੇ ਸਾਹਮਣੇ ਡਰ ਦਾ ਮੂਲ ਹੈ। ਕਾਲੇ ਸਮੂਹ, ਮੇਜ਼ਬਾਨ ਦੀ ਬੇਅਦਬੀ, ਸ਼ੈਤਾਨੀ ਸੰਗਤ, ਆਦਿ, ਸੰਪੂਰਨ ਵਿਸ਼ੇ ਨੂੰ ਵਸਤੂ ਦੇ ਚਰਿੱਤਰ ਨੂੰ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕਰਨ ਦੀਆਂ ਬਹੁਤ ਸਾਰੀਆਂ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ਾਂ ਹਨ। ਬੁਰਾਈ ਦੀ ਖ਼ਾਤਰ ਬੁਰਾਈ ਦੀ ਇੱਛਾ ਕਰਦੇ ਹੋਏ ਮੈਂ ਬ੍ਰਹਮ

ਪਾਰਦਰਸ਼ਤਾ - ਜਿਸ ਲਈ ਚੰਗਿਆਈ ਇੱਕ ਵਿਲੱਖਣ ਸੰਭਾਵਨਾ ਹੈ - ਨੂੰ ਇੱਕ ਸ਼ੁੱਧ ਤੌਰ 'ਤੇ ਦਿੱਤੀ ਗਈ ਪਾਰਦਰਸ਼ਤਾ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਵਿਚਾਰਨ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕਰਦਾ ਹਾਂ ਅਤੇ ਜਿਸਨੂੰ ਮੈਂ ਬੁਰਾਈ ਵੱਲ ਪਾਰ ਕਰਦਾ ਹਾਂ। ਫਿਰ ਮੈਂ "ਰੱਬ ਨੂੰ ਦੁੱਖ ਦਿੰਦਾ ਹਾਂ," ਮੈਂ "ਉਸਨੂੰ ਪਰੇਸ਼ਾਨ ਕਰਦਾ ਹਾਂ," ਆਦਿ। ਇਹ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ਾਂ, ਜੋ ਪਰਮਾਤਮਾ ਦੀ ਇੱਕ ਵਿਸ਼ੇ ਵਜੋਂ ਸੰਪੂਰਨ ਮਾਨਤਾ ਨੂੰ ਦਰਸਾਉਂਦੀਆਂ ਹਨ ਜੋ ਇੱਕ ਵਸਤੂ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਦਾ, ਆਪਣੇ ਅੰਦਰ ਆਪਣਾ ਵਿਰੋਧਾਭਾਸ ਰੱਖਦੇ ਹਨ ਅਤੇ ਹਮੇਸ਼ਾ ਅਸਫਲ ਰਹਿੰਦੇ ਹਨ।

ਹੰਕਾਰ ਮੂਲ ਸ਼ਰਮ ਨੂੰ ਬਾਹਰ ਨਹੀਂ ਕੱਢਦਾ। ਦਰਅਸਲ, ਇਹ ਬੁਨਿਆਦੀ ਸ਼ਰਮ ਜਾਂ ਇੱਕ ਵਸਤੂ ਹੋਣ ਦੀ ਸ਼ਰਮ ਦੇ ਆਧਾਰ 'ਤੇ ਹੈ ਕਿ ਹੰਕਾਰ ਬਣਾਇਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਇੱਕ ਅਸਪਸ਼ਟ ਭਾਵਨਾ ਹੈ। ਹੰਕਾਰ ਵਿੱਚ ਮੈਂ ਦੂਜੇ ਨੂੰ ਉਸ ਵਿਸ਼ੇ ਵਜੋਂ ਪਛਾਣਦਾ ਹਾਂ ਜਿਸ ਰਾਹੀਂ ਮੇਰਾ ਜੀਵ ਆਪਣੀ ਵਸਤੂ-ਅਵਸਥਾ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਪਰ ਮੈਂ ਇਹ ਵੀ ਮੰਨਦਾ ਹਾਂ ਕਿ ਮੈਂ ਖੁਦ ਵੀ ਆਪਣੀ ਵਸਤੂ-ਅਵਸਥਾ ਲਈ ਜ਼ਿੰਮੇਵਾਰ ਹਾਂ। ਮੈਂ ਆਪਣੀ ਜ਼ਿੰਮੇਵਾਰੀ 'ਤੇ ਜ਼ੋਰ ਦਿੰਦਾ ਹਾਂ ਅਤੇ ਮੈਂ ਇਸਨੂੰ ਮੰਨਦਾ ਹਾਂ। ਇਸ ਲਈ ਇੱਕ ਅਰਥ ਵਿੱਚ ਹੰਕਾਰ ਪਹਿਲਾਂ ਅਸਤੀਫਾ ਹੈ; ਉਸ ਹੋਣ 'ਤੇ ਮਾਣ ਕਰਨ ਲਈ, ਮੈਨੂੰ ਪਹਿਲਾਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਸਿਰਫ਼ ਉਹੀ ਹੋਣ ਲਈ ਅਸਤੀਫਾ ਦੇਣਾ ਪਵੇਗਾ। ਇਸ ਲਈ ਅਸੀਂ ਸ਼ਰਮ ਪ੍ਰਤੀ ਇੱਕ ਪ੍ਰਾਇਮਰੀ ਪ੍ਰਤੀਕ੍ਰਿਆ ਨਾਲ ਨਜਿੱਠ ਰਹੇ ਹਾਂ, ਅਤੇ ਇਹ ਪਹਿਲਾਂ ਹੀ ਭੱਜਣ ਅਤੇ ਮਾੜੇ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਦੀ ਪ੍ਰਤੀਕ੍ਰਿਆ ਹੈ; ਕਿਉਂਕਿ ਦੂਜੇ ਨੂੰ ਇੱਕ ਵਿਸ਼ੇ ਵਜੋਂ ਰੱਖਣ ਤੋਂ ਬਿਨਾਂ, ਮੈਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਆਪਣੀ ਵਸਤੂ-ਅਵਸਥਾ ਦੁਆਰਾ ਦੂਜੇ ਨੂੰ ਪ੍ਰਭਾਵਿਤ ਕਰਨ ਵਾਲੇ ਵਜੋਂ ਸਮਝਣ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕਰਦਾ ਹਾਂ। ਸੰਖੇਪ ਵਿੱਚ ਦੋ ਪ੍ਰਮਾਣਿਕ ਰਵੱਈਏ ਹਨ: ਉਹ ਜਿਸ ਦੁਆਰਾ ਮੈਂ ਦੂਜੇ ਨੂੰ ਉਸ ਵਿਸ਼ੇ ਵਜੋਂ ਪਛਾਣਦਾ ਹਾਂ ਜਿਸ ਦੁਆਰਾ ਮੈਂ ਆਪਣੀ ਵਸਤੂ-ਅਵਸਥਾ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਦਾ ਹਾਂ - ਇਹ ਸ਼ਰਮ ਹੈ; ਅਤੇ ਉਹ ਜਿਸ ਦੁਆਰਾ ਮੈਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਉਸ ਆਜ਼ਾਦ ਵਸਤੂ ਵਜੋਂ ਸਮਝਦਾ ਹਾਂ ਜਿਸ ਦੁਆਰਾ ਦੂਜਾ ਆਪਣਾ ਵਸਤੂ-ਅਵਸਥਾ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਦਾ ਹੈ - ਇਹ ਹੰਕਾਰ ਹੈ ਜਾਂ ਦੂਜੇ-ਵਸਤੂ ਦੇ ਸਾਹਮਣੇ ਮੇਰੀ ਆਜ਼ਾਦੀ ਦੀ ਪੁਸ਼ਟੀ ਹੈ। ਪਰ ਹੰਕਾਰ—ਜਾਂ ਘਮੰਡ—ਇੱਕ ਅਜਿਹੀ ਭਾਵਨਾ ਹੈ ਜਿਸ ਵਿੱਚ ਸੰਤੁਲਨ ਨਹੀਂ ਹੈ, ਅਤੇ ਇਹ ਬੁਰੀ ਭਾਵਨਾ ਵਿੱਚ ਹੈ। ਘਮੰਡ ਵਿੱਚ ਮੈਂ ਆਪਣੀ ਵਸਤੂ ਦੇ ਤੌਰ 'ਤੇ ਦੂਜੇ 'ਤੇ ਕਾਰਵਾਈ ਕਰਨ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕਰਦਾ ਹਾਂ। ਮੈਂ ਇਸ ਸੁੰਦਰਤਾ ਜਾਂ ਇਸ ਤਾਕਤ ਜਾਂ ਇਸ ਬੁੱਧੀ ਨੂੰ ਲੈਂਦਾ ਹਾਂ ਜੋ ਉਹ ਮੈਨੂੰ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕਰਦਾ ਹੈ—ਜਿੱਥੋਂ ਤੱਕ ਉਹ ਮੈਨੂੰ ਇੱਕ ਵਸਤੂ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਬਣਾਉਂਦਾ ਹੈ—ਅਤੇ ਮੈਂ ਇਸਦੀ ਵਰਤੋਂ ਵਾਪਸੀ ਦੇ ਝਟਕੇ ਵਿੱਚ ਕਰਨ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕਰਦਾ ਹਾਂ ਤਾਂ ਜੋ ਉਸਨੂੰ ਪ੍ਰਸ਼ੰਸਾ ਜਾਂ ਪਿਆਰ ਦੀ ਭਾਵਨਾ ਨਾਲ ਨਿਸ਼ਕਿਰਿਆ ਤੌਰ 'ਤੇ ਪ੍ਰਭਾਵਿਤ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕੇ। ਪਰ ਇਸਦੇ ਨਾਲ ਹੀ ਮੈਂ ਮੰਗ ਕਰਦਾ ਹਾਂ ਕਿ ਮੇਰੇ ਵਸਤੂ ਹੋਣ ਦੀ ਪ੍ਰਵਾਨਗੀ ਵਜੋਂ ਇਸ ਭਾਵਨਾ ਦਾ ਮਨੋਰੰਜਨ ਦੂਜੇ ਦੁਆਰਾ ਉਸਦੀ ਯੋਗਤਾ ਵਿੱਚ ਵਿਸ਼ੇ ਦੇ ਤੌਰ 'ਤੇ ਕੀਤਾ ਜਾਵੇ—ਭਾਵ, ਇੱਕ ਆਜ਼ਾਦੀ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ। ਇਹ, ਅਸਲ ਵਿੱਚ, ਮੇਰੀ ਤਾਕਤ ਜਾਂ ਮੇਰੀ ਸੁੰਦਰਤਾ 'ਤੇ ਇੱਕ ਪੂਰਨ ਵਸਤੂ-ਨਿਰਭਰਤਾ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕਰਨ ਦਾ ਇੱਕੋ ਇੱਕ ਤਰੀਕਾ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਉਹ ਭਾਵਨਾ ਜੋ ਮੈਂ ਦੂਜੇ ਤੋਂ ਮੰਗਦਾ ਹਾਂ, ਆਪਣੇ ਅੰਦਰ ਆਪਣਾ ਵਿਰੋਧਾਭਾਸ ਰੱਖਦੀ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਮੈਨੂੰ ਇਸਦੇ ਨਾਲ ਦੂਜੇ ਨੂੰ ਪ੍ਰਭਾਵਿਤ ਕਰਨਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ ਜਿੱਥੋਂ ਤੱਕ ਉਹ ਆਜ਼ਾਦ ਹੈ। ਭਾਵਨਾ ਬੁਰੀ ਭਾਵਨਾ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਮਨੋਰੰਜਨ ਕੀਤੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ, ਅਤੇ ਇਸਦਾ ਅੰਦਰੂਨੀ ਵਿਕਾਸ ਇਸਨੂੰ ਵਿਘਨ ਵੱਲ ਲੈ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਦਰਅਸਲ ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਮੈਂ ਆਪਣੇ ਵਸਤੂ ਹੋਣ ਦੀ ਆਪਣੀ ਮੰਨੀ ਗਈ ਭੂਮਿਕਾ ਨਿਭਾਉਂਦਾ ਹਾਂ, ਮੈਂ ਇਸਨੂੰ ਇੱਕ ਵਸਤੂ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਨ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕਰਦਾ ਹਾਂ। ਕਿਉਂਕਿ ਦੂਜਾ ਇਸਦੀ ਕੁੰਜੀ ਹੈ, ਮੈਂ ਦੂਜੇ ਨੂੰ ਫੜਨ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕਰਦਾ ਹਾਂ ਤਾਂ ਜੋ ਉਹ ਮੇਰੇ ਵਜੂਦ ਦਾ ਭੇਤ ਮੈਨੂੰ ਦੱਸ ਸਕੇ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਘਮੰਡ ਮੈਨੂੰ ਦੂਜੇ ਨੂੰ ਫੜਨ ਅਤੇ ਉਸਨੂੰ ਇੱਕ ਵਸਤੂ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਬਣਾਉਣ ਲਈ ਪ੍ਰੇਰਿਤ ਕਰਦਾ ਹੈ ਤਾਂ ਜੋ ਇਸ ਵਸਤੂ ਦੇ ਦਿਲ ਵਿੱਚ ਆਪਣੀ ਵਸਤੂ-ਅਵਸਥਾ ਨੂੰ ਖੋਜਿਆ ਜਾ ਸਕੇ। ਪਰ ਇਹ ਉਸ ਮੁਰਗੀ ਨੂੰ ਮਾਰਨਾ ਹੈ ਜੋ ਸੋਨੇ ਦੇ ਆਂਡੇ

ਦਿੰਦੀ ਹੈ। ਦੂਜੇ ਨੂੰ ਵਸਤੂ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਬਣਾ ਕੇ, ਮੈਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਦੂਜੇ-ਵਜੋਂ-ਵਜੋਂ-ਵਜੋਂ ਦੇ ਦਿਲ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਚਿੱਤਰ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਬਣਾਉਂਦਾ ਹਾਂ; ਇਸ ਲਈ ਵਿਅਰਥ ਦਾ ਭਰਮ। ਉਸ ਚਿੱਤਰ ਵਿੱਚ ਜਿਸਨੂੰ ਮੈਂ ਇਸਨੂੰ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਨ ਅਤੇ ਇਸਨੂੰ ਆਪਣੇ ਵਜੂਦ ਨਾਲ ਅਭੇਦ ਕਰਨ ਲਈ ਸਮਝਣਾ ਚਾਹੁੰਦਾ ਸੀ, ਮੈਂ ਹੁਣ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਨਹੀਂ ਪਛਾਣਦਾ। ਮੈਨੂੰ ਬਿਨਾਂ ਸੋਚੇ-ਸਮਝੇ ਦੂਜੇ ਨੂੰ ਉਸਦੇ ਆਪਣੇ ਵਿਅਕਤੀਗਤ ਗੁਣਾਂ ਵਿੱਚੋਂ ਇੱਕ ਵਜੋਂ ਚਿੱਤਰ ਦੇਣਾ ਪਵੇਗਾ। ਆਪਣੀ ਵਸਤੂ-ਅਵਸਥਾ ਤੋਂ ਮੁਕਤ ਹੋਣ ਦੇ ਬਾਵਜੂਦ, ਮੈਂ ਆਪਣੇ ਅਯੋਗ ਸਵੈ-ਭਾਵ ਵਿੱਚ ਦੂਜੇ-ਵਜੋਂ-ਵਜੋਂ-ਵਜੋਂ ਦਾ ਸਾਹਮਣਾ ਕਰਨ ਲਈ ਇਕੱਲਾ ਰਹਿੰਦਾ ਹਾਂ ਜਿਸਨੂੰ ਮੈਨੂੰ ਹਮੇਸ਼ਾ ਲਈ ਰਾਹਤ ਤੋਂ ਬਿਨਾਂ ਰਹਿਣਾ ਪੈਂਦਾ ਹੈ।

ਸ਼ਰਮ, ਡਰ ਅਤੇ ਹੰਕਾਰ ਮੇਰੀਆਂ ਮੂਲ ਪ੍ਰਤੀਕਿਰਿਆਵਾਂ ਹਨ; ਇਹ ਸਿਰਫ਼ ਵੱਖ-ਵੱਖ ਤਰੀਕੇ ਹਨ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਦੁਆਰਾ ਮੈਂ ਦੂਜੇ ਨੂੰ ਪਹੁੰਚ ਤੋਂ ਪਰੇ ਇੱਕ ਵਿਸ਼ੇ ਵਜੋਂ ਪਛਾਣਦਾ ਹਾਂ, ਅਤੇ ਉਹਨਾਂ ਵਿੱਚ ਮੇਰੇ ਸਵੈ-ਮਾਣ ਦੀ ਸਮਝ ਸ਼ਾਮਲ ਹੁੰਦੀ ਹੈ ਜੋ ਦੂਜੇ ਨੂੰ ਇੱਕ ਵਸਤੂ ਵਜੋਂ ਬਣਾਉਣ ਲਈ ਮੇਰੀ ਪ੍ਰੇਰਣਾ ਵਜੋਂ ਕੰਮ ਕਰ ਸਕਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਕਰਨੀ ਚਾਹੀਦੀ ਹੈ।

ਇਹ "ਹੋਰ-ਵਸਤੂ" ਜੋ ਅਚਾਨਕ ਮੈਨੂੰ ਦਿਖਾਈ ਦਿੰਦਾ ਹੈ, ਇੱਕ ਸ਼ੁੱਧ ਤੌਰ 'ਤੇ ਬਾਹਰਮੁਖੀ ਅਮੂਰਤਤਾ ਨਹੀਂ ਰਹਿੰਦਾ। ਉਹ ਮੇਰੇ ਸਾਹਮਣੇ ਆਪਣੇ ਖਾਸ ਅਰਥਾਂ ਨਾਲ ਉੱਠਦਾ ਹੈ। ਉਹ ਸਿਰਫ਼ ਉਹ ਵਸਤੂ ਨਹੀਂ ਹੈ ਜਿਸ ਕੋਲ ਇੱਕ ਜਾਇਦਾਦ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਆਜ਼ਾਦੀ ਹੈ, ਇੱਕ ਪਾਰਬੱਧ ਪਾਰਬੱਧਤਾ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ। ਉਹ "ਗੁੱਸੇ" ਜਾਂ "ਖੁਸ਼", ਜਾਂ "ਧਿਆਨ ਦੇਣ ਵਾਲਾ" ਵੀ ਹੈ; ਉਹ "ਮਿਲਣਯੋਗ" ਜਾਂ "ਅਸਹਿਮਤ" ਹੈ; ਉਹ "ਲਾਲਚੀ", "ਤੇਜ਼-ਗੁੱਸੇ ਵਾਲਾ" ਹੈ, ਆਦਿ। ਇਹ ਇਸ ਲਈ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਆਪ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਸਮਝਦੇ ਹੋਏ, ਮੈਂ "ਹੋਰ-ਵਸਤੂ" ਨੂੰ ਸੰਸਾਰ ਦੇ ਵਿਚਕਾਰ ਮੌਜੂਦ ਬਣਾਉਂਦਾ ਹਾਂ। ਮੈਂ ਉਸਦੀ ਪਾਰਬੱਧਤਾ ਨੂੰ ਪਛਾਣਦਾ ਹਾਂ, ਪਰ ਮੈਂ ਇਸਨੂੰ ਇੱਕ ਪਾਰਬੱਧਤਾ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਨਹੀਂ, ਸਗੋਂ ਇੱਕ ਪਾਰਬੱਧਤਾ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਪਛਾਣਦਾ ਹਾਂ। ਇਸ ਲਈ ਇਹ ਸਿਰਿਆਂ ਵੱਲ ਯੰਤਰਾਂ ਦੇ ਇੱਕ ਪਾਰ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਦਿਖਾਈ ਦਿੰਦਾ ਹੈ ਜਿਸ ਹੱਦ ਤੱਕ ਮੈਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਦੇ ਇੱਕ ਇਕਸਾਰ ਪ੍ਰੋਜੈਕਸ਼ਨ ਵਿੱਚ ਇਹਨਾਂ ਸਿਰਿਆਂ, ਇਹਨਾਂ ਯੰਤਰਾਂ, ਅਤੇ ਦੂਜੇ ਦੇ ਯੰਤਰਾਂ ਦੇ ਪਾਰ, ਸਿਰਿਆਂ ਵੱਲ। ਇਹ ਇਸ ਲਈ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਮੈਂ ਕਦੇ ਵੀ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਹੋਣ ਦੀ ਸ਼ੁੱਧ ਸੰਭਾਵਨਾ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਅਮੂਰਤ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਨਹੀਂ ਸਮਝਦਾ, ਪਰ ਮੈਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਇਸ ਜਾਂ ਉਸ ਖਾਸ ਸਿਰੇ ਵੱਲ ਇਸਦੇ ਠੋਸ ਪ੍ਰੋਜੈਕਸ਼ਨ ਵਿੱਚ ਜਿਉਂਦਾ ਹਾਂ। ਮੈਂ ਸਿਰਫ਼ ਰੁੱਝੇ ਹੋਏ ਵਜੋਂ ਹੀ ਮੌਜੂਦ ਹਾਂ।21 ਅਤੇ ਮੈਂ ਸਿਰਫ਼ ਓਨੇ ਹੀ ਰੁੱਝੇ ਹੋਏ ਹੋਣ ਬਾਰੇ ਸੁਚੇਤ ਹਾਂ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਮੈਂ ਦੂਜੇ-ਵਸਤੂ ਨੂੰ ਸਿਰਫ਼ ਉਸਦੀ ਪਾਰਦਰਸ਼ਤਾ ਦੇ ਇੱਕ ਠੋਸ ਅਤੇ ਰੁੱਝੇ ਹੋਏ ਪਾਰ ਵਿੱਚ ਹੀ ਸਮਝਦਾ ਹਾਂ। ਪਰ ਇਸਦੇ ਉਲਟ ਦੂਜੇ ਦੀ ਸ਼ਮੂਲੀਅਤ, ਜੋ ਕਿ ਉਸਦੀ ਹੋਂਦ ਦਾ ਢੰਗ ਹੈ, ਮੈਨੂੰ ਜਾਪਦੀ ਹੈ, ਜਿੱਥੋਂ ਤੱਕ ਇਹ ਮੇਰੀ ਪਾਰਦਰਸ਼ਤਾ ਦੁਆਰਾ ਪਾਰ ਕੀਤੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ, ਇੱਕ ਅਸਲ ਸ਼ਮੂਲੀਅਤ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ, ਇੱਕ ਜੜ੍ਹ ਫੜਨ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ। ਸੰਖੇਪ ਵਿੱਚ, ਜਿੱਥੋਂ ਤੱਕ ਮੈਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਲਈ ਮੌਜੂਦ ਹਾਂ, ਇੱਕ ਸਥਿਤੀ ਵਿੱਚ ਮੇਰੀ "ਰੁਝੇਵਿਆਂ" ਨੂੰ ਉਸ ਅਰਥ ਵਿੱਚ ਸਮਝਿਆ ਜਾਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ ਜਿਸ ਵਿੱਚ ਅਸੀਂ ਕਹਿੰਦੇ ਹਾਂ: "ਮੈਂ ਇੱਕ ਖਾਸ ਵਿਅਕਤੀ ਨਾਲ ਰੁੱਝਿਆ ਹੋਇਆ ਹਾਂ, ਮੈਂ ਉਸ ਪੈਸੇ ਨੂੰ ਵਾਪਸ ਕਰਨ ਲਈ ਰੁੱਝਿਆ ਹੋਇਆ ਹਾਂ," ਆਦਿ। ਇਹ ਉਹ ਸ਼ਮੂਲੀਅਤ ਹੈ ਜੋ ਦੂਜੇ-ਵਸਤੂ ਨੂੰ ਦਰਸਾਉਂਦੀ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਉਹ ਮੇਰੇ ਵਰਗਾ ਇੱਕ ਹੋਰ ਸਵੈ ਹੈ। ਪਰ ਜਦੋਂ ਮੈਂ ਦੂਜੇ ਨੂੰ ਇੱਕ ਵਸਤੂ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਸਮਝਦਾ ਹਾਂ, ਤਾਂ ਉਸਦੀ ਵਸਤੂ-ਵਸਤੂ ਦੀ ਸ਼ਮੂਲੀਅਤ ਘਟ ਜਾਂਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਉਸ ਅਰਥ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਸ਼ਮੂਲੀਅਤ-ਵਸਤੂ ਬਣ ਜਾਂਦੀ ਹੈ ਜਿਸ ਵਿੱਚ ਅਸੀਂ ਕਹਿੰਦੇ ਹਾਂ, "ਚਾਕੂ ਜ਼ਖ਼ਮ ਵਿੱਚ ਡੂੰਘਾਈ ਨਾਲ ਰੁੱਝਿਆ ਹੋਇਆ ਹੈ।" ਜਾਂ, "ਫੌਜ ਇੱਕ ਤੰਗ ਰਸਤੇ ਵਿੱਚ ਰੁੱਝੀ ਹੋਈ ਸੀ।" ਇਹ ਸਮਝਣਾ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੈ ਕਿ ਦੁਨੀਆਂ ਦੇ ਵਿਚਕਾਰ ਮੌਜੂਦ ਹੋਣ ਵਾਲਾ ਜੀਵ ਜੋ ਮੇਰੇ ਰਾਹੀਂ ਦੂਜੇ ਕੋਲ ਆਉਂਦਾ ਹੈ, ਇੱਕ ਅਸਲੀ ਜੀਵ ਹੈ। ਇਹ

ਬਿਲਕੁਲ ਵੀ ਇੱਕ ਸ਼ੁੱਧ ਵਿਅਕਤੀਗਤ ਜ਼ਰੂਰਤ ਨਹੀਂ ਹੈ ਜੋ ਮੈਨੂੰ ਉਸਨੂੰ ਦੁਨੀਆਂ ਦੇ ਵਿਚਕਾਰ ਮੌਜੂਦ ਹੋਣ ਵਜੋਂ ਜਾਣਦੀ ਹੈ। ਫਿਰ ਵੀ ਦੂਜੇ ਨੇ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਦੁਨੀਆਂ ਵਿੱਚ ਨਹੀਂ ਗੁਆਇਆ। ਮੈਂ ਉਸਨੂੰ ਦੁਨੀਆਂ ਵਿੱਚ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਇਸ ਤੱਥ ਦੁਆਰਾ ਗੁਆ ਦਿੰਦਾ ਹਾਂ ਕਿ ਉਹ ਮੇਰੇ ਲਈ ਉਹ ਹੈ ਜਿਸਨੂੰ ਮੈਨੂੰ ਨਹੀਂ ਹੋਣਾ ਚਾਹੀਦਾ; ਯਾਨੀ, ਇਸ ਤੱਥ ਦੁਆਰਾ ਕਿ ਮੈਂ ਉਸਨੂੰ ਆਪਣੇ ਆਪ ਤੋਂ ਬਾਹਰ ਇੱਕ ਸ਼ੁੱਧ ਵਿਚਾਰ ਕੀਤੀ ਗਈ ਹਕੀਕਤ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਰੱਖਦਾ ਹਾਂ ਜੋ ਮੇਰੇ ਆਪਣੇ ਉਦੇਸ਼ਾਂ ਵੱਲ ਵਧੀ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਨਿਰਪੱਖਤਾ ਮੇਰੀ ਚੇਤਨਾ ਵਿੱਚ ਦੂਜੇ ਦਾ ਸ਼ੁੱਧ ਅਪਵਰਤਨ ਨਹੀਂ ਹੈ; ਇਹ ਮੇਰੇ ਰਾਹੀਂ ਦੂਜੇ ਕੋਲ ਇੱਕ ਅਸਲ ਯੋਗਤਾ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਆਉਂਦੀ ਹੈ: ਮੈਂ ਦੂਜੇ ਨੂੰ ਦੁਨੀਆਂ ਦੇ ਵਿਚਕਾਰ ਬਣਾਉਂਦਾ ਹਾਂ।

ਇਸ ਲਈ ਜਿਸਨੂੰ ਮੈਂ ਦੂਜੇ ਦੇ ਅਸਲ ਗੁਣਾਂ ਵਜੋਂ ਸਮਝਦਾ ਹਾਂ ਉਹ ਇੱਕ ਹੋਂਦ-ਵਿੱਚ-ਸਥਿਤੀ ਹੈ। ਦਰਅਸਲ ਮੈਂ ਉਸਨੂੰ ਸੰਸਾਰ ਦੇ ਵਿਚਕਾਰ ਸੰਗਠਿਤ ਕਰਦਾ ਹਾਂ ਜਿੰਨਾ ਉਹ ਆਪਣੇ ਵੱਲ ਸੰਸਾਰ ਨੂੰ ਸੰਗਠਿਤ ਕਰਦਾ ਹੈ; ਮੈਂ ਉਸਨੂੰ ਯੰਤਰਾਂ ਅਤੇ ਰੁਕਾਵਟਾਂ ਦੀ ਬਾਹਰਮੁਖੀ ਏਕਤਾ ਵਜੋਂ ਸਮਝਦਾ ਹਾਂ। ਇਸ ਕੰਮ ਦੇ ਦੂਜੇ ਭਾਗ ਵਿੱਚ ਅਸੀਂ ਸਮਝਾਇਆ ਹੈ ਕਿ ਯੰਤਰਾਂ ਦੀ ਸੰਪੂਰਨਤਾ ਮੇਰੀਆਂ ਸੰਭਾਵਨਾਵਾਂ ਦਾ ਸਹੀ ਸਹਿ-ਸੰਬੰਧ ਹੈ।22 ਕਿਉਂਕਿ ਮੈਂ ਆਪਣੀਆਂ ਸੰਭਾਵਨਾਵਾਂ ਹਾਂ, ਇਸ ਲਈ ਸੰਸਾਰ ਵਿੱਚ ਯੰਤਰਾਂ ਦਾ ਕ੍ਰਮ ਮੇਰੀਆਂ ਸੰਭਾਵਨਾਵਾਂ ਦਾ ਚਿੱਤਰ ਹੈ ਜੋ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਪੇਸ਼ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ; ਯਾਨੀ ਕਿ, ਮੈਂ ਜੋ ਹਾਂ ਉਸਦੀ ਤਸਵੀਰ। ਪਰ ਇਹ ਦੁਨਿਆਵੀ ਤਸਵੀਰ ਜਿਸਨੂੰ ਮੈਂ ਕਦੇ ਨਹੀਂ ਸਮਝ ਸਕਦਾ; ਮੈਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਕਿਰਿਆ ਵਿੱਚ ਅਤੇ ਇਸ ਦੇ ਅਨੁਸਾਰ ਢਾਲਦਾ ਹਾਂ। ਦੂਜਾ ਕਿਉਂਕਿ ਉਹ ਇੱਕ ਵਿਸ਼ਾ ਹੈ, ਉਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਉਸਦੀ ਤਸਵੀਰ ਵਿੱਚ ਰੁੱਝਿਆ ਹੋਇਆ ਪਾਇਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਦੂਜੇ ਪਾਸੇ, ਜਿੱਥੋਂ ਤੱਕ ਮੈਂ ਉਸਨੂੰ ਵਸਤੂ ਵਜੋਂ ਸਮਝਦਾ ਹਾਂ, ਇਹ ਦੁਨਿਆਵੀ ਤਸਵੀਰ ਹੈ ਜੋ ਮੇਰੀਆਂ ਅੱਖਾਂ ਵਿੱਚ ਛਾਲ ਮਾਰਦੀ ਹੈ। ਦੂਜਾ ਉਹ ਸਾਧਨ ਬਣ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਜੋ ਉਸਦੇ ਹੋਰ ਸਾਰੇ ਯੰਤਰਾਂ ਨਾਲ ਸਬੰਧ ਦੁਆਰਾ ਪਰਿਭਾਸ਼ਿਤ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ; ਉਹ ਮੇਰੇ ਯੰਤਰਾਂ ਦਾ ਇੱਕ ਕ੍ਰਮ ਹੈ ਜੋ ਉਸ ਕ੍ਰਮ ਵਿੱਚ ਸ਼ਾਮਲ ਹੈ ਜੋ ਮੈਂ ਇਹਨਾਂ ਯੰਤਰਾਂ 'ਤੇ ਲਗਾਉਂਦਾ ਹਾਂ। ਦੂਜੇ ਨੂੰ ਸਮਝਣਾ ਇਸ ਐਨਕਲੇਵ-ਕ੍ਰਮ ਨੂੰ ਸਮਝਣਾ ਹੈ ਅਤੇ ਇਸਨੂੰ ਇੱਕ ਕੇਂਦਰੀ ਗੈਰਹਾਜ਼ਰੀ ਜਾਂ "ਅੰਦਰੂਨੀਤਾ" ਵੱਲ ਵਾਪਸ ਭੇਜਣਾ ਹੈ; ਇਹ ਇਸ ਗੈਰਹਾਜ਼ਰੀ ਨੂੰ ਮੇਰੇ ਬ੍ਰਹਿਮੰਡ ਦੇ ਇੱਕ ਨਿਸ਼ਚਿਤ ਵਸਤੂ ਵੱਲ ਮੇਰੇ ਸੰਸਾਰ ਦੇ ਵਸਤੂਆਂ ਦੇ ਇੱਕ ਸਥਿਰ ਪ੍ਰਵਾਹ ਵਜੋਂ ਪਰਿਭਾਸ਼ਿਤ ਕਰਨਾ ਹੈ। ਅਤੇ ਇਸ ਪ੍ਰਵਾਹ ਦਾ ਅਰਥ ਮੈਨੂੰ ਉਹਨਾਂ ਵਸਤੂਆਂ ਦੁਆਰਾ ਖੁਦ ਦਿੱਤਾ ਗਿਆ ਹੈ। ਹਥੌੜੇ ਅਤੇ ਮੇਖਾਂ, ਛੈਣੀ ਅਤੇ ਸੰਗਮਰਮਰ ਦੀ ਵਿਵਸਥਾ, ਉਹ ਵਿਵਸਥਾ ਜਿਸ ਨੂੰ ਮੈਂ ਇਸਦੀ ਨੀਂਹ ਤੋਂ ਬਿਨਾਂ ਪਾਰ ਕਰਦਾ ਹਾਂ, ਸੰਸਾਰ ਵਿੱਚ ਇਸ ਅੰਦਰੂਨੀ ਖੂਨ ਵਹਿਣ ਦੇ ਅਰਥ ਨੂੰ ਪਰਿਭਾਸ਼ਿਤ ਕਰਦੀ ਹੈ।

ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਸੰਸਾਰ ਮੈਨੂੰ ਦੂਜੇ ਨੂੰ ਉਸਦੀ ਸੰਪੂਰਨਤਾ ਅਤੇ ਇੱਕ ਸੰਪੂਰਨਤਾ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਘੋਸ਼ਿਤ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਯਕੀਨਨ, ਇਹ ਐਲਾਨ ਅਸਪਸ਼ਟ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ। ਪਰ ਇਹ ਇਸ ਲਈ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਮੈਂ ਦੂਜੇ ਵੱਲ ਸੰਸਾਰ ਦੇ ਕ੍ਰਮ ਨੂੰ ਇੱਕ ਅਭੇਦ ਸੰਪੂਰਨਤਾ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਸਮਝਦਾ ਹਾਂ ਜਿਸ ਦੇ ਆਧਾਰ 'ਤੇ ਕੁਝ ਸਪੱਸ਼ਟ ਬਣਤਰ ਦਿਖਾਈ ਦਿੰਦੇ ਹਨ। ਜੇ ਮੈਂ ਸਾਰੇ ਯੰਤਰ ਕੰਪਲੈਕਸਾਂ ਨੂੰ ਸਪੱਸ਼ਟ ਕਰ ਸਕਦਾ ਹਾਂ ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਉਹ ਦੂਜੇ ਵੱਲ ਮੁੜੇ ਹੋਏ ਹਨ (ਭਾਵ, ਜੇ ਮੈਂ ਨਾ ਸਿਰਫ਼ ਉਸ ਜਗ੍ਹਾ ਨੂੰ ਸਮਝ ਸਕਦਾ ਹਾਂ ਜੋ ਹਥੌੜੇ ਅਤੇ ਮੇਖਾਂ ਨੇ ਇਸ ਯੰਤਰ ਦੇ ਕੰਪਲੈਕਸ ਵਿੱਚ ਕਬਜ਼ਾ ਕੀਤਾ ਹੈ, ਸਗੋਂ ਗਲੀ, ਸ਼ਹਿਰ, ਰਾਸ਼ਟਰ, ਆਦਿ ਨੂੰ ਵੀ), ਤਾਂ ਮੈਨੂੰ ਦੂਜੇ ਦੇ ਹੋਣ ਨੂੰ ਸਪਸ਼ਟ ਅਤੇ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਵਸਤੂ ਵਜੋਂ ਪਰਿਭਾਸ਼ਿਤ ਕਰਨਾ ਚਾਹੀਦਾ ਸੀ। ਜੇ ਮੈਂ ਦੂਜੇ ਦੇ ਇਰਾਦੇ ਬਾਰੇ ਗਲਤ ਹਾਂ, ਤਾਂ ਇਹ ਇਸ ਲਈ ਨਹੀਂ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਮੈਂ ਉਸਦੇ ਇਸ਼ਾਰੇ ਨੂੰ ਪਹੁੰਚ ਤੋਂ ਪਰੇ ਇੱਕ ਵਿਅਕਤੀਗਤਤਾ ਦਾ ਹਵਾਲਾ ਦਿੰਦਾ ਹਾਂ; ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਇਹ ਵਿਅਕਤੀਗਤਤਾ ਅਤੇ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਇਸ਼ਾਰੇ ਨਾਲ ਕੋਈ ਸਾਂਝਾ ਮਾਪ ਨਹੀਂ ਹੈ, ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਲਈ ਪਾਰਦਰਸ਼ਤਾ ਹੈ, ਇੱਕ ਬੇਮਿਸਾਲ ਪਾਰਦਰਸ਼ਤਾ। ਪਰ ਮੈਂ ਗਲਤ ਹਾਂ ਕਿਉਂਕਿ ਮੈਂ ਇਸ ਇਸ਼ਾਰੇ ਦੇ ਆਲੇ

ਦੁਆਲੇ ਪੂਰੀ ਦੁਨੀਆ ਨੂੰ ਅਸਲ ਵਿੱਚ ਸੰਗਠਿਤ ਕੀਤੇ ਗਏ ਨਾਲੋਂ ਵੱਖਰੇ ਢੰਗ ਨਾਲ ਸੰਗਠਿਤ ਕਰਦਾ ਹਾਂ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਇੱਕਲੇ ਤੱਥ ਦੁਆਰਾ ਕਿ ਦੂਜਾ ਵਸਤੂ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਪ੍ਰਗਟ ਹੁੰਦਾ ਹੈ, ਉਹ ਮੈਨੂੰ ਸਿਧਾਂਤ 'ਤੇ ਇੱਕ ਸੰਪੂਰਨਤਾ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਦਿੱਤਾ ਗਿਆ ਹੈ; ਉਹ ਇਸ ਸੰਸਾਰ ਦੇ ਸਿੰਥੈਟਿਕ ਸੰਗਠਨ ਲਈ ਇੱਕ ਸਾਧਾਰਨ ਸ਼ਕਤੀ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਪੂਰੇ ਸੰਸਾਰ ਵਿੱਚ ਫੈਲਿਆ ਹੋਇਆ ਹੈ। ਮੈਂ ਇਸ ਸਿੰਥੈਟਿਕ ਸੰਗਠਨ ਨੂੰ ਇਸ ਤੋਂ ਵੱਧ ਸਪੱਸ਼ਟ ਨਹੀਂ ਕਰ ਸਕਦਾ ਜਿੰਨਾ ਮੈਂ ਸੰਸਾਰ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਸਪੱਸ਼ਟ ਨਹੀਂ ਕਰ ਸਕਦਾ ਜਿੰਨਾ ਇਹ ਮੇਰਾ ਸੰਸਾਰ ਹੈ। ਦੂਜੇ-ਵਜੋਂ-ਵਿਸ਼ੇ ਵਿੱਚ ਅੰਤਰ - ਭਾਵ, ਦੂਜੇ ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਉਹ ਆਪਣੇ ਲਈ ਹੈ - ਅਤੇ ਦੂਜੇ-ਵਜੋਂ-ਵਜੋਂ-ਵਜੋਂ-ਵਜੋਂ-ਪੂਰਾ ਅੰਤਰ ਪੂਰੇ ਅਤੇ ਹਿੱਸੇ ਵਿੱਚ ਜਾਂ ਲੁਕਵੇਂ ਅਤੇ ਪ੍ਰਗਟ ਵਿਚਕਾਰ ਅੰਤਰ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਦੂਜੇ-ਵਜੋਂ ਦੂਜੇ-ਵਜੋਂ-ਵਿਸ਼ੇ ਦੇ ਗਿਆਨ ਵਿੱਚ ਕੋਈ ਸਮੱਸਿਆ ਨਹੀਂ ਹੈ, ਅਤੇ ਸੰਸਾਰ ਦੀਆਂ ਵਸਤੂਆਂ ਉਸਦੀ ਵਿਅਕਤੀਗਤਤਾ ਦਾ ਹਵਾਲਾ ਨਹੀਂ ਦਿੰਦੀਆਂ; ਉਹ ਸਿਰਫ਼ ਸੰਸਾਰ ਵਿੱਚ ਉਸਦੀ ਵਸਤੂ-ਅਵਸਥਾ ਦਾ ਹਵਾਲਾ ਦਿੰਦੇ ਹਨ ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਅੰਤਰ-ਸੰਸਾਰਿਕ ਪ੍ਰਵਾਹ ਦੇ ਅਰਥ - ਮੇਰੇ ਸਵੈ-ਪ੍ਰਤੀ ਪਾਰ।

ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੂਜੇ ਦੀ ਮੌਜੂਦਗੀ ਮੇਰੇ ਲਈ ਇੱਕ ਵਿਅਕਤੀ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਅਨੁਭਵ ਕੀਤੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ ਜੋ ਮੇਰੀ ਵਸਤੂ-ਅਵਸਥਾ ਪੈਦਾ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਜੇਕਰ ਮੈਂ ਇਸਨੂੰ ਸਮਝਣ ਲਈ ਇਸ ਮੌਜੂਦਗੀ ਵੱਲ ਮੁੜਦਾ ਹਾਂ, ਤਾਂ ਮੈਂ ਦੂਜੇ ਨੂੰ ਇੱਕ ਵਾਰ ਫਿਰ ਸੰਪੂਰਨਤਾ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਸਮਝਦਾ ਹਾਂ: ਇੱਕ ਵਸਤੂ-ਸੰਪੂਰਨਤਾ ਜੋ ਸੰਸਾਰ ਦੀ ਸੰਪੂਰਨਤਾ ਦੇ ਨਾਲ ਸਹਿ-ਵਿਆਪਕ ਹੈ। ਇਹ ਡਰ ਅਚਾਨਕ ਪੈਦਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ; ਇਹ ਸਾਰੀ ਦੁਨੀਆ ਦੇ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਤੋਂ ਹੈ ਕਿ ਮੈਂ ਦੂਜੇ-ਵਜੋਂ-ਵਸਤੂ 'ਤੇ ਪਹੁੰਚਦਾ ਹਾਂ। ਪਰ ਇਹ ਕਦੇ ਵੀ ਕੁਝ ਨਹੀਂ ਹੈ ਪਰ ਖਾਸ ਸਬੰਧ ਹਨ ਜੋ ਸੰਸਾਰ ਦੀ ਧਰਤੀ 'ਤੇ ਚਿੱਤਰਾਂ ਵਾਂਗ ਰਾਹਤ ਵਿੱਚ ਬਾਹਰ ਆਉਂਦੇ ਹਨ। ਇਸ ਆਦਮੀ ਦੇ ਆਲੇ-ਦੁਆਲੇ ਜਿਸਨੂੰ ਮੈਂ ਨਹੀਂ ਜਾਣਦਾ ਅਤੇ ਜੋ ਸਬਵੇਅ ਵਿੱਚ ਪੜ੍ਹ ਰਿਹਾ ਹੈ, ਸਾਰਾ ਸੰਸਾਰ ਮੌਜੂਦ ਹੈ। ਇਹ ਸਿਰਫ਼ ਉਸਦਾ ਸਰੀਰ ਨਹੀਂ ਹੈ - ਦੁਨੀਆ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਵਸਤੂ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ - ਜੋ ਉਸਨੂੰ ਉਸਦੇ ਹੋਂਦ ਵਿੱਚ ਪਰਿਭਾਸ਼ਿਤ ਕਰਦਾ ਹੈ; ਇਹ ਉਸਦਾ ਪਛਾਣ ਪੱਤਰ ਹੈ, ਇਹ ਉਸ ਖਾਸ ਰੇਲਗੱਡੀ ਦੀ ਦਿਸ਼ਾ ਹੈ ਜਿਸ ਵਿੱਚ ਉਹ ਸਵਾਰ ਹੋਇਆ ਹੈ, ਇਹ ਉਹ ਅੰਗੂਠੀ ਹੈ ਜੋ ਉਹ ਆਪਣੀ ਉਂਗਲੀ 'ਤੇ ਪਹਿਨਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਉਸ ਦੇ ਚਿੰਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਨਤੀਜੇ ਵਜੋਂ ਨਹੀਂ ਹੈ ਜੋ ਉਹ ਹੈ - ਦਰਅਸਲ, ਇੱਕ ਚਿੰਨ੍ਹ ਦੀ ਇਹ ਧਾਰਨਾ ਸਾਨੂੰ ਇੱਕ ਅਜਿਹੀ ਵਿਅਕਤੀਗਤਤਾ ਵੱਲ ਇਸ਼ਾਰਾ ਕਰੇਗੀ ਜਿਸਦੀ ਮੈਂ ਕਲਪਨਾ ਵੀ ਨਹੀਂ ਕਰ ਸਕਦਾ ਅਤੇ ਜਿਸ ਵਿੱਚ ਉਹ ਬਿਲਕੁਲ ਕੁਝ ਵੀ ਨਹੀਂ ਹੈ, ਅਸਲ ਵਿੱਚ, ਕਿਉਂਕਿ ਉਹ ਉਹ ਹੈ ਜੋ ਉਹ ਨਹੀਂ ਹੈ ਅਤੇ ਉਹ ਨਹੀਂ ਹੈ ਜੋ ਉਹ ਹੈ - ਪਰ ਆਪਣੇ ਹੋਣ ਦੇ ਅਸਲ ਗੁਣਾਂ ਦੇ ਕਾਰਨ। ਫਿਰ ਵੀ ਜੇ ਮੈਂ ਜਾਣਦਾ ਹਾਂ ਕਿ ਉਹ ਦੁਨੀਆ ਦੇ ਵਿਚਕਾਰ ਹੈ, ਫਰਾਂਸ ਵਿੱਚ, ਪੈਰਿਸ ਵਿੱਚ, ਪੜ੍ਹਨ ਦੀ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ ਵਿੱਚ, ਫਿਰ ਵੀ ਆਪਣਾ ਪਛਾਣ ਪੱਤਰ ਨਾ ਦੇਖਣ ਕਰਕੇ, ਮੈਂ ਸਿਰਫ ਇਹ ਮੰਨ ਸਕਦਾ ਹਾਂ ਕਿ ਉਹ ਇੱਕ ਵਿਦੇਸ਼ੀ ਹੈ (ਜਿਸਦਾ ਅਰਥ ਹੈ: ਇਹ ਮੰਨ ਲਓ ਕਿ ਉਹ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਨਿਯਮਾਂ ਦੇ ਅਧੀਨ ਹੈ, ਕਿ ਉਹ ਕਿਸੇ ਸਰਕਾਰੀ ਰਜਿਸਟਰ ਵਿੱਚ ਦਰਜ ਹੈ, ਕਿ ਮੈਨੂੰ ਉਸ ਤੋਂ ਇਹ ਜਾਂ ਉਹ ਖਾਸ ਸੰਕੇਤ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਨ ਲਈ ਡੱਚ ਵਿੱਚ, ਜਾਂ ਇਤਾਲਵੀ ਵਿੱਚ ਉਸ ਨਾਲ ਗੱਲ ਕਰਨੀ ਚਾਹੀਦੀ ਹੈ, ਕਿ ਅੰਤਰਰਾਸ਼ਟਰੀ ਡਾਕ ਇਸ ਜਾਂ ਉਹ ਰਸਤੇ ਵਾਲੇ ਪੱਤਰਾਂ ਦੁਆਰਾ ਉਸ ਵੱਲ ਨਿਰਦੇਸ਼ਤ ਕਰਦੀ ਹੈ ਜਿਸ ਵਿੱਚ ਇਹ ਜਾਂ ਉਹ ਮੋਹਰ ਹੈ, ਆਦਿ)। ਫਿਰ ਵੀ ਇਹ ਪਛਾਣ ਪੱਤਰ ਸਿਧਾਂਤਕ ਤੌਰ 'ਤੇ ਮੈਨੂੰ ਦੁਨੀਆ ਦੇ ਵਿਚਕਾਰ ਦਿੱਤਾ ਗਿਆ ਹੈ। ਇਹ ਮੇਰੇ ਤੋਂ ਨਹੀਂ ਬਚਦਾ - ਜਿਸ ਪਲ ਤੋਂ ਇਹ ਬਣਾਇਆ ਗਿਆ ਸੀ, ਇਹ ਮੇਰੇ ਲਈ ਮੌਜੂਦ ਹੋਣ ਲਈ ਸੈੱਟ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ। ਇਹ ਚੱਕਰ ਦੇ ਹਰੇਕ ਬਿੰਦੂ ਵਾਂਗ ਇੱਕ ਅਪ੍ਰਤੱਖ ਅਵਸਥਾ ਵਿੱਚ ਮੌਜੂਦ ਹੈ ਜਿਸਨੂੰ ਮੈਂ ਇੱਕ ਸੰਪੂਰਨ ਰੂਪ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਦੇਖਦਾ ਹਾਂ। ਅਤੇ ਦੁਨੀਆ ਨਾਲ ਮੇਰੇ ਸਬੰਧਾਂ ਦੀ ਮੌਜੂਦਾ ਸੰਪੂਰਨਤਾ ਨੂੰ ਬਦਲਣਾ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੋਵੇਗਾ ਤਾਂ ਜੋ ਪਛਾਣ ਪੱਤਰ ਨੂੰ ਬ੍ਰਹਿਮੰਡ ਦੀ ਧਰਤੀ 'ਤੇ ਇੱਕ ਸਪੱਸ਼ਟ

ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਪ੍ਰਗਟ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕੇ। ਉਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੂਜੇ-ਵਸਤੂ ਦਾ ਗੁੱਸਾ ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਇਹ ਉਸਦੇ ਚੀਕਾਂ, ਉਸਦੇ ਮੋਹਰ ਲਗਾਉਣ ਅਤੇ ਉਸਦੇ ਧਮਕੀ ਭਰੇ ਇਸ਼ਾਰਿਆਂ ਵਿੱਚ ਮੈਨੂੰ ਪ੍ਰਗਟ ਹੁੰਦਾ ਹੈ, ਇੱਕ ਵਿਅਕਤੀਗਤ ਅਤੇ ਲੁਕਵੇਂ ਗੁੱਸੇ ਦੀ ਨਿਸ਼ਾਨੀ ਨਹੀਂ ਹੈ; ਇਹ ਹੋਰ ਇਸ਼ਾਰਿਆਂ ਅਤੇ ਹੋਰ ਚੀਕਾਂ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਕੁਝ ਵੀ ਨਹੀਂ ਦਰਸਾਉਂਦਾ। ਇਹ ਦੂਜੇ ਨੂੰ ਪਰਿਭਾਸ਼ਿਤ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਇਹ ਦੂਜਾ ਹੈ। ਯਕੀਨਨ, ਮੈਂ ਗਲਤ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹਾਂ ਅਤੇ ਸੱਚੇ ਗੁੱਸੇ ਨੂੰ ਉਹੀ ਲੈ ਸਕਦਾ ਹਾਂ ਜੋ ਸਿਰਫ ਇੱਕ ਦਿਖਾਵਾ ਕੀਤੀ ਜਲਣ ਹੈ। ਪਰ ਇਹ ਸਿਰਫ ਦੂਜੇ ਇਸ਼ਾਰਿਆਂ ਅਤੇ ਹੋਰ ਬਾਹਰਮੁਖੀ ਤੌਰ 'ਤੇ ਸਮਝਣ ਯੋਗ ਕੰਮਾਂ ਦੇ ਸੰਬੰਧ ਵਿੱਚ ਹੈ ਜੋ ਮੈਂ ਗਲਤ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹਾਂ। ਮੈਂ ਗਲਤ ਹਾਂ ਜੇਕਰ ਮੈਂ ਉਸਦੇ ਹੱਥ ਦੀ ਗਤੀ ਨੂੰ ਮੈਨੂੰ ਮਾਰਨ ਦੇ ਅਸਲ ਇਰਾਦੇ ਵਜੋਂ ਸਮਝਦਾ ਹਾਂ। ਭਾਵ, ਮੈਂ ਗਲਤ ਹਾਂ ਜੇਕਰ ਮੈਂ ਇਸਨੂੰ ਇੱਕ ਬਾਹਰਮੁਖੀ ਤੌਰ 'ਤੇ ਸਮਝਣ ਯੋਗ ਇਸ਼ਾਰੇ ਦੇ ਕਾਰਜ ਵਜੋਂ ਸਮਝਦਾ ਹਾਂ ਜੋ ਵਾਪਰੇਗਾ ਨਹੀਂ। ਇੱਕ ਸ਼ਬਦ ਵਿੱਚ, ਨਿਰਪੱਖ ਤੌਰ 'ਤੇ ਫੜਿਆ ਗਿਆ ਗੁੱਸਾ ਇੱਕ ਅੰਦਰੂਨੀ-ਸੰਸਾਰਿਕ ਮੌਜੂਦਗੀ-ਗੈਰਹਾਜ਼ਰੀ ਦੇ ਆਲੇ-ਦੁਆਲੇ ਦੁਨੀਆ ਦਾ ਸੁਭਾਅ ਹੈ।

ਕੀ ਇਸਦਾ ਮਤਲਬ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਸਾਨੂੰ ਇਹ ਮੰਨਣਾ ਪਵੇਗਾ ਕਿ ਵਿਵਹਾਰਵਾਦੀ ਸਹੀ ਹਨ? ਬਿਲਕੁਲ ਨਹੀਂ। ਕਿਉਂਕਿ ਭਾਵੇਂ ਵਿਵਹਾਰਵਾਦੀ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਉਸਦੀ ਸਥਿਤੀ ਦੇ ਸੰਦਰਭ ਵਿੱਚ ਵਿਆਖਿਆ ਕਰਦੇ ਹਨ, ਉਹ ਉਸਦੇ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਸਿਧਾਂਤ ਨੂੰ ਭੁੱਲ ਗਏ ਹਨ, ਜੋ ਕਿ ਪਾਰਦਰਸ਼ੀ-ਪਾਰਦਰਸ਼ੀ ਹੈ। ਦਰਅਸਲ ਜੇਕਰ ਦੂਜਾ ਉਹ ਵਸਤੂ ਹੈ ਜਿਸਨੂੰ ਆਪਣੇ ਆਪ ਤੱਕ ਸੀਮਿਤ ਨਹੀਂ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ, ਤਾਂ ਉਹ ਉਹ ਵਸਤੂ ਵੀ ਹੈ ਜਿਸਨੂੰ ਸਿਰਫ ਉਸਦੇ ਅੰਤ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਸਮਝਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਬੇਸ਼ੱਕ ਹਥੌੜਾ ਅਤੇ ਆਰਾ ਕਿਸੇ ਵੀ ਵੱਖਰੇ ਢੰਗ ਨਾਲ ਨਹੀਂ ਸਮਝਿਆ ਜਾਂਦਾ। ਦੋਵੇਂ ਆਪਣੇ ਕਾਰਜ ਦੁਆਰਾ ਫੜੇ ਜਾਂਦੇ ਹਨ; ਯਾਨੀ ਕਿ, ਆਪਣੇ ਅੰਤ ਦੁਆਰਾ। ਪਰ ਇਹ ਬਿਲਕੁਲ ਇਸ ਲਈ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਉਹ ਪਹਿਲਾਂ ਹੀ ਮਨੁੱਖ ਹਨ। ਮੈਂ ਉਹਨਾਂ ਨੂੰ ਸਿਰਫ਼ ਉਦੋਂ ਤੱਕ ਸਮਝ ਸਕਦਾ ਹਾਂ ਜਦੋਂ ਤੱਕ ਉਹ ਮੈਨੂੰ ਇੱਕ ਯੰਤਰ-ਸੰਗਠਨ ਦਾ ਹਵਾਲਾ ਦਿੰਦੇ ਹਨ ਜਿਸ ਵਿੱਚ ਦੂਜਾ ਕੇਂਦਰ ਹੈ, ਸਿਰਫ਼ ਉਦੋਂ ਤੱਕ ਜਦੋਂ ਤੱਕ ਉਹ ਇੱਕ ਗੁੰਝਲਦਾਰ ਦਾ ਹਿੱਸਾ ਬਣਦੇ ਹਨ ਜੋ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਇੱਕ ਸਿਰੇ ਵੱਲ ਪਾਰ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਜਿਸਨੂੰ ਮੈਂ ਬਦਲੇ ਵਿੱਚ ਪਾਰ ਕਰਦਾ ਹਾਂ। ਜੇਕਰ ਫਿਰ ਅਸੀਂ ਦੂਜੇ ਦੀ ਤੁਲਨਾ ਇੱਕ ਮਸ਼ੀਨ ਨਾਲ ਕਰ ਸਕਦੇ ਹਾਂ, ਤਾਂ ਇਹ ਇਸ ਲਈ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਇੱਕ ਮਨੁੱਖੀ ਤੱਥ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਮਸ਼ੀਨ ਪਹਿਲਾਂ ਹੀ ਇੱਕ ਪਾਰਦਰਸ਼ੀ-ਪਾਰਦਰਸ਼ੀ ਦੇ ਨਿਸ਼ਾਨ ਨੂੰ ਪੇਸ਼ ਕਰਦੀ ਹੈ, ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਇੱਕ ਚੱਕੀ ਵਿੱਚ ਖੱਡੇ ਸਿਰਫ਼ ਉਹਨਾਂ ਫੈਬਰਿਕਾਂ ਦੁਆਰਾ ਸਮਝਾਏ ਜਾਂਦੇ ਹਨ ਜੋ ਉਹ ਪੈਦਾ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਵਿਵਹਾਰਵਾਦੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਨੂੰ ਉਲਟਾਉਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ, ਅਤੇ ਇਸ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ, ਇਹ ਉਲਟਾ ਦੂਜੇ ਦੀ ਨਿਰਪੱਖਤਾ ਨੂੰ ਬਰਕਰਾਰ ਰੱਖੇਗਾ। ਜਿਸ ਲਈ ਸਭ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਬਾਹਰਮੁਖੀ ਹੈ - ਜਿਸਨੂੰ ਅਸੀਂ ਫ੍ਰੈਂਚ ਅਤੇ ਅੰਗਰੇਜ਼ੀ ਮਨੋਵਿਗਿਆਨੀਆਂ ਦੇ ਫੈਸ਼ਨ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਅਰਥ ਕਹਾਂਗੇ, ਫੇਨੋਮੇਨੋਲੋਜਿਸਟਾਂ ਦੇ ਅਨੁਸਾਰ ਇਰਾਦਾ, ਹਾਈਡੇਗਰ ਨਾਲ ਪਾਰਦਰਸ਼ਤਾ, ਜਾਂ ਗੇਸਟਾਲਟ ਸਕੂਲ ਨਾਲ ਰੂਪ - ਇਹ ਤੱਥ ਹੈ ਕਿ ਦੂਜੇ ਨੂੰ ਸਿਰਫ ਦੁਨੀਆ ਦੇ ਕੁੱਲ ਸੰਗਠਨ ਦੁਆਰਾ ਪਰਿਭਾਸ਼ਿਤ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਉਹ ਇਸ ਸੰਗਠਨ ਦੀ ਕੁੰਜੀ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਜੇਕਰ ਮੈਂ ਉਸਨੂੰ ਪਰਿਭਾਸ਼ਿਤ ਕਰਨ ਲਈ ਦੁਨੀਆ ਤੋਂ ਦੂਜੇ ਵੱਲ ਵਾਪਸ ਜਾਂਦਾ ਹਾਂ, ਤਾਂ ਇਹ ਇਸ ਲਈ ਨਹੀਂ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਦੁਨੀਆ ਮੈਨੂੰ ਦੂਜੇ ਨੂੰ ਸਮਝਾਏਗੀ, ਸਗੋਂ ਇਸ ਲਈ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਦੂਜੇ-ਵਸਤੂ-ਵਸਤੂ ਕੁਝ ਵੀ ਨਹੀਂ ਹੈ ਪਰ ਮੇਰੀ ਦੁਨੀਆ ਵਿੱਚ ਖੁਦਮੁਖਤਿਆਰ ਅਤੇ ਅੰਤਰ-ਸੰਸਾਰਿਕ ਸੰਦਰਭ ਦਾ ਕੇਂਦਰ ਹੈ।

ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਜਿਸ ਬਾਹਰਮੁਖੀ ਡਰ ਨੂੰ ਅਸੀਂ ਸਮਝ ਸਕਦੇ ਹਾਂ ਉਹ ਵਿਕਾਰ ਦੇ ਸਰੀਰਕ ਪ੍ਰਗਟਾਵੇ ਦਾ ਸਮੂਹ ਨਹੀਂ ਹੈ ਜੋ ਅਸੀਂ ਦੇਖਦੇ ਹਾਂ ਜਾਂ ਜਿਸਨੂੰ ਅਸੀਂ ਸਫੀਗਮੋਗ੍ਰਾਫ ਜਾਂ ਸਟੈਥੋਸਕੋਪ ਨਾਲ ਮਾਪਦੇ ਹਾਂ। ਡਰ ਇੱਕ ਉਡਾਣ ਹੈ; ਇਹ ਇੱਕ ਬੇਹੋਸ਼ੀ ਹੈ। ਇਹ ਵਰਤਾਰੇ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਸਾਨੂੰ ਹਰਕਤਾਂ ਦੀ ਇੱਕ ਸ਼ੁੱਧ ਲੜੀ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਜਾਰੀ ਨਹੀਂ ਕੀਤੇ ਗਏ ਹਨ, ਸਗੋਂ ਪਾਰਦਰਸ਼ਤਾ-ਪਾਰ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਹਨ: ਉਡਾਣ

ਜਾਂ ਬੇਹੋਸ਼ੀ ਨਾ ਸਿਰਫ਼ ਬੁਰਸ਼ ਵਿੱਚੋਂ ਉਹ ਬੇਚੈਨ ਦੌੜਨਾ ਹੈ, ਨਾ ਹੀ ਸੜਕ ਦੇ ਪੱਥਰਾਂ 'ਤੇ ਉਹ ਭਾਰੀ ਡਿੱਗਣਾ ਹੈ; ਇਹ ਯੰਤਰ-ਸੰਗਠਨ ਦੀ ਪੂਰੀ ਉਥਲ-ਪੁਥਲ ਹੈ ਜਿਸਦਾ ਕੇਂਦਰ ਦੂਜਾ ਸੀ। ਇਹ ਸਿਪਾਹੀ ਜੋ ਭੱਜ ਰਿਹਾ ਹੈ, ਪਹਿਲਾਂ ਉਸਦੀ ਬੰਦੂਕ ਦੀ ਨੋਕ 'ਤੇ ਦੂਜਾ-ਦੁਸ਼ਮਣ ਸੀ। ਉਸ ਤੋਂ ਦੁਸ਼ਮਣ ਤੱਕ ਦੀ ਦੂਰੀ ਉਸਦੀ ਗੋਲੀ ਦੇ ਚਾਲ-ਚਲਣ ਦੁਆਰਾ ਮਾਪੀ ਗਈ ਸੀ, ਅਤੇ ਮੈਂ ਵੀ ਉਸ ਦੂਰੀ ਨੂੰ "ਸਿਪਾਹੀ" ਦੇ ਦੁਆਲੇ ਕੇਂਦਰ ਵਜੋਂ ਸੰਗਠਿਤ ਦੂਰੀ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਫੜ ਸਕਦਾ ਸੀ ਅਤੇ ਪਾਰ ਕਰ ਸਕਦਾ ਸੀ। ਪਰ ਹੁਣ ਦੇਖੋ ਉਹ ਆਪਣੀ ਬੰਦੂਕ ਖਾਈ ਵਿੱਚ ਸੁੱਟ ਦਿੰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਬਚਾਉਣ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕਰ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਤੁਰੰਤ ਦੁਸ਼ਮਣ ਦੀ ਮੌਜੂਦਗੀ ਉਸਨੂੰ ਘੇਰ ਲੈਂਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਉਸ ਉੱਤੇ ਦਬਾਅ ਪਾਉਂਦੀ ਹੈ; ਦੁਸ਼ਮਣ, ਜਿਸਨੂੰ ਗੋਲੀਆਂ ਦੇ ਚਾਲ-ਚਲਣ ਨੇ ਕੁਝ ਦੂਰੀ 'ਤੇ ਰੋਕਿਆ ਹੋਇਆ ਸੀ, ਉਸੇ ਪਲ ਉਸ 'ਤੇ ਛਾਲ ਮਾਰਦਾ ਹੈ ਜਦੋਂ ਚਾਲ ਢਹਿ ਜਾਂਦੀ ਹੈ; ਉਸੇ ਸਮੇਂ ਪਿਛੋਕੜ ਵਿੱਚ ਉਹ ਜ਼ਮੀਨ, ਜਿਸਦਾ ਉਹ ਬਚਾਅ ਕਰ ਰਿਹਾ ਸੀ ਅਤੇ ਜਿਸਦੇ ਵਿਰੁੱਧ ਉਹ ਕੰਧ ਵਾਂਗ ਝੁਕਿਆ ਹੋਇਆ ਸੀ, ਅਚਾਨਕ ਪੱਖੇ ਵਾਂਗ ਖੁੱਲ੍ਹ ਜਾਂਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਮੁਖਬੰਧ ਬਣ ਜਾਂਦੀ ਹੈ, ਸਵਾਗਤਯੋਗ ਦੂਰੀ ਜਿਸ ਵੱਲ ਉਹ ਪਨਾਹ ਲਈ ਭੱਜ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਇਹ ਸਭ ਮੈਂ ਨਿਰਪੱਖਤਾ ਨਾਲ ਸਥਾਪਿਤ ਕਰਦਾ ਹਾਂ, ਅਤੇ ਇਹ ਬਿਲਕੁਲ ਇਹੀ ਹੈ ਜਿਸਨੂੰ ਮੈਂ ਡਰ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਸਮਝਦਾ ਹਾਂ। ਡਰ ਕੁਝ ਵੀ ਨਹੀਂ ਹੈ ਪਰ ਇੱਕ ਜਾਦੂਈ ਆਚਰਣ ਹੈ ਜੋ ਡਰਾਉਣੀਆਂ ਵਸਤੂਆਂ ਨੂੰ ਦਬਾਉਣ ਲਈ ਜਾਦੂ ਦੁਆਰਾ ਪ੍ਰੇਰਿਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਅਸੀਂ ਦੂਰੀ 'ਤੇ ਰੱਖਣ ਦੇ ਯੋਗ ਨਹੀਂ ਹਾਂ।[23] ਇਹ ਇਸਦੇ ਨਤੀਜਿਆਂ ਦੁਆਰਾ ਹੀ ਹੈ ਕਿ ਅਸੀਂ ਡਰ ਨੂੰ ਸਮਝਦੇ ਹਾਂ, ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਸਾਨੂੰ ਦੁਨੀਆ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਨਵੀਂ ਕਿਸਮ ਦੇ ਅੰਦਰੂਨੀ ਖੂਨ ਵਹਿਣ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਦਿੱਤਾ ਗਿਆ ਹੈ - ਦੁਨੀਆ ਤੋਂ ਇੱਕ ਕਿਸਮ ਦੇ ਜਾਦੂਈ ਹੋਂਦ ਵਿੱਚ ਜਾਣ ਦਾ ਰਸਤਾ।

ਹਾਲਾਂਕਿ ਸਾਨੂੰ ਇਹ ਯਾਦ ਰੱਖਣ ਲਈ ਸਾਵਧਾਨ ਰਹਿਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ ਕਿ ਦੂਜਾ ਮੇਰੇ ਲਈ ਇੱਕ ਯੋਗ ਵਸਤੂ ਹੈ, ਸਿਰਫ਼ ਉਸ ਹੱਦ ਤੱਕ ਜਦੋਂ ਤੱਕ ਮੈਂ ਉਸਦੇ ਲਈ ਇੱਕ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹਾਂ। ਇਸ ਲਈ ਉਸਨੂੰ "ਉਹ" ਦੇ ਇੱਕ ਗੈਰ-ਵਿਅਕਤੀਗਤ ਹਿੱਸੇ ਵਜੋਂ ਜਾਂ ਉਸਦੇ ਪੱਤਰਾਂ ਅਤੇ ਉਸਦੇ ਆਪਣੇ ਲਿਖਤੀ ਬਿਰਤਾਂਤਾਂ ਦੁਆਰਾ ਦਰਸਾਏ ਗਏ ਸ਼ੁੱਧ "ਗੈਰਹਾਜ਼ਰ" ਵਜੋਂ ਵਸਤੂਬੱਧ ਕੀਤਾ ਜਾਵੇਗਾ ਜਾਂ ਅਸਲ ਵਿੱਚ ਇਸ ਆਦਮੀ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ, ਇਸ ਅਨੁਸਾਰ ਕਿ ਕੀ ਮੈਂ ਖੁਦ ਉਸਦੇ ਲਈ "ਉਹ" ਦਾ ਇੱਕ ਤੱਤ ਹੁੰਦਾ ਜਾਂ ਇੱਕ "ਪਿਆਰਾ ਗੈਰਹਾਜ਼ਰ" ਜਾਂ ਇੱਕ ਠੋਸ "ਇਹ ਆਦਮੀ"। ਹਰੇਕ ਮਾਮਲੇ ਵਿੱਚ ਦੂਜੇ ਅਤੇ ਉਸਦੇ ਗੁਣਾਂ ਦੇ ਵਸਤੂਕਰਨ ਦੀ ਕਿਸਮ ਦਾ ਫੈਸਲਾ ਕਰਨ ਵਾਲੀ ਚੀਜ਼ ਦੁਨੀਆ ਵਿੱਚ ਮੇਰੀ ਸਥਿਤੀ ਅਤੇ ਉਸਦੀ ਸਥਿਤੀ ਦੋਵੇਂ ਹੈ; ਯਾਨੀ, ਉਹ ਯੰਤਰ ਕੰਪਲੈਕਸ ਜੋ ਅਸੀਂ ਹਰੇਕ ਨੂੰ ਸੰਗਠਿਤ ਕੀਤਾ ਹੈ ਅਤੇ ਵੱਖ-ਵੱਖ ਥਿਸ ਜੋ ਸਾਡੇ ਵਿੱਚੋਂ ਹਰੇਕ ਨੂੰ ਦੁਨੀਆ ਦੀ ਧਰਤੀ 'ਤੇ ਦਿਖਾਈ ਦਿੰਦੇ ਹਨ। ਇਹ ਸਭ ਕੁਦਰਤੀ ਤੌਰ 'ਤੇ ਸਾਨੂੰ ਤੱਥਾਂ ਵੱਲ ਲੈ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਮੇਰੀ ਤੱਥਾਂ ਅਤੇ ਦੂਜੇ ਦੀ ਤੱਥਾਂ ਹਨ ਜੋ ਇਹ ਫੈਸਲਾ ਕਰਦੀਆਂ ਹਨ ਕਿ ਦੂਜਾ ਮੈਨੂੰ ਦੇਖ ਸਕਦਾ ਹੈ ਜਾਂ ਕੀ ਮੈਂ ਇਸ ਖਾਸ ਦੂਜੇ ਨੂੰ ਦੇਖ ਸਕਦਾ ਹਾਂ। ਪਰ ਤੱਥਾਂ ਦੀ ਸਮੱਸਿਆ ਇਸ ਆਮ ਵਿਆਖਿਆ ਦੇ ਦਾਇਰੇ ਤੋਂ ਬਾਹਰ ਹੈ। ਅਸੀਂ ਅਗਲੇ ਅਧਿਆਇ ਦੇ ਦੌਰਾਨ ਇਸ 'ਤੇ ਵਿਚਾਰ ਕਰਾਂਗੇ।

ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਮੈਂ ਦੂਜਿਆਂ ਲਈ ਵਸਤੂ ਹੋਣ ਵਿੱਚ ਵਿਸ਼ਿਆਂ ਦੀ ਇੱਕ ਅਰਧ-ਸੰਪੂਰਨਤਾ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਦੂਜੇ ਦੀ ਮੌਜੂਦਗੀ ਦਾ ਸਬੂਤ ਦਿੰਦਾ ਹਾਂ, ਅਤੇ ਇਸ ਸੰਪੂਰਨਤਾ ਦੇ ਆਧਾਰ 'ਤੇ ਮੈਂ ਖਾਸ ਤੌਰ 'ਤੇ ਇੱਕ ਠੋਸ ਵਿਸ਼ੇ ਦੀ ਮੌਜੂਦਗੀ ਦਾ ਅਨੁਭਵ ਕਰ ਸਕਦਾ ਹਾਂ, ਹਾਲਾਂਕਿ ਇਸਨੂੰ ਉਸ ਖਾਸ ਦੂਜੇ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਨਿਰਧਾਰਤ ਕਰਨ ਦੇ ਯੋਗ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ। ਮੇਰੀ ਵਸਤੂ-ਅਵਸਥਾ ਪ੍ਰਤੀ ਮੇਰੀ ਰੱਖਿਆਤਮਕ ਪ੍ਰਤੀਕ੍ਰਿਆ ਦੂਜੇ ਨੂੰ ਇਸ ਜਾਂ ਉਸ ਵਸਤੂ ਦੀ ਸਮਰੱਥਾ ਵਿੱਚ ਮੇਰੇ ਸਾਹਮਣੇ ਪੇਸ਼ ਕਰੇਗੀ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਉਹ ਮੈਨੂੰ "ਇਸ-ਇੱਕ" ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਦਿਖਾਈ ਦੇਵੇਗਾ; ਯਾਨੀ, ਉਸਦੀ ਵਿਅਕਤੀਗਤ ਅਰਧ-ਸੰਪੂਰਨਤਾ ਘਟ

ਜਾਂਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਇੱਕ ਸੰਪੂਰਨਤਾ-ਵਜੋਂ "ਦੂਜਾ-ਵਸਤੂ" ਬਸ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਹੈ ਜਿਵੇਂ ਉਹ ਮੈਨੂੰ ਆਮ ਤੌਰ 'ਤੇ ਵਸਤੂ-ਸਥਾਨ 'ਤੇ ਅਤੇ ਉਸਦੇ ਵਸਤੂ-ਸਥਾਨ ਵਿੱਚ ਦਿਖਾਈ ਦਿੰਦਾ ਹੈ; ਇਹ ਕਲਪਨਾ ਵੀ ਨਹੀਂ ਕੀਤੀ ਜਾ ਸਕਦੀ ਕਿ ਮੈਂ ਉਸ ਬਾਰੇ ਕਿਸੇ ਵੀ ਗਿਆਨ ਨੂੰ ਉਸਦੀ ਵਿਅਕਤੀਗਤਤਾ ਵੱਲ ਵਾਪਸ ਭੇਜਾਂ ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਮੈਂ ਇਸਨੂੰ ਦੇਖਣ ਦੇ ਮੌਕੇ 'ਤੇ ਅਨੁਭਵ ਕਰਦਾ ਹਾਂ। "ਦੂਜਾ-ਵਸਤੂ" ਸਿਰਫ਼ ਇੱਕ ਵਸਤੂ ਹੈ, ਪਰ ਉਸਦੇ ਬਾਰੇ ਮੇਰੀ ਚਿੰਤਾ ਵਿੱਚ ਇਸ ਤੱਥ ਦੀ ਸਮਝ ਸ਼ਾਮਲ ਹੈ ਕਿ ਮੈਂ ਹਮੇਸ਼ਾ ਅਤੇ ਸਿਧਾਂਤਕ ਤੌਰ 'ਤੇ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਹੋਂਦ ਦੇ ਦੂਜੇ ਪੱਧਰ 'ਤੇ ਰੱਖ ਕੇ ਉਸ ਤੋਂ ਇੱਕ ਹੋਰ ਅਨੁਭਵ ਪੈਦਾ ਕਰ ਸਕਦਾ ਹਾਂ। ਇਹ ਸਮਝ ਇੱਕ ਪਾਸੇ ਮੇਰੇ ਪਿਛਲੇ ਅਨੁਭਵ ਦੇ ਅਨੁਭਵੀ ਗਿਆਨ ਦੁਆਰਾ ਬਣਾਈ ਗਈ ਹੈ - ਜੋ ਕਿ ਇਸ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਅਸੀਂ ਦੇਖਿਆ ਹੈ, ਇਸ ਅਨੁਭਵ ਦਾ ਸ਼ੁੱਧ ਅਤੀਤ (ਪਹੁੰਚ ਤੋਂ ਬਾਹਰ ਅਤੇ ਮੈਨੂੰ ਕੀ ਹੋਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ), ਅਤੇ ਦੂਜੇ ਪਾਸੇ ਇਹ ਦੂਜੇ ਦੇ ਦਵੰਦਵਾਦ ਦੇ ਇੱਕ ਅਪ੍ਰਤੱਖ ਸ਼ੱਕ ਦੁਆਰਾ ਬਣਾਈ ਗਈ ਹੈ। "ਦੂਜਾ" ਵਰਤਮਾਨ ਵਿੱਚ ਉਹ ਹੈ ਜੋ ਮੈਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਨਹੀਂ ਬਣਾਉਂਦਾ। ਪਰ ਹਾਲਾਂਕਿ ਇੱਕ ਪਲ ਲਈ ਮੈਂ ਉਸ ਤੋਂ ਛੁਟਕਾਰਾ ਪਾ ਲੈਂਦਾ ਹਾਂ ਅਤੇ ਉਸ ਤੋਂ ਬਚ ਜਾਂਦਾ ਹਾਂ, ਉਸਦੇ ਆਲੇ ਦੁਆਲੇ ਸਥਾਈ ਸੰਭਾਵਨਾ ਰਹਿੰਦੀ ਹੈ ਕਿ ਉਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਹੋਰ ਬਣਾ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਫਿਰ ਵੀ, ਇਹ ਸੰਭਾਵਨਾ, ਜੋ ਸ਼ਰਮ ਅਤੇ ਰੁਕਾਵਟ ਵਿੱਚ ਦਿਖਾਈ ਦਿੰਦੀ ਹੈ ਜੋ ਕਿ "ਹੋਰ-ਵਸਤੂ" ਦਾ ਸਾਹਮਣਾ ਕਰਨ ਵੇਲੇ ਮੇਰੇ ਰਵੱਈਏ ਦੀ ਖਾਸ ਗੁਣਵੱਤਾ ਬਣਾਉਂਦੀ ਹੈ, ਸਪੱਸ਼ਟ ਤੌਰ 'ਤੇ ਅਕਲਪਿਤ ਹੈ: ਪਹਿਲਾਂ ਕਿਉਂਕਿ ਮੈਂ ਇੱਕ ਅਜਿਹੀ ਸੰਭਾਵਨਾ ਦੀ ਕਲਪਨਾ ਨਹੀਂ ਕਰ ਸਕਦਾ ਜੋ ਮੇਰੀ ਸੰਭਾਵਨਾ ਨਹੀਂ ਹੈ ਅਤੇ ਨਾ ਹੀ ਮੈਂ "ਹੋਰ-ਵਸਤੂ" ਨੂੰ ਸਮਝ ਸਕਦਾ ਹਾਂ ਸਿਵਾਏ ਇਸਨੂੰ ਪਾਰ ਕਰਕੇ - ਯਾਨੀ ਇਸਨੂੰ ਇੱਕ "ਹੋਰ-ਵਸਤੂ" ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਸਮਝ ਕੇ; ਦੂਜਾ ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਅਨੁਮਾਨਿਤ ਸੰਭਾਵਨਾ "ਹੋਰ-ਵਸਤੂ" ਦੀ ਸੰਭਾਵਨਾ ਨਹੀਂ ਹੈ - "ਹੋਰ-ਵਸਤੂ" ਦੀਆਂ ਸੰਭਾਵਨਾਵਾਂ ਮੁਰਦਾ-ਸੰਭਾਵਨਾਵਾਂ ਹਨ ਜੋ "ਹੋਰ" ਦੇ ਹੋਰ ਬਾਹਰਮੁਖੀ ਪਹਿਲੂਆਂ ਦਾ ਹਵਾਲਾ ਦਿੰਦੀਆਂ ਹਨ। ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਇੱਕ ਵਸਤੂ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਸਮਝਣ ਦੀ ਵਿਲੱਖਣ ਸੰਭਾਵਨਾ "ਹੋਰ-ਵਸਤੂ" ਨਾਲ ਸਬੰਧਤ ਹੋਣ ਦੀ ਸੰਭਾਵਨਾ ਹੈ ਅਤੇ ਇਸ ਲਈ ਮੇਰੇ ਲਈ ਇੱਕ ਜੀਵਤ ਸੰਭਾਵਨਾ ਨਹੀਂ ਹੈ; ਇਹ ਇੱਕ ਸੰਪੂਰਨ ਸੰਭਾਵਨਾ ਹੈ - ਜੋ ਇਸਦਾ ਸਰੋਤ ਸਿਰਫ ਆਪਣੇ ਆਪ ਤੋਂ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਦੀ ਹੈ - ਕਿ "ਹੋਰ-ਵਸਤੂ" ਦੇ ਸੰਪੂਰਨ ਵਿਨਾਸ਼ ਦੇ ਆਧਾਰ 'ਤੇ, ਇੱਕ "ਹੋਰ-ਵਸਤੂ" ਦਾ ਉਭਾਰ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ ਜਿਸਦਾ ਮੈਂ ਉਸਦੀ-ਉਸਦੀ-ਉਤਪਤੀ ਵਿੱਚ ਅਨੁਭਵ ਕਰਾਂਗਾ।

ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ "ਦੂਜਾ-ਵਸਤੂ" ਇੱਕ ਵਿਸਫੋਟਕ ਯੰਤਰ ਹੈ ਜਿਸਨੂੰ ਮੈਂ ਧਿਆਨ ਨਾਲ ਸੰਭਾਲਦਾ ਹਾਂ ਕਿਉਂਕਿ ਮੈਂ ਉਸਦੇ ਆਲੇ ਦੁਆਲੇ ਸਥਾਈ ਸੰਭਾਵਨਾ ਦੀ ਭਵਿੱਖਬਾਣੀ ਕਰਦਾ ਹਾਂ ਕਿ ਉਹ ਇਸਨੂੰ ਵਿਸਫੋਟ ਕਰਨ ਜਾ ਰਹੇ ਹਨ ਅਤੇ ਇਸ ਧਮਾਕੇ ਨਾਲ ਮੈਂ ਅਚਾਨਕ ਦੁਨੀਆ ਦੇ ਮੇਰੇ ਤੋਂ ਦੂਰ ਜਾਣ ਅਤੇ ਆਪਣੇ ਵਜੂਦ ਦੇ ਅਲਹਿਦਗੀ ਦਾ ਅਨੁਭਵ ਕਰਾਂਗਾ। ਇਸ ਲਈ ਮੇਰੀ ਨਿਰੰਤਰ ਚਿੰਤਾ ਦੂਜੇ ਨੂੰ ਉਸਦੀ ਨਿਰਪੱਖਤਾ ਦੇ ਅੰਦਰ ਰੱਖਣ ਦੀ ਹੈ, ਅਤੇ "ਦੂਜਾ-ਵਸਤੂ" ਨਾਲ ਮੇਰੇ ਸੰਬੰਧ ਅਸਲ ਵਿੱਚ ਉਹਨਾਂ ਚਾਲਾਂ ਨਾਲ ਬਣੇ ਹਨ ਜੋ ਉਸਨੂੰ ਇੱਕ ਵਸਤੂ ਬਣੇ ਰਹਿਣ ਲਈ ਤਿਆਰ ਕੀਤੀਆਂ ਗਈਆਂ ਹਨ। ਪਰ ਦੂਜੇ ਦੇ ਪੱਖ ਤੋਂ ਇੱਕ ਨਜ਼ਰ ਇਹਨਾਂ ਸਾਰੀਆਂ ਯੋਜਨਾਵਾਂ ਨੂੰ ਢਹਿ-ਢੇਰੀ ਕਰਨ ਅਤੇ ਮੈਨੂੰ ਇੱਕ ਵਾਰ ਫਿਰ ਦੂਜੇ ਦੇ ਰੂਪਾਂਤਰਣ ਦਾ ਅਨੁਭਵ ਕਰਵਾਉਣ ਲਈ ਕਾਫ਼ੀ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਮੈਨੂੰ "ਰੂਪਾਂਤਰਣ" ਤੋਂ "ਨਿਘਾਰ" ਅਤੇ "ਨਿਘਾਰ" ਤੋਂ "ਰੂਪਾਂਤਰਣ" ਵੱਲ ਭੇਜਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਬਿਨਾਂ ਕਿਸੇ ਹੋਰ ਦੇ ਪੱਖ ਤੋਂ ਹੋਣ ਦੇ ਇਹਨਾਂ ਦੋ ਢੰਗਾਂ ਦੇ ਸਮੂਹ ਦਾ ਪੂਰਾ ਦ੍ਰਿਸ਼ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਨ ਦੇ ਯੋਗ ਹੋਣ ਦੇ - ਕਿਉਂਕਿ ਉਹਨਾਂ ਵਿੱਚੋਂ ਹਰ ਇੱਕ ਸਵੈ-ਨਿਰਭਰ ਹੈ ਅਤੇ ਸਿਰਫ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਦਰਸਾਉਂਦਾ ਹੈ - ਜਾਂ ਉਹਨਾਂ ਵਿੱਚੋਂ ਕਿਸੇ ਇੱਕ ਨੂੰ ਮਜ਼ਬੂਤੀ ਨਾਲ ਫੜਨਾ - ਕਿਉਂਕਿ ਹਰੇਕ ਦੀ ਆਪਣੀ ਅਸਥਿਰਤਾ ਹੁੰਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਦੂਜੇ ਦੇ ਖੰਡਰਾਂ ਤੋਂ ਉੱਠਣ ਲਈ ਢਹਿ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਸਿਰਫ਼ ਮਰੇ ਹੋਏ ਲੋਕ ਹੀ ਹਰ ਕਿਸੇ ਦੇ ਅਧੀਨ ਹੋਣ ਤੋਂ ਬਿਨਾਂ ਹਮੇਸ਼ਾ ਲਈ ਵਸਤੂਆਂ ਬਣ ਸਕਦੇ ਹਨ -

ਕਿਉਂਕਿ ਮਰਨਾ ਦੁਨੀਆਂ ਦੇ ਵਿਚਕਾਰ ਆਪਣੀ ਨਿਰਪੱਖਤਾ ਗੁਆਉਣਾ ਨਹੀਂ ਹੈ; ਸਾਰੇ ਮਰੇ ਹੋਏ ਲੋਕ ਸਾਡੇ ਆਲੇ ਦੁਆਲੇ ਦੀ ਦੁਨੀਆਂ ਵਿੱਚ ਹਨ। ਪਰ ਮਰਨਾ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਕਿਸੇ ਹੋਰ ਦੇ ਅਧੀਨ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਨ ਦੀ ਸਾਰੀ ਸੰਭਾਵਨਾ ਨੂੰ ਗੁਆਉਣਾ ਹੈ।

ਸਾਡੀ ਜਾਂਚ ਦੇ ਇਸ ਬਿੰਦੂ 'ਤੇ, ਹੁਣ ਜਦੋਂ ਅਸੀਂ ਦੂਜਿਆਂ ਲਈ ਹੋਣ ਦੇ ਜ਼ਰੂਰੀ ਢਾਂਚੇ ਨੂੰ ਸਪੱਸ਼ਟ ਕਰ ਲਿਆ ਹੈ, ਤਾਂ ਇਹ ਪਰਾਭੌਤਿਕ ਸਵਾਲ ਉਠਾਉਣ ਦਾ ਇੱਕ ਸਪੱਸ਼ਟ ਲਾਲਚ ਹੈ: "ਹੋਰ ਕਿਉਂ ਹਨ?" ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਅਸੀਂ ਦੇਖਿਆ ਹੈ, ਦੂਜਿਆਂ ਦੀ ਹੋਂਦ ਇੱਕ ਅਜਿਹਾ ਨਤੀਜਾ ਨਹੀਂ ਹੈ ਜੋ ਆਪਣੇ ਆਪ ਦੇ ਓਨਟੋਲੋਜੀਕਲ ਢਾਂਚੇ ਤੋਂ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਇੱਕ ਪ੍ਰਾਇਮਰੀ ਘਟਨਾ ਹੈ, ਯਕੀਨੀ ਤੌਰ 'ਤੇ, ਪਰ ਇੱਕ ਪਰਾਭੌਤਿਕ ਕ੍ਰਮ ਦੀ; ਯਾਨੀ ਕਿ, ਇਹ ਹੋਂਦ ਦੀ ਸੰਭਾਵਿਤਤਾ ਤੋਂ ਪੈਦਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। "ਕਿਉਂ" ਸਵਾਲ ਮੂਲ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਇਹਨਾਂ ਪਰਾਭੌਤਿਕ ਹੋਂਦਾਂ ਨਾਲ ਜੁੜਿਆ ਹੋਇਆ ਹੈ।

ਅਸੀਂ ਚੰਗੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਜਾਣਦੇ ਹਾਂ ਕਿ "ਕਿਉਂ" ਦਾ ਜਵਾਬ ਸਾਨੂੰ ਸਿਰਫ਼ ਇੱਕ ਮੂਲ ਸੰਜੋਗ ਵੱਲ ਹੀ ਇਸ਼ਾਰਾ ਕਰ ਸਕਦਾ ਹੈ, ਪਰ ਫਿਰ ਵੀ ਇਹ ਸਾਬਤ ਕਰਨਾ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੈ ਕਿ ਜਿਸ ਮੈਟਾ-ਫਿਜ਼ੀਕਲ ਵਰਤਾਰੇ 'ਤੇ ਅਸੀਂ ਵਿਚਾਰ ਕਰ ਰਹੇ ਹਾਂ ਉਹ ਇੱਕ ਅਟੱਲ ਸੰਜੋਗ ਹੈ। ਇਸ ਅਰਥ ਵਿੱਚ, ਓਨਟੋਲੋਜੀ ਸਾਨੂੰ ਹੋਂਦ ਵਾਲੇ ਦੇ ਹੋਣ ਦੇ ਢਾਂਚੇ ਦੇ ਨਿਰਧਾਰਨ ਵਜੋਂ ਪਰਿਭਾਸ਼ਿਤ ਕਰਨ ਦੇ ਸਮਰੱਥ ਜਾਪਦੀ ਹੈ ਜਿਸਨੂੰ ਇੱਕ ਸੰਪੂਰਨਤਾ ਵਜੋਂ ਲਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਅਤੇ ਅਸੀਂ ਅਲੌਕਿਕ ਵਿਗਿਆਨ ਨੂੰ ਹੋਂਦ ਵਾਲੇ ਦੇ ਹੋਂਦ ਦੇ ਸਵਾਲ ਨੂੰ ਉਠਾਉਣ ਦੀ ਬਜਾਏ ਪਰਿਭਾਸ਼ਿਤ ਕਰਾਂਗੇ। ਇਸ ਲਈ ਹੋਂਦ ਵਾਲੇ ਦੀ ਸੰਪੂਰਨ ਸੰਜੋਗ ਨੂੰ ਧਿਆਨ ਵਿੱਚ ਰੱਖਦੇ ਹੋਏ, ਅਸੀਂ ਇਸ ਗੱਲ 'ਤੇ ਯਕੀਨ ਰੱਖਦੇ ਹਾਂ ਕਿ ਕਿਸੇ ਵੀ ਅਧਿਆਤਮਿਕ ਵਿਗਿਆਨ ਨੂੰ "ਉਹ ਹੈ" ਨਾਲ ਸਿੱਟਾ ਕੱਢਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ - ਭਾਵ, ਉਸ ਸੰਜੋਗ ਦੇ ਸਿੱਧੇ ਅਨੁਭਵ ਵਿੱਚ।

ਕੀ ਦੂਜਿਆਂ ਦੀ ਹੋਂਦ ਦਾ ਸਵਾਲ ਖੜ੍ਹਾ ਕਰਨਾ ਸੰਭਵ ਹੈ? ਕੀ ਇਹ ਹੋਂਦ ਇੱਕ ਅਟੱਲ ਤੱਥ ਹੈ, ਜਾਂ ਇਹ ਕਿਸੇ ਬੁਨਿਆਦੀ ਸੰਭਾਵਤਤਾ ਤੋਂ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕੀਤੀ ਜਾਣੀ ਹੈ? ਇਹ ਉਹ ਮੁੱਢਲੇ ਸਵਾਲ ਹਨ ਜੋ ਅਸੀਂ ਬਦਲੇ ਵਿੱਚ ਉਸ ਅਧਿਆਤਮਵਾਦੀ ਨੂੰ ਪੁੱਛ ਸਕਦੇ ਹਾਂ ਜੋ ਸਾਨੂੰ ਦੂਜਿਆਂ ਦੀ ਹੋਂਦ ਬਾਰੇ ਸਵਾਲ ਕਰਦਾ ਹੈ।

ਆਓ ਆਪਾਂ ਅਧਿਆਤਮਿਕ ਸਵਾਲ ਦੀ ਸੰਭਾਵਨਾ ਦੀ ਹੋਰ ਡੂੰਘਾਈ ਨਾਲ ਜਾਂਚ ਕਰੀਏ। ਪਹਿਲਾਂ ਸਾਨੂੰ ਇਹ ਤੱਥ ਦਿਖਾਈ ਦਿੰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਦੂਜਿਆਂ ਲਈ ਹੋਣਾ ਆਪਣੇ ਆਪ ਦੇ ਤੀਜੇ ਐਕਸਸਟੈਸਿਸ ਨੂੰ ਦਰਸਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਪਹਿਲਾ ਐਕਸਸਟੈਸਿਸ ਅਸਲ ਵਿੱਚ ਆਪਣੇ ਆਪ ਦੇ ਹਿੱਸੇ 'ਤੇ ਇੱਕ ਹੋਂਦ ਵੱਲ ਟ੍ਰਾਈ-ਆਯਾਮੀ ਪ੍ਰੋਜੈਕਸ਼ਨ ਹੈ ਜਿਸਨੂੰ ਇਸਨੂੰ ਗੈਰ-ਹੋਂਦ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਹੋਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਪਹਿਲੀ ਦਰਾੜ ਨੂੰ ਦਰਸਾਉਂਦਾ ਹੈ, ਵਿਨਾਸ਼ ਜੋ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਹੋਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ, ਹਰ ਚੀਜ਼ ਤੋਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਦਾ ਦੂਰ ਹੋਣਾ ਜੋ ਇਹ ਹੈ, ਅਤੇ ਇਹ ਦੂਰ ਹੋਣਾ ਇਸਦੇ ਹੋਂਦ ਦਾ ਗਠਨ ਹੈ। ਦੂਜਾ ਐਕਸਸਟੈਸਿਸ ਜਾਂ ਰਿਫਲੈਕਟਿਵ ਐਕਸਸਟੈਸਿਸ ਇਸ ਬਹੁਤ ਹੀ ਦੂਰ ਹੋਣ ਤੋਂ ਦੂਰ ਹੋਣਾ ਹੈ। ਰਿਫਲੈਕਟਿਵ ਸਕਿਸੀਪੈਰਿਟੀ ਉਸ ਵਿਨਾਸ਼ 'ਤੇ ਇੱਕ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਲੈਣ ਦੀ ਇੱਕ ਵਿਅਰਥ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਨਾਲ ਮੇਲ ਖਾਂਦੀ ਹੈ ਜੋ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਹੋਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ, ਤਾਂ ਜੋ ਇਹ ਵਿਨਾਸ਼ ਇੱਕ ਸਧਾਰਨ ਘਟਨਾ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਵਿਨਾਸ਼ ਹੋ ਸਕੇ ਜੋ ਹੈ। ਪਰ ਉਸੇ ਸਮੇਂ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬ ਇਸ ਟੁੱਟਣ ਨੂੰ ਮੁੜ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਨਾ ਚਾਹੁੰਦਾ ਹੈ, ਜਿਸਨੂੰ ਇਹ ਇੱਕ ਸ਼ੁੱਧ ਦਿੱਤੇ ਹੋਏ ਵਜੋਂ ਵਿਚਾਰਨ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਆਪਣੇ ਆਪ ਬਾਰੇ ਇਹ ਪੁਸ਼ਟੀ ਕਰਕੇ ਕਿ ਇਹ ਵਿਨਾਸ਼ ਹੈ ਜੋ ਹੈ। ਇਹ ਇੱਕ ਸਪੱਸ਼ਟ ਵਿਰੋਧਾਭਾਸ ਹੈ: ਆਪਣੀ ਪਾਰਬ੍ਰਹਮਤਾ ਨੂੰ ਸਮਝਣ ਦੇ ਯੋਗ ਹੋਣ ਲਈ, ਮੈਨੂੰ ਇਸਨੂੰ ਪਾਰਬ੍ਰਹਮਤਾ ਨਾਲ ਹੀ ਇੱਕ ਪ੍ਰਤੱਖ ਵਿਰੋਧਾਭਾਸ ਹੈ। ਪਰ ਮੇਰੀ ਆਪਣੀ ਪਾਰਬ੍ਰਹਮਤਾ ਹੀ ਇਸ ਨੂੰ ਪਾਰਬ੍ਰਹਮਤਾ ਨਾਲ ਪਾਰਬ੍ਰਹਮਤਾ ਨਾਲ ਪਾਰਬ੍ਰਹਮਤਾ ਨਾਲ ਪਾਰਬ੍ਰਹਮਤਾ ਨਾਲ ਪਾਰਬ੍ਰਹਮਤਾ ਨਾਲ ਪਾਰਬ੍ਰਹਮਤਾ ਨਾਲ ਪਾਰਬ੍ਰਹਮਤਾ ਨਾਲ ਪਾਰਬ੍ਰਹਮਤਾ ਨਾਲ

ਪਾਰਬ੍ਰਹਮਤਾ ਨਾਲ ਪਾਰਬ੍ਰਹਮਤਾ ਨਾਲ ਪਾਰਬ੍ਰਹਮਤਾ ਨਾਲ ਪਾਰਬ੍ਰਹਮਤਾ ਨਾਲ ਪਾਰਬ੍ਰਹਮਤਾ ਨਾਲ ਪਾਰਬ੍ਰਹਮਤਾ ਨਾਲ ਪਾਰਬ੍ਰਹਮਤਾ ਨਾਲ ਪਾਰਬ੍ਰਹਮਤਾ ਹੀ ਪਰਬ੍ਰਹਮਤਾ ਹੈ।

ਹਾਲਾਂਕਿ, ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ ਵਿਨਾਸ਼ ਨੂੰ ਇੱਕ ਸਧਾਰਨ ਸਵੈ-ਚੇਤਨਾ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਸ਼ੁੱਧ-ਆਪਣੇ ਆਪ ਨਾਲੋਂ ਅੱਗੇ ਧੱਕ ਦਿੱਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਸਵੈ-ਚੇਤਨਾ ਵਿੱਚ, ਅਸਲ ਵਿੱਚ, ਡਾਇਡ "ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ-ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ" (ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ-ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ) ਦੇ ਦੋ ਸ਼ਬਦ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਵੱਖਰੇ ਤੌਰ 'ਤੇ ਪੇਸ਼ ਕਰਨ ਵਿੱਚ ਇੰਨੇ ਅਸਮਰੱਥ ਸਨ ਕਿ ਦਵੈਤ ਹਮੇਸ਼ਾ ਲਈ ਅਲੋਪ ਰਿਹਾ ਅਤੇ ਹਰੇਕ ਸ਼ਬਦ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਦੂਜੇ ਲਈ ਸਥਾਪਤ ਕਰਦੇ ਹੋਏ ਦੂਜਾ ਬਣ ਗਿਆ। ਪਰ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬ ਦੇ ਨਾਲ ਮਾਮਲਾ ਵੱਖਰਾ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ "ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ-ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ" ਜੋ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ ਹੈ ਇੱਕ "ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ-ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ" ਲਈ ਮੌਜੂਦ ਹੈ ਜੋ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ, ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ ਅਤੇ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ, ਹਰੇਕ ਸੁਤੰਤਰਤਾ ਵੱਲ ਝੁਕਾਅ ਰੱਖਦਾ ਹੈ, ਅਤੇ ਕੁਝ ਵੀ ਜੋ ਉਹਨਾਂ ਨੂੰ ਵੱਖ ਕਰਦਾ ਹੈ ਉਹਨਾਂ ਨੂੰ ਉਸ ਅਣਹੋਂਦ ਨਾਲੋਂ ਵਧੇਰੇ ਡੂੰਘਾਈ ਨਾਲ ਵੰਡਦਾ ਹੈ ਜੋ ਕਿ ਖੁਦ ਲਈ ਹੋਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ, ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬ ਨੂੰ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ ਤੋਂ ਵੱਖ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਫਿਰ ਵੀ ਨਾ ਤਾਂ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ ਅਤੇ ਨਾ ਹੀ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ ਇਸ ਵੱਖ ਕਰਨ ਵਾਲੀ ਅਣਹੋਂਦ ਨੂੰ ਛੁਪਾ ਸਕਦੇ ਹਨ, ਕਿਉਂਕਿ ਉਸ ਸਥਿਤੀ ਵਿੱਚ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬ (ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ) ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਸਵੈ-ਨਿਰਭਰ ਹੋਵੇਗਾ ਜੋ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ 'ਤੇ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਨਿਰਦੇਸ਼ਤ ਕਰਨ ਲਈ ਆਵੇਗਾ, ਜੋ ਕਿ ਇੱਕ ਬਾਹਰੀ ਨਕਾਰ ਨੂੰ ਇੱਕ ਅੰਦਰੂਨੀ ਨਕਾਰ ਦੀ ਸ਼ੁਰੂਆਤੀ ਸ਼ਰਤ ਵਜੋਂ ਮੰਨ ਲੈਣਾ ਹੋਵੇਗਾ। ਕੋਈ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਦਾ ਜੇਕਰ ਇਹ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਇੱਕ ਜੀਵ ਨਹੀਂ ਹੈ, ਇੱਕ ਅਜਿਹਾ ਜੀਵ ਜਿਸਨੂੰ ਆਪਣੀ ਖੁਦ ਦੀ ਅਣਹੋਂਦ ਹੋਣਾ ਪੈਂਦਾ ਹੈ।

ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ ਐਕਸਸਟੈਸਿਸ ਇੱਕ ਹੋਰ ਰੈਡੀਕਲ ਐਕਸਸਟੈਸਿਸ ਦੇ ਰਸਤੇ 'ਤੇ ਪਾਇਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ - ਦੂਜਿਆਂ ਲਈ ਹੋਣਾ। ਵਿਨਾਸ਼ ਦਾ ਅੰਤਮ ਸ਼ਬਦ, ਆਦਰਸ਼ ਧਰੁਵ ਅਸਲ ਵਿੱਚ ਬਾਹਰੀ ਨਕਾਰਾਤਮਕਤਾ ਹੋਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ - ਯਾਨੀ, ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਸਕਿਸੀਪੈਰਿਟੀ ਜਾਂ ਉਦਾਸੀਨਤਾ ਦੀ ਸਥਾਨਿਕ ਬਾਹਰੀਤਾ। ਇਸ ਬਾਹਰੀ ਨਕਾਰਾਤਮਕਤਾ ਦੇ ਸੰਬੰਧ ਵਿੱਚ, ਤਿੰਨ ਐਕਸਸਟੈਸਿਸ ਨੂੰ ਉਸ ਕ੍ਰਮ ਵਿੱਚ ਦਰਜਾ ਦਿੱਤਾ ਗਿਆ ਹੈ ਜੋ ਅਸੀਂ ਹੁਣੇ ਪੇਸ਼ ਕੀਤਾ ਹੈ, ਪਰ ਟੀਚਾ ਕਦੇ ਵੀ ਪ੍ਰਾਪਤ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ। ਇਹ ਸਿਧਾਂਤ ਆਦਰਸ਼ 'ਤੇ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ; ਦਰਅਸਲ, ਆਪਣੇ ਆਪ ਲਈ - ਉਸੇ ਸਟਰੋਕ ਦੁਆਰਾ ਆਪਣੇ ਆਪ ਲਈ ਹੋਣ ਦੇ ਜੋਖਮ ਨੂੰ ਚਲਾਏ ਬਿਨਾਂ - ਕਿਸੇ ਵੀ ਨਿਕਾਰਾਤਮਕਤਾ ਦੇ ਸੰਬੰਧ ਵਿੱਚ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਮਹਿਸੂਸ ਨਹੀਂ ਕਰ ਸਕਦਾ ਜੋ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਹੋਵੇਗਾ। ਦੂਜਿਆਂ ਲਈ ਹੋਣ ਦਾ ਸੰਵਿਧਾਨਕ ਨਿਕਾਰਾਤਮਕਤਾ ਇਸ ਲਈ ਇੱਕ ਅੰਦਰੂਨੀ ਨਿਕਾਰਾਤਮਕਤਾ ਹੈ; ਇਹ ਇੱਕ ਵਿਨਾਸ਼ ਹੈ ਜੋ ਆਪਣੇ ਆਪ ਲਈ ਹੋਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ, ਬਿਲਕੁਲ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ ਵਿਨਾਸ਼ ਵਾਂਗ। ਪਰ ਇੱਥੇ ਸਕਿਸੀਪੈਰਿਟੀ ਬਹੁਤ ਹੀ ਨਿਕਾਰਾਤਮਕਤਾ 'ਤੇ ਹਮਲਾ ਕਰਦੀ ਹੈ; ਇਹ ਹੁਣ ਸਿਰਫ਼ ਨਿਖੇਧ ਹੀ ਨਹੀਂ ਹੈ ਜੋ ਹੋਂਦ ਨੂੰ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ ਅਤੇ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ ਵਿੱਚ ਵੰਡਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਬਦਲੇ ਵਿੱਚ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ-ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ ਨੂੰ (ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ-ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ) ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ ਅਤੇ (ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ-ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ) ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ ਵਿੱਚ ਵੰਡਦਾ ਹੈ। ਇੱਥੇ ਨਿਖੇਧ ਦੋ ਅੰਦਰੂਨੀ ਅਤੇ ਵਿਰੋਧੀ ਨਿਖੇਧਾਂ ਵਿੱਚ ਵੰਡਿਆ ਗਿਆ ਹੈ; ਹਰ ਇੱਕ ਅੰਦਰੂਨੀ ਨਿਖੇਧ ਹੈ, ਪਰ ਫਿਰ ਵੀ ਉਹ ਇੱਕ ਦੂਜੇ ਤੋਂ ਇੱਕ ਅਦ੍ਰਿਸ਼ ਬਾਹਰੀ ਕੁਝ ਵੀ ਨਹੀਂ ਹੋਣ ਕਰਕੇ ਵੱਖ ਕੀਤੇ ਗਏ ਹਨ। ਦਰਅਸਲ ਕਿਉਂਕਿ ਉਨ੍ਹਾਂ ਵਿੱਚੋਂ ਹਰ ਇੱਕ ਇਸ ਗੱਲ ਤੋਂ ਇਨਕਾਰ ਕਰਨ ਵਿੱਚ ਥੱਕ ਗਿਆ ਹੈ ਕਿ ਇੱਕ ਆਪਣੇ ਆਪ ਲਈ ਦੂਜਾ ਹੈ ਅਤੇ ਕਿਉਂਕਿ ਹਰੇਕ ਨਿਖੇਧ ਉਸ ਹੋਂਦ ਵਿੱਚ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਰੁੱਝਿਆ ਹੋਇਆ ਹੈ ਜੋ ਇਸਨੂੰ ਹੋਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ, ਇਹ ਹੁਣ ਆਪਣੇ ਆਪ ਦੇ ਅਧੀਨ ਨਹੀਂ ਹੈ ਤਾਂ ਜੋ ਆਪਣੇ ਆਪ ਤੋਂ ਇਨਕਾਰ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕੇ ਕਿ ਇਹ ਵਿਰੋਧੀ ਨਿਖੇਧ ਹੈ। ਇੱਥੇ ਅਚਾਨਕ ਦਿੱਤਾ ਗਿਆ ਪ੍ਰਗਟ

ਹੁੰਦਾ ਹੈ, ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਹੋਣ ਦੀ ਪਛਾਣ ਦੇ ਨਤੀਜੇ ਵਜੋਂ ਨਹੀਂ ਸਗੋਂ ਬਾਹਰੀਤਾ ਦੇ ਇੱਕ ਕਿਸਮ ਦੇ ਭੂਤ ਵਜੋਂ ਜੋ ਕਿ ਕਿਸੇ ਵੀ ਨਕਾਰਾਤਮਕਤਾ ਨੂੰ ਨਹੀਂ ਹੋਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਅਤੇ ਜੋ ਅਜੇ ਤੱਕ ਉਹਨਾਂ ਨੂੰ ਵੱਖ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਅਸਲ ਵਿੱਚ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ ਹੋਂਦ ਵਿੱਚ ਅਸੀਂ ਪਹਿਲਾਂ ਹੀ ਇਸ ਨਕਾਰਾਤਮਕ ਉਲਟਾ ਦੀ ਸ਼ੁਰੂਆਤ ਲੱਭ ਲਈ ਹੈ। ਦਰਅਸਲ, ਇੱਕ ਗਵਾਹ ਦੇ ਤੌਰ 'ਤੇ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ ਆਪਣੀ ਹੋਂਦ ਵਿੱਚ ਆਪਣੀ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤਤਾ ਦੁਆਰਾ ਡੂੰਘਾ ਪ੍ਰਭਾਵਿਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ, ਅਤੇ ਨਤੀਜੇ ਵਜੋਂ ਜਿੱਥੋਂ ਤੱਕ ਇਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ ਬਣਾਉਂਦਾ ਹੈ, ਇਸਦਾ ਉਦੇਸ਼ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ ਨਾ ਹੋਣਾ ਹੈ। ਪਰ ਪਰਸਪਰ ਤੌਰ 'ਤੇ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ ਸਵੈ-ਚੇਤਨਾ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਇਸ ਜਾਂ ਉਸ ਪਾਰਦਰਸ਼ੀ ਵਰਤਾਰੇ ਦੀ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ ਚੇਤਨਾ ਹੈ। ਅਸੀਂ ਇਸ ਬਾਰੇ ਕਿਹਾ ਸੀ ਕਿ ਇਹ ਜਾਣਦਾ ਹੈ ਕਿ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਦੇਖਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਅਰਥ ਵਿੱਚ ਇਹ ਆਪਣੇ ਵੱਲੋਂ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ ਨਾ ਹੋਣ ਦਾ ਉਦੇਸ਼ ਰੱਖਦਾ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਹਰ ਚੇਤਨਾ ਇਸਦੀ ਨਕਾਰਾਤਮਕਤਾ ਦੁਆਰਾ ਪਰਿਭਾਸ਼ਿਤ ਕੀਤੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਪਰ ਇੱਕ ਦੋਹਰੇ ਫੁੱਟ ਵੱਲ ਇਸ ਪ੍ਰਵਿਰਤੀ ਨੂੰ ਇਸ ਤੱਥ ਦੁਆਰਾ ਮੁੜ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਅਤੇ ਦਬਾ ਦਿੱਤਾ ਗਿਆ ਕਿ ਹਰ ਚੀਜ਼ ਦੇ ਬਾਵਜੂਦ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ ਨੂੰ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ ਹੋਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਸੀ ਅਤੇ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ ਨੂੰ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ ਹੋਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਸੀ। ਦੋਹਰਾ ਨਕਾਰਾਤਮਕਤਾ ਅਲੋਪ ਰਹੀ।

ਤੀਜੇ ਐਕਸਟੇਸਿਸ ਦੇ ਮਾਮਲੇ ਵਿੱਚ ਅਸੀਂ ਇੱਕ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ ਸਕਿਸੀਪੈਰਿਟੀ ਨੂੰ ਹੋਰ ਅੱਗੇ ਵਧਾਉਂਦੇ ਹੋਏ ਦੇਖਦੇ ਹਾਂ। ਨਤੀਜੇ ਸਾਨੂੰ ਹੈਰਾਨ ਕਰ ਸਕਦੇ ਹਨ: ਇੱਕ ਪਾਸੇ, ਕਿਉਂਕਿ ਨਕਾਰਾਤਮਕਤਾ ਅੰਦਰੂਨੀ ਤੌਰ 'ਤੇ ਪ੍ਰਭਾਵਤ ਹੁੰਦੀ ਹੈ, ਦੂਜਾ ਅਤੇ ਮੈਂ ਬਾਹਰੋਂ ਇੱਕ ਦੂਜੇ ਕੋਲ ਨਹੀਂ ਆ ਸਕਦੇ। ਇਹ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੈ ਕਿ ਇੱਕ "ਮੈਂ-ਅਤੇ-ਦੂਜਾ" ਹੋਂਦ ਹੋਵੇ ਜਿਸਨੂੰ ਦੂਜਿਆਂ ਲਈ ਪਰਸਪਰ ਸਕਿਸੀਪੈਰਿਟੀ ਹੋਣੀ ਚਾਹੀਦੀ ਹੈ ਜਿਵੇਂ ਕਿ "ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ-ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ-ਤੇ" ਸੰਪੂਰਨਤਾ ਇੱਕ ਅਜਿਹਾ ਜੀਵ ਹੈ ਜਿਸਨੂੰ ਆਪਣੀ ਖੁਦ ਦੀ ਅਣਹੋਂਦ ਹੋਣੀ ਚਾਹੀਦੀ ਹੈ; ਯਾਨੀ, ਮੇਰਾ ਸਵੈ ਅਤੇ ਦੂਜੇ ਦਾ ਸਵੈ ਇੱਕ ਅਤੇ ਇੱਕੋ ਜਿਹੀ ਸੰਪੂਰਨਤਾ ਦੀ ਬਣਤਰ ਹਨ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਹੇਗਲ ਸਹੀ ਜਾਪਦਾ ਹੈ: ਸੰਪੂਰਨਤਾ ਦਾ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਹੋਂਦ ਦਾ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਹੈ, ਸੱਚਾ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ। ਸਭ ਕੁਝ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਵਾਪਰਦਾ ਹੈ ਜਿਵੇਂ ਦੂਜੇ ਦੇ ਸਾਹਮਣੇ ਮੇਰਾ ਸਵੈ ਇੱਕ ਸੰਪੂਰਨਤਾ ਦੁਆਰਾ ਪੈਦਾ ਅਤੇ ਬਣਾਈ ਰੱਖਿਆ ਗਿਆ ਹੋਵੇ ਜੋ ਇਸਦੇ ਆਪਣੇ ਵਿਨਾਸ਼ ਨੂੰ ਅਤਿਅੰਤ ਵੱਲ ਧੱਕ ਦੇਵੇਗਾ; ਦੂਜਿਆਂ ਲਈ ਹੋਣਾ ਸ਼ੁੱਧ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ ਸਕਿਸੀਪੈਰਿਟੀ ਦਾ ਲੰਮਾ ਹੋਣਾ ਜਾਪਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਅਰਥ ਵਿਚ ਸਭ ਕੁਝ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਵਾਪਰਦਾ ਹੈ ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਦੂਜਾ ਅਤੇ ਮੈਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਦੁਬਾਰਾ ਪੇਸ਼ ਕਰਨ ਅਤੇ ਆਪਣੇ ਆਪ ਦੇ ਸ਼ੁੱਧ ਅਤੇ ਸਰਲ ਢੰਗ ਵਿੱਚ ਜੋ ਹੋਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ ਉਸਨੂੰ ਘੇਰਨ ਲਈ ਆਪਣੇ ਆਪ ਦੀ ਸੰਪੂਰਨਤਾ ਦੇ ਵਿਅਰਥ ਯਤਨ ਦਾ ਸੰਕੇਤ ਦਿੰਦੇ ਹਾਂ। ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਵਸਤੂ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਦੁਬਾਰਾ ਪੇਸ਼ ਕਰਨ ਦੀ ਇਹ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਇੱਥੇ ਸੀਮਾ ਤੱਕ ਧੱਕ ਦਿੱਤੀ ਗਈ ਹੈ - ਯਾਨੀ, ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ ਵੰਡ ਤੋਂ ਬਹੁਤ ਪਰੇ - ਅਤੇ ਇੱਕ ਨਤੀਜਾ ਪੈਦਾ ਕਰੇਗੀ ਬਿਲਕੁਲ ਉਸ ਅੰਤ ਦੇ ਉਲਟ ਜਿਸ ਵੱਲ ਇਹ ਸੰਪੂਰਨਤਾ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਪੇਸ਼ ਕਰੇਗੀ। ਸਵੈ-ਚੇਤਨਾ ਬਣਨ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਦੁਆਰਾ ਆਪਣੇ ਆਪ ਲਈ ਸੰਪੂਰਨਤਾ ਆਪਣੇ ਆਪ ਦੇ ਚਿਹਰੇ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਸਵੈ-ਚੇਤਨਾ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਬਣਾਈ ਜਾਵੇਗੀ ਜਿਸਨੂੰ ਉਹ ਸਵੈ ਨਹੀਂ ਹੋਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਜਿਸਦਾ ਇਹ ਚੇਤਨਾ ਹੈ। ਇਸਦੇ ਉਲਟ, ਸਵੈ-ਵਸਤੂ ਹੋਣ ਲਈ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਇੱਕ ਚੇਤਨਾ ਦੁਆਰਾ ਬਣਾਏ ਗਏ ਵਜੋਂ ਅਤੇ ਇੱਕ ਚੇਤਨਾ ਲਈ ਅਨੁਭਵ ਕਰਨਾ ਪਵੇਗਾ ਜੋ ਇਸਨੂੰ ਨਹੀਂ ਹੋਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਜੇਕਰ ਇਹ ਹੋਣਾ ਚਾਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੂਜਿਆਂ ਲਈ ਫੁੱਟ ਪੈਦਾ ਹੋਵੇਗੀ, ਅਤੇ ਇਹ ਦੋ-ਪੱਖੀ ਵੰਡ ਅਨੰਤਤਾ ਵਿੱਚ ਦੁਹਰਾਈ ਜਾਵੇਗੀ ਤਾਂ ਜੋ ਇੱਕ ਰੈਡੀਕਲ ਵਿਸਫੋਟ ਦੇ ਟੁਕੜਿਆਂ ਵਜੋਂ ਚੇਤਨਾ ਦੀ ਬਹੁਲਤਾ ਬਣਾਈ ਜਾ ਸਕੇ। ਇੱਕ ਅਸਫਲਤਾ ਦੇ ਨਤੀਜੇ ਵਜੋਂ "ਹੋਰ ਬਹੁਤ ਸਾਰੇ ਹੋਣਗੇ" ਜੋ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ ਅਸਫਲਤਾ ਦੇ ਉਲਟ ਹੈ। ਅਸਲ ਵਿੱਚ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ ਵਿੱਚ ਜੇਕਰ ਮੈਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਇੱਕ

ਵਸਤੂ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਸਮਝਣ ਵਿੱਚ ਸਫਲ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ ਪਰ ਸਿਰਫ਼ ਇੱਕ ਅਰਧ-ਵਸਤੂ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ, ਇਹ ਇਸ ਲਈ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਮੈਂ ਉਹ ਵਸਤੂ ਹਾਂ ਜਿਸਨੂੰ ਮੈਂ ਸਮਝਣਾ ਚਾਹੁੰਦਾ ਹਾਂ; ਮੈਨੂੰ ਉਹ ਅਣਹੋਂਦ ਹੋਣਾ ਪਵੇਗਾ ਜੋ ਮੈਨੂੰ ਆਪਣੇ ਆਪ ਤੋਂ ਵੱਖ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਮੈਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਤੋਂ ਨਾ ਤਾਂ ਆਪਣੇ ਆਪ 'ਤੇ ਇੱਕ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਲੈ ਕੇ ਬਚ ਸਕਦਾ ਹਾਂ (ਕਿਉਂਕਿ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਮੈਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਹੋਣ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਮਹਿਸੂਸ ਕਰਨ ਵਿੱਚ ਸਫਲ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ) ਅਤੇ ਨਾ ਹੀ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ "ਉੱਥੇ ਹੈ" ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਸਮਝ ਕੇ (ਇੱਥੇ ਰਿਕਵਰੀ ਅਸਫਲ ਹੋ ਜਾਂਦੀ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਰਿਕਵਰੀ ਕਰਨ ਵਾਲਾ ਆਪਣੇ ਆਪ ਲਈ ਰਿਕਵਰੀ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਦਾ ਹੈ)। ਦੂਜਿਆਂ ਲਈ ਹੋਣ ਦੇ ਮਾਮਲੇ ਵਿੱਚ, ਇਸਦੇ ਉਲਟ, ਸਕਿਸੀਪੈਰਿਟੀ ਨੂੰ ਹੋਰ ਅੱਗੇ ਧੱਕਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ; ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ (ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ-ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ) ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ (ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ-ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ) ਤੋਂ ਮੂਲ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਵੱਖਰਾ ਹੈ ਅਤੇ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਇਸਦੇ ਲਈ ਇੱਕ ਵਸਤੂ ਹੋ ਸਕਦੀ ਹੈ। ਪਰ ਇਸ ਵਾਰ ਰਿਕਵਰੀ ਅਸਫਲ ਹੋ ਜਾਂਦੀ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਰਿਕਵਰੀ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਨ ਵਾਲਾ ਉਹ ਨਹੀਂ ਹੈ ਜੋ ਰਿਕਵਰੀ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਉਹ ਸੰਪੂਰਨਤਾ ਜੋ ਉਹ ਨਹੀਂ ਹੈ ਜੋ ਇਹ ਹੈ ਪਰ ਜੋ ਇਹ ਨਹੀਂ ਹੈ, - ਆਪਣੇ ਆਪ ਤੋਂ ਦੂਰ ਕਰਨ ਦੀ ਇੱਕ ਕੱਟੜਪੰਥੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਦੇ ਨਤੀਜੇ ਵਜੋਂ - ਹਰ ਜਗ੍ਹਾ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ "ਹੋਰ ਕਿਤੇ" ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਪੈਦਾ ਕਰੇਗੀ। ਇੱਕ ਟੁੱਟੀ ਹੋਈ ਸੰਪੂਰਨਤਾ ਦੇ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਹੋਣ ਦਾ ਖਿੰਡਾਅ, ਹਮੇਸ਼ਾ ਕਿਤੇ ਹੋਰ, ਹਮੇਸ਼ਾ ਇੱਕ ਦੂਰੀ 'ਤੇ, ਕਦੇ ਵੀ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਨਹੀਂ, ਸਗੋਂ ਇਸ ਸੰਪੂਰਨਤਾ ਦੇ ਨਿਰੰਤਰ ਵਿਸਫੋਟ ਦੁਆਰਾ ਹਮੇਸ਼ਾ ਹੋਂਦ ਵਿੱਚ ਬਣਾਈ ਰੱਖਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ - ਅਜਿਹਾ ਦੂਜਿਆਂ ਦਾ ਅਤੇ ਮੇਰਾ ਦੂਜਿਆਂ ਵਾਂਗ ਹੋਣਾ ਹੋਵੇਗਾ।

ਪਰ ਦੂਜੇ ਪਾਸੇ, ਮੇਰੇ ਆਪਣੇ ਆਪ ਦੇ ਨਿਖੇਧ ਦੇ ਨਾਲ, ਦੂਜਾ ਆਪਣੇ ਆਪ ਤੋਂ ਇਨਕਾਰ ਕਰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਉਹ ਮੈਂ ਹਾਂ। ਇਹ ਦੋਵੇਂ ਨਿਖੇਧ ਦੂਜਿਆਂ ਲਈ ਹੋਣ ਲਈ ਬਰਾਬਰ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹਨ, ਅਤੇ ਇਹਨਾਂ ਨੂੰ ਕਿਸੇ ਵੀ ਸੰਸਲੇਸ਼ਣ ਦੁਆਰਾ ਦੁਬਾਰਾ ਨਹੀਂ ਜੋੜਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ। ਇਹ ਇਸ ਲਈ ਨਹੀਂ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਇੱਕ ਬਾਹਰੀ ਅਣਹੋਂਦ ਨੇ ਉਹਨਾਂ ਨੂੰ ਸ਼ੁਰੂ ਵਿੱਚ ਹੀ ਵੱਖ ਕਰ ਦਿੱਤਾ ਹੁੰਦਾ, ਸਗੋਂ ਇਸ ਲਈ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਅੰਦਰ-ਅੰਦਰ ਹਰੇਕ ਨੂੰ ਦੂਜੇ ਦੇ ਸਬੰਧ ਵਿੱਚ ਸਿਰਫ਼ ਇਸ ਤੱਥ ਦੁਆਰਾ ਮੁੜ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰ ਲੈਂਦਾ ਸੀ ਕਿ ਹਰ ਇੱਕ ਦੂਜਾ ਨਹੀਂ ਹੈ, ਬਿਨਾਂ ਦੂਜੇ ਦੇ ਹੋਣ ਦੇ। ਇੱਥੇ ਇੱਕ ਕਿਸਮ ਦੀ ਸੀਮਾ ਹੈ ਜੋ ਖੁਦ-ਅੰਦਰ ਤੋਂ ਪੈਦਾ ਹੁੰਦੀ ਹੈ ਪਰ ਕਿਹੜੀ ਸੀਮਾ ਖੁਦ-ਅੰਦਰ ਤੋਂ ਸੁਤੰਤਰ ਹੈ। ਅਸੀਂ ਤੱਥ ਵਰਗੀ ਕਿਸੇ ਚੀਜ਼ ਨੂੰ ਮੁੜ ਖੋਜਦੇ ਹਾਂ ਅਤੇ ਅਸੀਂ ਇਹ ਕਲਪਨਾ ਨਹੀਂ ਕਰ ਸਕਦੇ ਕਿ ਜਿਸ ਸੰਪੂਰਨਤਾ ਦੀ ਅਸੀਂ ਪਹਿਲਾਂ ਗੱਲ ਕਰ ਰਹੇ ਸੀ, ਉਹ ਸਭ ਤੋਂ ਰੈਡੀਕਲ ਰਿੰਚਿੰਗ ਦੇ ਦਿਲ ਵਿੱਚ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਅਣਹੋਂਦ ਪੈਦਾ ਕਰਨ ਦੇ ਯੋਗ ਕਿਵੇਂ ਹੁੰਦੀ ਜੋ ਇਸਨੂੰ ਕਿਸੇ ਵੀ ਤਰੀਕੇ ਨਾਲ ਨਹੀਂ ਹੋਣਾ ਚਾਹੀਦਾ। ਦਰਅਸਲ, ਇਹ ਜਾਪਦਾ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਕੁਝ ਵੀ ਨਹੀਂ ਹੈ ਇਸ ਸੰਪੂਰਨਤਾ ਵਿੱਚ ਇਸ ਨੂੰ ਚਕਨਾਚੂਰ ਕਰਨ ਲਈ ਖਿਸਕ ਗਿਆ ਹੈ ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਲਿਊਸਿਪਸ ਦੇ ਪਰਮਾਣੂਵਾਦ ਵਿੱਚ ਗੈਰ-ਹੋਂਦ ਹੋਂਦ ਦੀ ਪਾਰਮੇਨੀਡੀਅਨ ਸੰਪੂਰਨਤਾ ਵਿੱਚ ਖਿਸਕ ਜਾਂਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਇਸਨੂੰ ਪਰਮਾਣੂਆਂ ਵਿੱਚ ਵਿਸਫੋਟ ਕਰ ਦਿੰਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਇਹ ਕਿਸੇ ਵੀ ਸਿੰਥੈਟਿਕ ਸੰਪੂਰਨਤਾ ਦੇ ਨਕਾਰਾਤਮਕਤਾ ਨੂੰ ਦਰਸਾਉਂਦਾ ਹੈ ਜਿਸ ਦੇ ਸੰਦਰਭ ਵਿੱਚ ਕੋਈ ਚੇਤਨਾ ਦੀ ਬਹੁਲਤਾ ਨੂੰ ਸਮਝਣ ਦਾ ਦਾਅਵਾ ਕਰ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਬੇਸ਼ੱਕ ਇਹ ਸਮਝ ਤੋਂ ਬਾਹਰ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਨਾ ਤਾਂ ਦੂਜੇ ਦੁਆਰਾ ਪੈਦਾ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ, ਨਾ ਹੀ ਮੇਰੇ ਦੁਆਰਾ, ਨਾ ਹੀ ਕਿਸੇ ਵਿਚੋਲੇ ਦੁਆਰਾ, ਕਿਉਂਕਿ ਅਸੀਂ ਸਥਾਪਿਤ ਕੀਤਾ ਹੈ ਕਿ ਚੇਤਨਾ ਇੱਕ ਦੂਜੇ ਨੂੰ ਵਿਚੋਲੇ ਤੋਂ ਬਿਨਾਂ ਅਨੁਭਵ ਕਰਦੀਆਂ ਹਨ। ਬੇਸ਼ੱਕ ਜਿੱਥੇ ਅਸੀਂ ਆਪਣੀ ਨਜ਼ਰ ਨੂੰ ਨਿਰਦੇਸ਼ਤ ਕੀਤਾ, ਅਸੀਂ ਆਪਣੇ ਵਰਣਨ ਦੇ ਉਦੇਸ਼ ਵਜੋਂ ਸਿਰਫ ਇੱਕ ਸ਼ੁੱਧ ਅਤੇ ਸਧਾਰਨ ਅੰਦਰੂਨੀ ਨਕਾਰਾਤਮਕਤਾ ਦਾ ਸਾਹਮਣਾ ਕੀਤਾ। ਫਿਰ ਵੀ ਇਹ ਅਟੱਲ ਤੱਥ ਵਿੱਚ ਹੈ ਕਿ ਨਕਾਰਾਤਮਕਤਾ ਦੀ ਦਵੈਤ ਹੈ। ਇਹ ਯਕੀਨੀ ਤੌਰ 'ਤੇ, ਚੇਤਨਾ ਦੀ ਬਹੁਲਤਾ ਦੀ ਨੀਂਹ ਨਹੀਂ ਹੈ, ਕਿਉਂਕਿ

ਜੇ ਇਹ ਇਸ ਬਹੁਲਤਾ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਮੌਜੂਦ ਹੁੰਦਾ, ਤਾਂ ਇਹ ਦੂਜਿਆਂ ਲਈ ਸਾਰੇ ਹੋਂਦ ਨੂੰ ਅਸੰਭਵ ਬਣਾ ਦਿੰਦਾ। ਇਸਦੇ ਉਲਟ, ਸਾਨੂੰ ਇਸਨੂੰ ਇਸ ਬਹੁਲਤਾ ਦੇ ਪ੍ਰਗਟਾਵੇ ਵਜੋਂ ਕਲਪਨਾ ਕਰਨੀ ਚਾਹੀਦੀ ਹੈ; ਇਹ ਇਸ ਬਹੁਲਤਾ ਨਾਲ ਪ੍ਰਗਟ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਪਰ ਕਿਉਂਕਿ ਅਜਿਹਾ ਕੁਝ ਵੀ ਨਹੀਂ ਹੈ ਜੋ ਇਸਨੂੰ ਲੱਭ ਸਕਦਾ ਹੈ, ਨਾ ਹੀ ਕੋਈ ਖਾਸ ਚੇਤਨਾ ਅਤੇ ਨਾ ਹੀ ਚੇਤਨਾ ਵਿੱਚ ਵਿਸਫੋਟ ਹੋਣ ਵਾਲੀ ਸੰਪੂਰਨਤਾ, ਇਹ ਇੱਕ ਸ਼ੁੱਧ, ਅਟੱਲ ਸੰਜੋਗ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਜਾਪਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਤੱਥ ਹੈ ਕਿ ਮੇਰਾ ਇਨਕਾਰ ਕਿ ਮੈਂ ਦੂਜਾ ਹਾਂ, ਦੂਜੇ ਨੂੰ ਹੋਂਦ ਵਿੱਚ ਲਿਆਉਣ ਲਈ ਕਾਫ਼ੀ ਨਹੀਂ ਹੈ, ਪਰ ਇਹ ਕਿ ਦੂਜੇ ਨੂੰ ਮੇਰੇ ਆਪਣੇ ਇਨਕਾਰ ਦੇ ਨਾਲ-ਨਾਲ ਇਸ ਗੱਲ ਤੋਂ ਇਨਕਾਰ ਕਰਨਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ ਕਿ ਉਹ ਮੈਂ ਹਾਂ। ਇਹ ਦੂਜਿਆਂ ਲਈ ਹੋਣ ਦੀ ਹਕੀਕਤ ਹੈ।

ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਅਸੀਂ ਇਸ ਵਿਰੋਧੀ ਸਿੱਟੇ 'ਤੇ ਪਹੁੰਚਦੇ ਹਾਂ: ਦੂਜਿਆਂ ਲਈ ਹੋਣਾ ਸਿਰਫ਼ ਤਾਂ ਹੀ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ ਜੇਕਰ ਇਸਨੂੰ ਇੱਕ ਸੰਪੂਰਨਤਾ ਦੁਆਰਾ ਬਣਾਇਆ ਗਿਆ ਹੋਵੇ ਜੋ ਗੁਆਚ ਗਈ ਹੈ ਤਾਂ ਜੋ ਦੂਜਿਆਂ ਲਈ ਹੋਣਾ ਪੈਦਾ ਹੋ ਸਕੇ, ਇੱਕ ਅਜਿਹੀ ਸਥਿਤੀ ਜੋ ਸਾਨੂੰ ਮਨ ਦੀ ਹੋਂਦ ਅਤੇ ਨਿਰਦੇਸ਼ਨ ਸ਼ਕਤੀ ਨੂੰ ਮੰਨਣ ਲਈ ਅਗਵਾਈ ਕਰੇਗੀ। ਪਰ ਦੂਜੇ ਪਾਸੇ, ਇਹ ਦੂਜਿਆਂ ਲਈ ਹੋਣਾ ਸਿਰਫ਼ ਤਾਂ ਹੀ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ ਜੇਕਰ ਇਸ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਅਗਾਧ ਅਤੇ ਬਾਹਰੀ ਗੈਰ-ਹੋਂਦ ਸ਼ਾਮਲ ਹੋਵੇ ਜਿਸਨੂੰ ਕੋਈ ਵੀ ਸੰਪੂਰਨਤਾ, ਇੱਥੋਂ ਤੱਕ ਕਿ ਮਨ ਵੀ ਨਹੀਂ, ਪੈਦਾ ਜਾਂ ਲੱਭ ਨਹੀਂ ਸਕਦਾ। ਇੱਕ ਅਰਥ ਵਿੱਚ ਚੇਤਨਾ ਦੀ ਬਹੁਲਤਾ ਦੀ ਹੋਂਦ ਇੱਕ ਪ੍ਰਾਇਮਰੀ ਤੱਥ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਦੀ ਅਤੇ ਇਹ ਸਾਨੂੰ ਆਪਣੇ ਆਪ ਤੋਂ ਦੂਰ ਹੋਣ ਦੇ ਇੱਕ ਮੂਲ ਤੱਥ, ਮਨ ਦੀ ਇੱਕ ਤੱਥ ਵੱਲ ਸੰਕੇਤ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਸਵਾਲ "ਚੇਤਨਾ ਦੀ ਬਹੁਲਤਾ ਕਿਉਂ ਹੈ?" ਦਾ ਜਵਾਬ ਮਿਲ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਪਰ ਇੱਕ ਹੋਰ ਅਰਥ ਵਿੱਚ ਇਸ ਬਹੁਲਤਾ ਦੀ ਅਸਲੀਅਤ ਨੂੰ ਘਟਾ ਨਹੀਂ ਸਕਦਾ; ਅਤੇ ਜੇਕਰ ਮਨ ਨੂੰ ਬਹੁਲਤਾ ਦੇ ਤੱਥ ਦੇ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਤੋਂ ਵਿਚਾਰਿਆ ਜਾਵੇ, ਤਾਂ ਇਹ ਅਲੋਪ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਫਿਰ ਅਧਿਆਤਮਿਕ ਸਵਾਲ ਦਾ ਹੁਣ ਕੋਈ ਅਰਥ ਨਹੀਂ ਹੈ; ਅਸੀਂ ਇੱਕ ਬੁਨਿਆਦੀ ਅਟੱਲਤਾ ਦਾ ਸਾਹਮਣਾ ਕੀਤਾ ਹੈ, ਅਤੇ ਅਸੀਂ ਸਿਰਫ "ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਹੈ" ਦੁਆਰਾ ਜਵਾਬ ਦੇ ਸਕਦੇ ਹਾਂ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਮੂਲ ਇਕਸਟੈਸਿਸ ਹੋਰ ਡੂੰਘਾ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ; ਇਹ ਜਾਪਦਾ ਹੈ ਕਿ ਅਸੀਂ ਇਸਨੂੰ ਕੁਝ ਵੀ ਨਹੀਂ ਦਾ ਹਿੱਸਾ ਨਹੀਂ ਬਣਾ ਸਕਦੇ। ਖੁਦ ਸਾਨੂੰ ਇੱਕ ਅਜਿਹੇ ਜੀਵ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਪ੍ਰਗਟ ਹੋਇਆ ਹੈ ਜੋ ਇਸ ਹੱਦ ਤੱਕ ਮੌਜੂਦ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਉਹ ਨਹੀਂ ਹੈ ਜੋ ਇਹ ਹੈ ਅਤੇ ਉਹ ਹੈ ਜੋ ਇਹ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਮਨ ਦੀ ਇਕਸਟੈਸਟਿਕ ਸੰਪੂਰਨਤਾ ਸਿਰਫ਼ ਇੱਕ ਵਿਨਾਸ਼ਕਾਰੀ ਸੰਪੂਰਨਤਾ ਨਹੀਂ ਹੈ; ਇਹ ਸਾਨੂੰ ਇੱਕ ਟੁੱਟੇ ਹੋਏ ਜੀਵ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਜਾਪਦੀ ਹੈ ਜਿਸ ਬਾਰੇ ਅਸੀਂ ਨਾ ਤਾਂ ਇਹ ਕਹਿ ਸਕਦੇ ਹਾਂ ਕਿ ਇਹ ਮੌਜੂਦ ਹੈ ਜਾਂ ਇਹ ਮੌਜੂਦ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਸਾਡੇ ਵਰਣਨ ਨੇ ਸਾਨੂੰ ਉਨ੍ਹਾਂ ਮੁੱਢਲੀਆਂ ਸ਼ਰਤਾਂ ਨੂੰ ਪੂਰਾ ਕਰਨ ਦੇ ਯੋਗ ਬਣਾਇਆ ਹੈ ਜੋ ਅਸੀਂ ਦੂਜੇ ਦੇ ਹੋਂਦ ਬਾਰੇ ਕਿਸੇ ਵੀ ਸਿਧਾਂਤ ਲਈ ਰੱਖੀਆਂ ਹਨ। ਚੇਤਨਾ ਦੀ ਬਹੁਲਤਾ ਸਾਨੂੰ ਇੱਕ ਸੰਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਦਿਖਾਈ ਦਿੰਦੀ ਹੈ ਨਾ ਕਿ ਇੱਕ ਸੰਗ੍ਰਹਿ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ, ਪਰ ਇਹ ਇੱਕ ਸੰਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਹੈ ਜਿਸਦੀ ਸੰਪੂਰਨਤਾ ਅਸੰਭਵ ਹੈ।

ਕੀ ਇਹ ਕਹਿਣਾ ਹੈ ਕਿ ਸੰਪੂਰਨਤਾ ਦਾ ਐਂਟੀਨੋਮਿਕ ਚਰਿੱਤਰ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਅਟੱਲ ਹੈ? ਜਾਂ ਇੱਕ ਉੱਚ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਤੋਂ ਕੀ ਅਸੀਂ ਇਸਨੂੰ ਅਲੋਪ ਕਰ ਸਕਦੇ ਹਾਂ? ਕੀ ਸਾਨੂੰ ਇਹ ਮੰਨਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ ਕਿ ਮਨ ਉਹ ਹੋਂਦ ਹੈ ਜੋ ਹੈ ਅਤੇ ਨਹੀਂ ਹੈ ਜਿਵੇਂ ਅਸੀਂ ਕਿਹਾ ਸੀ ਕਿ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਉਹ ਹੈ ਜੋ ਇਹ ਨਹੀਂ ਹੈ ਅਤੇ ਉਹ ਨਹੀਂ ਹੈ ਜੋ ਇਹ ਹੈ? ਸਵਾਲ ਦਾ ਕੋਈ ਅਰਥ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਇਹ ਮੰਨ ਕੇ ਚੱਲਣਾ ਹੈ ਕਿ ਸਾਡੇ ਲਈ ਸੰਪੂਰਨਤਾ 'ਤੇ ਇੱਕ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਲੈਣਾ ਸੰਭਵ ਹੈ; ਯਾਨੀ, ਇਸਨੂੰ ਬਾਹਰੋਂ ਵਿਚਾਰਨਾ। ਪਰ ਇਹ ਬਿਲਕੁਲ ਅਸੰਭਵ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਮੈਂ ਇਸ ਸੰਪੂਰਨਤਾ ਦੀ ਨੀਂਹ 'ਤੇ ਆਪਣੇ ਆਪ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਮੌਜੂਦ ਹਾਂ ਅਤੇ ਇਸ ਹੱਦ ਤੱਕ ਕਿ ਮੈਂ ਇਸ ਵਿੱਚ ਰੁੱਝਿਆ ਹੋਇਆ ਹਾਂ। ਕੋਈ ਵੀ ਚੇਤਨਾ, ਇੱਥੋਂ ਤੱਕ ਕਿ

ਪਰਮਾਤਮਾ ਦੀ ਵੀ ਨਹੀਂ, "ਹੇਠਲੇ ਪਾਸੇ ਨੂੰ ਨਹੀਂ ਦੇਖ ਸਕਦੀ" - ਭਾਵ, ਸੰਪੂਰਨਤਾ ਨੂੰ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਸਮਝ ਸਕਦੀ ਹੈ। ਕਿਉਂਕਿ ਜੇਕਰ ਪਰਮਾਤਮਾ ਚੇਤਨਾ ਹੈ, ਤਾਂ ਉਹ ਸੰਪੂਰਨਤਾ ਵਿੱਚ ਏਕੀਕ੍ਰਿਤ ਹੈ। ਅਤੇ ਜੇਕਰ ਉਸਦੇ ਸੁਭਾਅ ਦੁਆਰਾ, ਉਹ ਚੇਤਨਾ ਤੋਂ ਪਰੇ ਇੱਕ ਜੀਵ ਹੈ (ਭਾਵ, ਇੱਕ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਜੋ ਇਸਦੀ ਆਪਣੀ ਨੀਂਹ ਹੋਵੇਗੀ) ਤਾਂ ਵੀ ਸੰਪੂਰਨਤਾ ਉਸਨੂੰ ਸਿਰਫ ਵਸਤੂ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਦਿਖਾਈ ਦੇ ਸਕਦੀ ਹੈ (ਉਸ ਸਥਿਤੀ ਵਿੱਚ ਉਸ ਕੋਲ ਸੰਪੂਰਨਤਾ ਦੇ ਅੰਦਰੂਨੀ ਵਿਘਨ ਦੀ ਘਾਟ ਹੈ ਜੋ ਸਵੈ ਨੂੰ ਦੁਬਾਰਾ ਪੇਸ਼ ਕਰਨ ਦੇ ਵਿਅਕਤੀਗਤ ਯਤਨ ਵਜੋਂ ਹੈ) ਜਾਂ ਵਿਸ਼ੇ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ (ਫਿਰ ਕਿਉਂਕਿ ਪਰਮਾਤਮਾ ਇਹ ਵਿਸ਼ਾ ਨਹੀਂ ਹੈ, ਉਹ ਇਸਨੂੰ ਜਾਣੇ ਬਿਨਾਂ ਹੀ ਅਨੁਭਵ ਕਰ ਸਕਦਾ ਹੈ।) ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਸੰਪੂਰਨਤਾ ਬਾਰੇ ਕੋਈ ਵੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਕਲਪਨਾਯੋਗ ਨਹੀਂ ਹੈ; ਸੰਪੂਰਨਤਾ ਦਾ ਕੋਈ "ਬਾਹਰੀ" ਨਹੀਂ ਹੈ, ਅਤੇ "ਅੰਦਰਲੇ" ਦੇ ਅਰਥ ਦਾ ਸਵਾਲ ਹੀ ਅਰਥ ਤੋਂ ਵਾਂਝਾ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਅਸੀਂ ਹੋਰ ਅੱਗੇ ਨਹੀਂ ਜਾ ਸਕਦੇ।

ਇੱਥੇ ਅਸੀਂ ਇਸ ਵਿਆਖਿਆ ਦੇ ਅੰਤ 'ਤੇ ਪਹੁੰਚ ਗਏ ਹਾਂ। ਅਸੀਂ ਸਿੱਖਿਆ ਹੈ ਕਿ ਦੂਜੇ ਦੀ ਹੋਂਦ ਨੂੰ ਮੇਰੀ ਨਿਰਪੱਖਤਾ ਦੇ ਤੱਥ ਦੇ ਅੰਦਰ ਅਤੇ ਇਸ ਰਾਹੀਂ ਸਬੂਤਾਂ ਦੇ ਨਾਲ ਅਨੁਭਵ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਸੀ। ਅਸੀਂ ਇਹ ਵੀ ਦੇਖਿਆ ਹੈ ਕਿ ਦੂਜੇ ਲਈ ਮੇਰੀ ਆਪਣੀ ਅਲਹਿਦਗੀ ਪ੍ਰਤੀ ਮੇਰੀ ਪ੍ਰਤੀਕਿਰਿਆ ਮੇਰੇ ਦੂਜੇ ਨੂੰ ਇੱਕ ਵਸਤੂ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਸਮਝਣ ਵਿੱਚ ਪ੍ਰਗਟ ਹੋਈ ਸੀ। ਸੰਖੇਪ ਵਿੱਚ, ਦੂਜਾ ਸਾਡੇ ਲਈ ਦੋ ਰੂਪਾਂ ਵਿੱਚ ਮੌਜੂਦ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ: ਜੇਕਰ ਮੈਂ ਉਸਨੂੰ ਸਬੂਤ ਦੇ ਨਾਲ ਅਨੁਭਵ ਕਰਦਾ ਹਾਂ, ਤਾਂ ਮੈਂ ਉਸਨੂੰ ਜਾਣਨ ਵਿੱਚ ਅਸਫਲ ਰਹਿੰਦਾ ਹਾਂ; ਜੇਕਰ ਮੈਂ ਉਸਨੂੰ ਜਾਣਦਾ ਹਾਂ, ਜੇਕਰ ਮੈਂ ਉਸ 'ਤੇ ਕਾਰਵਾਈ ਕਰਦਾ ਹਾਂ, ਤਾਂ ਮੈਂ ਸਿਰਫ ਉਸਦੇ ਵਸਤੂ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਹੋਣ ਅਤੇ ਸੰਸਾਰ ਦੇ ਵਿਚਕਾਰ ਉਸਦੀ ਸੰਭਾਵਿਤ ਹੋਂਦ ਤੱਕ ਪਹੁੰਚਦਾ ਹਾਂ। ਇਹਨਾਂ ਦੋ ਰੂਪਾਂ ਦਾ ਕੋਈ ਸੰਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਸੰਭਵ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਪਰ ਅਸੀਂ ਇੱਥੇ ਨਹੀਂ ਰੁਕ ਸਕਦੇ। ਇਹ ਵਸਤੂ ਜੋ ਦੂਜਾ ਮੇਰੇ ਲਈ ਹੈ ਅਤੇ ਇਹ ਵਸਤੂ ਜੋ ਮੈਂ ਉਸਦੇ ਲਈ ਹਾਂ, ਹਰੇਕ ਇੱਕ ਸਰੀਰ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਪ੍ਰਗਟ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਫਿਰ ਮੇਰਾ ਸਰੀਰ ਕੀ ਹੈ? ਦੂਜੇ ਦਾ ਸਰੀਰ ਕੀ ਹੈ?

1 ਫਰਾਂਸੀਸੀ ਵਿੱਚ "probable" ਲਿਖਿਆ ਹੈ, ਜੋ ਕਿ ਮੈਨੂੰ ਲੱਗਦਾ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਇੱਕ ਗਲਤੀ ਹੋਵੇਗੀ। Tr.

2 ਭਾਵੇਂ ਅਸੀਂ ਕੁਦਰਤ ਦੇ ਕਾਂਟੀਅਨ ਅਧਿਆਤਮਿਕ ਵਿਗਿਆਨ ਅਤੇ ਕਾਂਟ ਦੁਆਰਾ ਤਿਆਰ ਕੀਤੇ ਸਿਧਾਂਤਾਂ ਦੇ ਕੈਟਾਲਾਗ ਨੂੰ ਅਪਣਾਉਣ ਲਈ ਸਹਿਮਤ ਹੋ ਜਾਈਏ, ਇਹਨਾਂ ਸਿਧਾਂਤਾਂ ਦੇ ਅਧਾਰ ਤੇ ਭੌਤਿਕ ਵਿਗਿਆਨ ਦੀਆਂ ਮੂਲ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਵੱਖ-ਵੱਖ ਕਿਸਮਾਂ ਦੀ ਕਲਪਨਾ ਕਰਨਾ ਸੰਭਵ ਹੋਵੇਗਾ।

3 ἐποχή ਲਈ ਸੁਧਾਰ। ਟ੍ਰ.

4 "ਲਾ ਟਰਾਂਸੈਂਡੈਂਸ ਡੇ l'Ego," ਰੀਚਰਸ ਫਿਲਾਸਫੀਜ਼, 1937।

5 Phénoménologie de l'Esprit, p. 148. ਐਡੀਸ਼ਨ ਕੋਸਨ।

6 ਪ੍ਰੋਪੀਡਿਊਟਿਕ, ਪੰਨਾ 20, ਪੂਰੀਆਂ ਰਚਨਾਵਾਂ ਦਾ ਪਹਿਲਾ ਸੰਸਕਰਣ।

7 ਪ੍ਰੋਪੀਡਿਊਟਿਕ, ਪੰਨਾ 20, ਪੂਰੀਆਂ ਰਚਨਾਵਾਂ ਦਾ ਪਹਿਲਾ ਸੰਸਕਰਣ।

8 Propedeutik, p. 18.

9 ਮਨ ਦੀ ਘਟਨਾ ਵਿਗਿਆਨ। Ibid.

10 ਇਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ।

11 ਮੋਟੇ ਤੌਰ 'ਤੇ, Befindlichkceit "ਸੀਮਾ" ਹੈ ਅਤੇ Verstand "ਸਮਝ" ਹੈ। Tr.

12 ὕστερον πρότερον ਲਈ ਸੁਧਾਰ, ਸਪੱਸ਼ਟ ਤੌਰ 'ਤੇ ਇੱਕ ਗਲਤ ਛਪਾਈ ਹੈ। ਟ੍ਰ.

13 ਸ਼ਾਬਦਿਕ ਤੌਰ 'ਤੇ "ਪਿੱਚ" ਜਾਂ "ਟਿਊਨਿੰਗ"। ਸ਼ਾਇਦ ਸਭ ਤੋਂ ਨੇੜਲਾ ਅੰਗਰੇਜ਼ੀ ਸਮਾਨਾਰਥੀ "ਹਮਦਰਦੀ" ਹੈ ਜੋ ਇਸਦੇ ਮੂਲ ਯੂਨਾਨੀ ਅਰਥਾਂ ਵਿੱਚ ਕਿਸੇ ਨਾਲ ਮਹਿਸੂਸ ਕਰਨ ਜਾਂ ਅਨੁਭਵ ਕਰਨ ਲਈ ਹੈ। ਟ੍ਰ.

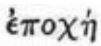
14 Les théories de l'Induction et de l'experimentation.

15 Chaque autrui trouve son être en l’autre.

16 ਸ਼ਾਬਦਿਕ ਤੌਰ 'ਤੇ, "ਸਰਕਟ ਤੋਂ ਬਾਹਰ ਕੱਢੋ" (ਮਾਈਸ ਹਾਰਸ ਸਰਕਟ)। ਟ੍ਰ.

17 L’Imaginaire. N.R.F., 1940. ਅੰਗਰੇਜ਼ੀ ਵਿੱਚ, The Psychology of the Imagination. Philosophical Library, 1948

18 ਫਰਾਂਸੀਸੀ ਵਿੱਚ l’auteur, "ਲੇਖਕ" ਹੈ, ਜੋ ਕਿ ਮੈਨੂੰ ਯਕੀਨ ਹੈ ਕਿ l’autrui, "the Other" ਲਈ ਗਲਤ ਛਪਾਈ ਹੋਣੀ ਚਾਹੀਦੀ ਹੈ। ਟ੍ਰ.

19  ਲਈ ਸੁਧਾਰ। ਟ੍ਰ.

20 ਲੇਵਿਨ ਤੋਂ ਉਧਾਰ ਲਿਆ ਗਿਆ ਇੱਕ ਵਾਕੰਸ਼ ਅਤੇ ਸਾਰਤਰ ਦੁਆਰਾ ਦ ਇਮੋਸ਼ਨਜ਼, ਪੰਨੇ 57 ਅਤੇ 6 ਵਿੱਚ ਵਿਆਖਿਆ ਕੀਤੀ ਗਈ। ਇਹ ਸਾਡੇ ਕੰਮਾਂ ਅਤੇ ਜ਼ਰੂਰਤਾਂ ਦੇ ਸੰਦਰਭ ਵਿੱਚ ਸਾਡੇ ਵਾਤਾਵਰਣ ਦੇ ਇੱਕ ਨਕਸ਼ੇ ਜਾਂ ਸਥਾਨਿਕ ਸੰਗਠਨ ਨੂੰ ਦਰਸਾਉਂਦਾ ਹੈ। "ਦ ਗੁਰਮੈਂਟੇਸ ਵੇਅ" ਅਤੇ "ਸਵਾਨ ਦਾ ਵੇਅ" ਪ੍ਰੂਸਟ ਦੇ ਰਿਮੇਂਬਰੈਂਸ ਆਫ਼ ਥਿੰਗਜ਼ ਪਾਸਟ ਦੇ ਹਵਾਲੇ ਹਨ। ਟ੍ਰ.

21 ਥੋੜ੍ਹਾ ਜਿਹਾ ਨਾਖੁਸ਼ ਮੈਂ ਸਾਰਤਰ ਦੇ engager ਅਤੇ engagement ਲਈ ਅੰਗਰੇਜ਼ੀ ਸ਼ਬਦਾਂ "engage" ਅਤੇ "engagement" ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਕਰਨ ਦਾ ਫੈਸਲਾ ਕੀਤਾ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਕੋਈ ਵੀ ਅੰਗਰੇਜ਼ੀ ਸ਼ਬਦ ਨਹੀਂ ਹੈ ਜੋ ਫ੍ਰੈਂਚ ਦੇ ਸਾਰੇ ਅਰਥਾਂ ਨੂੰ ਦਰਸਾਉਂਦਾ ਹੋਵੇ। ਫ੍ਰੈਂਚ ਵਿੱਚ engager ਵਿੱਚ "commitment", "involvement", "immersion", ਅਤੇ "entering" ਦੇ ਵਿਚਾਰ ਸ਼ਾਮਲ ਹਨ, ਨਾਲ ਹੀ "engagement" ਦਾ ਅੰਗਰੇਜ਼ੀ ਅਰਥ ਵੀ ਸ਼ਾਮਲ ਹੈ। Tr.

22 ਭਾਗ ਦੋ, ਅਧਿਆਇ III, ਭਾਗ iii

23 ਸੀਐਫ. ਭਾਵਨਾਵਾਂ।

ਦੂਜਾ ਅਧਿਆਇ

ਸਰੀਰ

ਸਰੀਰ ਅਤੇ ਚੇਤਨਾ ਨਾਲ ਇਸਦੇ ਸਬੰਧਾਂ ਦੀ ਸਮੱਸਿਆ ਅਕਸਰ ਇਸ ਤੱਥ ਦੁਆਰਾ ਅਸਪਸ਼ਟ ਹੋ ਜਾਂਦੀ ਹੈ ਕਿ ਜਦੋਂ ਕਿ ਸਰੀਰ ਨੂੰ ਸ਼ੁਰੂ ਤੋਂ ਹੀ ਇੱਕ ਖਾਸ ਚੀਜ਼ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਦਰਸਾਇਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਜਿਸਦੇ ਆਪਣੇ ਨਿਯਮ ਹਨ ਅਤੇ ਬਾਹਰੋਂ ਪਰਿਭਾਸ਼ਿਤ ਕੀਤੇ ਜਾ ਸਕਦੇ ਹਨ, ਚੇਤਨਾ ਫਿਰ ਅੰਦਰੂਨੀ ਅੰਤਰਜਾਮੀ ਦੀ ਕਿਸਮ ਦੁਆਰਾ ਪਹੁੰਚਦੀ ਹੈ ਜੋ ਇਸਦੇ ਲਈ ਵਿਲੱਖਣ ਹੈ। ਦਰਅਸਲ ਜੇਕਰ "ਮੇਰੀ" ਚੇਤਨਾ ਨੂੰ ਇਸਦੀ ਪੂਰਨ ਅੰਦਰੂਨੀਤਾ ਵਿੱਚ ਅਤੇ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ ਕਿਰਿਆਵਾਂ ਦੀ ਇੱਕ ਲੜੀ ਦੁਆਰਾ ਸਮਝਣ ਤੋਂ ਬਾਅਦ, ਮੈਂ ਫਿਰ ਇਸਨੂੰ ਇੱਕ ਦਿਮਾਗੀ ਪ੍ਰਣਾਲੀ, ਇੱਕ ਦਿਮਾਗ, ਗ੍ਰੰਥੀਆਂ, ਪਾਚਨ, ਸਾਹ ਅਤੇ ਸੰਚਾਰ ਅੰਗਾਂ ਤੋਂ ਬਣੀ ਇੱਕ ਖਾਸ ਜੀਵਤ ਵਸਤੂ ਨਾਲ ਜੋੜਨ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕਰਦਾ ਹਾਂ ਜਿਸਦਾ ਪਦਾਰਥ ਹਾਈਡ੍ਰੋਜਨ, ਕਾਰਬਨ, ਨਾਈਟ੍ਰੋਜਨ, ਫਾਸਫੋਰਸ, ਆਦਿ ਦੇ ਪਰਮਾਣੂਆਂ ਵਿੱਚ ਰਸਾਇਣਕ ਤੌਰ 'ਤੇ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਕਰਨ ਦੇ ਸਮਰੱਥ ਹੈ, ਤਾਂ ਮੈਨੂੰ ਅਣਗਿਣਤ ਮੁਸ਼ਕਲਾਂ ਦਾ ਸਾਹਮਣਾ ਕਰਨਾ ਪਵੇਗਾ। ਪਰ ਇਹ ਸਾਰੀਆਂ ਮੁਸ਼ਕਲਾਂ ਇਸ ਤੱਥ ਤੋਂ ਪੈਦਾ ਹੁੰਦੀਆਂ ਹਨ ਕਿ ਮੈਂ ਆਪਣੀ ਚੇਤਨਾ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਸਰੀਰ ਨਾਲ ਨਹੀਂ ਸਗੋਂ ਦੂਜਿਆਂ ਦੇ ਸਰੀਰ ਨਾਲ ਜੋੜਨ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕਰਦਾ ਹਾਂ। ਦਰਅਸਲ ਜਿਸ ਸਰੀਰ ਦਾ ਮੈਂ ਹੁਣੇ ਵਰਣਨ ਕੀਤਾ ਹੈ ਉਹ ਮੇਰਾ ਸਰੀਰ ਨਹੀਂ ਹੈ ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਇਹ ਮੇਰੇ ਲਈ ਹੈ। ਮੈਂ ਕਦੇ ਆਪਣੇ ਦਿਮਾਗ ਨੂੰ ਨਹੀਂ ਦੇਖਿਆ ਹੈ ਅਤੇ ਨਾ ਹੀ ਕਦੇ ਦੇਖਾਂਗਾ। ਪਰ ਕਿਉਂਕਿ ਮੈਂ ਜੋ ਇੱਕ ਆਦਮੀ ਹਾਂ, ਮਨੁੱਖਾਂ ਦੀਆਂ ਲਾਸ਼ਾਂ ਨੂੰ ਕੱਟਿਆ ਹੋਇਆ ਦੇਖਿਆ ਹੈ, ਕਿਉਂਕਿ ਮੈਂ ਸਰੀਰ ਵਿਗਿਆਨ ਬਾਰੇ ਲੇਖ ਪੜ੍ਹੇ ਹਨ, ਮੈਂ ਇਹ ਸਿੱਟਾ ਕੱਢਦਾ ਹਾਂ ਕਿ ਮੇਰਾ ਸਰੀਰ ਬਿਲਕੁਲ ਉਨ੍ਹਾਂ ਸਾਰਿਆਂ ਵਾਂਗ ਬਣਿਆ ਹੋਇਆ ਹੈ ਜੋ ਮੈਨੂੰ ਡਿਸੈਕਸ਼ਨ ਟੇਬਲ 'ਤੇ ਦਿਖਾਏ ਗਏ ਹਨ ਜਾਂ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਵਿੱਚੋਂ ਮੈਂ ਕਿਤਾਬਾਂ ਵਿੱਚ ਰੰਗੀਨ ਡਰਾਇੰਗ ਦੇਖੇ ਹਨ। ਬੇਸ਼ੱਕ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਡਾਕਟਰਾਂ ਨੇ ਮੇਰੀ ਦੇਖਭਾਲ ਕੀਤੀ ਹੈ, ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਸਰਜਨਾਂ ਨੇ ਮੇਰਾ ਆਪ੍ਰੇਸ਼ਨ ਕੀਤਾ ਹੈ, ਉਹ ਸਰੀਰ ਨਾਲ ਸਿੱਧਾ ਅਨੁਭਵ ਕਰਨ ਦੇ ਯੋਗ ਹੋਏ ਹਨ ਜਿਸਨੂੰ ਮੈਂ ਖੁਦ ਨਹੀਂ ਜਾਣਦਾ। ਮੈਂ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨਾਲ ਅਸਹਿਮਤ ਨਹੀਂ ਹਾਂ, ਮੈਂ ਦਾਅਵਾ ਨਹੀਂ ਕਰਦਾ ਕਿ ਮੇਰੇ ਕੋਲ ਦਿਮਾਗ, ਦਿਲ ਜਾਂ ਪੇਟ ਦੀ ਘਾਟ ਹੈ। ਪਰ ਸਾਡੇ ਗਿਆਨ ਦੇ ਟੁਕੜਿਆਂ ਦਾ ਕ੍ਰਮ ਚੁਣਨਾ ਸਭ ਤੋਂ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਹੈ। ਜਿੱਥੋਂ ਤੱਕ ਡਾਕਟਰਾਂ ਨੂੰ ਮੇਰੇ ਸਰੀਰ ਨਾਲ ਕੋਈ ਤਜਰਬਾ ਹੋਇਆ ਹੈ, ਇਹ ਮੇਰੇ ਸਰੀਰ ਦੇ ਨਾਲ ਦੁਨੀਆ ਦੇ ਵਿਚਕਾਰ ਸੀ ਅਤੇ ਜਿਵੇਂ ਇਹ ਦੂਜਿਆਂ ਲਈ ਹੈ। ਮੇਰਾ ਸਰੀਰ ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਇਹ ਮੇਰੇ ਲਈ ਹੈ, ਮੈਨੂੰ ਦੁਨੀਆ ਦੇ ਵਿਚਕਾਰ ਨਹੀਂ ਦਿਖਾਈ ਦਿੰਦਾ। ਬੇਸ਼ੱਕ ਇੱਕ ਰੇਡੀਓਸਕੋਪੀ ਦੌਰਾਨ ਮੈਂ ਇੱਕ ਸਕ੍ਰੀਨ 'ਤੇ ਆਪਣੇ ਰੀੜ੍ਹ ਦੀ ਹੱਡੀ ਦੀ ਤਸਵੀਰ ਦੇਖਣ ਦੇ ਯੋਗ ਸੀ, ਪਰ ਮੈਂ ਦੁਨੀਆ ਦੇ ਵਿਚਕਾਰ ਬਾਹਰ ਸੀ। ਮੈਂ ਇੱਕ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਗਠਿਤ ਵਸਤੂ ਨੂੰ ਇਸ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਸਮਝ ਰਿਹਾ ਸੀ, ਹੋਰ ਚੀਜ਼ਾਂ ਦੇ ਨਾਲ, ਅਤੇ ਇਹ ਸਿਰਫ਼ ਇੱਕ ਤਰਕ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ ਦੁਆਰਾ ਸੀ ਕਿ ਮੈਂ ਇਸਨੂੰ ਮੇਰੇ ਹੋਣ ਦਾ ਹਵਾਲਾ ਦਿੱਤਾ; ਇਹ ਮੇਰੇ ਹੋਣ ਨਾਲੋਂ ਕਿਤੇ ਜ਼ਿਆਦਾ ਮੇਰੀ ਜਾਇਦਾਦ ਸੀ।

ਇਹ ਸੱਚ ਹੈ ਕਿ ਮੈਂ ਆਪਣੀਆਂ ਲੱਤਾਂ ਅਤੇ ਹੱਥਾਂ ਨੂੰ ਦੇਖਦਾ ਅਤੇ ਛੂਹਦਾ ਹਾਂ। ਇਸ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ, ਮੈਨੂੰ ਗਿਆਨ ਇੰਦਰੀਆਂ ਦੀ ਇੱਕ ਅਜਿਹੀ ਵਿਵਸਥਾ ਦੀ ਕਲਪਨਾ ਕਰਨ ਤੋਂ ਕੁਝ ਵੀ ਨਹੀਂ ਰੋਕਦਾ ਕਿ ਇੱਕ ਜੀਵ ਆਪਣੀ ਇੱਕ ਅੱਖ ਨੂੰ ਦੇਖ ਸਕੇ ਜਦੋਂ ਕਿ ਦਿਖਾਈ ਦੇਣ ਵਾਲੀ ਅੱਖ ਸੰਸਾਰ ਉੱਤੇ ਆਪਣੀ ਨਜ਼ਰ ਨੂੰ ਨਿਰਦੇਸ਼ਤ ਕਰ ਰਹੀ ਸੀ। ਪਰ ਇਹ ਧਿਆਨ ਦੇਣ ਯੋਗ ਹੈ ਕਿ ਇਸ ਮਾਮਲੇ ਵਿੱਚ ਮੈਂ ਆਪਣੀ ਅੱਖ ਦੇ ਸੰਬੰਧ ਵਿੱਚ ਦੂਜਾ ਹਾਂ। ਮੈਂ ਇਸਨੂੰ ਇੱਕ ਖਾਸ ਤਰੀਕੇ ਨਾਲ ਸੰਸਾਰ ਵਿੱਚ ਬਣੇ ਇੱਕ ਗਿਆਨ ਇੰਦਰੀ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਸਮਝਦਾ ਹਾਂ, ਪਰ ਮੈਂ "ਵੇਖਣ ਨੂੰ ਨਹੀਂ ਦੇਖ ਸਕਦਾ;" ਯਾਨੀ, ਮੈਂ ਇਸਨੂੰ ਸੰਸਾਰ ਦੇ ਇੱਕ ਪਹਿਲੂ ਨੂੰ ਮੇਰੇ ਲਈ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਨ ਦੀ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ ਵਿੱਚ ਨਹੀਂ ਸਮਝ ਸਕਦਾ। ਜਾਂ ਤਾਂ ਇਹ

ਦੂਜੀਆਂ ਚੀਜ਼ਾਂ ਦੇ ਵਿਚਕਾਰ ਇੱਕ ਚੀਜ਼ ਹੈ, ਜਾਂ ਨਹੀਂ ਤਾਂ ਇਹ ਉਹ ਚੀਜ਼ ਹੈ ਜਿਸ ਦੁਆਰਾ ਚੀਜ਼ਾਂ ਮੈਨੂੰ ਪ੍ਰਗਟ ਹੁੰਦੀਆਂ ਹਨ। ਪਰ ਇਹ ਇੱਕੋ ਸਮੇਂ ਦੋਵੇਂ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਦਾ। ਇਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਮੈਂ ਆਪਣੇ ਹੱਥ ਨੂੰ ਵਸਤੂਆਂ ਨੂੰ ਛੂਹਦਾ ਦੇਖਦਾ ਹਾਂ, ਪਰ ਇਸਨੂੰ ਉਹਨਾਂ ਨੂੰ ਛੂਹਣ ਦੇ ਕਾਰਜ ਵਿੱਚ ਨਹੀਂ ਜਾਣਦਾ। ਇਹ ਬੁਨਿਆਦੀ ਕਾਰਨ ਹੈ ਕਿ ਮੇਨ ਡੀ ਬਿਰਨ ਦੀ ਉਹ ਮਸ਼ਹੂਰ "ਯਤਨ ਦੀ ਭਾਵਨਾ" ਅਸਲ ਵਿੱਚ ਮੌਜੂਦ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਕਿਉਂਕਿ ਮੇਰਾ ਹੱਥ ਮੈਨੂੰ ਵਸਤੂਆਂ ਦੇ ਵਿਰੋਧ, ਉਹਨਾਂ ਦੀ ਕਠੋਰਤਾ ਜਾਂ ਕੋਮਲਤਾ ਨੂੰ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਪਰ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਨਹੀਂ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਮੈਂ ਆਪਣੇ ਹੱਥ ਨੂੰ ਸਿਰਫ ਉਸੇ ਤਰੀਕੇ ਨਾਲ ਦੇਖਦਾ ਹਾਂ ਜਿਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਮੈਂ ਇਸ ਸਿਆਹੀ ਨੂੰ ਵੇਖਦਾ ਹਾਂ। ਮੈਂ ਇਸ ਅਤੇ ਆਪਣੇ ਵਿਚਕਾਰ ਇੱਕ ਦੂਰੀ ਫੈਲਾਉਂਦਾ ਹਾਂ, ਅਤੇ ਇਹ ਦੂਰੀ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੂਰੀਆਂ ਵਿੱਚ ਜੋੜਦੀ ਹੈ ਜੋ ਮੈਂ ਦੁਨੀਆ ਦੀਆਂ ਸਾਰੀਆਂ ਵਸਤੂਆਂ ਵਿੱਚ ਸਥਾਪਿਤ ਕਰਦਾ ਹਾਂ। ਜਦੋਂ ਕੋਈ ਡਾਕਟਰ ਮੇਰੀ ਜ਼ਖਮੀ ਲੱਤ ਲੈਂਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਇਸਨੂੰ ਦੇਖਦਾ ਹੈ ਜਦੋਂ ਮੈਂ, ਆਪਣੇ ਬਿਸਤਰੇ 'ਤੇ ਅੱਧਾ ਖੜ੍ਹਾ ਹੋ ਕੇ, ਉਸਨੂੰ ਇਹ ਕਰਦੇ ਹੋਏ ਦੇਖਦਾ ਹਾਂ, ਤਾਂ ਡਾਕਟਰ ਦੇ ਸਰੀਰ ਬਾਰੇ ਮੇਰੇ ਕੋਲ ਜੋ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਗਤ ਧਾਰਨਾ ਹੈ ਅਤੇ ਮੇਰੀ ਆਪਣੀ ਲੱਤ ਬਾਰੇ ਜੋ ਮੇਰੀ ਆਪਣੀ ਧਾਰਨਾ ਹੈ, ਵਿੱਚ ਕੋਈ ਜ਼ਰੂਰੀ ਅੰਤਰ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਇਸ ਤੋਂ ਵੀ ਵਧੀਆ, ਉਹਨਾਂ ਨੂੰ ਸਿਰਫ ਇੱਕ ਸਿੰਗਲ ਗਲੋਬਲ ਧਾਰਨਾ ਦੀਆਂ ਵੱਖ-ਵੱਖ ਬਣਤਰਾਂ ਵਜੋਂ ਵੱਖਰਾ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ; ਡਾਕਟਰ ਦੀ ਮੇਰੀ ਲੱਤ ਬਾਰੇ ਧਾਰਨਾ ਅਤੇ ਇਸਦੀ ਮੇਰੀ ਆਪਣੀ ਮੌਜੂਦਾ ਧਾਰਨਾ ਵਿੱਚ ਕੋਈ ਜ਼ਰੂਰੀ ਅੰਤਰ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਬੇਸ਼ੱਕ ਜਦੋਂ ਮੈਂ ਆਪਣੀ ਉਂਗਲੀ ਨਾਲ ਆਪਣੀ ਲੱਤ ਨੂੰ ਛੂਹਦਾ ਹਾਂ, ਤਾਂ ਮੈਨੂੰ ਅਹਿਸਾਸ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਮੇਰੀ ਲੱਤ ਨੂੰ ਛੂਹਿਆ ਗਿਆ ਹੈ। ਪਰ ਦੋਹਰੀ ਸੰਵੇਦਨਾ ਦਾ ਇਹ ਵਰਤਾਰਾ ਜ਼ਰੂਰੀ ਨਹੀਂ ਹੈ: ਠੰਡ, ਮੋਰਫਿਨ ਦਾ ਇੱਕ ਸ਼ਾਟ, ਇਸਨੂੰ ਅਲੋਪ ਕਰ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਦਰਸਾਉਂਦਾ ਹੈ ਕਿ ਅਸੀਂ ਅਸਲੀਅਤ ਦੇ ਦੋ ਵੱਖ-ਵੱਖ ਕ੍ਰਮਾਂ ਨਾਲ ਨਜਿੱਠ ਰਹੇ ਹਾਂ। ਛੂਹਣਾ ਅਤੇ ਛੂਹਿਆ ਜਾਣਾ, ਇਹ ਮਹਿਸੂਸ ਕਰਨਾ ਕਿ ਇੱਕ ਛੂਹ ਰਿਹਾ ਹੈ ਅਤੇ ਇਹ ਮਹਿਸੂਸ ਕਰਨਾ ਕਿ ਇੱਕ ਛੂਹਿਆ ਗਿਆ ਹੈ - ਇਹ ਦੋ ਕਿਸਮਾਂ ਦੀਆਂ ਘਟਨਾਵਾਂ ਹਨ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ "ਦੋਹਰੀ ਸੰਵੇਦਨਾ" ਸ਼ਬਦ ਦੁਆਰਾ ਦੁਬਾਰਾ ਜੋੜਨ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕਰਨਾ ਬੇਕਾਰ ਹੈ। ਅਸਲ ਵਿੱਚ ਉਹ ਮੂਲ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਵੱਖਰੇ ਹਨ, ਅਤੇ ਉਹ ਦੋ ਅਸੰਚਾਰੀ ਪੱਧਰਾਂ 'ਤੇ ਮੌਜੂਦ ਹਨ। ਇਸ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਜਦੋਂ ਮੈਂ ਆਪਣੀ ਲੱਤ ਨੂੰ ਛੂੰਹਦਾ ਹਾਂ ਜਾਂ ਜਦੋਂ ਮੈਂ ਇਸਨੂੰ ਦੇਖਦਾ ਹਾਂ, ਤਾਂ ਮੈਂ ਇਸਨੂੰ ਆਪਣੀਆਂ ਸੰਭਾਵਨਾਵਾਂ ਵੱਲ ਪਾਰ ਕਰ ਜਾਂਦਾ ਹਾਂ। ਇਹ, ਉਦਾਹਰਣ ਵਜੋਂ, ਆਪਣੇ ਪੈਂਟ ਨੂੰ ਖਿੱਚਣ ਲਈ ਜਾਂ ਆਪਣੇ ਜ਼ਖ਼ਮ 'ਤੇ ਡ੍ਰੈਸਿੰਗ ਬਦਲਣ ਲਈ ਹੈ। ਬੇਸ਼ੱਕ ਮੈਂ ਉਸੇ ਸਮੇਂ ਆਪਣੀ ਲੱਤ ਨੂੰ ਇਸ ਤਰੀਕੇ ਨਾਲ ਵਿਵਸਥਿਤ ਕਰ ਸਕਦਾ ਹਾਂ ਕਿ ਮੈਂ ਇਸ 'ਤੇ ਵਧੇਰੇ ਸੁਵਿਧਾਜਨਕ "ਕੰਮ" ਕਰ ਸਕਾਂ। ਪਰ ਇਹ ਇਸ ਤੱਥ ਨੂੰ ਨਹੀਂ ਬਦਲਦਾ ਕਿ ਮੈਂ ਇਸਨੂੰ "ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਠੀਕ ਕਰਨ" ਦੀ ਸ਼ੁੱਧ ਸੰਭਾਵਨਾ ਵੱਲ ਪਾਰ ਕਰ ਜਾਂਦਾ ਹਾਂ ਅਤੇ ਨਤੀਜੇ ਵਜੋਂ ਮੈਂ ਇਸਦੇ ਬਿਨਾਂ ਅਤੇ ਮੇਰੇ ਹੋਣ ਤੋਂ ਬਿਨਾਂ ਇਸਦੇ ਸਾਹਮਣੇ ਮੌਜੂਦ ਹਾਂ। ਮੈਂ ਇੱਥੇ ਜੋ ਚੀਜ਼ ਮੌਜੂਦ ਹੋਣ ਦਾ ਕਾਰਨ ਬਣਦਾ ਹਾਂ ਉਹ ਹੈ "ਲੱਤ"; ਇਹ ਲੱਤ ਉਸ ਸੰਭਾਵਨਾ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਨਹੀਂ ਹੈ ਜੋ ਮੈਂ ਤੁਰਨ, ਦੌੜਨ ਜਾਂ ਫੁੱਟਬਾਲ ਖੇਡਣ ਦੀ ਹਾਂ।

ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਜਿਸ ਹੱਦ ਤੱਕ ਮੇਰਾ ਸਰੀਰ ਸੰਸਾਰ ਵਿੱਚ ਮੇਰੀਆਂ ਸੰਭਾਵਨਾਵਾਂ ਨੂੰ ਦਰਸਾਉਂਦਾ ਹੈ, ਮੇਰੇ ਸਰੀਰ ਨੂੰ ਵੇਖਣਾ ਜਾਂ ਇਸਨੂੰ ਛੂਹਣਾ ਮੇਰੀਆਂ ਇਹਨਾਂ ਸੰਭਾਵਨਾਵਾਂ ਨੂੰ ਮੁਰਦਾ-ਸੰਭਾਵਨਾਵਾਂ ਵਿੱਚ ਬਦਲਣਾ ਹੈ। ਇਸ ਰੂਪਾਂਤਰਣ ਵਿੱਚ ਲਾਜ਼ਮੀ ਤੌਰ 'ਤੇ ਸਰੀਰ ਨੂੰ ਦੌੜਨ, ਨੱਚਣ, ਆਦਿ ਦੀ ਇੱਕ ਜੀਵਤ ਸੰਭਾਵਨਾ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਪੂਰਨ ਇਸਤਾ ਸ਼ਾਮਲ ਹੋਣੀ ਚਾਹੀਦੀ ਹੈ। ਬੇਸ਼ੱਕ, ਮੇਰੇ ਸਰੀਰ ਨੂੰ ਇੱਕ ਵਸਤੂ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਖੋਜਣਾ ਅਸਲ ਵਿੱਚ ਇਸਦੇ ਹੋਂਦ ਦਾ ਪ੍ਰਗਟਾਵਾ ਹੈ। ਪਰ ਜੋ ਹੋਂਦ ਮੈਨੂੰ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਪ੍ਰਗਟ ਹੁੰਦੀ ਹੈ ਉਹ ਇਸਦਾ ਦੂਜਿਆਂ ਲਈ ਹੋਂਦ ਹੈ। ਇਹ ਉਲਝਣ ਬੇਤੁਕੀ ਚੀਜ਼ਾਂ ਵੱਲ ਲੈ ਜਾ ਸਕਦੀ ਹੈ, ਇਹ "ਉਲਟ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ" ਦੀ ਮਸ਼ਹੂਰ ਸਮੱਸਿਆ ਦੇ ਸੰਬੰਧ ਵਿੱਚ ਸਪੱਸ਼ਟ ਤੌਰ 'ਤੇ ਦੇਖਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ

ਹੈ। ਅਸੀਂ ਸਰੀਰ ਵਿਗਿਆਨੀਆਂ ਦੁਆਰਾ ਪੁੱਛੇ ਗਏ ਸਵਾਲ ਨੂੰ ਜਾਣਦੇ ਹਾਂ: "ਅਸੀਂ ਉਨ੍ਹਾਂ ਵਸਤੂਆਂ ਨੂੰ ਕਿਵੇਂ ਸਿੱਧਾ ਕਰ ਸਕਦੇ ਹਾਂ ਜੋ ਸਾਡੀ ਰੈਟਿਨਾ 'ਤੇ ਉਲਟੀਆਂ ਪੇਂਟ ਕੀਤੀਆਂ ਗਈਆਂ ਹਨ?" ਅਸੀਂ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕਾਂ ਦੇ ਜਵਾਬ ਨੂੰ ਵੀ ਜਾਣਦੇ ਹਾਂ: "ਕੋਈ ਸਮੱਸਿਆ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਇੱਕ ਵਸਤੂ ਬਾਕੀ ਬ੍ਰਹਿਮੰਡ ਦੇ ਸੰਬੰਧ ਵਿੱਚ ਸਿੱਧੀ ਜਾਂ ਉਲਟ ਹੈ। ਪੂਰੇ ਬ੍ਰਹਿਮੰਡ ਨੂੰ ਉਲਟਾ ਵੇਖਣ ਦਾ ਕੋਈ ਮਤਲਬ ਨਹੀਂ ਹੈ, ਕਿਉਂਕਿ ਇਸਨੂੰ ਕਿਸੇ ਚੀਜ਼ ਦੇ ਸੰਬੰਧ ਵਿੱਚ ਉਲਟਾ ਹੋਣਾ ਪਵੇਗਾ।" ਪਰ ਜੋ ਚੀਜ਼ ਸਾਨੂੰ ਖਾਸ ਤੌਰ 'ਤੇ ਦਿਲਚਸਪੀ ਰੱਖਦੀ ਹੈ ਉਹ ਹੈ ਇਸ ਝੂਠੀ ਸਮੱਸਿਆ ਦਾ ਮੂਲ। ਇਹ ਤੱਥ ਹੈ ਕਿ ਲੋਕ ਮੇਰੀ ਵਸਤੂਆਂ ਪ੍ਰਤੀ ਚੇਤਨਾ ਨੂੰ ਦੂਜੇ ਦੇ ਸਰੀਰ ਨਾਲ ਜੋੜਨਾ ਚਾਹੁੰਦੇ ਸਨ। ਇੱਥੇ ਮੋਮਬੱਤੀ, ਕ੍ਰਿਸਟਲਿਨ ਲੈਂਸ, ਰੈਟਿਨਾ ਦੀ ਸਕਰੀਨ 'ਤੇ ਉਲਟੀ ਤਸਵੀਰ ਹੈ। ਪਰ ਸਹੀ ਕਹਿਣ ਲਈ, ਰੈਟਿਨਾ ਇੱਥੇ ਇੱਕ ਭੌਤਿਕ ਪ੍ਰਣਾਲੀ ਵਿੱਚ ਪ੍ਰਵੇਸ਼ ਕਰਦੀ ਹੈ; ਇਹ ਇੱਕ ਸਕ੍ਰੀਨ ਹੈ ਅਤੇ ਸਿਰਫ਼ ਉਹੀ ਹੈ; ਕ੍ਰਿਸਟਲਿਨ ਲੈਂਸ ਇੱਕ ਲੈਂਸ ਹੈ ਅਤੇ ਸਿਰਫ਼ ਇੱਕ ਲੈਂਸ ਹੈ; ਦੋਵੇਂ ਮੋਮਬੱਤੀ ਦੇ ਨਾਲ ਆਪਣੇ ਹੋਣ ਵਿੱਚ ਸਮਰੂਪ ਹਨ ਜੋ ਸਿਸਟਮ ਨੂੰ ਪੂਰਾ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਅਸੀਂ ਜਾਣਬੁੱਝ ਕੇ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਦੀ ਸਮੱਸਿਆ ਦਾ ਅਧਿਐਨ ਕਰਨ ਲਈ ਭੌਤਿਕ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਨੂੰ ਚੁਣਿਆ ਹੈ - ਭਾਵ, ਬਾਹਰੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ, ਬਾਹਰੀਤਾ ਦਾ - ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ; ਅਸੀਂ ਇਸ ਸੰਸਾਰ ਦੀ ਦਿੱਖ ਦਾ ਲੇਖਾ-ਜੋਖਾ ਕਰਨ ਲਈ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਗਤ ਸੰਸਾਰ ਦੇ ਵਿਚਕਾਰ ਇੱਕ ਮਰੀ ਹੋਈ ਅੱਖ 'ਤੇ ਵਿਚਾਰ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਸਿੱਟੇ ਵਜੋਂ, ਅਸੀਂ ਬਾਅਦ ਵਿੱਚ ਕਿਵੇਂ ਹੈਰਾਨ ਹੋ ਸਕਦੇ ਹਾਂ ਜਦੋਂ ਚੇਤਨਾ, ਜੋ ਕਿ ਪੂਰਨ ਅੰਦਰੂਨੀ ਹੈ, ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਇਸ ਵਸਤੂ ਨਾਲ ਬੰਨ੍ਹਣ ਦੀ ਆਗਿਆ ਦੇਣ ਤੋਂ ਇਨਕਾਰ ਕਰਦੀ ਹੈ? ਦੂਜੇ ਦੇ ਸਰੀਰ ਅਤੇ ਬਾਹਰੀ ਵਸਤੂ ਦੇ ਵਿਚਕਾਰ ਜੋ ਸਬੰਧ ਮੈਂ ਸਥਾਪਿਤ ਕਰਦਾ ਹਾਂ ਉਹ ਅਸਲ ਵਿੱਚ ਮੌਜੂਦਾ ਸਬੰਧ ਹਨ, ਪਰ ਉਹਨਾਂ ਦੇ ਆਪਣੇ ਹੋਣ ਲਈ ਦੂਜਿਆਂ ਲਈ ਹੋਣ ਦਾ ਹੈ; ਉਹ ਮੰਨਦੇ ਹਨ ਕਿ ਅੰਦਰੂਨੀ-ਦੁਨਿਆਵੀ ਪ੍ਰਵਾਹ ਦਾ ਇੱਕ ਕੇਂਦਰ ਹੈ ਜਿਸ ਵਿੱਚ ਗਿਆਨ ਸਪੇਸ ਦਾ ਇੱਕ ਜਾਦੂਈ ਗੁਣ ਹੈ, "ਦੂਰੀ 'ਤੇ ਕਿਰਿਆ।" ਸ਼ੁਰੂ ਤੋਂ ਹੀ ਉਹਨਾਂ ਨੂੰ "ਹੋਰ-ਵਸਤੂ" ਦੇ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਵਿੱਚ ਰੱਖਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ।

ਜੇਕਰ ਅਸੀਂ ਸਰੀਰ ਦੀ ਪ੍ਰਕਿਰਤੀ 'ਤੇ ਵਿਚਾਰ ਕਰਨਾ ਚਾਹੁੰਦੇ ਹਾਂ, ਤਾਂ ਸਾਡੇ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਾਂ ਦਾ ਇੱਕ ਕ੍ਰਮ ਸਥਾਪਤ ਕਰਨਾ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੈ ਜੋ ਹੋਂਦ ਦੇ ਕ੍ਰਮ ਦੇ ਅਨੁਕੂਲ ਹੋਵੇ: ਅਸੀਂ ਓਨਟੋਲੋਜੀਕਲ ਪੱਧਰਾਂ ਨੂੰ ਉਲਝਾਉਣਾ ਜਾਰੀ ਨਹੀਂ ਰੱਖ ਸਕਦੇ, ਅਤੇ ਸਾਨੂੰ ਲਗਾਤਾਰ ਸਰੀਰ ਦੀ ਜਾਂਚ ਪਹਿਲਾਂ ਆਪਣੇ ਲਈ ਹੋਣ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਅਤੇ ਫਿਰ ਦੂਜਿਆਂ ਲਈ ਹੋਣ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਕਰਨੀ ਚਾਹੀਦੀ ਹੈ। ਅਤੇ "ਉਲਟ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ" ਵਰਗੀਆਂ ਬੇਤੁਕੀਆਂ ਗੱਲਾਂ ਤੋਂ ਬਚਣ ਲਈ, ਸਾਨੂੰ ਇਸ ਵਿਚਾਰ ਨੂੰ ਲਗਾਤਾਰ ਯਾਦ ਰੱਖਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ ਕਿ ਕਿਉਂਕਿ ਸਰੀਰ ਦੇ ਇਹ ਦੋ ਪਹਿਲੂ ਹੋਂਦ ਦੇ ਵੱਖੋ-ਵੱਖਰੇ ਅਤੇ ਅਸੰਭਾਵੀ ਪੱਧਰਾਂ 'ਤੇ ਹਨ, ਇਸ ਲਈ ਉਹਨਾਂ ਨੂੰ ਇੱਕ ਦੂਜੇ ਤੱਕ ਘਟਾਇਆ ਨਹੀਂ ਜਾ ਸਕਦਾ। ਆਪਣੇ ਲਈ ਹੋਣਾ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਸਰੀਰ ਹੋਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਇਹ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਚੇਤਨਾ ਹੋਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ; ਇਸਨੂੰ ਸਰੀਰ ਨਾਲ ਜੋੜਿਆ ਨਹੀਂ ਜਾ ਸਕਦਾ। ਇਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੂਜਿਆਂ ਲਈ ਹੋਣਾ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਸਰੀਰ ਹੈ; ਸਰੀਰ ਨਾਲ ਜੋੜਨ ਲਈ ਕੋਈ "ਮਾਨਸਿਕ ਵਰਤਾਰੇ" ਨਹੀਂ ਹਨ। ਸਰੀਰ ਦੇ ਪਿੱਛੇ ਕੁਝ ਵੀ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਪਰ ਸਰੀਰ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ "ਮਾਨਸਿਕ" ਹੈ। ਸਾਨੂੰ ਹੁਣ ਹੋਂਦ ਦੇ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੋ ਢੰਗਾਂ ਦਾ ਅਧਿਐਨ ਕਰਨਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ ਜੋ ਅਸੀਂ ਸਰੀਰ ਲਈ ਪਾਉਂਦੇ ਹਾਂ।

I. ਸਰੀਰ ਆਪਣੇ ਆਪ ਹੋਣ ਦੇ ਤੱਥ ਵਜੋਂ

ਪਹਿਲੀ ਨਜ਼ਰ 'ਤੇ ਇਹ ਜਾਪਦਾ ਹੈ ਕਿ ਪਿਛਲੇ ਨਿਰੀਖਣ ਕਾਰਟੇਸੀਅਨ ਕੋਗੀਟੋ ਦੇ ਦਿੱਤੇ ਗਏ ਸਿਧਾਂਤਾਂ ਦੇ ਉਲਟ ਹਨ। ਡੇਕਾਰਟਸ ਨੇ ਕਿਹਾ, "ਆਤਮਾ ਨੂੰ ਸਰੀਰ ਨਾਲੋਂ ਜਾਣਨਾ ਆਸਾਨ ਹੈ।" ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਉਸਦਾ ਇਰਾਦਾ ਵਿਚਾਰਾਂ ਦੇ ਤੱਥਾਂ, ਜੋ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬ ਲਈ ਪਹੁੰਚਯੋਗ ਹਨ, ਅਤੇ ਸਰੀਰ ਦੇ ਤੱਥਾਂ ਵਿਚਕਾਰ ਇੱਕ ਬੁਨਿਆਦੀ ਅੰਤਰ ਬਣਾਉਣ ਦਾ ਸੀ, ਜਿਸਦਾ ਗਿਆਨ ਬ੍ਰਹਮ ਪ੍ਰੋਵਿਡੈਂਸ ਦੁਆਰਾ ਗਰੰਟੀਸ਼ੁਦਾ ਹੋਣਾ

ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ। ਪਹਿਲਾਂ ਤਾਂ ਇਹ ਜਾਪਦਾ ਹੈ ਕਿ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬ ਸਾਨੂੰ ਚੇਤਨਾ ਦੇ ਸਿਰਫ਼ ਸ਼ੁੱਧ ਤੱਥਾਂ ਨੂੰ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਬੇਸ਼ੱਕ ਇਸ ਪੱਧਰ 'ਤੇ ਅਸੀਂ ਅਜਿਹੀਆਂ ਘਟਨਾਵਾਂ ਦਾ ਸਾਹਮਣਾ ਕਰਦੇ ਹਾਂ ਜੋ ਆਪਣੇ ਅੰਦਰ ਸਰੀਰ ਨਾਲ ਕੁਝ ਸਬੰਧ ਸ਼ਾਮਲ ਕਰਦੀਆਂ ਪ੍ਰਤੀਤ ਹੁੰਦੀਆਂ ਹਨ; "ਸਰੀਰਕ" ਦਰਦ, ਬੇਆਰਾਮ, ਅਨੰਦ, ਆਦਿ। ਪਰ ਇਹ ਘਟਨਾਵਾਂ ਚੇਤਨਾ ਦੇ ਘੱਟ ਸ਼ੁੱਧ ਤੱਥ ਨਹੀਂ ਹਨ। ਇਸ ਲਈ ਉਹਨਾਂ ਵਿੱਚੋਂ ਸੰਕੇਤ ਬਣਾਉਣ ਦੀ ਇੱਕ ਪ੍ਰਵਿਰਤੀ ਹੈ, ਸਰੀਰ ਦੁਆਰਾ ਪੈਦਾ ਕੀਤੇ ਗਏ ਚੇਤਨਾ ਦੇ ਪਿਆਰ, ਇਹ ਅਹਿਸਾਸ ਕੀਤੇ ਬਿਨਾਂ ਕਿ ਕਿਸੇ ਨੇ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਸਰੀਰ ਨੂੰ ਚੇਤਨਾ ਤੋਂ ਬਾਹਰ ਕੱਢ ਦਿੱਤਾ ਹੈ ਅਤੇ ਕੋਈ ਵੀ ਬੰਧਨ ਕਦੇ ਵੀ ਇਸ ਸਰੀਰ ਨੂੰ ਦੁਬਾਰਾ ਜੋੜਨ ਦੇ ਯੋਗ ਨਹੀਂ ਹੋਵੇਗਾ, ਜੋ ਪਹਿਲਾਂ ਹੀ ਦੂਜਿਆਂ ਲਈ ਇੱਕ ਸਰੀਰ ਹੈ, ਚੇਤਨਾ ਨਾਲ ਜੋ, ਇਹ ਦਾਅਵਾ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਸਰੀਰ ਨੂੰ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਦਾ ਹੈ।

ਇਸ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਸਾਨੂੰ ਇਸਨੂੰ ਆਪਣੇ ਜਾਣ ਦੇ ਬਿੰਦੂ ਵਜੋਂ ਨਹੀਂ ਲੈਣਾ ਚਾਹੀਦਾ, ਸਗੋਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨਾਲ ਆਪਣੇ ਮੁੱਢਲੇ ਸਬੰਧ ਵਜੋਂ ਲੈਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ: ਸਾਡਾ ਸੰਸਾਰ ਵਿੱਚ ਹੋਣਾ। ਅਸੀਂ ਜਾਣਦੇ ਹਾਂ ਕਿ ਇੱਕ ਪਾਸੇ ਆਪਣੇ ਆਪ ਲਈ ਨਹੀਂ ਹੈ ਅਤੇ ਦੂਜੇ ਪਾਸੇ ਇੱਕ ਸੰਸਾਰ ਦੋ ਬੰਦ ਹਸਤੀਆਂ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਹੈ ਜਿਸ ਲਈ ਸਾਨੂੰ ਬਾਅਦ ਵਿੱਚ ਕੁਝ ਵਿਆਖਿਆ ਦੀ ਭਾਲ ਕਰਨੀ ਚਾਹੀਦੀ ਹੈ ਕਿ ਉਹ ਕਿਵੇਂ ਸੰਚਾਰ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਆਪਣੇ ਆਪ ਲਈ ਸੰਸਾਰ ਨਾਲ ਇੱਕ ਸਬੰਧ ਹੈ। ਆਪਣੇ ਆਪ ਲਈ, ਇਸ ਗੱਲ ਤੋਂ ਇਨਕਾਰ ਕਰਕੇ ਕਿ ਇਹ ਹੋ ਰਿਹਾ ਹੈ, ਇੱਕ ਸੰਸਾਰ ਬਣਾਉਂਦਾ ਹੈ, ਅਤੇ ਇਸ ਨਕਾਰ ਨੂੰ ਆਪਣੀਆਂ ਸੰਭਾਵਨਾਵਾਂ ਵੱਲ ਪਾਰ ਕਰਕੇ ਇਹ "ਇਸ" ਨੂੰ ਸਾਧਨ-ਵਸਤੂਆਂ ਵਜੋਂ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਦਾ ਹੈ।

ਪਰ ਜਦੋਂ ਅਸੀਂ ਕਹਿੰਦੇ ਹਾਂ ਕਿ ਖੁਦ ਸੰਸਾਰ ਵਿੱਚ ਹੈ, ਉਹ ਚੇਤਨਾ ਸੰਸਾਰ ਦੀ ਚੇਤਨਾ ਹੈ, ਤਾਂ ਸਾਨੂੰ ਇਹ ਯਾਦ ਰੱਖਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ ਕਿ ਸੰਸਾਰ ਚੇਤਨਾ ਦਾ ਸਾਹਮਣਾ ਇੱਕ ਅਣਮਿੱਥੇ ਬਹੁਲਤਾ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਕਰ ਰਿਹਾ ਹੈ ਜੋ ਚੇਤਨਾ ਬਿਨਾਂ ਕਿਸੇ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਦੇ ਸਰਵੇਖਣ ਕਰਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਬਿਨਾਂ ਕਿਸੇ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਦੇ ਵਿਚਾਰ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਮੇਰੇ ਲਈ ਇਹ ਗਲਾਸ ਡੀਕੈਂਟਰ ਦੇ ਖੱਬੇ ਪਾਸੇ ਹੈ ਅਤੇ ਇਸਦੇ ਥੋੜ੍ਹਾ ਪਿੱਛੇ ਹੈ; ਪੀਅਰੇ ਲਈ, ਇਹ ਸੱਜੇ ਪਾਸੇ ਹੈ ਅਤੇ ਥੋੜ੍ਹਾ ਸਾਹਮਣੇ ਹੈ। ਇਹ ਕਲਪਨਾ ਵੀ ਨਹੀਂ ਕੀਤੀ ਜਾ ਸਕਦੀ ਕਿ ਇੱਕ ਚੇਤਨਾ ਦੁਨੀਆ ਦਾ ਇਸ ਤਰੀਕੇ ਨਾਲ ਸਰਵੇਖਣ ਕਰ ਸਕਦੀ ਹੈ ਕਿ ਗਲਾਸ ਇੱਕੋ ਸਮੇਂ ਡੀਕੈਂਟਰ ਦੇ ਸੱਜੇ ਅਤੇ ਖੱਬੇ ਪਾਸੇ, ਇਸਦੇ ਸਾਹਮਣੇ ਅਤੇ ਇਸਦੇ ਪਿੱਛੇ ਦਿੱਤਾ ਜਾਵੇ। ਇਹ ਕਿਸੇ ਵੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਪਛਾਣ ਦੇ ਸਿਧਾਂਤ ਦੀ ਸਖਤੀ ਨਾਲ ਵਰਤੋਂ ਦਾ ਨਤੀਜਾ ਨਹੀਂ ਹੈ, ਪਰ ਕਿਉਂਕਿ ਸੱਜੇ ਅਤੇ ਖੱਬੇ, ਅੱਗੇ ਅਤੇ ਪਿੱਛੇ ਦੇ ਇਸ ਮਿਸ਼ਰਣ ਦੇ ਨਤੀਜੇ ਵਜੋਂ, ਇੱਕ ਆਦਿਮ ਅਸਪਸ਼ਟਤਾ ਦੇ ਕੇਂਦਰ ਵਿੱਚ "ਇਹ" ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਅਲੋਪ ਹੋ ਜਾਵੇਗਾ। ਇਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਜੇਕਰ ਮੇਜ਼ ਦੀ ਲੱਤ ਗਲੀਚੇ ਦੇ ਡਿਜ਼ਾਈਨਾਂ ਨੂੰ ਮੇਰੀ ਨਜ਼ਰ ਤੋਂ ਛੁਪਾਉਂਦੀ ਹੈ, ਤਾਂ ਇਹ ਮੇਰੇ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਗਤ ਅੰਗਾਂ ਵਿੱਚ ਕਿਸੇ ਸੀਮਾ ਅਤੇ ਕਿਸੇ ਅਪੂਰਣਤਾ ਦਾ ਨਤੀਜਾ ਨਹੀਂ ਹੈ, ਪਰ ਇਹ ਇਸ ਲਈ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਇੱਕ ਗਲੀਚਾ ਜੋ ਮੇਜ਼ ਦੁਆਰਾ ਲੁਕਿਆ ਨਹੀਂ ਹੋਵੇਗਾ, ਇੱਕ ਗਲੀਚਾ ਜੋ ਇਸਦੇ ਹੇਠਾਂ ਜਾਂ ਇਸਦੇ ਉੱਪਰ ਜਾਂ ਇਸਦੇ ਇੱਕ ਪਾਸੇ ਨਹੀਂ ਹੋਵੇਗਾ, ਦਾ ਮੇਜ਼ ਨਾਲ ਕਿਸੇ ਵੀ ਕਿਸਮ ਦਾ ਕੋਈ ਸਬੰਧ ਨਹੀਂ ਹੋਵੇਗਾ ਅਤੇ ਹੁਣ ਉਸ "ਸੰਸਾਰ" ਨਾਲ ਸਬੰਧਤ ਨਹੀਂ ਹੋਵੇਗਾ ਜਿਸ ਵਿੱਚ ਮੇਜ਼ ਹੈ। ਇਸ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਪ੍ਰਗਟ ਹੋਣ ਵਾਲਾ ਅੰਦਰ-ਅੰਦਰ ਆਪਣੀ ਉਦਾਸੀਨ ਸਵੈ-ਪਛਾਣ ਵਿੱਚ ਵਾਪਸ ਆ ਜਾਵੇਗਾ। ਇੱਥੋਂ ਤੱਕ ਕਿ ਸਪੇਸ ਇੱਕ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਬਾਹਰੀ ਸਬੰਧ ਵਜੋਂ ਅਲੋਪ ਹੋ ਜਾਵੇਗਾ। ਪਰਸਪਰ ਸਬੰਧਾਂ ਦੀ ਬਹੁਲਤਾ ਵਜੋਂ ਸਪੇਸ ਦਾ ਗਠਨ ਵਿਗਿਆਨ ਦੇ ਅਮੂਰਤ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਤੋਂ ਹੀ ਪ੍ਰਭਾਵਿਤ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ; ਇਸਨੂੰ ਜੀਇਆ ਨਹੀਂ ਜਾ ਸਕਦਾ, ਇਸਨੂੰ ਦਰਸਾਇਆ ਵੀ ਨਹੀਂ ਜਾ ਸਕਦਾ। ਅਮੂਰਤ ਤਰਕ ਵਿੱਚ ਮੇਰੀ ਮਦਦ ਕਰਨ ਲਈ ਮੈਂ ਬਲੈਕਬੋਰਡ 'ਤੇ ਜੋ ਤਿਕੋਣ ਟਰੇਸ ਕਰਦਾ ਹਾਂ ਉਹ ਜ਼ਰੂਰੀ ਤੌਰ 'ਤੇ ਇਸਦੇ ਇੱਕ ਪਾਸੇ ਦੇ ਚੱਕਰ ਦੇ ਸਪਰਸ਼ ਦੇ ਸੱਜੇ ਪਾਸੇ ਹੈ, ਜ਼ਰੂਰੀ ਤੌਰ 'ਤੇ ਉਸ ਹੱਦ ਤੱਕ ਜਿੰਨਾ ਇਹ ਬਲੈਕਬੋਰਡ 'ਤੇ ਹੈ। ਅਤੇ ਮੇਰੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਚਾਕ ਵਿੱਚ ਲੱਭੇ ਗਏ ਚਿੱਤਰ ਦੀਆਂ ਠੋਸ

ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਤਾਵਾਂ ਨੂੰ ਪਾਰ ਕਰਨ ਦੀ ਹੈ, ਮੇਰੀ ਗਣਨਾ ਵਿੱਚ ਰੇਖਾਵਾਂ ਦੀ ਮੋਟਾਈ ਜਾਂ ਡਰਾਇੰਗ ਦੀ ਅਪੂਰਣਤਾ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਇਸਦੇ ਮੇਰੇ ਨਾਲ ਸਬੰਧ ਨੂੰ ਸ਼ਾਮਲ ਨਾ ਕਰਕੇ।

ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਸਿਰਫ਼ ਇਸ ਤੱਥ ਦੁਆਰਾ ਕਿ ਇੱਕ ਸੰਸਾਰ ਹੈ, ਇਹ ਸੰਸਾਰ ਮੇਰੇ ਸੰਬੰਧ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਇਕਸਾਰ ਦਿਸ਼ਾ ਤੋਂ ਬਿਨਾਂ ਮੌਜੂਦ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਦਾ। ਆਦਰਸ਼ਵਾਦ ਨੇ ਸਹੀ ਤੌਰ 'ਤੇ ਇਸ ਤੱਥ 'ਤੇ ਜ਼ੋਰ ਦਿੱਤਾ ਹੈ ਕਿ ਸੰਬੰਧ ਸੰਸਾਰ ਬਣਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਪਰ ਜਦੋਂ ਤੋਂ ਆਦਰਸ਼ਵਾਦ ਨੇ ਨਿਊਟੋਨੀਅਨ ਵਿਗਿਆਨ ਦੇ ਆਧਾਰ 'ਤੇ ਆਪਣੀ ਸਥਿਤੀ ਬਣਾਈ, ਇਸਨੇ ਇਸ ਸੰਬੰਧ ਨੂੰ ਪਰਸਪਰਤਾ ਦੇ ਸੰਬੰਧ ਵਜੋਂ ਕਲਪਨਾ ਕੀਤੀ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਇਸਨੇ ਸ਼ੁੱਧ ਬਾਹਰੀਤਾ, ਕਿਰਿਆ ਅਤੇ ਪ੍ਰਤੀਕ੍ਰਿਆ, ਆਦਿ ਦੇ ਸਿਰਫ ਅਮੂਰਤ ਸੰਕਲਪ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕੀਤੇ, ਅਤੇ ਇਸੇ ਤੱਥ ਦੇ ਕਾਰਨ ਇਹ ਸੰਸਾਰ ਤੋਂ ਖੁੰਝ ਗਿਆ ਅਤੇ ਸਿਰਫ ਸੰਪੂਰਨ ਵਸਤੂਕਤਾ ਦੇ ਸੀਮਤ ਸੰਕਲਪ ਨੂੰ ਸਪੱਸ਼ਟ ਕਰਨ ਵਿੱਚ ਸਫਲ ਹੋਇਆ। ਇਹ ਸੰਕਲਪ ਸੰਖੇਪ ਵਿੱਚ ਇੱਕ "ਮਾਰੂਥਲ ਸੰਸਾਰ" ਜਾਂ "ਮਨੁੱਖਾਂ ਤੋਂ ਬਿਨਾਂ ਇੱਕ ਸੰਸਾਰ" ਦੇ ਬਰਾਬਰ ਸੀ; ਯਾਨੀ ਕਿ, ਇੱਕ ਵਿਰੋਧਾਭਾਸ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ, ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਮਨੁੱਖੀ ਹਕੀਕਤ ਦੁਆਰਾ ਹੈ ਕਿ ਇੱਕ ਸੰਸਾਰ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਵਸਤੂਕਤਾ ਦੀ ਧਾਰਨਾ, ਜਿਸਦਾ ਉਦੇਸ਼ ਪ੍ਰਤੀਨਿਧਤਾਵਾਂ ਵਿਚਕਾਰ ਪਰਸਪਰ ਸਮਝੌਤੇ ਦੇ ਸ਼ੁੱਧ ਸਬੰਧ ਦੁਆਰਾ ਕੱਟੜ ਸੱਚ ਦੇ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਬਦਲਣਾ ਸੀ, ਜੇਕਰ ਸੀਮਾ ਤੱਕ ਧੱਕਿਆ ਜਾਵੇ ਤਾਂ ਇਹ ਸਵੈ-ਵਿਨਾਸ਼ਕਾਰੀ ਹੈ।

ਇਸ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਵਿਗਿਆਨ ਦੀ ਪ੍ਰਗਤੀ ਨੇ ਪੂਰਨ ਨਿਰਪੱਖਤਾ ਦੀ ਇਸ ਧਾਰਨਾ ਨੂੰ ਰੱਦ ਕਰਨ ਵੱਲ ਲੈ ਜਾਇਆ ਹੈ। ਜਿਸਨੂੰ ਬ੍ਰੋਗਲੀ "ਅਨੁਭਵ" ਕਹਿੰਦੇ ਹਨ ਉਹ ਇੱਕ ਸਮਾਨ ਸਬੰਧਾਂ ਦੀ ਇੱਕ ਪ੍ਰਣਾਲੀ ਹੈ ਜਿਸ ਤੋਂ ਨਿਰੀਖਕ ਨੂੰ ਬਾਹਰ ਨਹੀਂ ਰੱਖਿਆ ਜਾਂਦਾ। ਜੇਕਰ ਸੂਖਮ ਭੌਤਿਕ ਵਿਗਿਆਨ ਨਿਰੀਖਕ ਨੂੰ ਵਿਗਿਆਨਕ ਪ੍ਰਣਾਲੀ ਦੇ ਦਿਲ ਵਿੱਚ ਦੁਬਾਰਾ ਜੋੜ ਸਕਦਾ ਹੈ, ਤਾਂ ਇਹ ਸ਼ੁੱਧ ਵਿਅਕਤੀਗਤਤਾ ਦੇ ਗੁਣ ਦੁਆਰਾ ਨਹੀਂ ਹੈ - ਇਸ ਧਾਰਨਾ ਦਾ ਸ਼ੁੱਧ ਨਿਰਪੱਖਤਾ ਤੋਂ ਵੱਧ ਕੋਈ ਅਰਥ ਨਹੀਂ ਹੋਵੇਗਾ - ਸਗੋਂ ਸੰਸਾਰ ਨਾਲ ਇੱਕ ਮੂਲ ਸਬੰਧ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ, ਇੱਕ ਸਥਾਨ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ, ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਸਾਰੇ ਕਲਪਿਤ ਸਬੰਧਾਂ ਵੱਲ ਧਿਆਨ ਕੇਂਦਰਿਤ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ, ਉਦਾਹਰਣ ਵਜੋਂ, ਹੇਸਨਬਰਗ ਦੇ ਅਨਿਸ਼ਚਿਤਤਾ ਦੇ ਸਿਧਾਂਤ ਨੂੰ ਨਾ ਤਾਂ ਇੱਕ ਅਵੈਧਤਾ ਜਾਂ ਨਿਰਧਾਰਨਵਾਦੀ ਸਿਧਾਂਤ ਦੀ ਪ੍ਰਮਾਣਿਕਤਾ ਵਜੋਂ ਮੰਨਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਚੀਜ਼ਾਂ ਵਿਚਕਾਰ ਇੱਕ ਸ਼ੁੱਧ ਸਬੰਧ ਹੋਣ ਦੀ ਬਜਾਏ, ਇਹ ਆਪਣੇ ਅੰਦਰ ਚੀਜ਼ਾਂ ਨਾਲ ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਮੂਲ ਸਬੰਧ ਅਤੇ ਸੰਸਾਰ ਵਿੱਚ ਉਸਦੀ ਜਗ੍ਹਾ ਨੂੰ ਸ਼ਾਮਲ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਕਾਫ਼ੀ ਹੱਦ ਤੱਕ ਪ੍ਰਦਰਸ਼ਿਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ, ਉਦਾਹਰਣ ਵਜੋਂ, ਇਸ ਤੱਥ ਦੁਆਰਾ ਕਿ ਅਸੀਂ ਗਤੀਸ਼ੀਲ ਸਰੀਰਾਂ ਦੇ ਮਾਪਾਂ ਨੂੰ ਉਹਨਾਂ ਦੀ ਸਾਪੇਖਿਕ ਗਤੀ ਨੂੰ ਬਦਲੇ ਬਿਨਾਂ ਅਨੁਪਾਤਕ ਮਾਤਰਾਵਾਂ ਵਿੱਚ ਨਹੀਂ ਵਧਾ ਸਕਦੇ। ਜੇ ਮੈਂ ਇੱਕ ਸਰੀਰ ਦੀ ਦੂਜੇ ਸਰੀਰ ਵੱਲ ਗਤੀ ਨੂੰ ਪਹਿਲਾਂ ਨੰਗੀ ਅੱਖ ਨਾਲ ਅਤੇ ਫਿਰ ਮਾਈਕ੍ਰੋਸਕੋਪ ਨਾਲ ਜਾਂਚਦਾ ਹਾਂ, ਤਾਂ ਇਹ ਮੈਨੂੰ ਦੂਜੇ ਮਾਮਲੇ ਵਿੱਚ ਸੌ ਗੁਣਾ ਤੇਜ਼ ਦਿਖਾਈ ਦੇਵੇਗਾ; ਕਿਉਂਕਿ ਭਾਵੇਂ ਗਤੀਸ਼ੀਲ ਸਰੀਰ ਉਸ ਸਰੀਰ ਦੇ ਨੇੜੇ ਨਹੀਂ ਪਹੁੰਚਦਾ ਜਿਸ ਵੱਲ ਇਹ ਚੱਲ ਰਿਹਾ ਹੈ, ਇਹ ਉਸੇ ਸਮੇਂ ਸੌ ਗੁਣਾ ਵੱਡੀ ਜਗ੍ਹਾ ਨੂੰ ਪਾਰ ਕਰ ਚੁੱਕਾ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਗਤੀ ਦੀ ਧਾਰਨਾ ਦਾ ਹੁਣ ਕੋਈ ਅਰਥ ਨਹੀਂ ਹੈ ਜਦੋਂ ਤੱਕ ਇਹ ਗਤੀਸ਼ੀਲ ਸਰੀਰ ਦੇ ਦਿੱਤੇ ਗਏ ਮਾਪਾਂ ਦੇ ਸੰਬੰਧ ਵਿੱਚ ਗਤੀ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਪਰ ਇਹ ਅਸੀਂ ਖੁਦ ਹਾਂ ਜੋ ਦੁਨੀਆ ਵਿੱਚ ਸਾਡੇ ਬਹੁਤ ਉੱਪਰ ਉੱਠ ਕੇ ਇਹਨਾਂ ਮਾਪਾਂ ਦਾ ਫੈਸਲਾ ਕਰਦੇ ਹਾਂ ਅਤੇ ਇਹ ਬਹੁਤ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੈ ਕਿ ਅਸੀਂ ਉਹਨਾਂ ਦਾ ਫੈਸਲਾ ਕਰੀਏ, ਨਹੀਂ ਤਾਂ ਉਹ ਬਿਲਕੁਲ ਵੀ ਨਾ ਹੁੰਦੇ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਉਹ ਉਸ ਗਿਆਨ ਦੇ ਸਾਪੇਖਿਕ ਨਹੀਂ ਹਨ ਜੋ ਅਸੀਂ ਉਹਨਾਂ ਤੋਂ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਦੇ ਹਾਂ, ਸਗੋਂ ਦੁਨੀਆ ਦੇ ਦਿਲ ਵਿੱਚ ਸਾਡੀ ਪ੍ਰਾਇਮਰੀ ਸ਼ਮੂਲੀਅਤ ਦੇ ਸਾਪੇਖਿਕ ਹਨ।

ਇਹ ਤੱਥ ਸਾਪੇਖਤਾ ਦੇ ਸਿਧਾਂਤ ਦੁਆਰਾ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਪ੍ਰਗਟ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ: ਇੱਕ ਸਿਸਟਮ ਦੇ ਦਿਲ

ਵਿੱਚ ਰੱਖਿਆ ਗਿਆ ਇੱਕ ਨਿਰੀਖਕ ਕਿਸੇ ਵੀ ਪ੍ਰਯੋਗ ਦੁਆਰਾ ਇਹ ਨਿਰਧਾਰਤ ਨਹੀਂ ਕਰ ਸਕਦਾ ਕਿ ਸਿਸਟਮ ਆਰਾਮ ਵਿੱਚ ਹੈ ਜਾਂ ਗਤੀ ਵਿੱਚ ਹੈ। ਪਰ ਇਹ ਸਾਪੇਖਤਾ ਇੱਕ "ਸਾਪੇਖਵਾਦ" ਨਹੀਂ ਹੈ; ਇਸਦਾ ਗਿਆਨ ਨਾਲ ਕੋਈ ਲੈਣਾ-ਦੇਣਾ ਨਹੀਂ ਹੈ; ਇਸ ਤੋਂ ਵੀ ਵਧੀਆ, ਇਹ ਕੱਟੜਪੰਥੀ ਸਿਧਾਂਤ ਨੂੰ ਦਰਸਾਉਂਦਾ ਹੈ ਜਿਸ ਦੇ ਅਨੁਸਾਰ ਗਿਆਨ ਸਾਨੂੰ ਜੋ ਹੈ ਉਸਨੂੰ ਜਾਰੀ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਆਧੁਨਿਕ ਵਿਗਿਆਨ ਦੀ ਸਾਪੇਖਤਾ ਹੋਂਦ ਵਿੱਚ ਲਿਆਉਣ ਦਾ ਉਦੇਸ਼ ਰੱਖਦੀ ਹੈ। ਮਨੁੱਖ ਅਤੇ ਸੰਸਾਰ ਸਾਪੇਖਿਕ ਜੀਵ ਹਨ, ਅਤੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਹੋਣ ਦਾ ਸਿਧਾਂਤ ਸਬੰਧ ਹੈ। ਇਹ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਹੈ ਕਿ ਪਹਿਲਾ ਸਬੰਧ ਮਨੁੱਖੀ-ਹਕੀਕਤ ਤੋਂ ਸੰਸਾਰ ਤੱਕ ਅੱਗੇ ਵਧਦਾ ਹੈ। ਮੇਰੇ ਲਈ, ਹੋਂਦ ਵਿੱਚ ਆਉਣਾ ਚੀਜ਼ਾਂ ਤੋਂ ਮੇਰੀਆਂ ਦੂਰੀਆਂ ਨੂੰ ਉਜਾਗਰ ਕਰਨਾ ਹੈ ਅਤੇ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਚੀਜ਼ਾਂ ਨੂੰ "ਉੱਥੇ ਹੋਣਾ" ਦਾ ਕਾਰਨ ਬਣਨਾ ਹੈ। ਪਰ ਨਤੀਜੇ ਵਜੋਂ ਚੀਜ਼ਾਂ ਬਿਲਕੁਲ "ਮੇਰੇ ਤੋਂ ਦੂਰੀ 'ਤੇ ਮੌਜੂਦ ਚੀਜ਼ਾਂ" ਹਨ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਸੰਸਾਰ ਮੈਨੂੰ ਉਸ ਇਕਹਿਰੇ ਸਬੰਧ ਦਾ ਹਵਾਲਾ ਦਿੰਦਾ ਹੈ ਜੋ ਮੇਰਾ ਵਜੂਦ ਹੈ ਅਤੇ ਜਿਸ ਦੁਆਰਾ ਮੈਂ ਇਸਨੂੰ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਦਾ ਹਾਂ।

ਸ਼ੁੱਧ ਗਿਆਨ ਦਾ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਵਿਰੋਧੀ ਹੈ; ਸਿਰਫ਼ ਜੁੜੇ ਹੋਏ ਗਿਆਨ ਦਾ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਹੈ। ਇਹ ਕਹਿਣ ਦੇ ਬਰਾਬਰ ਹੈ ਕਿ ਗਿਆਨ ਅਤੇ ਕਿਰਿਆ ਇੱਕ ਮੂਲ, ਠੋਸ ਸਬੰਧ ਦੇ ਸਿਰਫ਼ ਦੋ ਅਮੂਰਤ ਪਹਿਲੂ ਹਨ। ਸੰਸਾਰ ਦਾ ਅਸਲ ਸਥਾਨ ਉਹ ਸਥਾਨ ਹੈ ਜਿਸਨੂੰ ਲੇਵਿਨ "ਹੋਡੋਲੋਜੀਕਲ" ਕਹਿੰਦਾ ਹੈ। ਇੱਕ ਸ਼ੁੱਧ ਗਿਆਨ ਅਸਲ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਤੋਂ ਬਿਨਾਂ ਗਿਆਨ ਹੋਵੇਗਾ; ਇਸ ਲਈ ਸੰਸਾਰ ਦਾ ਗਿਆਨ ਪਰ ਸਿਧਾਂਤ 'ਤੇ ਸੰਸਾਰ ਤੋਂ ਬਾਹਰ ਸਥਿਤ ਹੈ। ਪਰ ਇਸਦਾ ਕੋਈ ਅਰਥ ਨਹੀਂ ਹੈ; ਜਾਣਨ ਵਾਲਾ ਜੀਵ ਸਿਰਫ਼ ਗਿਆਨ ਹੋਵੇਗਾ ਕਿਉਂਕਿ ਉਹ ਉਸਦੀ ਵਸਤੂ ਦੁਆਰਾ ਪਰਿਭਾਸ਼ਿਤ ਕੀਤਾ ਜਾਵੇਗਾ ਅਤੇ ਕਿਉਂਕਿ ਉਸਦੀ ਵਸਤੂ ਪਰਸਪਰ ਸਬੰਧਾਂ ਦੀ ਪੂਰੀ ਅਸਪਸ਼ਟਤਾ ਵਿੱਚ ਅਲੋਪ ਹੋ ਜਾਵੇਗੀ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਗਿਆਨ ਸਿਰਫ਼ ਇੱਕ ਨਿਸ਼ਚਿਤ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਜੁੜਿਆ ਹੋਇਆ ਉਭਾਰ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ ਜੋ ਇੱਕ ਹੈ। ਮਨੁੱਖੀ ਹਕੀਕਤ ਲਈ, ਹੋਣਾ ਉੱਥੇ ਹੋਣਾ ਹੈ; ਯਾਨੀ, "ਉੱਥੇ ਉਸ ਕੁਰਸੀ ਵਿੱਚ," "ਉੱਥੇ ਉਸ ਮੇਜ਼ 'ਤੇ," "ਉੱਥੇ ਉਸ ਪਹਾੜ ਦੀ ਚੋਟੀ 'ਤੇ, ਇਹਨਾਂ ਮਾਪਾਂ ਦੇ ਨਾਲ, ਇਹ ਸਥਿਤੀ, ਆਦਿ।" ਇਹ ਇੱਕ ਓਨਟੋਲੋਜੀਕਲ ਜ਼ਰੂਰਤ ਹੈ।

ਇਸ ਨੁਕਤੇ ਨੂੰ ਚੰਗੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਸਮਝਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ। ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਜ਼ਰੂਰਤ ਦੋ ਅਚਨਚੇਤੀਆਂ ਦੇ ਵਿਚਕਾਰ ਪ੍ਰਗਟ ਹੁੰਦੀ ਹੈ; ਇੱਕ ਪਾਸੇ, ਜਦੋਂ ਕਿ ਇਹ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੈ ਕਿ ਮੈਂ ਉੱਥੇ ਹੋਣ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਹੋਵਾਂ, ਫਿਰ ਵੀ ਇਹ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਅਚਨਚੇਤੀ ਹੈ ਕਿ ਮੈਂ ਹਾਂ, ਕਿਉਂਕਿ ਮੈਂ ਆਪਣੇ ਹੋਣ ਦੀ ਨੀਂਹ ਨਹੀਂ ਹਾਂ; ਦੂਜੇ ਪਾਸੇ, ਜਦੋਂ ਕਿ ਇਹ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੈ ਕਿ ਮੈਂ ਇਸ ਜਾਂ ਉਸ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਵਿੱਚ ਰੁੱਝਿਆ ਰਹਾਂ, ਇਹ ਅਚਨਚੇਤੀ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਇਸ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਵਿੱਚ ਬਿਲਕੁਲ ਬਾਕੀ ਸਾਰਿਆਂ ਨੂੰ ਛੱਡ ਕੇ ਹੋਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਦੋਹਰੀ ਅਚਨਚੇਤੀ ਜੋ ਇੱਕ ਜ਼ਰੂਰਤ ਨੂੰ ਅਪਣਾਉਂਦੀ ਹੈ ਜਿਸਨੂੰ ਅਸੀਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਦੀ ਅਸਲੀਅਤ ਕਿਹਾ ਹੈ। ਅਸੀਂ ਇਸਦਾ ਵਰਣਨ ਭਾਗ ਦੋ ਵਿੱਚ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਅਸੀਂ ਉੱਥੇ ਦਿਖਾਇਆ ਹੈ ਕਿ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਨਾਸ਼, ਉਸ ਸੰਪੂਰਨ ਘਟਨਾ ਵਿੱਚ ਘਿਰਿਆ ਹੋਇਆ ਹੈ ਜੋ ਕਿ ਬੁਨਿਆਦ ਦੀ ਦਿੱਖ ਜਾਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਦੀ ਚੜ੍ਹਤ ਹੈ, ਆਪਣੇ ਆਪ ਦੇ ਦਿਲ ਵਿੱਚ ਆਪਣੀ ਅਸਲ ਅਚਨਚੇਤੀ ਵਜੋਂ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਇੱਕ ਸਦੀਵੀ ਅਚਨਚੇਤੀ ਦੁਆਰਾ ਸਮਰਥਤ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਜਿਸ ਲਈ ਇਹ ਜ਼ਿੰਮੇਵਾਰ ਬਣ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਜਿਸਨੂੰ ਇਹ ਕਦੇ ਵੀ ਇਸਨੂੰ ਦਬਾਉਣ ਦੇ ਯੋਗ ਹੋਣ ਤੋਂ ਬਿਨਾਂ ਸਮਾ ਲੈਂਦਾ ਹੈ। ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਅੰਦਰ ਕਿਤੇ ਵੀ ਇਸ ਅਚਨਚੇਤੀ ਨੂੰ ਨਹੀਂ ਲੱਭ ਸਕਦਾ; ਨਾ ਹੀ ਖੁਦ-ਮੁਖਤਿਆਰ ਕਿਤੇ ਵੀ ਇਸਨੂੰ ਸਮਝ ਅਤੇ ਜਾਣ ਸਕਦਾ ਹੈ - ਇੱਥੋਂ ਤੱਕ ਕਿ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ ਗਿਆਨ ਦੁਆਰਾ ਵੀ ਨਹੀਂ। ਖੁਦ-ਮੁਖਤਿਆਰ ਹਮੇਸ਼ਾ ਲਈ ਆਪਣੀਆਂ ਸੰਭਾਵਨਾਵਾਂ ਵੱਲ ਇਸ ਅਚਨਚੇਤਤਾ ਨੂੰ ਪਾਰ ਕਰ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਅਤੇ ਇਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਸਿਰਫ ਉਸ ਅਣਹੋਂਦ ਦਾ ਸਾਹਮਣਾ ਕਰਦਾ ਹੈ ਜੋ

ਇਸਨੂੰ ਹੋਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ। ਫਿਰ ਵੀ ਤੱਥ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਪਰੇਸ਼ਾਨ ਕਰਨਾ ਬੰਦ ਨਹੀਂ ਕਰਦਾ, ਅਤੇ ਇਹ ਤੱਥ ਹੈ ਜੋ ਮੈਨੂੰ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਇੱਕੋ ਸਮੇਂ ਆਪਣੇ ਹੋਂਦ ਲਈ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਜ਼ਿੰਮੇਵਾਰ ਅਤੇ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਗੈਰ-ਵਾਜਬ ਸਮਝਣ ਲਈ ਮਜਬੂਰ ਕਰਦਾ ਹੈ।

ਪਰ ਸੰਸਾਰ ਮੈਨੂੰ ਇਸ ਅਣਉਚਿਤਤਾ ਦੀ ਤਸਵੀਰ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਇਕਹਿਰੇ ਸਬੰਧਾਂ ਦੀ ਸਿੰਥੈਟਿਕ ਏਕਤਾ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਦਰਸਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਬਿਲਕੁਲ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੈ ਕਿ ਸੰਸਾਰ ਮੈਨੂੰ ਕ੍ਰਮ ਵਿੱਚ ਦਿਖਾਈ ਦੇਵੇ। ਅਤੇ ਇਸ ਅਰਥ ਵਿੱਚ ਇਹ ਕ੍ਰਮ ਮੈਂ ਹਾਂ; ਇਹ ਮੇਰਾ ਉਹ ਚਿੱਤਰ ਹੈ ਜਿਸਦਾ ਵਰਣਨ ਅਸੀਂ ਭਾਗ ਦੋ ਦੇ ਆਖਰੀ ਅਧਿਆਇ ਵਿੱਚ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਪਰ ਇਹ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਆਸ਼ਾਵਾਦੀ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਇਹ ਕ੍ਰਮ ਹੋਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਇਹ ਹੋਂਦ ਦੀ ਸੰਪੂਰਨਤਾ ਦੀ ਜ਼ਰੂਰੀ ਅਤੇ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਆਸ਼ਾਵਾਦੀ ਵਿਵਸਥਾ ਵਜੋਂ ਜਾਪਦਾ ਹੈ। ਸੰਸਾਰ ਦੀਆਂ ਚੀਜ਼ਾਂ ਦਾ ਇਹ ਬਿਲਕੁਲ ਆਸ਼ਾਵਾਦੀ ਅਤੇ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਆਸ਼ਾਵਾਦੀ ਕ੍ਰਮ, ਇਹ ਕ੍ਰਮ ਜੋ ਮੈਂ ਖੁਦ ਹਾਂ ਕਿਉਂਕਿ ਮੈਂ ਨਾ ਤਾਂ ਆਪਣੇ ਹੋਂਦ ਦੀ ਨੀਂਹ ਹਾਂ ਅਤੇ ਨਾ ਹੀ ਕਿਸੇ ਖਾਸ ਜੀਵ ਦੀ ਨੀਂਹ ਹਾਂ - ਇਹ ਕ੍ਰਮ ਸਰੀਰ ਹੈ ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਇਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਦੇ ਪੱਧਰ 'ਤੇ ਹੈ। ਇਸ ਅਰਥ ਵਿੱਚ ਅਸੀਂ ਸਰੀਰ ਨੂੰ ਉਸ ਆਸ਼ਾਵਾਦੀ ਰੂਪ ਵਜੋਂ ਪਰਿਭਾਸ਼ਤ ਕਰ ਸਕਦੇ ਹਾਂ ਜੋ ਮੇਰੀ ਆਸ਼ਾਵਾਦੀ ਜ਼ਰੂਰਤ ਦੁਆਰਾ ਮੰਨਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਸਰੀਰ ਆਪਣੇ ਆਪ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਕੁਝ ਵੀ ਨਹੀਂ ਹੈ; ਇਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨਹੀਂ ਹੈ, ਕਿਉਂਕਿ ਉਸ ਸਥਿਤੀ ਵਿੱਚ ਇਹ ਹਰ ਚੀਜ਼ ਨੂੰ ਮਜ਼ਬੂਤ ਕਰੇਗਾ। ਪਰ ਇਹ ਤੱਥ ਹੈ ਕਿ ਖੁਦ-ਮੁਖਤਿਆਰ ਆਪਣੀ ਖੁਦ ਦੀ ਨੀਂਹ ਨਹੀਂ ਹੈ, ਅਤੇ ਇਹ ਤੱਥ ਦੂਜੇ ਆਪਾ-ਮੁਖਤਿਆਰ ਜੀਵਾਂ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਜੁੜੇ, ਆਪਾ-ਮੁਖਤਿਆਰ ਜੀਵ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਮੌਜੂਦ ਹੋਣ ਦੀ ਜ਼ਰੂਰਤ ਦੁਆਰਾ ਪ੍ਰਗਟ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ, ਸਰੀਰ ਆਪਾ-ਮੁਖਤਿਆਰ ਦੀ ਸਥਿਤੀ ਤੋਂ ਵੱਖਰਾ ਨਹੀਂ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਆਪਾ-ਮੁਖਤਿਆਰ ਲਈ, ਮੌਜੂਦ ਹੋਣਾ ਅਤੇ ਸਥਿਤ ਹੋਣਾ ਇੱਕ ਅਤੇ ਇੱਕੋ ਜਿਹਾ ਹੈ; ਦੂਜੇ ਪਾਸੇ, ਸਰੀਰ ਨੂੰ ਪੂਰੇ ਸੰਸਾਰ ਨਾਲ ਪਛਾਣਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਸੰਸਾਰ ਆਪਾ-ਮੁਖਤਿਆਰ ਦੀ ਕੁੱਲ ਸਥਿਤੀ ਅਤੇ ਇਸਦੇ ਹੋਂਦ ਦਾ ਮਾਪ ਹੈ।

ਪਰ ਇੱਕ ਸਥਿਤੀ ਇੱਕ ਸ਼ੁੱਧ ਦਿੱਤੀ ਗਈ ਅੰਸ਼ਕ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਇਸਦੇ ਉਲਟ, ਇਹ ਸਿਰਫ ਇਸ ਹੱਦ ਤੱਕ ਪ੍ਰਗਟ ਹੁੰਦੀ ਹੈ ਕਿ ਖੁਦ ਇਸ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਵੱਲ ਪਾਰ ਕਰ ਲੈਂਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਸਰੀਰ-ਆਪਣੇ ਆਪ ਕਦੇ ਵੀ ਦਿੱਤਾ ਨਹੀਂ ਜਾਂਦਾ ਜਿਸਨੂੰ ਮੈਂ ਜਾਣ ਸਕਦਾ ਹਾਂ। ਇਹ ਹਰ ਜਗ੍ਹਾ ਪਾਰ ਕੀਤੇ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਮੌਜੂਦ ਹੈ; ਇਹ ਸਿਰਫ ਉਦੋਂ ਤੱਕ ਮੌਜੂਦ ਹੈ ਜਦੋਂ ਤੱਕ ਮੈਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਨਾਸ਼ ਕਰਕੇ ਇਸ ਤੋਂ ਬਚਦਾ ਹਾਂ। ਸਰੀਰ ਉਹ ਹੈ ਜੋ ਮੈਂ ਨਾਸ਼ ਕਰਦਾ ਹਾਂ। ਇਹ ਅੰਦਰ-ਅੰਦਰ ਹੈ ਜੋ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਨਾਸ਼ ਕਰਨ ਵਾਲੇ ਦੁਆਰਾ ਪਾਰ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਜੋ ਇਸ ਬਹੁਤ ਹੀ ਪਾਰ ਕਰਨ ਵਿੱਚ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਦੁਬਾਰਾ ਪੇਸ਼ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਤੱਥ ਹੈ ਕਿ ਮੈਂ ਆਪਣੀ ਖੁਦ ਦੀ ਨੀਂਹ ਬਣੇ ਬਿਨਾਂ ਆਪਣੀ ਪ੍ਰੇਰਣਾ ਹਾਂ, ਇਹ ਤੱਥ ਹੈ ਕਿ ਮੈਂ ਜੋ ਹਾਂ ਉਹ ਹੋਣ ਤੋਂ ਬਿਨਾਂ ਕੁਝ ਵੀ ਨਹੀਂ ਹਾਂ ਅਤੇ ਫਿਰ ਵੀ ਜਿੱਥੋਂ ਤੱਕ ਮੈਨੂੰ ਜੋ ਮੈਂ ਹਾਂ ਉਹ ਹੋਣਾ ਹੈ, ਮੈਂ ਬਿਨਾਂ ਹੋਣ ਤੋਂ ਹਾਂ। ਇਸ ਲਈ ਇੱਕ ਅਰਥ ਵਿੱਚ ਸਰੀਰ ਆਪਣੇ ਆਪ ਦੀ ਇੱਕ ਜ਼ਰੂਰੀ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਤਾ ਹੈ; ਇਹ ਸੱਚ ਨਹੀਂ ਹੈ ਕਿ ਸਰੀਰ ਇੱਕ ਡਿਮਿਊਰਜ ਦੇ ਵੱਲੋਂ ਇੱਕ ਮਨਮਾਨੇ ਫੈਸਲੇ ਦਾ ਉਤਪਾਦ ਹੈ ਅਤੇ ਨਾ ਹੀ ਇਹ ਕਿ ਆਤਮਾ ਅਤੇ ਸਰੀਰ ਦਾ ਮੇਲ ਦੋ ਪਦਾਰਥਾਂ ਨੂੰ ਮੂਲ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਵੱਖਰਾ ਲਿਆਉਣ ਵਾਲਾ ਅੰਸ਼ਕ ਹੈ। ਇਸ ਦੇ ਉਲਟ, ਆਪਣੇ ਆਪ ਦੀ ਪ੍ਰਕਿਰਤੀ ਹੀ ਇਹ ਮੰਗ ਕਰਦੀ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਸਰੀਰ ਹੋਵੇ; ਯਾਨੀ ਕਿ, ਇਸ ਤੋਂ ਨਾਸ਼ ਕਰਨ ਵਾਲਾ ਬਚਣਾ ਸੰਸਾਰ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਸ਼ਮੂਲੀਅਤ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਕੀਤਾ ਜਾਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ। ਫਿਰ ਵੀ ਇੱਕ ਹੋਰ ਅਰਥ ਵਿੱਚ ਸਰੀਰ ਮੇਰੀ ਅਚਨਚੇਤਤਾ ਨੂੰ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਦਾ ਹੈ; ਅਸੀਂ ਇਹ ਵੀ ਕਹਿ ਸਕਦੇ ਹਾਂ ਕਿ ਇਹ ਸਿਰਫ ਇਹ ਅਚਨਚੇਤਤਾ ਹੈ। ਕਾਰਟੇਸੀਅਨ ਤਰਕਸ਼ੀਲ ਇਸ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਤਾ ਨਾਲ ਪ੍ਰਭਾਵਿਤ ਹੋਣ ਵਿੱਚ ਸਹੀ ਸਨ; ਅਸਲ ਵਿੱਚ ਇਹ ਸੰਸਾਰ ਵਿੱਚ ਮੇਰੀ

ਸ਼ਮੂਲੀਅਤ ਦੇ ਵਿਅਕਤੀਗਤਕਰਨ ਨੂੰ ਦਰਸਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਅਤੇ ਪਲੈਟੋ ਵੀ ਸਰੀਰ ਨੂੰ ਉਸ ਚੀਜ਼ ਵਜੋਂ ਲੈਣ ਵਿੱਚ ਗਲਤ ਨਹੀਂ ਸੀ ਜੋ ਆਤਮਾ ਨੂੰ ਵਿਅਕਤੀਗਤ ਬਣਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਫਿਰ ਵੀ ਇਹ ਮੰਨਣਾ ਵਿਅਰਥ ਹੋਵੇਗਾ ਕਿ ਆਤਮਾ ਮੌਤ ਸਮੇਂ ਸਰੀਰ ਤੋਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਵੱਖ ਕਰਕੇ ਜਾਂ ਸ਼ੁੱਧ ਵਿਚਾਰ ਦੁਆਰਾ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਇਸ ਵਿਅਕਤੀਗਤਕਰਨ ਤੋਂ ਵੱਖ ਕਰ ਸਕਦੀ ਹੈ, ਕਿਉਂਕਿ ਆਤਮਾ ਸਰੀਰ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਇਸਦਾ ਆਪਣਾ ਵਿਅਕਤੀਗਤਕਰਨ ਹੈ।

ਜੇਕਰ ਅਸੀਂ ਇਹਨਾਂ ਟਿੱਪਣੀਆਂ ਨੂੰ ਗਿਆਨ ਦੀ ਸਮੱਸਿਆ 'ਤੇ ਲਾਗੂ ਕਰਨ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕਰੀਏ ਤਾਂ ਅਸੀਂ ਇਹਨਾਂ ਟਿੱਪਣੀਆਂ ਦੇ ਅਰਥਾਂ ਨੂੰ ਬਿਹਤਰ ਢੰਗ ਨਾਲ ਸਮਝ ਸਕਾਂਗੇ।

ਇੰਦਰੀਆਂ ਦੇ ਗਿਆਨ ਦੀ ਸਮੱਸਿਆ ਕੁਝ ਵਸਤੂਆਂ ਦੇ ਸੰਸਾਰ ਵਿੱਚ ਪ੍ਰਗਟ ਹੋਣ ਦੇ ਮੌਕੇ 'ਤੇ ਉਠਾਈ ਜਾਂਦੀ ਹੈ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਅਸੀਂ ਇੰਦਰੀਆਂ ਕਹਿੰਦੇ ਹਾਂ। ਪਹਿਲਾਂ ਅਸੀਂ ਇਹ ਸਥਾਪਿਤ ਕੀਤਾ ਕਿ ਦੂਜੇ ਦੀਆਂ ਅੱਖਾਂ ਸਨ; ਬਾਅਦ ਵਿੱਚ ਜਿਵੇਂ ਹੀ ਸਰੀਰ ਵਿਗਿਆਨੀਆਂ ਨੇ ਲਾਸ਼ਾਂ ਦਾ ਵਿਭਾਜਨ ਕੀਤਾ, ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਇਨ੍ਹਾਂ ਵਸਤੂਆਂ ਦੀ ਬਣਤਰ ਸਿੱਖੀ; ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਕੌਰਨੀਆ ਨੂੰ ਕ੍ਰਿਸਟਲਿਨ ਲੈਂਸ ਤੋਂ ਅਤੇ ਲੈਂਸ ਨੂੰ ਰੈਟਿਨਾ ਤੋਂ ਵੱਖਰਾ ਕੀਤਾ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਇਹ ਸਥਾਪਿਤ ਕੀਤਾ ਕਿ ਵਸਤੂ, ਕ੍ਰਿਸਟਲਿਨ ਲੈਂਸ, ਨੂੰ ਖਾਸ ਵਸਤੂਆਂ ਦੇ ਇੱਕ ਪਰਿਵਾਰ ਵਿੱਚ ਸ਼੍ਰੇਣੀਬੱਧ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਸੀ - ਲੈਂਸ - ਅਤੇ ਉਹ ਆਪਣੇ ਅਧਿਐਨ ਦੇ ਵਸਤੂ 'ਤੇ ਜਿਓਮੈਟ੍ਰਿਕ ਆਪਟਿਕਸ ਦੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨਿਯਮਾਂ ਨੂੰ ਲਾਗੂ ਕਰ ਸਕਦੇ ਹਨ ਜੋ ਲੈਂਸਾਂ ਨਾਲ ਸਬੰਧਤ ਹਨ। ਸਰਜੀਕਲ ਯੰਤਰਾਂ ਦੇ ਸੰਪੂਰਨ ਹੋਣ ਦੇ ਨਾਲ-ਨਾਲ ਹੌਲੀ-ਹੌਲੀ ਪ੍ਰਭਾਵਤ ਹੋਏ ਵਧੇਰੇ ਸਟੀਕ ਵਿਭਾਜਨਾਂ ਨੇ ਸਾਨੂੰ ਸਿਖਾਇਆ ਹੈ ਕਿ ਨਾੜੀਆਂ ਦਾ ਇੱਕ ਬੰਡਲ ਰੈਟਿਨਾ ਛੱਡਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਦਿਮਾਗ ਵਿੱਚ ਖਤਮ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਮਾਈਕ੍ਰੋਸਕੋਪ ਨਾਲ ਅਸੀਂ ਲਾਸ਼ਾਂ ਦੀਆਂ ਨਾੜੀਆਂ ਦੀ ਜਾਂਚ ਕੀਤੀ ਹੈ ਅਤੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਚਾਲ-ਚਲਣ, ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਜਾਣ ਦੇ ਬਿੰਦੂ ਅਤੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਆਉਣ ਦੇ ਬਿੰਦੂ ਨੂੰ ਬਿਲਕੁਲ ਨਿਰਧਾਰਤ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਗਿਆਨ ਦੇ ਇਨ੍ਹਾਂ ਟੁਕੜਿਆਂ ਦੀ ਸਮੁੱਚੀਤਾ ਇਸ ਲਈ ਅੱਖ ਨਾਮਕ ਇੱਕ ਖਾਸ ਸਥਾਨਿਕ ਵਸਤੂ ਨਾਲ ਸਬੰਧਤ ਸੀ; ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਸਪੇਸ ਅਤੇ ਸੰਸਾਰ ਦੀ ਹੋਂਦ ਨੂੰ ਦਰਸਾਇਆ। ਇਸ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਇਹ ਸੰਕੇਤ ਦਿੱਤਾ ਕਿ ਅਸੀਂ ਇਸ ਅੱਖ ਨੂੰ ਦੇਖ ਸਕਦੇ ਹਾਂ, ਅਤੇ ਇਸਨੂੰ ਛੂਹ ਸਕਦੇ ਹਾਂ; ਯਾਨੀ, ਸਾਨੂੰ ਖੁਦ ਚੀਜ਼ਾਂ 'ਤੇ ਇੱਕ ਸਮਝਦਾਰ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਅੰਤ ਵਿੱਚ, ਅੱਖ ਦੇ ਸਾਡੇ ਗਿਆਨ ਅਤੇ ਅੱਖ ਦੇ ਵਿਚਕਾਰ ਸਾਡਾ ਸਾਰਾ ਤਕਨੀਕੀ ਗਿਆਨ (ਸਾਡੇ ਖੋਪੜੀਆਂ, ਸਾਡੇ ਲੈਂਸੇਟ ਬਣਾਉਣ ਦੀ ਕਲਾ) ਅਤੇ ਸਾਡੇ ਵਿਗਿਆਨਕ ਹੁਨਰ (ਜਿਵੇਂ ਕਿ, ਜਿਓਮੈਟ੍ਰਿਕ ਆਪਟਿਕਸ, ਜੋ ਸਾਨੂੰ ਮਾਈਕ੍ਰੋਸਕੋਪ ਬਣਾਉਣ ਅਤੇ ਵਰਤਣ ਦੇ ਯੋਗ ਬਣਾਉਂਦਾ ਹੈ) ਆਪਸ ਵਿੱਚ ਜੁੜੇ ਹੋਏ ਹਨ। ਸੰਖੇਪ ਵਿੱਚ, ਮੇਰੇ ਅਤੇ ਅੱਖ ਦੇ ਵਿਚਕਾਰ ਜਿਸਨੂੰ ਮੈਂ ਉੱਥੇ ਕੱਟਦਾ ਹਾਂ, ਪੂਰੀ ਦੁਨੀਆ ਇੰਟਰਪੋਜ਼ ਕੀਤੀ ਹੋਈ ਹੈ ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਮੈਂ ਇਸਨੂੰ ਆਪਣੇ ਬਹੁਤ ਹੀ ਉਭਾਰ ਦੁਆਰਾ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਦਾ ਹਾਂ। ਬਾਅਦ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਹੋਰ ਡੂੰਘਾਈ ਨਾਲ ਜਾਂਚ ਨੇ ਸਾਨੂੰ ਆਪਣੇ ਸਰੀਰ ਦੀ ਸਤ੍ਹਾ 'ਤੇ ਵੱਖ-ਵੱਖ ਨਸਾਂ ਦੇ ਅੰਤ ਦੀ ਹੋਂਦ ਨੂੰ ਸਥਾਪਤ ਕਰਨ ਦੇ ਯੋਗ ਬਣਾਇਆ ਹੈ। ਅਸੀਂ ਇਹਨਾਂ ਵਿੱਚੋਂ ਕੁਝ ਸਿਰਿਆਂ 'ਤੇ ਵੱਖਰੇ ਤੌਰ 'ਤੇ ਕੰਮ ਕਰਨ ਅਤੇ ਜੀਵਤ ਵਿਸ਼ਿਆਂ 'ਤੇ ਪ੍ਰਯੋਗ ਕਰਨ ਵਿੱਚ ਵੀ ਸਫਲ ਹੋਏ ਹਾਂ। ਫਿਰ ਅਸੀਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਦੁਨੀਆ ਵਿੱਚ ਦੋ ਵਸਤੂਆਂ ਦੀ ਮੌਜੂਦਗੀ ਵਿੱਚ ਪਾਇਆ: ਇੱਕ ਪਾਸੇ ਉਤੇਜਕ; ਦੂਜੇ ਪਾਸੇ, ਸੰਵੇਦਨਸ਼ੀਲ ਸੈੱਲ ਜਾਂ ਮੁਕਤ ਨਸਾਂ ਦਾ ਅੰਤ ਜਿਸਨੂੰ ਅਸੀਂ ਉਤੇਜਿਤ ਕੀਤਾ ਸੀ। ਉਤੇਜਕ ਇੱਕ ਭੌਤਿਕ-ਰਸਾਇਣਕ ਵਸਤੂ, ਇੱਕ ਬਿਜਲੀ ਦਾ ਕਰੰਟ, ਇੱਕ ਮਕੈਨੀਕਲ ਜਾਂ ਰਸਾਇਣਕ ਏਜੰਟ ਸੀ ਜਿਸਦੀਆਂ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਤਾਵਾਂ ਨੂੰ ਅਸੀਂ ਸ਼ੁੱਧਤਾ ਨਾਲ ਜਾਣਦੇ ਸੀ ਅਤੇ ਜਿਸਨੂੰ ਅਸੀਂ ਇੱਕ ਨਿਸ਼ਚਿਤ ਤਰੀਕੇ ਨਾਲ ਤੀਬਰਤਾ ਜਾਂ ਮਿਆਦ ਵਿੱਚ ਵੱਖ-ਵੱਖ ਹੋ ਸਕਦੇ ਹਾਂ। ਇਸ ਲਈ ਅਸੀਂ ਦੋ ਦੁਨਿਆਵੀ ਵਸਤੂਆਂ ਨਾਲ ਨਜਿੱਠ ਰਹੇ ਸੀ, ਅਤੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਅੰਦਰੂਨੀ-ਦੁਨਿਆਵੀ ਸਬੰਧ ਸਾਡੀਆਂ ਆਪਣੀਆਂ ਇੰਦਰੀਆਂ ਦੁਆਰਾ ਜਾਂ ਯੰਤਰਾਂ ਦੁਆਰਾ ਸਥਾਪਿਤ ਕੀਤੇ ਜਾ ਸਕਦੇ ਸਨ। ਇਸ

ਸਬੰਧ ਦਾ ਗਿਆਨ ਇੱਕ ਵਾਰ ਫਿਰ ਵਿਗਿਆਨਕ ਅਤੇ ਤਕਨੀਕੀ ਹੁਨਰਾਂ ਦੀ ਇੱਕ ਪੂਰੀ ਪ੍ਰਣਾਲੀ, ਸੰਖੇਪ ਵਿੱਚ, ਇੱਕ ਸੰਸਾਰ ਦੀ ਹੋਂਦ ਅਤੇ ਸੰਸਾਰ ਵਿੱਚ ਸਾਡੇ ਮੂਲ ਉਭਾਰ ਨੂੰ ਮੰਨਦਾ ਸੀ। ਸਾਡੀ ਅਨੁਭਵੀ ਜਾਣਕਾਰੀ ਨੇ ਸਾਨੂੰ, ਇਸ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ, ਦੂਜੇ-ਵਜੋਂ-ਵਸਤੂ ਦੇ "ਅੰਦਰ" ਅਤੇ ਇਹਨਾਂ ਬਾਹਰਮੁਖੀ ਸਥਾਪਨਾਵਾਂ ਦੇ ਸਮੂਹ ਵਿਚਕਾਰ ਇੱਕ ਸਬੰਧ ਦੀ ਕਲਪਨਾ ਕਰਨ ਦੇ ਯੋਗ ਬਣਾਇਆ। ਅਸੀਂ ਅਸਲ ਵਿੱਚ ਸਿੱਖਿਆ ਕਿ ਕੁਝ ਇੰਦਰੀਆਂ 'ਤੇ ਕੰਮ ਕਰਕੇ ਅਸੀਂ ਦੂਜੇ ਦੀ ਚੇਤਨਾ ਵਿੱਚ "ਇੱਕ ਸੋਧ ਨੂੰ ਭੜਕਾਇਆ"। ਅਸੀਂ ਇਹ ਭਾਸ਼ਾ ਰਾਹੀਂ ਸਿੱਖਿਆ - ਯਾਨੀ, ਦੂਜੇ ਦੀਆਂ ਅਰਥਪੂਰਨ ਅਤੇ ਬਾਹਰਮੁਖੀ ਪ੍ਰਤੀਕ੍ਰਿਆਵਾਂ ਰਾਹੀਂ। ਇੱਕ ਭੌਤਿਕ ਵਸਤੂ (ਉਤੇਜਕ), ਇੱਕ ਸਰੀਰਕ ਵਸਤੂ (ਭਾਵਨਾ), ਇੱਕ ਮਾਨਸਿਕ ਵਸਤੂ (ਦੂਜਾ), ਅਰਥ ਦੇ ਬਾਹਰਮੁਖੀ ਪ੍ਰਗਟਾਵੇ (ਭਾਸ਼ਾ): ਅਜਿਹੇ ਬਾਹਰਮੁਖੀ ਸਬੰਧ ਦੀਆਂ ਸ਼ਰਤਾਂ ਹਨ ਜੋ ਅਸੀਂ ਸਥਾਪਤ ਕਰਨਾ ਚਾਹੁੰਦੇ ਸੀ। ਪਰ ਉਨ੍ਹਾਂ ਵਿੱਚੋਂ ਇੱਕ ਵੀ ਸਾਨੂੰ ਵਸਤੂਆਂ ਦੀ ਦੁਨੀਆ ਤੋਂ ਬਾਹਰ ਨਿਕਲਣ ਦੇ ਯੋਗ ਨਹੀਂ ਬਣਾ ਸਕਿਆ।

ਕਈ ਵਾਰ ਮੈਂ ਸਰੀਰ ਵਿਗਿਆਨੀਆਂ ਜਾਂ ਮਨੋਵਿਗਿਆਨੀਆਂ ਦੇ ਖੋਜ ਕਾਰਜ ਲਈ ਵਿਸ਼ੇ ਵਜੋਂ ਸੇਵਾ ਨਿਭਾਈ ਹੈ। ਜੇ ਮੈਂ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੇ ਕਿਸੇ ਪ੍ਰਯੋਗ ਲਈ ਸਵੈ-ਇੱਛਾ ਨਾਲ ਕੰਮ ਕੀਤਾ, ਤਾਂ ਮੈਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਅਚਾਨਕ ਇੱਕ ਪ੍ਰਯੋਗਸ਼ਾਲਾ ਵਿੱਚ ਪਾਇਆ ਜਿੱਥੇ ਮੈਨੂੰ ਇੱਕ ਘੱਟ ਜਾਂ ਵੱਧ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ਮਾਨ ਸਕਰੀਨ ਦਿਖਾਈ ਦਿੱਤੀ, ਜਾਂ ਫਿਰ ਛੋਟੇ-ਛੋਟੇ ਬਿਜਲੀ ਦੇ ਝਟਕੇ ਮਹਿਸੂਸ ਹੋਏ, ਜਾਂ ਮੈਨੂੰ ਇੱਕ ਅਜਿਹੀ ਵਸਤੂ ਦੁਆਰਾ ਧੱਕਾ ਦਿੱਤਾ ਗਿਆ ਜਿਸਨੂੰ ਮੈਂ ਬਿਲਕੁਲ ਨਿਰਧਾਰਤ ਨਹੀਂ ਕਰ ਸਕਿਆ ਪਰ ਜਿਸਦੀ ਵਿਸ਼ਵਵਿਆਪੀ ਮੌਜੂਦਗੀ ਮੈਂ ਦੁਨੀਆਂ ਦੇ ਵਿਚਕਾਰ ਅਤੇ ਮੇਰੇ ਵਿਰੁੱਧ ਫੜ ਲਈ। ਇੱਕ ਪਲ ਲਈ ਵੀ ਮੈਂ ਦੁਨੀਆਂ ਤੋਂ ਅਲੱਗ ਨਹੀਂ ਹੋਇਆ; ਇਹ ਸਾਰੀਆਂ ਘਟਨਾਵਾਂ ਮੇਰੇ ਲਈ ਪੈਰਿਸ ਦੇ ਵਿਚਕਾਰ, ਸੋਰਬੋਨ ਦੀ ਦੱਖਣੀ ਇਮਾਰਤ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਪ੍ਰਯੋਗਸ਼ਾਲਾ ਵਿੱਚ ਵਾਪਰੀਆਂ। ਮੈਂ ਦੂਜੇ ਦੀ ਮੌਜੂਦਗੀ ਵਿੱਚ ਰਿਹਾ, ਅਤੇ ਪ੍ਰਯੋਗ ਦੇ ਅਰਥ ਦੀ ਮੰਗ ਸੀ ਕਿ ਮੈਂ ਭਾਸ਼ਾ ਰਾਹੀਂ ਉਸ ਨਾਲ ਸੰਚਾਰ ਕਰ ਸਕਾਂ। ਸਮੇਂ-ਸਮੇਂ 'ਤੇ ਪ੍ਰਯੋਗਕਰਤਾ ਮੈਨੂੰ ਪੁੱਛਦਾ ਸੀ ਕਿ ਕੀ ਸਕ੍ਰੀਨ ਮੈਨੂੰ ਘੱਟ ਜਾਂ ਵੱਧ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ਮਾਨ ਦਿਖਾਈ ਦਿੰਦੀ ਹੈ, ਕੀ ਮੇਰੇ ਹੱਥ 'ਤੇ ਪਾਇਆ ਗਿਆ ਦਬਾਅ ਮੈਨੂੰ ਮਜ਼ਬੂਤ ਜਾਂ ਕਮਜ਼ੋਰ ਲੱਗਦਾ ਹੈ, ਅਤੇ ਮੈਂ ਜਵਾਬ ਦਿੱਤਾ; ਯਾਨੀ, ਮੈਂ ਉਨ੍ਹਾਂ ਚੀਜ਼ਾਂ ਬਾਰੇ ਉਦੇਸ਼ਪੂਰਨ ਜਾਣਕਾਰੀ ਦਿੱਤੀ ਜੋ ਮੇਰੀ ਦੁਨੀਆਂ ਦੇ ਵਿਚਕਾਰ ਦਿਖਾਈ ਦਿੰਦੀਆਂ ਹਨ। ਕਈ ਵਾਰ ਇੱਕ ਅਯੋਗ ਪ੍ਰਯੋਗਕਰਤਾ ਨੇ ਮੈਨੂੰ ਪੁੱਛਿਆ ਕਿ ਕੀ "ਮੇਰੀ ਰੋਸ਼ਨੀ ਦੀ ਭਾਵਨਾ ਮਜ਼ਬੂਤ ਜਾਂ ਕਮਜ਼ੋਰ ਸੀ, ਘੱਟ ਜਾਂ ਵੱਧ ਤੀਬਰ।" ਕਿਉਂਕਿ ਮੈਂ ਵਸਤੂਆਂ ਦੇ ਵਿਚਕਾਰ ਸੀ ਅਤੇ ਇਹਨਾਂ ਵਸਤੂਆਂ ਨੂੰ ਦੇਖਣ ਦੀ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ ਵਿੱਚ ਸੀ, ਇਸ ਲਈ ਉਸਦੇ ਵਾਕੰਸ਼ ਦਾ ਮੇਰੇ ਲਈ ਕੋਈ ਅਰਥ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ ਜੇਕਰ ਮੈਂ ਬਹੁਤ ਸਮੇਂ ਤੋਂ "ਰੋਸ਼ਨੀ ਦੀ ਸੰਵੇਦਨਾ" ਸ਼ਬਦ ਨੂੰ ਵਸਤੂਗਤ ਰੌਸ਼ਨੀ ਲਈ ਵਰਤਣਾ ਨਾ ਸਿੱਖਿਆ ਹੁੰਦਾ ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਇਹ ਮੈਨੂੰ ਇੱਕ ਦਿੱਤੇ ਪਲ 'ਤੇ ਸੰਸਾਰ ਵਿੱਚ ਦਿਖਾਈ ਦਿੰਦਾ ਸੀ। ਇਸ ਲਈ ਮੈਂ ਜਵਾਬ ਦਿੱਤਾ ਕਿ ਰੋਸ਼ਨੀ ਦੀ ਸੰਵੇਦਨਾ, ਉਦਾਹਰਨ ਲਈ, ਘੱਟ ਤੀਬਰ ਸੀ, ਪਰ ਮੇਰਾ ਮਤਲਬ ਇਸ ਤੋਂ ਸੀ ਕਿ ਸਕ੍ਰੀਨ ਮੇਰੀ ਰਾਏ ਵਿੱਚ ਘੱਟ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ਮਾਨ ਸੀ। ਕਿਉਂਕਿ ਮੈਂ ਅਸਲ ਵਿੱਚ ਸਕ੍ਰੀਨ ਨੂੰ ਘੱਟ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ਮਾਨ ਸਮਝਿਆ ਸੀ, ਇਸ ਲਈ "ਮੇਰੀ ਰਾਏ ਵਿੱਚ" ਵਾਕੰਸ਼ ਕਿਸੇ ਵੀ ਅਸਲ ਚੀਜ਼ ਨਾਲ ਮੇਲ ਨਹੀਂ ਖਾਂਦਾ ਸਿਵਾਏ ਇੱਕ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਦੇ ਜੋ ਮੇਰੇ ਲਈ ਸੰਸਾਰ ਦੀ ਨਿਰਪੱਖਤਾ ਨੂੰ ਇੱਕ ਸਖ਼ਤ ਨਿਰਪੱਖਤਾ ਨਾਲ ਉਲਝਾਉਣ ਦੀ ਨਹੀਂ ਹੈ, ਜੋ ਕਿ ਪ੍ਰਯੋਗਾਤਮਕ ਮਾਪਾਂ ਅਤੇ ਇੱਕ ਦੂਜੇ ਨਾਲ ਮਨਾਂ ਦੇ ਸਮਝੌਤੇ ਦਾ ਨਤੀਜਾ ਹੈ। ਮੈਂ ਹਰੇਕ ਮਾਮਲੇ ਵਿੱਚ ਜੋ ਜਾਣ ਸਕਦਾ ਸੀ ਉਹ ਇੱਕ ਖਾਸ ਵਸਤੂ ਸੀ ਜਿਸਨੂੰ ਪ੍ਰਯੋਗਕਰਤਾ ਨੇ ਇਸ ਸਮੇਂ ਦੌਰਾਨ ਦੇਖਿਆ ਸੀ ਅਤੇ ਜੋ ਮੇਰਾ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਗਤ ਅੰਗ ਜਾਂ ਕੁਝ ਖਾਸ ਸਪਰਸ਼ ਅੰਤ ਸੀ। ਇਸ ਲਈ ਪ੍ਰਯੋਗ ਦੇ ਅੰਤ 'ਤੇ ਪ੍ਰਾਪਤ ਨਤੀਜਾ ਸਿਰਫ ਵਸਤੂਆਂ ਦੀ ਦੋ ਲੜੀ ਦਾ ਸੰਬੰਧ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ: ਉਹ ਜੋ ਪ੍ਰਯੋਗ ਦੌਰਾਨ ਮੈਨੂੰ ਪ੍ਰਗਟ ਕੀਤੇ ਗਏ ਸਨ ਅਤੇ ਉਹ ਜੋ ਪ੍ਰਯੋਗਕਰਤਾ ਨੂੰ

ਉਸੇ ਸਮੇਂ ਦੌਰਾਨ ਪ੍ਰਗਟ ਕੀਤੇ ਗਏ ਸਨ। ਸਕ੍ਰੀਨ ਦੀ ਰੋਸ਼ਨੀ ਮੇਰੀ ਦੁਨੀਆ ਨਾਲ ਸਬੰਧਤ ਸੀ; ਮੇਰੀਆਂ ਅੱਖਾਂ ਵਸਤੂਗਤ ਅੰਗਾਂ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਪ੍ਰਯੋਗਕਰਤਾ ਦੀ ਦੁਨੀਆ ਨਾਲ ਸਬੰਧਤ ਸਨ। ਇਹਨਾਂ ਦੋਨਾਂ ਲੜੀਵਾਂ ਦੇ ਸਬੰਧ ਨੂੰ ਦੋ ਸੰਸਾਰਾਂ ਵਿਚਕਾਰ ਇੱਕ ਪੁਲ ਵਾਂਗ ਮੰਨਿਆ ਜਾਂਦਾ ਸੀ; ਕਿਸੇ ਵੀ ਹਾਲਤ ਵਿੱਚ ਇਹ ਵਿਅਕਤੀਗਤ ਅਤੇ ਵਸਤੂਗਤ ਵਿਚਕਾਰ ਸਬੰਧ ਦੀ ਸਾਰਣੀ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਦੀ।

ਸਾਨੂੰ ਅਸਲ ਵਿੱਚ ਚਮਕਦਾਰ ਜਾਂ ਭਾਰੀ ਜਾਂ ਸੁਗੰਧ ਵਾਲੀਆਂ ਵਸਤੂਆਂ ਦੇ ਸਮੂਹ ਲਈ "ਸਬਜੈਕਟਿਵਿਟੀ" ਸ਼ਬਦ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਕਿਉਂ ਕਰਨੀ ਚਾਹੀਦੀ ਹੈ ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਉਹ ਫਰਵਰੀ ਦੇ ਇੱਕ ਦਿਨ ਪੈਰਿਸ ਦੀ ਇਸ ਪ੍ਰਯੋਗਸ਼ਾਲਾ ਵਿੱਚ ਮੈਨੂੰ ਦਿਖਾਈ ਦਿੱਤੇ ਸਨ, ਆਦਿ। ਅਤੇ ਜੇਕਰ ਸਭ ਕੁਝ ਹੋਣ ਦੇ ਬਾਵਜੂਦ ਅਸੀਂ ਇਸ ਸਮੂਹ ਨੂੰ ਵਿਅਕਤੀਗਤ ਸਮਝਣਾ ਹੈ, ਤਾਂ ਸਾਨੂੰ ਵਸਤੂਆਂ ਦੇ ਸਿਸਟਮ ਵਿੱਚ ਨਿਰਪੱਖਤਾ ਨੂੰ ਕਿਉਂ ਮਾਨਤਾ ਦੇਣੀ ਚਾਹੀਦੀ ਹੈ ਜੋ ਪ੍ਰਯੋਗਕਰਤਾ ਨੂੰ ਇੱਕੋ ਸਮੇਂ ਪ੍ਰਗਟ ਕੀਤੇ ਗਏ ਸਨ, ਇਸ ਪ੍ਰਯੋਗਸ਼ਾਲਾ ਵਿੱਚ, ਫਰਵਰੀ ਦੇ ਇਸੇ ਦਿਨ? ਸਾਡੇ ਕੋਲ ਇੱਥੇ ਦੋ ਵਜ਼ਨ ਜਾਂ ਦੋ ਮਾਪ ਨਹੀਂ ਹਨ; ਸਾਨੂੰ ਕਿਤੇ ਵੀ ਅਜਿਹੀ ਕੋਈ ਚੀਜ਼ ਨਹੀਂ ਮਿਲਦੀ ਜੋ ਸ਼ੁੱਧ ਤੌਰ 'ਤੇ ਮਹਿਸੂਸ ਕੀਤੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ, ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਮੇਰੇ ਲਈ ਬਿਨਾਂ ਕਿਸੇ ਵਸਤੂ ਦੇ ਅਨੁਭਵ ਕੀਤੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਇੱਥੇ ਹਮੇਸ਼ਾ ਵਾਂਗ ਮੈਂ ਸੰਸਾਰ ਪ੍ਰਤੀ ਸੁਚੇਤ ਹਾਂ, ਅਤੇ ਸੰਸਾਰ ਦੀ ਧਰਤੀ 'ਤੇ ਮੈਂ ਕੁਝ ਪਾਰਦਰਸ਼ੀ ਵਸਤੂਆਂ ਪ੍ਰਤੀ ਸੁਚੇਤ ਹਾਂ। ਹਮੇਸ਼ਾ ਵਾਂਗ ਮੈਂ ਉਸ ਸੰਭਾਵਨਾ ਵੱਲ ਜੋ ਮੈਨੂੰ ਪ੍ਰਗਟ ਕੀਤੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ ਉਸ ਤੋਂ ਵੱਧ ਜੋ ਮੈਨੂੰ ਹੋਣੀ ਚਾਹੀਦੀ ਹੈ - ਉਦਾਹਰਣ ਵਜੋਂ, ਪ੍ਰਯੋਗਕਰਤਾ ਨੂੰ ਸਹੀ ਜਵਾਬ ਦੇਣ ਅਤੇ ਪ੍ਰਯੋਗ ਨੂੰ ਸਫਲ ਬਣਾਉਣ ਦੇ ਯੋਗ ਬਣਾਉਣ ਵੱਲ। ਬੇਸ਼ੱਕ ਇਹ ਤੁਲਨਾਵਾਂ ਕੁਝ ਉਦੇਸ਼ਪੂਰਨ ਨਤੀਜੇ ਦੇ ਸਕਦੀਆਂ ਹਨ: ਉਦਾਹਰਣ ਵਜੋਂ, ਮੈਂ ਇਹ ਸਥਾਪਿਤ ਕਰ ਸਕਦਾ ਹਾਂ ਕਿ ਗਰਮ ਪਾਣੀ ਮੈਨੂੰ ਠੰਡਾ ਲੱਗਦਾ ਹੈ ਜਦੋਂ ਮੈਂ ਗਰਮ ਪਾਣੀ ਵਿੱਚ ਆਪਣਾ ਹੱਥ ਡੁਬੋਣ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਆਪਣਾ ਹੱਥ ਇਸ ਵਿੱਚ ਪਾਉਂਦਾ ਹਾਂ। ਪਰ ਇਹ ਸਥਾਪਨਾ ਜਿਸਨੂੰ ਅਸੀਂ ਸ਼ਾਨਦਾਰ ਢੰਗ ਨਾਲ "ਸੰਵੇਦਨਾਵਾਂ ਦੇ ਸਾਪੇਖਤਾ ਦੇ ਨਿਯਮ" ਕਹਿੰਦੇ ਹਾਂ, ਉਸਦਾ ਸੰਵੇਦਨਾਵਾਂ ਨਾਲ ਕੋਈ ਲੈਣਾ-ਦੇਣਾ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਅਸਲ ਵਿੱਚ ਅਸੀਂ ਵਸਤੂ ਦੇ ਇੱਕ ਗੁਣ ਨਾਲ ਨਜਿੱਠ ਰਹੇ ਹਾਂ ਜੋ ਮੈਨੂੰ ਪ੍ਰਗਟ ਹੁੰਦਾ ਹੈ: ਗਰਮ ਪਾਣੀ ਠੰਡਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਜਦੋਂ ਮੈਂ ਆਪਣਾ ਗਰਮ ਹੱਥ ਇਸ ਵਿੱਚ ਡੁਬੋ ਦਿੰਦਾ ਹਾਂ। ਪਾਣੀ ਦੀ ਇਸ ਬਾਹਰਮੁਖੀ ਗੁਣ ਦੀ ਤੁਲਨਾ ਬਰਾਬਰ ਬਾਹਰਮੁਖੀ ਜਾਣਕਾਰੀ ਨਾਲ ਕਰਨ ਨਾਲ ਜੋ ਥਰਮਾਮੀਟਰ ਮੈਨੂੰ ਦਿੰਦਾ ਹੈ, ਮੈਨੂੰ ਇੱਕ ਵਿਰੋਧਾਭਾਸ ਪ੍ਰਗਟ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਵਿਰੋਧਾਭਾਸ ਮੇਰੇ ਵੱਲੋਂ ਸੱਚੀ ਬਾਹਰਮੁਖੀਤਾ ਦੀ ਇੱਕ ਸੁਤੰਤਰ ਚੋਣ ਨੂੰ ਪ੍ਰੇਰਿਤ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਮੈਂ ਉਸ ਬਾਹਰਮੁਖੀਤਾ ਨੂੰ ਵਿਅਕਤੀਗਤਤਾ ਨਾਮ ਦੇਵਾਂਗਾ ਜਿਸਨੂੰ ਮੈਂ ਨਹੀਂ ਚੁਣਿਆ ਹੈ। "ਸੰਵੇਦਨਾਵਾਂ ਦੀ ਸਾਪੇਖਤਾ ਦੇ ਕਾਰਨਾਂ ਲਈ," ਇੱਕ ਹੋਰ ਜਾਂਚ ਉਹਨਾਂ ਨੂੰ ਕੁਝ ਬਾਹਰਮੁਖੀ, ਸਿੰਥੈਟਿਕ ਬਣਤਰਾਂ ਵਿੱਚ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰੇਗੀ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਮੈਂ ਰੂਪ (Gestalt) ਕਹਾਂਗਾ। ਮੂਲਰ-ਲਾਇਰਸ ਭਰਮ, ਇੰਦਰੀਆਂ ਦੀ ਸਾਪੇਖਤਾ, ਆਦਿ, ਇਹਨਾਂ ਰੂਪਾਂ ਦੀਆਂ ਬਣਤਰਾਂ ਸੰਬੰਧੀ ਬਾਹਰਮੁਖੀ ਨਿਯਮਾਂ ਨੂੰ ਦਿੱਤੇ ਗਏ ਬਹੁਤ ਸਾਰੇ ਨਾਮ ਹਨ। ਇਹ ਨਿਯਮ ਸਾਨੂੰ ਦਿੱਖਾਂ ਬਾਰੇ ਕੁਝ ਨਹੀਂ ਸਿਖਾਉਂਦੇ, ਪਰ ਉਹ ਸਿੰਥੈਟਿਕ ਬਣਤਰਾਂ ਨਾਲ ਸਬੰਧਤ ਹਨ। ਮੈਂ ਇੱਥੇ ਸਿਰਫ ਉਸ ਹੱਦ ਤੱਕ ਦਖਲ ਦਿੰਦਾ ਹਾਂ ਜਿਸ ਹੱਦ ਤੱਕ ਸੰਸਾਰ ਵਿੱਚ ਮੇਰਾ ਉਭਾਰ ਵਸਤੂਆਂ ਦੇ ਇੱਕ ਦੂਜੇ ਨਾਲ ਸਬੰਧ ਬਣਾਉਣ ਨੂੰ ਜਨਮ ਦਿੰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਉਹ ਰੂਪਾਂ ਦੇ ਰੂਪਾਂ ਵਿੱਚ ਪ੍ਰਗਟ ਹੁੰਦੇ ਹਨ। ਵਿਗਿਆਨਕ ਨਿਰਪੱਖਤਾ ਵਿੱਚ ਢਾਂਚਿਆਂ ਨੂੰ ਸਮੁੱਚੇ ਤੋਂ ਅਲੱਗ ਕਰਕੇ ਵੱਖਰੇ ਤੌਰ 'ਤੇ ਵਿਚਾਰ ਕਰਨਾ ਸ਼ਾਮਲ ਹੈ; ਇਸ ਲਈ ਉਹ ਹੋਰ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਤਾਵਾਂ ਦੇ ਨਾਲ ਪ੍ਰਗਟ ਹੁੰਦੇ ਹਨ। ਪਰ ਕਿਸੇ ਵੀ ਸਥਿਤੀ ਵਿੱਚ ਅਸੀਂ ਇੱਕ ਮੌਜੂਦਾ ਸੰਸਾਰ ਤੋਂ ਬਾਹਰ ਨਹੀਂ ਨਿਕਲਦੇ। ਇਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਅਸੀਂ ਦਿਖਾ ਸਕਦੇ ਹਾਂ ਕਿ ਜਿਸਨੂੰ "ਸੰਵੇਦਨਾ ਦੀ ਥ੍ਰੈਸ਼ਹੋਲਡ" ਜਾਂ ਇੰਦਰੀਆਂ ਦੀ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਤਾ ਕਿਹਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਉਸਨੂੰ ਵਸਤੂਆਂ ਦੇ ਸ਼ੁੱਧ ਨਿਰਧਾਰਨ ਵੱਲ ਵਾਪਸ ਭੇਜਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ।

ਫਿਰ ਵੀ ਕੁਝ ਲੋਕਾਂ ਨੇ ਦਾਅਵਾ ਕੀਤਾ ਹੈ ਕਿ ਉਤੇਜਕ ਦਾ ਗਿਆਨ ਇੰਦਰੀ ਨਾਲ ਇਹ ਬਾਹਰਮੁਖੀ

ਸਬੰਧ ਖੁਦ ਹੀ ਉਦੇਸ਼ (ਉਤੇਜਕ-ਇੰਦਰੀ ਅੰਗ) ਦੇ ਵਿਅਕਤੀਗਤ (ਸ਼ੁੱਧ ਸੰਵੇਦਨਾ) ਨਾਲ ਸਬੰਧ ਵੱਲ ਵਧਿਆ ਹੋਇਆ ਹੈ ਅਤੇ ਇਹ ਵਿਅਕਤੀਗਤ ਗਿਆਨ ਇੰਦਰੀ ਦੇ ਵਿਚੋਲੇ ਦੁਆਰਾ ਉਤੇਜਕ ਦੁਆਰਾ ਸਾਡੇ 'ਤੇ ਕੀਤੀ ਗਈ ਕਿਰਿਆ ਦੁਆਰਾ ਪਰਿਭਾਸ਼ਿਤ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਗਿਆਨ ਇੰਦਰੀ ਸਾਨੂੰ ਉਤੇਜਕ ਦੁਆਰਾ ਪ੍ਰਭਾਵਿਤ ਜਾਪਦੀ ਹੈ; ਪ੍ਰੋਟੋਪਲਾਜ਼ਮਿਕ ਅਤੇ ਭੌਤਿਕ-ਰਸਾਇਣਕ ਸੋਧਾਂ ਜੋ ਗਿਆਨ ਇੰਦਰੀ ਵਿੱਚ ਦਿਖਾਈ ਦਿੰਦੀਆਂ ਹਨ ਅਸਲ ਵਿੱਚ ਉਸ ਅੰਗ ਦੁਆਰਾ ਪੈਦਾ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦੀਆਂ; ਉਹ ਬਾਹਰੋਂ ਇਸ ਵਿੱਚ ਆਉਂਦੀਆਂ ਹਨ। ਘੱਟੋ ਘੱਟ ਅਸੀਂ ਜੜਤਾ ਦੇ ਸਿਧਾਂਤ ਪ੍ਰਤੀ ਵਫ਼ਾਦਾਰ ਰਹਿਣ ਲਈ ਇਸਦਾ ਦਾਅਵਾ ਕਰਦੇ ਹਾਂ ਜੋ ਸਾਰੀ ਪ੍ਰਕਿਰਤੀ ਨੂੰ ਬਾਹਰੀਤਾ ਵਜੋਂ ਦਰਸਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਜਦੋਂ ਅਸੀਂ ਉਦੇਸ਼ ਪ੍ਰਣਾਲੀ (ਉਤੇਜਕ-ਸੰਵੇਦੀ ਅੰਗ) ਦੇ ਵਿਚਕਾਰ ਇੱਕ ਸਬੰਧ ਸਥਾਪਤ ਕਰਦੇ ਹਾਂ ਜਿਸਨੂੰ ਅਸੀਂ ਵਰਤਮਾਨ ਵਿੱਚ ਸਮਝਦੇ ਹਾਂ, ਅਤੇ ਵਿਅਕਤੀਗਤ ਪ੍ਰਣਾਲੀ ਜੋ ਸਾਡੇ ਲਈ ਦੂਜੀ-ਵਸਤੂ ਦੇ ਅੰਦਰੂਨੀ ਗੁਣਾਂ ਦਾ ਸਮੂਹ ਹੈ, ਤਾਂ ਅਸੀਂ ਇਹ ਸਵੀਕਾਰ ਕਰਨ ਲਈ ਮਜਬੂਰ ਹੁੰਦੇ ਹਾਂ ਕਿ ਨਵੀਂ ਵਿਧੀ ਜੋ ਹੁਣੇ ਹੀ ਇਸ ਵਿਅਕਤੀਗਤਤਾ ਵਿੱਚ ਇੰਦਰੀ ਦੇ ਉਤੇਜਨਾ ਦੇ ਸੰਬੰਧ ਵਿੱਚ ਪ੍ਰਗਟ ਹੋਈ ਹੈ, ਉਹ ਵੀ ਆਪਣੇ ਆਪ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਕਿਸੇ ਹੋਰ ਚੀਜ਼ ਦੁਆਰਾ ਪੈਦਾ ਕੀਤੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਜੇਕਰ ਇਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਪੈਦਾ ਹੁੰਦਾ, ਤਾਂ ਅਸਲ ਵਿੱਚ, ਇਹ ਤੁਰੰਤ ਉਤੇਜਿਤ ਅੰਗ ਨਾਲ ਸਾਰੇ ਸਬੰਧਾਂ ਤੋਂ ਕੱਟ ਦਿੱਤਾ ਜਾਵੇਗਾ, ਜਾਂ ਜੇ ਤੁਸੀਂ ਪਸੰਦ ਕਰਦੇ ਹੋ, ਤਾਂ ਉਹਨਾਂ ਵਿਚਕਾਰ ਜੋ ਸਬੰਧ ਸਥਾਪਿਤ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ ਉਹ ਕੁਝ ਵੀ ਹੋਵੇਗਾ। ਇਸ ਲਈ ਅਸੀਂ ਇੱਕ ਬਾਹਰਮੁਖੀ ਏਕਤਾ ਦੀ ਕਲਪਨਾ ਕਰਾਂਗੇ ਜੋ ਸਭ ਤੋਂ ਛੋਟੇ ਅਤੇ ਸਭ ਤੋਂ ਛੋਟੇ ਅਨੁਭਵੀ ਉਤੇਜਨਾ ਦੇ ਅਨੁਸਾਰੀ ਹੈ, ਅਤੇ ਅਸੀਂ ਇਸਨੂੰ ਸੰਵੇਦਨਾ ਕਹਾਂਗੇ। ਅਸੀਂ ਇਸ ਏਕਤਾ ਨੂੰ ਜੜਤਾ ਨਾਲ ਨਿਵਾਜਾਂਗੇ; ਯਾਨੀ, ਇਹ ਸ਼ੁੱਧ ਬਾਹਰੀਤਾ ਹੋਵੇਗੀ ਕਿਉਂਕਿ, "ਇਸ" ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਕਲਪਨਾ ਕੀਤੀ ਗਈ, ਇਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਦੀ ਬਾਹਰੀਤਾ ਵਿੱਚ ਹਿੱਸਾ ਲਵੇਗੀ। ਇਹ ਬਾਹਰੀਤਾ ਜੋ ਸੰਵੇਦਨਾ ਦੇ ਦਿਲ ਵਿੱਚ ਪ੍ਰਜੈਕਟ ਕੀਤੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ, ਇਸਨੂੰ ਲਗਭਗ ਇਸਦੇ ਹੋਂਦ ਵਿੱਚ ਹੀ ਛੁੰਹਦੀ ਹੈ; ਇਸਦੇ ਹੋਣ ਦਾ ਕਾਰਨ ਅਤੇ ਇਸਦੇ ਹੋਂਦ ਦਾ ਮੌਕਾ ਇਸਦੇ ਬਾਹਰ ਹਨ। ਇਸ ਲਈ ਇਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਬਾਹਰੀਤਾ ਹੈ। ਇਸਦੇ ਨਾਲ ਹੀ ਇਸਦਾ ਕਾਰਨ ਇਸਦੇ ਸਮਾਨ ਪ੍ਰਕਿਰਤੀ ਦੇ ਕਿਸੇ ਵੀ "ਅੰਦਰੂਨੀ" ਤੱਥ ਵਿੱਚ ਨਹੀਂ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ, ਸਗੋਂ ਇੱਕ ਅਸਲ ਵਸਤੂ (ਉਤੇਜਕ) ਵਿੱਚ ਅਤੇ ਉਸ ਤਬਦੀਲੀ ਵਿੱਚ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ ਜੋ ਕਿਸੇ ਹੋਰ ਅਸਲ ਵਸਤੂ (ਇੰਦਰੀ ਅੰਗ) ਨੂੰ ਪ੍ਰਭਾਵਿਤ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਫਿਰ ਵੀ ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਕਲਪਨਾਯੋਗ ਨਹੀਂ ਹੈ ਕਿ ਇੱਕ ਖਾਸ ਹੋਂਦ ਜੋ ਇੱਕ ਖਾਸ ਪੱਧਰ 'ਤੇ ਮੌਜੂਦ ਹੈ ਅਤੇ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਸਮਰਥਿਤ ਹੋਣ ਦੇ ਅਯੋਗ ਹੈ, ਇੱਕ ਹੋਂਦ ਦੁਆਰਾ ਇੱਕ ਹੋਂਦ ਦੇ ਪੱਧਰ 'ਤੇ ਖੜ੍ਹੇ ਹੋਂਦ ਦੁਆਰਾ ਨਿਰਧਾਰਤ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ ਜੋ ਕਿ ਮੂਲ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਵੱਖਰਾ ਹੈ, ਮੈਨੂੰ ਸੰਵੇਦਨਾ ਦਾ ਸਮਰਥਨ ਕਰਨ ਲਈ ਅਤੇ ਇਸਨੂੰ ਹੋਂਦ ਨਾਲ ਸਜਾਉਣ ਲਈ, ਇੱਕ ਵਾਤਾਵਰਣ ਦੀ ਕਲਪਨਾ ਕਰਨੀ ਚਾਹੀਦੀ ਹੈ ਜੋ ਇਸਦੇ ਨਾਲ ਸਮਰੂਪ ਹੋਵੇ ਅਤੇ ਬਾਹਰੀਤਾ ਵਿੱਚ ਵੀ ਇਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਬਣਿਆ ਹੋਵੇ। ਇਸ ਵਾਤਾਵਰਣ ਨੂੰ ਮੈਂ ਮਨ ਜਾਂ ਕਈ ਵਾਰ ਚੇਤਨਾ ਵੀ ਕਹਿੰਦਾ ਹਾਂ। ਪਰ ਮੈਂ ਇਸ ਚੇਤਨਾ ਨੂੰ ਇੱਕ ਦੂਜੇ ਦੀ ਚੇਤਨਾ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਕਲਪਨਾ ਕਰਦਾ ਹਾਂ - ਯਾਨੀ ਇੱਕ ਵਸਤੂ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ। ਫਿਰ ਵੀ ਕਿਉਂਕਿ ਮੈਂ ਗਿਆਨ ਅੰਗ ਅਤੇ ਸੰਵੇਦਨਾ ਵਿਚਕਾਰ ਜੋ ਸਬੰਧ ਸਥਾਪਤ ਕਰਨਾ ਚਾਹੁੰਦਾ ਹਾਂ ਉਹ ਸਰਵ ਵਿਆਪਕ ਹੋਣੇ ਚਾਹੀਦੇ ਹਨ, ਮੈਂ ਮੰਨਦਾ ਹਾਂ ਕਿ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਕਲਪਨਾ ਕੀਤੀ ਗਈ ਚੇਤਨਾ ਮੇਰੀ ਚੇਤਨਾ ਵੀ ਹੋਣੀ ਚਾਹੀਦੀ ਹੈ, ਦੂਜੇ ਲਈ ਨਹੀਂ ਸਗੋਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਮੈਂ ਇੱਕ ਕਿਸਮ ਦੀ ਅੰਦਰੂਨੀ ਸਪੇਸ ਨਿਰਧਾਰਤ ਕੀਤੀ ਹੈ ਜਿਸ ਵਿੱਚ ਬਾਹਰੀ ਉਤੇਜਨਾ ਦੇ ਮੌਕੇ 'ਤੇ ਸੰਵੇਦਨਾਵਾਂ ਕਹੀਆਂ ਜਾਂਦੀਆਂ ਹਨ। ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਸਪੇਸ ਸ਼ੁੱਧ ਪੈਸਿਵਟੀ ਹੈ। ਮੈਂ ਐਲਾਨ ਕਰਦਾ ਹਾਂ ਕਿ ਇਹ ਆਪਣੀਆਂ ਸੰਵੇਦਨਾਵਾਂ ਨੂੰ ਸਹਿਣ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਪਰ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਮੇਰਾ ਮਤਲਬ ਸਿਰਫ਼ ਇਹ ਨਹੀਂ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਅੰਦਰੂਨੀ ਵਾਤਾਵਰਣ ਹੈ ਜੋ ਉਹਨਾਂ ਲਈ ਮੈਟ੍ਰਿਕਸ ਵਜੋਂ ਕੰਮ

ਕਰਦਾ ਹੈ। ਮੈਂ ਇਸ ਵੇਲੇ ਸੰਸਾਰ ਦੇ ਇੱਕ ਜੈਵਿਕ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਤੋਂ ਪ੍ਰੇਰਿਤ ਹਾਂ ਜਿਸਨੂੰ ਮੈਂ ਸੰਵੇਦੀ ਅੰਗ ਦੀ ਆਪਣੀ ਬਾਹਰਮੁਖੀ ਧਾਰਨਾ ਲਈ ਉਧਾਰ ਲੈਂਦਾ ਹਾਂ, ਅਤੇ ਮੇਰਾ ਦਾਅਵਾ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਅੰਦਰੂਨੀ ਸਪੇਸ ਆਪਣੀ ਸੰਵੇਦਨਾ ਨੂੰ ਜੀਉਂਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਜੀਵਨ ਇੱਕ ਜਾਦੂਈ ਸਬੰਧ ਹੈ ਜੋ ਮੈਂ ਇੱਕ ਪੈਸਿਵ ਵਾਤਾਵਰਣ ਅਤੇ ਇਸ ਵਾਤਾਵਰਣ ਦੇ ਇੱਕ ਪੈਸਿਵ ਮੋਡ ਵਿਚਕਾਰ ਸਥਾਪਿਤ ਕਰਦਾ ਹਾਂ। ਮਨ ਆਪਣੀਆਂ ਸੰਵੇਦਨਾਵਾਂ ਪੈਦਾ ਨਹੀਂ ਕਰਦਾ ਅਤੇ ਇਸ ਲਈ ਉਹ ਇਸਦੇ ਬਾਹਰ ਰਹਿੰਦੇ ਹਨ; ਪਰ ਦੂਜੇ ਪਾਸੇ, ਇਹ ਉਹਨਾਂ ਨੂੰ ਜੀ ਕੇ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਨਿਯੰਤਰਿਤ ਕਰਦਾ ਹੈ। "ਜੀਵਤ" ਅਤੇ "ਜੀਵਤ" ਦੀ ਏਕਤਾ ਹੁਣ ਅਸਲ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਸਥਾਨਿਕ ਸੰਯੋਜਨ ਨਹੀਂ ਹੈ ਅਤੇ ਨਾ ਹੀ ਸਮੱਗਰੀ ਦਾ ਕੰਟੇਨਰ ਨਾਲ ਸਬੰਧ ਹੈ; ਇਹ ਇੱਕ ਜਾਦੂਈ ਵਿਰਾਸਤ ਹੈ। ਮਨ ਆਪਣੀਆਂ ਸੰਵੇਦਨਾਵਾਂ ਹੈ ਜਦੋਂ ਕਿ ਉਹਨਾਂ ਤੋਂ ਵੱਖਰਾ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਸੰਵੇਦਨਾ ਇੱਕ ਖਾਸ ਕਿਸਮ ਦੀ ਵਸਤੂ ਬਣ ਜਾਂਦੀ ਹੈ - ਅਯੋਗ, ਪੈਸਿਵ, ਅਤੇ ਬਸ ਜੀਉਂਦਾ। ਦੇਖੋ ਹੁਣ ਅਸੀਂ ਇਸਨੂੰ ਪੂਰਨ ਵਿਅਕਤੀਗਤਤਾ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕਰਨ ਲਈ ਮਜਬੂਰ ਹਾਂ। ਪਰ "ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਤਾ" ਸ਼ਬਦ ਨੂੰ ਸਹੀ ਢੰਗ ਨਾਲ ਸਮਝਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ। ਇੱਥੇ ਇਸਦਾ ਅਰਥ ਕਿਸੇ ਵਿਸ਼ੇ ਨਾਲ ਸਬੰਧਤ ਨਹੀਂ ਹੈ; ਯਾਨੀ, ਇੱਕ ਸਵੈ-ਪ੍ਰੇਰਣਾ ਨਾਲ ਜੋ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਪ੍ਰੇਰਿਤ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਮਨੋਵਿਗਿਆਨੀ ਦੀ ਵਿਅਕਤੀਗਤਤਾ ਇੱਕ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਵੱਖਰੀ ਕਿਸਮ ਦੀ ਹੈ; ਇਸਦੇ ਉਲਟ, ਇਹ ਜੜਤਾ ਅਤੇ ਸਾਰੇ ਪਾਰਦਰਸ਼ਤਾ ਦੀ ਅਣਹੋਂਦ ਨੂੰ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਇਹ ਵਿਅਕਤੀਗਤ ਹੈ ਜੋ ਆਪਣੇ ਆਪ ਤੋਂ ਬਾਹਰ ਨਹੀਂ ਨਿਕਲ ਸਕਦਾ। ਅਤੇ ਬਿਲਕੁਲ ਇਸ ਹੱਦ ਤੱਕ ਕਿ ਸੰਵੇਦਨਾ, ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਸ਼ੁੱਧ ਬਾਹਰੀਤਾ ਹੈ, ਮਨ ਵਿੱਚ ਸਿਰਫ਼ ਇੱਕ ਪ੍ਰਭਾਵ ਹੋ ਸਕਦੀ ਹੈ, ਬਿਲਕੁਲ ਇਸ ਹੱਦ ਤੱਕ ਕਿ ਇਹ ਸਿਰਫ਼ ਆਪਣੇ ਆਪ ਹੈ, ਸਿਰਫ਼ ਇਹ ਚਿੱਤਰ ਜੋ ਮਾਨਸਿਕ ਸਪੇਸ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਐਡੀ ਦੁਆਰਾ ਬਣਾਇਆ ਗਿਆ ਹੈ, ਇਹ ਪਾਰਦਰਸ਼ਤਾ ਨਹੀਂ ਹੈ; ਇਹ ਸ਼ੁੱਧ ਅਤੇ ਸਧਾਰਨ ਤੌਰ 'ਤੇ ਉਹ ਹੈ ਜੋ ਸਹਿਣ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਸਾਡੀ ਗ੍ਰਹਿਣਸ਼ੀਲਤਾ ਦਾ ਸਧਾਰਨ ਨਿਰਧਾਰਨ। ਇਹ ਵਿਅਕਤੀਗਤਤਾ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਨਾ ਤਾਂ ਪੇਸ਼ਕਾਰੀ ਹੈ ਅਤੇ ਨਾ ਹੀ ਪ੍ਰਤੀਨਿਧੀ ਹੈ। ਹੋਰ-ਵਸਤੂ ਦੀ ਵਿਅਕਤੀਗਤ ਗੁਣਵੱਤਾ ਸ਼ੁੱਧ ਅਤੇ ਸਧਾਰਨ ਤੌਰ 'ਤੇ ਇੱਕ ਬੰਦ ਡੱਬਾ ਹੈ। ਸੰਵੇਦਨਾ ਬਕਸੇ ਦੇ ਅੰਦਰ ਹੈ।

ਸੰਵੇਦਨਾ ਦੀ ਧਾਰਨਾ ਅਜਿਹੀ ਹੈ। ਅਸੀਂ ਇਸਦੀ ਬੇਤੁਕੀਤਾ ਦੇਖ ਸਕਦੇ ਹਾਂ। ਸਭ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ, ਇਹ ਸ਼ੁੱਧ ਕਲਪਨਾ ਹੈ। ਇਹ ਕਿਸੇ ਵੀ ਚੀਜ਼ ਨਾਲ ਮੇਲ ਨਹੀਂ ਖਾਂਦਾ ਜੋ ਮੈਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਜਾਂ ਦੂਜੇ ਦੇ ਸੰਬੰਧ ਵਿੱਚ ਅਨੁਭਵ ਕਰਦਾ ਹਾਂ। ਅਸੀਂ ਸਿਰਫ ਬਾਹਰਮੁਖੀ ਬ੍ਰਹਿਮੰਡ ਨੂੰ ਸਮਝਿਆ ਹੈ; ਸਾਡੇ ਸਾਰੇ ਨਿੱਜੀ ਨਿਰਧਾਰਨ ਸੰਸਾਰ ਨੂੰ ਮੰਨਦੇ ਹਨ ਅਤੇ ਸੰਸਾਰ ਨਾਲ ਸਬੰਧਾਂ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਪੈਦਾ ਹੁੰਦੇ ਹਨ। ਸੰਵੇਦਨਾ ਮੰਨਦੀ ਹੈ ਕਿ ਮਨੁੱਖ ਪਹਿਲਾਂ ਹੀ ਸੰਸਾਰ ਵਿੱਚ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਉਸਨੂੰ ਗਿਆਨ ਇੰਦਰੀਆਂ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕੀਤੀਆਂ ਗਈਆਂ ਹਨ, ਅਤੇ ਇਹ ਉਸਦੇ ਵਿੱਚ ਸੰਸਾਰ ਨਾਲ ਉਸਦੇ ਸਬੰਧਾਂ ਦੇ ਸ਼ੁੱਧ ਅੰਤ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਪ੍ਰਗਟ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਇਸਦੇ ਨਾਲ ਹੀ ਇਹ ਸ਼ੁੱਧ "ਵਿਅਕਤੀਗਤਤਾ" ਜ਼ਰੂਰੀ ਆਧਾਰ ਵਜੋਂ ਦਿੱਤੀ ਗਈ ਹੈ ਜਿਸ 'ਤੇ ਇਹ ਸਾਰੇ ਪਾਰਦਰਸ਼ੀ ਸਬੰਧ ਜੋ ਇਸਦੀ ਦਿੱਖ ਨੇ ਹੁਣੇ ਹੀ ਅਲੋਪ ਕਰ ਦਿੱਤੇ ਹਨ, ਨੂੰ ਦੁਬਾਰਾ ਬਣਾਉਣਾ ਪਵੇਗਾ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਅਸੀਂ ਵਿਚਾਰ ਦੇ ਇਹਨਾਂ ਤਿੰਨ ਪਲਾਂ ਨਾਲ ਮਿਲਦੇ ਹਾਂ:

(1) ਸੰਵੇਦਨਾ ਨੂੰ ਸਥਾਪਿਤ ਕਰਨ ਲਈ ਸਾਨੂੰ ਇੱਕ ਖਾਸ ਯਥਾਰਥਵਾਦ ਦੇ ਆਧਾਰ 'ਤੇ ਅੱਗੇ ਵਧਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ; ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਅਸੀਂ ਦੂਜੇ, ਦੂਜੇ ਦੀਆਂ ਇੰਦਰੀਆਂ, ਅਤੇ ਪ੍ਰੇਰਕ ਯੰਤਰਾਂ ਪ੍ਰਤੀ ਆਪਣੀ ਧਾਰਨਾ ਨੂੰ ਜਾਇਜ਼ ਮੰਨਦੇ ਹਾਂ।

(2) ਪਰ ਸੰਵੇਦਨਾ ਦੇ ਪੱਧਰ 'ਤੇ ਇਹ ਸਾਰਾ ਯਥਾਰਥਵਾਦ ਅਲੋਪ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ; ਸੰਵੇਦਨਾ, ਇੱਕ ਤਬਦੀਲੀ ਜਿਸਦਾ ਕੋਈ ਅਨੁਭਵ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਸਾਨੂੰ ਸਿਰਫ ਆਪਣੇ ਬਾਰੇ ਜਾਣਕਾਰੀ ਦਿੰਦੀ ਹੈ; ਇਹ "ਜੀਉਂਦੇ" ਲੋਕਾਂ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਹੈ।

(3) ਫਿਰ ਵੀ ਇਹ ਸੰਵੇਦਨਾ ਹੈ ਜਿਸਨੂੰ ਮੈਂ ਬਾਹਰੀ ਸੰਸਾਰ ਦੇ ਆਪਣੇ ਗਿਆਨ ਦਾ ਆਧਾਰ ਦਿੰਦਾ ਹਾਂ। ਇਹ ਆਧਾਰ ਚੀਜ਼ਾਂ ਨਾਲ ਅਸਲ ਸੰਪਰਕ ਦੀ ਨੀਂਹ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਦਾ; ਇਹ ਸਾਨੂੰ ਮਨ ਦੀ ਇੱਕ ਜਾਣਬੁੱਝ ਕੇ ਬਣਤਰ ਦੀ ਕਲਪਨਾ ਕਰਨ ਦੀ ਆਗਿਆ ਨਹੀਂ ਦਿੰਦਾ।

ਸਾਨੂੰ "ਉਦੇਸ਼ਕਤਾ" ਸ਼ਬਦ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਹੋਂਦ ਨਾਲ ਤੁਰੰਤ ਸੰਬੰਧ ਲਈ ਨਹੀਂ ਕਰਨੀ ਚਾਹੀਦੀ, ਸਗੋਂ ਸੰਵੇਦਨਾਵਾਂ ਦੇ ਕੁਝ ਸੁਮੇਲਾਂ ਲਈ ਕਰਨੀ ਚਾਹੀਦੀ ਹੈ ਜੋ ਵਧੇਰੇ ਸਥਾਈਤਾ ਜਾਂ ਵਧੇਰੇ ਨਿਯਮਤਤਾ ਪੇਸ਼ ਕਰਨਗੀਆਂ ਜਾਂ ਜੋ ਸਾਡੇ ਪ੍ਰਤੀਨਿਧਤਾਵਾਂ ਦੇ ਸਮੂਹ ਨਾਲ ਬਿਹਤਰ ਢੰਗ ਨਾਲ ਮੇਲ ਖਾਂਦੀਆਂ ਹਨ। ਖਾਸ ਤੌਰ 'ਤੇ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਸਾਨੂੰ ਦੂਜੇ, ਦੂਜੇ ਦੇ ਗਿਆਨ ਇੰਦਰੀਆਂ, ਅਤੇ ਪ੍ਰੇਰਕ ਯੰਤਰਾਂ ਬਾਰੇ ਆਪਣੀ ਧਾਰਨਾ ਨੂੰ ਪਰਿਭਾਸ਼ਿਤ ਕਰਨਾ ਪਵੇਗਾ। ਅਸੀਂ ਇੱਕ ਖਾਸ ਇਕਸਾਰਤਾ ਦੇ ਵਿਅਕਤੀਗਤ ਰੂਪਾਂ ਨਾਲ ਨਜਿੱਠ ਰਹੇ ਹਾਂ - ਬੱਸ ਇਹੀ ਹੈ। ਇਸ ਪੱਧਰ 'ਤੇ ਗਿਆਨ ਇੰਦਰੀ ਦੁਆਰਾ ਮੇਰੀ ਸੰਵੇਦਨਾ ਨੂੰ ਸਮਝਾਉਣ ਦਾ ਕੋਈ ਸਵਾਲ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਦਾ ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਮੈਂ ਇਸਨੂੰ ਦੂਜੇ ਵਿੱਚ ਜਾਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਸਮਝਦਾ ਹਾਂ; ਇਸਦੇ ਉਲਟ, ਇਹ ਗਿਆਨ ਇੰਦਰੀ ਹੈ ਜਿਸਨੂੰ ਮੈਂ ਆਪਣੀਆਂ ਸੰਵੇਦਨਾਵਾਂ ਦੇ ਇੱਕ ਖਾਸ ਸੰਬੰਧ ਵਜੋਂ ਸਮਝਾਉਂਦਾ ਹਾਂ। ਅਸੀਂ ਅਟੱਲ ਚੱਕਰ ਨੂੰ ਦੇਖ ਸਕਦੇ ਹਾਂ। ਦੂਜਿਆਂ ਦੀਆਂ ਇੰਦਰੀਆਂ ਬਾਰੇ ਮੇਰੀ ਧਾਰਨਾ ਮੈਨੂੰ ਸੰਵੇਦਨਾਵਾਂ ਦੀ ਵਿਆਖਿਆ ਲਈ ਇੱਕ ਨੀਂਹ ਵਜੋਂ ਕੰਮ ਕਰਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਖਾਸ ਤੌਰ 'ਤੇ ਮੇਰੀਆਂ ਸੰਵੇਦਨਾਵਾਂ ਦੀ, ਪਰ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਕਲਪਨਾ ਕੀਤੀਆਂ ਗਈਆਂ ਮੇਰੀਆਂ ਸੰਵੇਦਨਾਵਾਂ ਦੂਜੇ ਦੀਆਂ ਇੰਦਰੀਆਂ ਪ੍ਰਤੀ ਮੇਰੀ ਧਾਰਨਾ ਦੀ ਇੱਕੋ ਇੱਕ ਹਕੀਕਤ ਬਣਾਉਂਦੀਆਂ ਹਨ। ਇਸ ਚੱਕਰ ਵਿੱਚ ਉਹੀ ਵਸਤੂ - ਦੂਜੇ ਦਾ ਗਿਆਨ ਇੰਦਰੀ - ਆਪਣੇ ਹਰੇਕ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਨਾ ਤਾਂ ਇੱਕੋ ਜਿਹੀ ਪ੍ਰਕਿਰਤੀ ਅਤੇ ਨਾ ਹੀ ਇੱਕੋ ਜਿਹੀ ਸੱਚਾਈ ਨੂੰ ਬਣਾਈ ਰੱਖਦੀ ਹੈ। ਇਹ ਪਹਿਲਾਂ ਹਕੀਕਤ ਹੈ, ਅਤੇ ਫਿਰ ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਹਕੀਕਤ ਹੈ, ਇਹ ਇੱਕ ਸਿਧਾਂਤ ਲੱਭਦਾ ਹੈ ਜੋ ਇਸਦਾ ਖੰਡਨ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਦਿੱਖ ਵਿੱਚ ਸੰਵੇਦਨਾ ਦੇ ਕਲਾਸੀਕਲ ਸਿਧਾਂਤ ਦੀ ਬਣਤਰ ਬਿਲਕੁਲ ਝੂਠੇ ਦੇ ਸਿਨਿਕ ਦਲੀਲ ਵਰਗੀ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਬਿਲਕੁਲ ਇਸ ਲਈ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਕ੍ਰੀਟਨ ਸੱਚ ਦੱਸਦਾ ਹੈ ਕਿ ਉਹ ਝੂਠ ਬੋਲ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਪਰ ਇਸ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ, ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਅਸੀਂ ਹੁਣੇ ਦੇਖਿਆ ਹੈ, ਇੱਕ ਸੰਵੇਦਨਾ ਸ਼ੁੱਧ ਵਿਅਕਤੀਗਤਤਾ ਹੈ। ਸਾਨੂੰ ਵਿਅਕਤੀਗਤਤਾ ਤੋਂ ਬਾਹਰ ਇੱਕ ਵਸਤੂ ਕਿਵੇਂ ਬਣਾਉਣੀ ਚਾਹੀਦੀ ਹੈ? ਕੋਈ ਵੀ ਸਿੰਥੈਟਿਕ ਸਮੂਹੀਕਰਨ ਉਸ ਚੀਜ਼ 'ਤੇ ਇੱਕ ਉਦੇਸ਼ ਗੁਣ ਪ੍ਰਦਾਨ ਨਹੀਂ ਕਰ ਸਕਦਾ ਜੋ ਜੀਵਿਤ ਹੈ ਉਸ ਦੀ ਪ੍ਰਕਿਰਤੀ ਦੇ ਸਿਧਾਂਤ 'ਤੇ ਹੈ। ਜੇਕਰ ਸੰਸਾਰ ਵਿੱਚ ਵਸਤੂਆਂ ਦੀ ਧਾਰਨਾ ਹੋਣੀ ਹੈ, ਤਾਂ ਇਹ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੈ ਕਿ ਸਾਡੇ ਉਭਾਰ ਦੇ ਸਮੇਂ ਤੋਂ ਹੀ ਅਸੀਂ ਸੰਸਾਰ ਅਤੇ ਵਸਤੂਆਂ ਦੀ ਮੌਜੂਦਗੀ ਵਿੱਚ ਹੋਈਏ। ਸੰਵੇਦਨਾ, ਵਿਅਕਤੀਗਤ ਅਤੇ ਉਦੇਸ਼ ਵਿਚਕਾਰ ਇੱਕ ਹਾਈਬ੍ਰਿਡ ਧਾਰਨਾ, ਵਸਤੂ ਦੇ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਤੋਂ ਕਲਪਨਾ ਕੀਤੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਬਾਅਦ ਵਿੱਚ ਵਿਸ਼ੇ 'ਤੇ ਲਾਗੂ ਕੀਤੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ, ਇੱਕ ਘਟੀਆ ਹੋਂਦ ਜਿਸ ਬਾਰੇ ਅਸੀਂ ਇਹ ਨਹੀਂ ਕਹਿ ਸਕਦੇ ਕਿ ਇਹ ਅਸਲ ਵਿੱਚ ਮੌਜੂਦ ਹੈ ਜਾਂ ਸਿਧਾਂਤ ਵਿੱਚ - ਸੰਵੇਦਨਾ ਮਨੋਵਿਗਿਆਨੀ ਦਾ ਇੱਕ ਸ਼ੁੱਧ ਦਿਨ ਦਾ ਸੁਪਨਾ ਹੈ। ਇਸਨੂੰ ਚੇਤਨਾ ਅਤੇ ਸੰਸਾਰ ਵਿਚਕਾਰ ਸਬੰਧਾਂ ਸੰਬੰਧੀ ਕਿਸੇ ਵੀ ਗੰਭੀਰ ਸਿਧਾਂਤ ਦੁਆਰਾ ਜਾਣਬੁੱਝ ਕੇ ਰੱਦ ਕੀਤਾ ਜਾਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ।

ਪਰ ਜੇਕਰ ਸੰਵੇਦਨਾ ਸਿਰਫ਼ ਇੱਕ ਸ਼ਬਦ ਹੈ, ਤਾਂ ਇੰਦਰੀਆਂ ਦਾ ਕੀ ਬਣਦਾ ਹੈ? ਬਿਨਾਂ ਸ਼ੱਕ ਕੋਈ ਇਹ ਪਛਾਣੇਗਾ ਕਿ ਅਸੀਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਕਦੇ ਵੀ ਉਸ ਭੂਤ ਅਤੇ ਸਖ਼ਤ ਵਿਅਕਤੀਗਤ ਪ੍ਰਭਾਵ ਦਾ ਸਾਹਮਣਾ ਨਹੀਂ ਕਰਦੇ ਜੋ ਕਿ ਸੰਵੇਦਨਾ ਹੈ। ਕੋਈ ਇਹ ਸਵੀਕਾਰ ਕਰੇਗਾ ਕਿ ਮੈਂ ਸਿਰਫ ਇਸ ਨੋਟਬੁੱਕ ਦੇ ਹਰੇ ਰੰਗ ਨੂੰ, ਇਸ ਪੱਤਿਆਂ ਦੇ ਅਤੇ ਕਦੇ ਵੀ ਹਰੇ ਰੰਗ ਦੀ ਸੰਵੇਦਨਾ ਨੂੰ ਨਹੀਂ ਸਮਝਦਾ ਅਤੇ ਨਾ ਹੀ "ਅਰਧ-ਹਰਾ" ਜਿਸਨੂੰ ਹੁਸਰਲ ਹਾਈਲੇਟਿਕ ਸਮੱਗਰੀ ਵਜੋਂ ਪੇਸ਼ ਕਰਦਾ ਹੈ ਜਿਸਨੂੰ ਇਰਾਦਾ ਹਰੇ-ਵਸਤੂ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਐਨੀਮੇਟ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਕੋਈ ਇਹ ਐਲਾਨ ਕਰੇਗਾ ਕਿ ਉਹ ਇਸ ਤੱਥ ਤੋਂ ਆਸਾਨੀ ਨਾਲ

ਯਕੀਨ ਕਰ ਲੈਂਦਾ ਹੈ ਕਿ ਇਸ ਧਾਰਨਾ 'ਤੇ ਕਿ ਵਰਤਾਰਾਤਮਕ ਕਮੀ ਸੰਭਵ ਹੈ - ਜੋ ਸਾਬਤ ਹੋਣਾ ਬਾਕੀ ਹੈ - ਇਹ ਸਾਨੂੰ ਬਰੈਕਟਾਂ ਵਿੱਚ ਰੱਖੀਆਂ ਗਈਆਂ ਵਸਤੂਆਂ ਨਾਲ਼ ਆਹਮੋ-ਸਾਹਮਣੇ ਰੱਖੇਗਾ ਜੋ ਸਥਿਤੀਗਤ ਕਿਰਿਆਵਾਂ ਦੇ ਸ਼ੁੱਧ ਸਬੰਧ ਹਨ ਪਰ ਪ੍ਰਭਾਵਸ਼ੀਲ ਅਵਸ਼ੇਸ਼ਾਂ ਦੇ ਨਹੀਂ। ਫਿਰ ਵੀ ਇਹ ਸੱਚ ਹੈ ਕਿ ਇੰਦਰੀਆਂ ਰਹਿੰਦੀਆਂ ਹਨ। ਮੈਂ ਹਰਾ ਵੇਖਦਾ ਹਾਂ, ਇਸ ਠੰਡੇ, ਪਾਲਿਸ਼ ਕੀਤੇ ਸੰਗਮਰਮਰ ਨੂੰ ਛੂਹਦਾ ਹਾਂ। ਇੱਕ ਹਾਦਸਾ ਮੈਨੂੰ ਪੂਰੀ ਭਾਵਨਾ ਤੋਂ ਵਾਂਝਾ ਕਰ ਸਕਦਾ ਹੈ; ਮੈਂ ਆਪਣੀ ਨਜ਼ਰ ਗੁਆ ਸਕਦਾ ਹਾਂ, ਬੋਲ਼ਾ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹਾਂ, ਆਦਿ। ਫਿਰ ਇੱਕ ਭਾਵਨਾ ਕੀ ਹੈ ਜੋ ਸਾਨੂੰ ਸੰਵੇਦਨਾ ਨਹੀਂ ਦਿੰਦੀ?

ਜਵਾਬ ਆਸਾਨ ਹੈ। ਆਓ ਪਹਿਲਾਂ ਇਹ ਸਥਾਪਿਤ ਕਰੀਏ ਕਿ ਇੰਦਰੀਆਂ ਹਰ ਜਗ੍ਹਾ ਹਨ ਅਤੇ ਫਿਰ ਵੀ ਹਰ ਜਗ੍ਹਾ ਸਮਝ ਤੋਂ ਬਾਹਰ ਹਨ। ਮੇਜ਼ 'ਤੇ ਇਹ ਸਿਆਹੀ ਦਾ ਖੂਹ ਮੈਨੂੰ ਤੁਰੰਤ ਇੱਕ ਚੀਜ਼ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਦਿੱਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਅਤੇ ਫਿਰ ਵੀ ਇਹ ਮੈਨੂੰ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਦੁਆਰਾ ਦਿੱਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇਸਦਾ ਅਰਥ ਹੈ ਕਿ ਇਸਦੀ ਮੌਜੂਦਗੀ ਇੱਕ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਗਤ ਮੌਜੂਦਗੀ ਹੈ ਅਤੇ ਮੈਂ ਸੁਚੇਤ ਹਾਂ ਕਿ ਇਹ ਮੇਰੇ ਲਈ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਗਤ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਮੌਜੂਦ ਹੈ - ਭਾਵ, ਮੈਂ ਇਸਨੂੰ ਦੇਖਣ ਬਾਰੇ ਸੁਚੇਤ ਹਾਂ। ਪਰ ਉਸੇ ਸਮੇਂ ਉਹ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਸਿਆਹੀ ਦੇ ਖੂਹ ਦਾ ਗਿਆਨ ਹੈ, ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਸਾਰੇ ਗਿਆਨ ਤੋਂ ਖਿਸਕ ਜਾਂਦੀ ਹੈ; ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਦਾ ਕੋਈ ਗਿਆਨ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬ ਵੀ ਸਾਨੂੰ ਇਹ ਗਿਆਨ ਨਹੀਂ ਦੇਵੇਗਾ। ਮੇਰੀ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ ਚੇਤਨਾ ਮੈਨੂੰ ਸੱਚਮੁੱਚ ਸਿਆਹੀ ਦੇ ਖੂਹ ਦੀ ਮੇਰੀ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ ਚੇਤਨਾ ਦਾ ਗਿਆਨ ਦੇਵੇਗੀ ਪਰ ਕਿਸੇ ਸੰਵੇਦੀ ਗਤੀਵਿਧੀ ਦਾ ਨਹੀਂ। ਇਹ ਇਸ ਅਰਥ ਵਿੱਚ ਹੈ ਕਿ ਸਾਨੂੰ ਔਗਸਟ ਕੌਰਨਟੇ ਦੇ ਮਸ਼ਹੂਰ ਕਥਨ ਨੂੰ ਲੈਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ: "ਅੱਖ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਨਹੀਂ ਦੇਖ ਸਕਦੀ।" ਇਹ ਮੰਨਣਯੋਗ ਹੋਵੇਗਾ, ਦਰਅਸਲ, ਇੱਕ ਹੋਰ ਜੈਵਿਕ ਬਣਤਰ, ਸਾਡੇ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਗਤ ਉਪਕਰਣ ਦਾ ਇੱਕ ਸੰਭਾਵਿਤ ਪ੍ਰਬੰਧ ਇੱਕ ਤੀਜੀ ਅੱਖ ਨੂੰ ਸਾਡੀਆਂ ਦੋ ਅੱਖਾਂ ਨੂੰ ਦੇਖਣ ਦੇ ਯੋਗ ਬਣਾਏਗਾ ਜਦੋਂ ਉਹ ਦੇਖ ਰਹੀਆਂ ਸਨ। ਕੀ ਮੈਂ ਆਪਣੇ ਹੱਥ ਨੂੰ ਨਹੀਂ ਦੇਖ ਸਕਦਾ ਅਤੇ ਛੂਹ ਨਹੀਂ ਸਕਦਾ ਜਦੋਂ ਇਹ ਛੂਹ ਰਿਹਾ ਹੈ? ਪਰ ਫਿਰ ਮੈਂ ਆਪਣੀਆਂ ਇੰਦਰੀਆਂ ਦੇ ਸੰਬੰਧ ਵਿੱਚ ਦੂਜੇ ਦੇ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਨੂੰ ਮੰਨ ਰਿਹਾ ਹੋਵਾਂਗਾ। ਮੈਨੂੰ ਅੱਖਾਂ ਨੂੰ ਵਸਤੂਆਂ ਵਾਂਗ ਦੇਖਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ; ਮੈਂ ਅੱਖ ਨੂੰ ਵੇਖਦੇ ਹੋਏ ਨਹੀਂ ਦੇਖ ਸਕਦਾ; ਮੈਂ ਆਪਣੇ ਹੱਥ ਨੂੰ ਛੂਹ ਨਹੀਂ ਸਕਦਾ ਜਿਵੇਂ ਇਹ ਛੂਹ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਕੋਈ ਵੀ ਭਾਵਨਾ ਜਿੱਥੋਂ ਤੱਕ ਇਹ ਮੇਰੇ ਲਈ ਹੈ, ਇੱਕ ਅਗਾਧ ਹੈ; ਇਹ ਮੇਰੀਆਂ ਸੰਵੇਦਨਾਵਾਂ ਦਾ ਅਨੰਤ ਸੰਗ੍ਰਹਿ ਨਹੀਂ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਮੈਂ ਕਦੇ ਵੀ ਸੰਸਾਰ ਵਿੱਚ ਵਸਤੂਆਂ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਕਿਸੇ ਵੀ ਚੀਜ਼ ਦਾ ਸਾਹਮਣਾ ਨਹੀਂ ਕਰਦਾ। ਦੂਜੇ ਪਾਸੇ ਜੇਕਰ ਮੈਂ ਆਪਣੀ ਚੇਤਨਾ 'ਤੇ ਇੱਕ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਮੰਨਦਾ ਹਾਂ, ਤਾਂ ਮੈਂ ਇਸ ਜਾਂ ਉਸ ਚੀਜ਼ ਦੀ ਆਪਣੀ ਚੇਤਨਾ ਦਾ ਸਾਹਮਣਾ ਕਰਾਂਗਾ ਜੋ ਦੁਨੀਆਂ ਵਿੱਚ ਹੈ, ਨਾ ਕਿ ਮੇਰੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਜਾਂ ਸਪਰਸ਼ ਭਾਵਨਾ; ਅੰਤ ਵਿੱਚ ਜੇਕਰ ਮੈਂ ਆਪਣੇ ਗਿਆਨ ਇੰਦਰੀਆਂ ਨੂੰ ਦੇਖ ਜਾਂ ਛੂਹ ਸਕਦਾ ਹਾਂ, ਤਾਂ ਮੇਰੇ ਕੋਲ ਸੰਸਾਰ ਵਿੱਚ ਸ਼ੁੱਧ ਵਸਤੂਆਂ ਦਾ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ ਹੈ, ਨਾ ਕਿ ਕਿਸੇ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਨ ਵਾਲੀ ਜਾਂ ਰਚਨਾਤਮਕ ਗਤੀਵਿਧੀ ਦਾ। ਫਿਰ ਵੀ ਇੰਦਰੀਆਂ ਉੱਥੇ ਹਨ। ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ, ਛੋਹ, ਸੁਣਨ ਦੀ ਸਮਰੱਥਾ ਹੈ।

ਦੂਜੇ ਪਾਸੇ, ਜੇ ਮੈਂ ਦਿਖਣ ਵਾਲੀਆਂ ਵਸਤੂਆਂ ਦੇ ਸਿਸਟਮ 'ਤੇ ਵਿਚਾਰ ਕਰਦਾ ਹਾਂ ਜੋ ਮੈਨੂੰ ਦਿਖਾਈ ਦਿੰਦੀਆਂ ਹਨ, ਤਾਂ ਮੈਂ ਇਹ ਸਥਾਪਿਤ ਕਰਦਾ ਹਾਂ ਕਿ ਉਹ ਮੈਨੂੰ ਕਿਸੇ ਵੀ ਕ੍ਰਮ ਵਿੱਚ ਪੇਸ਼ ਨਹੀਂ ਕੀਤੀਆਂ ਜਾਂਦੀਆਂ; ਉਹ ਦਿਸ਼ਾ-ਨਿਰਦੇਸ਼ਿਤ ਹਨ। ਇਸ ਲਈ ਕਿਉਂਕਿ ਇੱਕ ਭਾਵਨਾ ਨੂੰ ਨਾ ਤਾਂ ਕਿਸੇ ਅਨੁਭਵੀ ਕਿਰਿਆ ਦੁਆਰਾ ਜਾਂ ਜੀਵਿਤ ਅਵਸਥਾਵਾਂ ਦੇ ਉਤਰਾਧਿਕਾਰ ਦੁਆਰਾ ਪਰਿਭਾਸ਼ਿਤ ਨਹੀਂ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ, ਇਸ ਲਈ ਸਾਡੇ ਲਈ ਇਹ ਬਾਕੀ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਅਸੀਂ ਇਸਨੂੰ ਇਸਦੇ ਵਸਤੂਆਂ ਦੁਆਰਾ ਪਰਿਭਾਸ਼ਿਤ ਕਰਨ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕਰੀਏ। ਜੇਕਰ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਗਤ ਸੰਵੇਦਨਾਵਾਂ ਦਾ ਜੋੜ ਨਹੀਂ ਹੈ, ਤਾਂ ਕੀ ਇਹ ਦੇਖੀ ਜਾਣ ਵਾਲੀਆਂ ਵਸਤੂਆਂ ਦਾ ਸਿਸਟਮ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਦਾ? ਇਸ ਸਥਿਤੀ ਵਿੱਚ ਦਿਸ਼ਾ-

ਨਿਰਦੇਸ਼ ਦੇ ਉਸ ਵਿਚਾਰ ਵੱਲ ਵਾਪਸ ਜਾਣਾ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੈ ਜਿਸਦਾ ਅਸੀਂ ਪਹਿਲਾਂ ਸੰਕੇਤ ਕੀਤਾ ਸੀ ਅਤੇ ਇਸਦੇ ਮਹੱਤਵ ਨੂੰ ਸਮਝਣ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕਰਨੀ ਚਾਹੀਦੀ ਹੈ।

ਸਭ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ, ਆਓ ਇਹ ਨੋਟ ਕਰੀਏ ਕਿ ਦਿਸ਼ਾ-ਨਿਰਦੇਸ਼ ਚੀਜ਼ ਦੀ ਇੱਕ ਸੰਵਿਧਾਨਕ ਬਣਤਰ ਹੈ। ਵਸਤੂ ਸੰਸਾਰ ਦੀ ਧਰਤੀ 'ਤੇ ਪ੍ਰਗਟ ਹੁੰਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਹੋਰ "ਇਸ" ਦੇ ਨਾਲ ਬਾਹਰੀਤਾ ਦੇ ਸਬੰਧ ਵਿੱਚ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਦੀ ਹੈ ਜੋ ਹੁਣੇ ਪ੍ਰਗਟ ਹੋਏ ਹਨ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਇਸਦਾ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ ਇੱਕ ਅਭੇਦ ਜ਼ਮੀਨ ਦੇ ਪੂਰਕ ਸੰਵਿਧਾਨ ਨੂੰ ਦਰਸਾਉਂਦਾ ਹੈ ਜੋ ਕਿ ਕੁੱਲ ਅਨੁਭਵੀ ਖੇਤਰ ਜਾਂ ਸੰਸਾਰ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਜ਼ਮੀਨ ਨਾਲ ਚਿੱਤਰ ਦੇ ਇਸ ਸਬੰਧ ਦੀ ਰਸਮੀ ਬਣਤਰ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੈ। ਇੱਕ ਸ਼ਬਦ ਵਿੱਚ, ਇੱਕ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਗਤ ਜਾਂ ਸਪਰਸ਼ ਜਾਂ ਆਡੀਟੋਰੀਅਲ ਖੇਤਰ ਦੀ ਹੋਂਦ ਇੱਕ ਜ਼ਰੂਰਤ ਹੈ; ਉਦਾਹਰਨ ਲਈ, ਚੁੱਪ, ਅਭੇਦ ਆਵਾਜ਼ਾਂ ਦਾ ਗੂੰਜਦਾ ਖੇਤਰ ਹੈ ਜਿਸ ਵਿੱਚ ਉਹ ਖਾਸ ਆਵਾਜ਼ ਜਿਸ 'ਤੇ ਅਸੀਂ ਧਿਆਨ ਕੇਂਦਰਿਤ ਕੀਤਾ ਸੀ, ਨਿਗਲ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਪਰ ਇੱਕ ਖਾਸ "ਇਸ" ਦਾ ਜ਼ਮੀਨ ਨਾਲ ਭੌਤਿਕ ਸੰਬੰਧ ਚੁਣਿਆ ਅਤੇ ਦਿੱਤਾ ਗਿਆ ਹੈ। ਇਹ ਇਸ ਲਈ ਚੁਣਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਜਿੱਥੇ ਆਪਣੇ ਆਪ ਦਾ ਉਭਾਰ ਸੰਸਾਰ ਦੀ ਧਰਤੀ 'ਤੇ ਇੱਕ ਖਾਸ "ਇਸ" ਦਾ ਇੱਕ ਸਪੱਸ਼ਟ ਅਤੇ ਅੰਦਰੂਨੀ ਨਕਾਰ ਹੈ: ਮੈਂ ਕੱਪ ਜਾਂ ਸਿਆਹੀ ਨੂੰ ਵੇਖਦਾ ਹਾਂ। ਇਹ ਇਸ ਅਰਥ ਵਿੱਚ ਦਿੱਤਾ ਗਿਆ ਹੈ ਕਿ ਮੇਰੀ ਚੋਣ ਇਹਨਾਂ ਦੀ ਇੱਕ ਮੂਲ ਵੰਡ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਕੰਮ ਕਰਦੀ ਹੈ ਜੋ ਮੇਰੇ ਉਭਾਰ ਦੀ ਅਸਲੀਅਤ ਨੂੰ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਇਹ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੈ ਕਿ ਕਿਤਾਬ ਮੈਨੂੰ ਮੇਜ਼ ਦੇ ਸੱਜੇ ਜਾਂ ਖੱਬੇ ਪਾਸੇ ਦਿਖਾਈ ਦੇਵੇ। ਪਰ ਇਹ ਨਿਰਭਰ ਕਰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਕਿਤਾਬ ਮੈਨੂੰ ਖਾਸ ਤੌਰ 'ਤੇ ਖੱਬੇ ਪਾਸੇ ਦਿਖਾਈ ਦੇਵੇ, ਅਤੇ ਅੰਤ ਵਿੱਚ ਮੈਂ ਮੇਜ਼ 'ਤੇ ਜਾਂ ਕਿਤਾਬ ਨੂੰ ਸਹਾਰਾ ਦੇਣ ਵਾਲੀ ਮੇਜ਼ 'ਤੇ ਕਿਤਾਬ ਨੂੰ ਦੇਖਣ ਲਈ ਸੁਤੰਤਰ ਹਾਂ। ਇਹ ਜ਼ਰੂਰਤ ਅਤੇ ਮੇਰੀ ਪਸੰਦ ਦੀ ਆਜ਼ਾਦੀ ਦੇ ਵਿਚਕਾਰ ਇਹ ਅਟੁੱਟਤਾ ਹੈ ਜਿਸਨੂੰ ਅਸੀਂ ਸਮਝ ਕਹਿੰਦੇ ਹਾਂ। ਇਸਦਾ ਅਰਥ ਹੈ ਕਿ ਇੱਕ ਵਸਤੂ ਹਮੇਸ਼ਾ ਮੈਨੂੰ ਇੱਕੋ ਸਮੇਂ ਦਿਖਾਈ ਦੇਣੀ ਚਾਹੀਦੀ ਹੈ - ਇਹ ਘਣ, ਸਿਆਹੀ, ਪਿਆਲਾ ਹੈ ਜੋ ਮੈਂ ਦੇਖਦਾ ਹਾਂ - ਪਰ ਇਹ ਦਿੱਖ ਹਮੇਸ਼ਾ ਇੱਕ ਖਾਸ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਵਿੱਚ ਹੁੰਦੀ ਹੈ ਜੋ ਦੁਨੀਆ ਦੀ ਧਰਤੀ ਅਤੇ ਹੋਰ ਚੀਜ਼ਾਂ ਨਾਲ ਆਪਣੇ ਸਬੰਧਾਂ ਨੂੰ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਇਹ ਹਮੇਸ਼ਾ ਵਾਇਲਨ ਦਾ ਨੋਟ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਜੋ ਮੈਂ ਸੁਣਦਾ ਹਾਂ। ਪਰ ਇਹ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੈ ਕਿ ਮੈਂ ਇਸਨੂੰ ਦਰਵਾਜ਼ੇ ਰਾਹੀਂ ਜਾਂ ਖੁੱਲ੍ਹੀ ਖਿੜਕੀ ਰਾਹੀਂ ਜਾਂ ਇੱਕ ਸੰਗੀਤ ਸਮਾਰੋਹ ਹਾਲ ਵਿੱਚ ਸੁਣਾਂ। ਨਹੀਂ ਤਾਂ ਵਸਤੂ ਹੁਣ ਦੁਨੀਆ ਦੇ ਵਿਚਕਾਰ ਨਹੀਂ ਰਹੇਗੀ ਅਤੇ ਹੁਣ ਦੁਨੀਆ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਮੌਜੂਦ-ਉਭਰ ਰਹੇ-ਉਭਰ ਰਹੇ-ਦੇ ਸਾਹਮਣੇ ਪ੍ਰਗਟ ਨਹੀਂ ਹੋਵੇਗੀ।

ਦੂਜੇ ਪਾਸੇ, ਜਦੋਂ ਕਿ ਇਹ ਬਹੁਤ ਸੱਚ ਹੈ ਕਿ ਸਾਰੇ ਇਹ ਸੰਸਾਰ ਦੀ ਧਰਤੀ 'ਤੇ ਇੱਕੋ ਸਮੇਂ ਪ੍ਰਗਟ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਦੇ ਅਤੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਵਿੱਚੋਂ ਕੁਝ ਦੇ ਪ੍ਰਗਟ ਹੋਣ ਨਾਲ ਕੁਝ ਹੋਰਾਂ ਦਾ ਧਰਤੀ ਨਾਲ ਮੇਲ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਜਦੋਂ ਕਿ ਇਹ ਸੱਚ ਹੈ ਕਿ ਹਰੇਕ ਇਹ ਇੱਕ ਸਮੇਂ ਵਿੱਚ ਸਿਰਫ਼ ਇੱਕ ਤਰੀਕੇ ਨਾਲ ਪ੍ਰਗਟ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ ਹਾਲਾਂਕਿ ਇਸਦੇ ਪ੍ਰਗਟ ਹੋਣ ਦੇ ਅਨੰਤ ਤਰੀਕੇ ਮੌਜੂਦ ਹਨ, ਫਿਰ ਵੀ ਦਿੱਖ ਦੇ ਇਹਨਾਂ ਨਿਯਮਾਂ ਨੂੰ ਵਿਅਕਤੀਗਤ ਅਤੇ ਮਨੋਵਿਗਿਆਨਕ ਨਹੀਂ ਮੰਨਿਆ ਜਾਣਾ ਚਾਹੀਦਾ। ਇਹ ਸਖ਼ਤੀ ਨਾਲ ਉਦੇਸ਼ਪੂਰਨ ਹਨ ਅਤੇ ਚੀਜ਼ਾਂ ਦੀ ਪ੍ਰਕਿਰਤੀ ਤੋਂ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੁੰਦੇ ਹਨ। ਜੇਕਰ ਸਿਆਹੀ ਵਾਲਾ ਖੂਹ ਮੇਰੇ ਤੋਂ ਮੇਜ਼ ਦੇ ਇੱਕ ਹਿੱਸੇ ਨੂੰ ਲੁਕਾਉਂਦਾ ਹੈ, ਤਾਂ ਇਹ ਮੇਰੀਆਂ ਇੰਦਰੀਆਂ ਦੀ ਪ੍ਰਕਿਰਤੀ ਤੋਂ ਨਹੀਂ ਸਗੋਂ ਸਿਆਹੀ ਵਾਲੇ ਖੂਹ ਅਤੇ ਰੌਸ਼ਨੀ ਦੀ ਪ੍ਰਕਿਰਤੀ ਤੋਂ ਪੈਦਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਜੇਕਰ ਦੂਰ ਜਾਣ 'ਤੇ ਵਸਤੂ ਛੋਟੀ ਹੋ ਜਾਂਦੀ ਹੈ, ਤਾਂ ਸਾਨੂੰ ਇਸਨੂੰ ਨਿਰੀਖਕ ਵਿੱਚ ਕਿਸੇ ਕਿਸਮ ਦੇ ਭਰਮ ਦੁਆਰਾ ਨਹੀਂ ਸਗੋਂ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਦੇ ਸਖਤੀ ਨਾਲ ਬਾਹਰੀ ਨਿਯਮਾਂ ਦੁਆਰਾ ਸਮਝਾਉਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਇਹਨਾਂ ਉਦੇਸ਼ਪੂਰਨ ਨਿਯਮਾਂ ਦੁਆਰਾ ਇੱਕ ਸਖਤੀ ਨਾਲ ਉਦੇਸ਼ਪੂਰਨ ਸੰਦਰਭ ਕੇਂਦਰ ਪਰਿਭਾਸ਼ਿਤ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ।

ਉਦਾਹਰਨ ਲਈ, ਇੱਕ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਯੋਜਨਾ ਵਿੱਚ ਅੱਖ ਉਹ ਬਿੰਦੂ ਹੈ ਜਿਸ ਵੱਲ ਸਾਰੀਆਂ ਉਦੇਸ਼

ਰੇਖਾਵਾਂ ਇਕੱਠੀਆਂ ਹੁੰਦੀਆਂ ਹਨ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਅਨੁਭਵੀ ਖੇਤਰ ਇੱਕ ਕੇਂਦਰ ਨੂੰ ਦਰਸਾਉਂਦਾ ਹੈ ਜੋ ਉਸ ਸੰਦਰਭ ਦੁਆਰਾ ਨਿਰਪੱਖ ਤੌਰ 'ਤੇ ਪਰਿਭਾਸ਼ਿਤ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ ਅਤੇ ਉਸੇ ਖੇਤਰ ਵਿੱਚ ਸਥਿਤ ਹੈ ਜੋ ਇਸਦੇ ਆਲੇ ਦੁਆਲੇ ਕੇਂਦਰਿਤ ਹੈ। ਸਿਰਫ ਅਸੀਂ ਇਸ ਕੇਂਦਰ ਨੂੰ ਵਿਚਾਰੇ ਗਏ ਅਨੁਭਵੀ ਖੇਤਰ ਦੀ ਬਣਤਰ ਵਜੋਂ ਨਹੀਂ ਦੇਖਦੇ; ਅਸੀਂ ਕੇਂਦਰ ਹਾਂ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਸੰਸਾਰ ਵਿੱਚ ਵਸਤੂਆਂ ਦਾ ਕ੍ਰਮ ਸਾਨੂੰ ਇੱਕ ਵਸਤੂ ਦੀ ਤਸਵੀਰ ਨੂੰ ਦਰਸਾਉਂਦਾ ਹੈ ਜੋ ਸਿਧਾਂਤਕ ਤੌਰ 'ਤੇ ਸਾਡੇ ਲਈ ਇੱਕ ਵਸਤੂ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਦੀ ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਉਹ ਹੈ ਜੋ ਸਾਨੂੰ ਹੋਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ। ਸੰਸਾਰ ਦੀ ਬਣਤਰ ਮੰਗ ਕਰਦੀ ਹੈ ਕਿ ਅਸੀਂ ਦ੍ਰਿਸ਼ਮਾਨ ਹੋਣ ਤੋਂ ਬਿਨਾਂ ਨਹੀਂ ਦੇਖ ਸਕਦੇ। ਅੰਤਰ-ਸੰਸਾਰਿਕ ਹਵਾਲੇ ਸਿਰਫ਼ ਸੰਸਾਰ ਵਿੱਚ ਵਸਤੂਆਂ ਲਈ ਹੀ ਕੀਤੇ ਜਾ ਸਕਦੇ ਹਨ, ਅਤੇ ਦੇਖਿਆ ਸੰਸਾਰ ਸਥਾਈ ਤੌਰ 'ਤੇ ਇੱਕ ਦ੍ਰਿਸ਼ਮਾਨ ਵਸਤੂ ਨੂੰ ਪਰਿਭਾਸ਼ਿਤ ਕਰਦਾ ਹੈ ਜਿਸਦਾ ਇਸਦੇ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਅਤੇ ਇਸਦੇ ਪ੍ਰਬੰਧ ਹਵਾਲਾ ਦਿੰਦੇ ਹਨ। ਇਹ ਵਸਤੂ ਸੰਸਾਰ ਦੇ ਵਿਚਕਾਰ ਅਤੇ ਸੰਸਾਰ ਦੇ ਨਾਲ ਹੀ ਪ੍ਰਗਟ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਇਹ ਹਮੇਸ਼ਾਂ ਵਸਤੂਆਂ ਦੇ ਕੁਝ ਸਮੂਹਾਂ ਦੇ ਜੋੜ ਵਜੋਂ ਦਿੱਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਇਹਨਾਂ ਵਸਤੂਆਂ ਦੀ ਸਥਿਤੀ ਦੁਆਰਾ ਪਰਿਭਾਸ਼ਿਤ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ; ਇਸ ਤੋਂ ਬਿਨਾਂ ਕੋਈ ਸਥਿਤੀ ਨਹੀਂ ਹੋਵੇਗੀ ਕਿਉਂਕਿ ਸਾਰੀਆਂ ਸਥਿਤੀਆਂ ਬਰਾਬਰ ਹੋਣਗੀਆਂ। ਇਹ ਸੰਸਾਰ ਨੂੰ ਦਿਸ਼ਾ ਦੇਣ ਦੀਆਂ ਅਨੰਤ ਸੰਭਾਵਨਾਵਾਂ ਵਿੱਚੋਂ ਇੱਕ ਦਿਸ਼ਾ ਦਾ ਅਚਾਨਕ ਉਭਾਰ ਹੈ; ਇਹ ਇਹ ਦਿਸ਼ਾ ਹੈ ਜੋ ਪੂਰਨਤਾ ਵੱਲ ਉਠਾਈ ਗਈ ਹੈ। ਪਰ ਇਸ ਪੱਧਰ 'ਤੇ ਇਹ ਵਸਤੂ ਸਾਡੇ ਲਈ ਸਿਰਫ਼ ਇੱਕ ਅਮੂਰਤ ਸੰਕੇਤ ਦੀ ਸਮਰੱਥਾ ਵਿੱਚ ਮੌਜੂਦ ਹੈ; ਇਹ ਉਹ ਹੈ ਜੋ ਹਰ ਚੀਜ਼ ਮੈਨੂੰ ਦਰਸਾਉਂਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਜੋ ਸਿਧਾਂਤਕ ਤੌਰ 'ਤੇ ਮੈਂ ਨਹੀਂ ਸਮਝ ਸਕਦਾ ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਉਹ ਹੈ ਜੋ ਮੈਂ ਹਾਂ। ਅਸਲ ਵਿੱਚ ਜੋ ਮੈਂ ਹਾਂ ਉਹ ਸਿਧਾਂਤਕ ਤੌਰ 'ਤੇ ਮੇਰੇ ਲਈ ਇੱਕ ਵਸਤੂ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਦਾ ਕਿਉਂਕਿ ਮੈਂ ਇਹ ਹਾਂ। ਉਹ ਵਸਤੂ ਜਿਸਨੂੰ ਸੰਸਾਰ ਦੀਆਂ ਚੀਜ਼ਾਂ ਦਰਸਾਉਂਦੀਆਂ ਹਨ ਅਤੇ ਜਿਸਨੂੰ ਉਹ ਆਪਣੇ ਘੇਰੇ ਵਿੱਚ ਸ਼ਾਮਲ ਕਰਦੀਆਂ ਹਨ, ਆਪਣੇ ਆਪ ਲਈ ਹੈ ਅਤੇ ਸਿਧਾਂਤਕ ਤੌਰ 'ਤੇ ਇੱਕ ਗੈਰ-ਵਸਤੂ ਹੈ। ਪਰ ਮੇਰੇ ਵਜੂਦ ਦਾ ਉਭਾਰ, ਇੱਕ ਕੇਂਦਰ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਦੂਰੀਆਂ ਨੂੰ ਉਜਾਗਰ ਕਰਕੇ, ਇਸ ਉਜਾਗਰ ਹੋਣ ਦੀ ਕਿਰਿਆ ਦੁਆਰਾ ਇੱਕ ਵਸਤੂ ਨੂੰ ਨਿਰਧਾਰਤ ਕਰਦਾ ਹੈ ਜੋ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਹੈ ਜਿੱਥੋਂ ਤੱਕ ਇਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਸੰਸਾਰ ਦੁਆਰਾ ਦਰਸਾਉਣ ਦਾ ਕਾਰਨ ਬਣਦਾ ਹੈ; ਅਤੇ ਮੈਨੂੰ ਇਸਦਾ ਵਸਤੂ ਵਜੋਂ ਕੋਈ ਅਨੁਭਵ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਦਾ ਕਿਉਂਕਿ ਮੈਂ ਇਹ ਹਾਂ, ਮੈਂ ਜੋ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਉਸ ਹੋਂਦ ਵਜੋਂ ਮੌਜੂਦਗੀ ਹਾਂ ਜੋ ਇਸਦੀ ਆਪਣੀ ਕੁਝ ਵੀ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਮੇਰਾ ਸੰਸਾਰ ਵਿੱਚ ਹੋਣਾ, ਇਸ ਤੱਥ ਦੁਆਰਾ ਕਿ ਇਹ ਇੱਕ ਸੰਸਾਰ ਨੂੰ ਅਨੁਭਵ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਸੰਸਾਰ ਦੇ ਵਿਚਕਾਰ ਇੱਕ ਜੀਵ ਵਜੋਂ ਦਰਸਾਉਣ ਦਾ ਕਾਰਨ ਬਣਦਾ ਹੈ ਜਿਸਨੂੰ ਇਹ ਅਨੁਭਵ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਮਾਮਲਾ ਹੋਰ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਦਾ, ਕਿਉਂਕਿ ਮੇਰੇ ਜੀਵ ਕੋਲ ਸੰਸਾਰ ਦੇ ਸੰਪਰਕ ਵਿੱਚ ਆਉਣ ਦਾ ਕੋਈ ਹੋਰ ਤਰੀਕਾ ਨਹੀਂ ਹੈ ਸਿਵਾਏ ਸੰਸਾਰ ਵਿੱਚ ਹੋਣ ਦੇ। ਮੇਰੇ ਲਈ ਇੱਕ ਅਜਿਹੀ ਦੁਨੀਆਂ ਨੂੰ ਅਨੁਭਵ ਕਰਨਾ ਅਸੰਭਵ ਹੋਵੇਗਾ ਜਿਸ ਵਿੱਚ ਮੈਂ ਨਹੀਂ ਸੀ ਅਤੇ ਜੋ ਮੇਰੇ ਲਈ ਇੱਕ ਸਰਵੇਖਣ ਚਿੰਤਨ ਦੀ ਇੱਕ ਸ਼ੁੱਧ ਵਸਤੂ ਹੋਵੇਗੀ। ਪਰ ਇਸਦੇ ਉਲਟ ਇਹ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੈ ਕਿ ਮੈਂ ਸੰਸਾਰ ਦੇ ਹੋਂਦ ਵਿੱਚ ਆਉਣ ਅਤੇ ਇਸ ਤੋਂ ਪਾਰ ਜਾਣ ਦੇ ਯੋਗ ਹੋਣ ਲਈ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਸੰਸਾਰ ਵਿੱਚ ਗੁਆ ਦੇਵਾਂ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਇਹ ਕਹਿਣਾ ਕਿ ਮੈਂ ਸੰਸਾਰ ਵਿੱਚ ਪ੍ਰਵੇਸ਼ ਕੀਤਾ ਹੈ, "ਸੰਸਾਰ ਵਿੱਚ ਆਇਆ ਹਾਂ," ਜਾਂ ਇਹ ਕਿ ਇੱਕ ਸੰਸਾਰ ਹੈ, ਜਾਂ ਇਹ ਕਿ ਮੇਰਾ ਇੱਕ ਸਰੀਰ ਹੈ, ਇੱਕ ਅਤੇ ਇੱਕੋ ਜਿਹੀ ਚੀਜ਼ ਹੈ। ਇਸ ਅਰਥ ਵਿੱਚ ਮੇਰਾ ਸਰੀਰ ਹਰ ਜਗ੍ਹਾ ਹੈ - ਸੰਸਾਰ ਵਿੱਚ; ਇਹ ਉੱਥੇ ਇਸ ਤੱਥ ਵਿੱਚ ਹੈ ਕਿ ਲੈਂਪ-ਪੋਸਟ ਰਸਤੇ ਦੇ ਨਾਲ ਉੱਗਦੀ ਝਾੜੀ ਨੂੰ ਛੁਪਾਉਂਦਾ ਹੈ, ਅਤੇ ਨਾਲ ਹੀ ਇਸ ਤੱਥ ਵਿੱਚ ਕਿ ਉੱਥੇ ਛੱਤ ਛੇਵੀਂ ਮੰਜ਼ਿਲ ਦੀਆਂ ਖਿੜਕੀਆਂ ਦੇ ਉੱਪਰ ਹੈ ਜਾਂ ਇਸ ਤੱਥ ਵਿੱਚ ਕਿ ਇੱਕ ਲੰਘਦੀ ਕਾਰ ਟਰੱਕ ਦੇ ਪਿੱਛੇ ਸੱਜੇ ਤੋਂ ਖੱਬੇ ਮੁੜਦੀ ਹੈ ਜਾਂ ਇਹ ਕਿ ਸੜਕ ਪਾਰ ਕਰ ਰਹੀ ਔਰਤ ਕੈਫੇ ਦੇ

ਸਾਹਮਣੇ ਫੁੱਟਪਾਥ 'ਤੇ ਬੈਠੇ ਆਦਮੀ ਨਾਲੋਂ ਛੋਟੀ ਦਿਖਾਈ ਦਿੰਦੀ ਹੈ। ਮੇਰਾ ਸਰੀਰ ਦੁਨੀਆ ਦੇ ਨਾਲ ਸਹਿ-ਵਿਆਪਕ ਹੈ, ਸਾਰੀਆਂ ਚੀਜ਼ਾਂ ਵਿੱਚ ਫੈਲਿਆ ਹੋਇਆ ਹੈ, ਅਤੇ ਉਸੇ ਸਮੇਂ ਇਹ ਇਸ ਇੱਕ ਬਿੰਦੂ ਵਿੱਚ ਸੰਘਣਾ ਹੈ ਜਿਸਨੂੰ ਸਾਰੀਆਂ ਚੀਜ਼ਾਂ ਦਰਸਾਉਂਦੀਆਂ ਹਨ ਅਤੇ ਜਿਸਨੂੰ ਮੈਂ ਜਾਣ ਸਕਣ ਦੇ ਯੋਗ ਨਹੀਂ ਹਾਂ। ਇਸ ਵਿਆਖਿਆ ਤੋਂ ਸਾਨੂੰ ਇੰਦਰੀਆਂ ਦੇ ਅਰਥ ਨੂੰ ਸਮਝਣ ਦੀ ਆਗਿਆ ਮਿਲਣੀ ਚਾਹੀਦੀ ਹੈ।

ਸਮਝਦਾਰ ਵਸਤੂਆਂ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਇੱਕ ਸੂਝ ਨਹੀਂ ਦਿੱਤੀ ਜਾਂਦੀ। ਕਿਉਂਕਿ ਕੀ ਇਹ ਅਸਲ ਵਿੱਚ ਦੂਜੇ ਨੂੰ ਇੱਕ ਵਸਤੂ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਪ੍ਰਗਟ ਹੋਣ ਦੇ ਯੋਗ ਨਹੀਂ ਹੈ? ਨਾ ਹੀ ਇਹ ਸਮਝਦਾਰ ਵਸਤੂਆਂ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਦਿੱਤੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ; ਕਿਉਂਕਿ ਉਸ ਸਥਿਤੀ ਵਿੱਚ ਇਹ ਮੰਨਣਾ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੋਵੇਗਾ ਕਿ ਇੱਕ ਅਸੰਚਾਰਿਤ ਚਿੱਤਰਾਂ ਦੀ ਦੁਨੀਆਂ, ਹਕੀਕਤ ਦੀਆਂ ਸਧਾਰਨ ਕਾਪੀਆਂ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਦਿੱਖ ਦੀ ਵਿਧੀ ਅਸੰਭਵ ਸੀ। ਇੰਦਰੀਆਂ ਵਸਤੂਆਂ ਦੇ ਨਾਲ ਸਮਕਾਲੀ ਹਨ; ਉਹ "ਵਿਅਕਤੀਗਤ ਤੌਰ 'ਤੇ" ਚੀਜ਼ਾਂ ਹਨ ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਉਹ ਸਾਨੂੰ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਵਿੱਚ ਪ੍ਰਗਟ ਹੁੰਦੀਆਂ ਹਨ। ਉਹ ਇਸ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ ਦੇ ਸਿਰਫ਼ ਇੱਕ ਬਾਹਰੀ ਨਿਯਮ ਨੂੰ ਦਰਸਾਉਂਦੀਆਂ ਹਨ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਗਤ ਸੰਵੇਦਨਾਵਾਂ ਪੈਦਾ ਨਹੀਂ ਕਰਦੀ; ਨਾ ਹੀ ਇਹ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ ਕਿਰਨਾਂ ਤੋਂ ਪ੍ਰਭਾਵਿਤ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਇਹ ਸਾਰੀਆਂ ਦਿਖਾਈ ਦੇਣ ਵਾਲੀਆਂ ਵਸਤੂਆਂ ਦਾ ਸੰਗ੍ਰਹਿ ਹੈ ਜਿੱਥੋਂ ਤੱਕ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਬਾਹਰੀ ਅਤੇ ਪਰਸਪਰ ਸਬੰਧਾਂ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਸਾਰੇ ਕੁਝ ਚੁਣੇ ਹੋਏ ਆਕਾਰਾਂ ਦਾ ਹਵਾਲਾ ਦਿੰਦੇ ਹਨ - ਇੱਕ ਵਾਰ ਵਿੱਚ ਸਾਰਿਆਂ ਨੂੰ ਸੌਂਪੇ ਗਏ - ਮਾਪਾਂ ਵਜੋਂ, ਅਤੇ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਦੇ ਇੱਕ ਖਾਸ ਕੇਂਦਰ ਵਿੱਚ। ਇਸ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਤੋਂ ਇੰਦਰੀਆਂ ਨੂੰ ਕਿਸੇ ਵੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਵਿਅਕਤੀਗਤਤਾ ਨਾਲ ਪਛਾਣਿਆ ਨਹੀਂ ਜਾਣਾ ਚਾਹੀਦਾ। ਦਰਅਸਲ, ਸਾਰੀਆਂ ਭਿੰਨਤਾਵਾਂ ਜੋ ਇੱਕ ਅਨੁਭਵੀ ਖੇਤਰ ਵਿੱਚ ਰਜਿਸਟਰ ਕੀਤੀਆਂ ਜਾ ਸਕਦੀਆਂ ਹਨ, ਉਹ ਬਾਹਰੀ ਭਿੰਨਤਾਵਾਂ ਹਨ। ਖਾਸ ਤੌਰ 'ਤੇ, ਇਹ ਤੱਥ ਕਿ ਕੋਈ "ਪਲਕਾਂ ਨੂੰ ਬੰਦ ਕਰਕੇ" ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਨੂੰ ਕੱਟ ਸਕਦਾ ਹੈ ਇੱਕ ਬਾਹਰੀ ਤੱਥ ਹੈ ਜੋ ਅਨੁਭਵ ਦੀ ਵਿਅਕਤੀਗਤਤਾ ਦਾ ਹਵਾਲਾ ਨਹੀਂ ਦਿੰਦਾ ਹੈ। ਅਸਲ ਵਿੱਚ, ਪਲਕ ਸਿਰਫ਼ ਦੂਜੀਆਂ ਵਸਤੂਆਂ ਵਿੱਚੋਂ ਇੱਕ ਵਸਤੂ ਹੈ ਜੋ ਮੇਰੇ ਤੋਂ ਦੂਜੀਆਂ ਵਸਤੂਆਂ ਨੂੰ ਉਹਨਾਂ ਨਾਲ ਆਪਣੇ ਬਾਹਰਮੁਖੀ ਸਬੰਧ ਦੇ ਨਤੀਜੇ ਵਜੋਂ ਲੁਕਾਉਂਦੀ ਹੈ। ਹੁਣ ਮੇਰੇ ਕਮਰੇ ਵਿੱਚ ਵਸਤੂਆਂ ਨੂੰ ਨਾ ਦੇਖਣਾ ਕਿਉਂਕਿ ਮੈਂ ਆਪਣੀਆਂ ਅੱਖਾਂ ਬੰਦ ਕਰ ਲਈਆਂ ਹਨ, ਆਪਣੀਆਂ ਪਲਕਾਂ ਦਾ ਪਰਦਾ ਦੇਖਣਾ ਹੈ। ਇਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਜੇਕਰ ਮੈਂ ਮੇਜ਼ ਦੇ ਕੱਪੜੇ 'ਤੇ ਆਪਣੇ ਦਸਤਾਨੇ ਪਾਉਂਦਾ ਹਾਂ, ਤਾਂ ਕੱਪੜੇ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਖਾਸ ਡਿਜ਼ਾਈਨ ਨਾ ਦੇਖਣਾ ਦਸਤਾਨਿਆਂ ਨੂੰ ਦੇਖਣਾ ਹੈ। ਇਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਉਹ ਹਾਦਸੇ ਜੋ ਕਿਸੇ ਭਾਵਨਾ ਨੂੰ ਪ੍ਰਭਾਵਿਤ ਕਰਦੇ ਹਨ ਵਸਤੂਆਂ ਦੇ ਪ੍ਰਾਂਤ ਨਾਲ ਸਬੰਧਤ ਹਨ। "ਮੈਂ ਪੀਲਾ ਵੇਖਦਾ ਹਾਂ" ਕਿਉਂਕਿ ਮੈਨੂੰ ਪੀਲੀਆ ਹੈ ਜਾਂ ਕਿਉਂਕਿ ਮੈਂ ਪੀਲੇ ਰੰਗ ਦੇ ਐਨਕਾਂ ਪਹਿਨੀਆਂ ਹੋਈਆਂ ਹਨ। ਹਰੇਕ ਮਾਮਲੇ ਵਿੱਚ ਵਰਤਾਰੇ ਦਾ ਕਾਰਨ ਭਾਵਨਾ ਦੇ ਵਿਅਕਤੀਗਤ ਸੋਧ ਵਿੱਚ ਜਾਂ ਇੱਥੋਂ ਤੱਕ ਕਿ ਇੱਕ ਜੈਵਿਕ ਚੇਜ ਵਿੱਚ ਨਹੀਂ ਮਿਲਦਾ, ਸਗੋਂ ਸੰਸਾਰ ਵਿੱਚ ਵਸਤੂਆਂ ਵਿਚਕਾਰ ਇੱਕ ਬਾਹਰਮੁਖੀ ਸਬੰਧ ਵਿੱਚ ਹੁੰਦਾ ਹੈ; ਹਰੇਕ ਮਾਮਲੇ ਵਿੱਚ ਮੈਂ ਕਿਸੇ ਚੀਜ਼ ਨੂੰ "ਦੁਆਰਾ" ਵੇਖਦਾ ਹਾਂ, ਅਤੇ ਮੇਰੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਦੀ ਸੱਚਾਈ ਬਾਹਰਮੁਖੀ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਅੰਤ ਵਿੱਚ ਜੇਕਰ ਇੱਕ ਜਾਂ ਦੂਜੇ ਤਰੀਕੇ ਨਾਲ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਗਤ ਸੰਦਰਭ ਦਾ ਕੇਂਦਰ ਤਬਾਹ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ (ਕਿਉਂਕਿ ਤਬਾਹੀ ਸਿਰਫ ਦੁਨੀਆ ਦੇ ਵਿਕਾਸ ਤੋਂ ਹੀ ਇਸਦੇ ਆਪਣੇ ਨਿਯਮਾਂ ਅਨੁਸਾਰ ਆ ਸਕਦੀ ਹੈ - ਭਾਵ, ਇੱਕ ਖਾਸ ਤਰੀਕੇ ਨਾਲ ਮੇਰੀ ਅਸਲੀਅਤ ਨੂੰ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਨਾ), ਦ੍ਰਿਸ਼ਮਾਨ ਵਸਤੂਆਂ ਨੂੰ ਉਸੇ ਸਟਰੋਕ ਦੁਆਰਾ ਨਾਸ਼ ਨਹੀਂ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਉਹ ਮੇਰੇ ਲਈ ਮੌਜੂਦ ਰਹਿੰਦੇ ਹਨ, ਪਰ ਉਹ ਬਿਨਾਂ ਕਿਸੇ ਸੰਦਰਭ ਦੇ ਕੇਂਦਰ ਦੇ ਮੌਜੂਦ ਹਨ, ਕਿਸੇ ਖਾਸ ਚੀਜ਼ ਦੀ ਦਿੱਖ ਤੋਂ ਬਿਨਾਂ ਇੱਕ ਦ੍ਰਿਸ਼ਮਾਨ ਸੰਪੂਰਨਤਾ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ; ਯਾਨੀ, ਉਹ ਆਪਣੇ ਸਬੰਧਾਂ ਦੀ ਸੰਪੂਰਨ ਪਰਸਪਰਤਾ ਵਿੱਚ ਮੌਜੂਦ ਹਨ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਇਹ ਸੰਸਾਰ ਵਿੱਚ ਆਪਣੇ ਆਪ ਦਾ ਉਭਾਰ ਹੈ ਜੋ ਉਸੇ

ਸਟਰੋਕ ਦੁਆਰਾ ਸੰਸਾਰ ਨੂੰ ਚੀਜ਼ਾਂ ਦੀ ਸੰਪੂਰਨਤਾ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਮੌਜੂਦ ਬਣਾਉਂਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਇੰਦਰੀਆਂ ਨੂੰ ਵਸਤੂ ਵਿਧੀ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਮੌਜੂਦ ਬਣਾਉਂਦਾ ਹੈ ਜਿਸ ਵਿੱਚ ਚੀਜ਼ਾਂ ਦੇ ਗੁਣ ਪੇਸ਼ ਕੀਤੇ ਜਾਂਦੇ ਹਨ। ਜੋ ਬੁਨਿਆਦੀ ਹੈ ਉਹ ਹੈ ਸੰਸਾਰ ਨਾਲ ਮੇਰਾ ਸਬੰਧ, ਅਤੇ ਇਹ ਸਬੰਧ ਇੱਕੋ ਸਮੇਂ ਸੰਸਾਰ ਅਤੇ ਇੰਦਰੀਆਂ ਨੂੰ ਉਸ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਦੇ ਅਨੁਸਾਰ ਪਰਿਭਾਸ਼ਿਤ ਕਰਦਾ ਹੈ ਜਿਸਨੂੰ ਅਪਣਾਇਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਅੰਨ੍ਹਾਪਣ, ਡਾਲਟੋਨਿਜ਼ਮ, ਮਾਇਓਪੀਆ ਅਸਲ ਵਿੱਚ ਉਸ ਤਰੀਕੇ ਨੂੰ ਦਰਸਾਉਂਦਾ ਹੈ ਜਿਸ ਵਿੱਚ ਮੇਰੇ ਲਈ ਇੱਕ ਸੰਸਾਰ ਹੈ; ਯਾਨੀ, ਉਹ ਮੇਰੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਗਤ ਭਾਵਨਾ ਨੂੰ ਇਸ ਹੱਦ ਤੱਕ ਪਰਿਭਾਸ਼ਿਤ ਕਰਦੇ ਹਨ ਜਿੱਥੋਂ ਤੱਕ ਇਹ ਮੇਰੇ ਉਭਾਰ ਦੀ ਅਸਲੀਅਤ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਮੈਂ ਆਪਣੀਆਂ ਇੰਦਰੀਆਂ ਨੂੰ ਜਾਣ ਸਕਦਾ ਹਾਂ ਅਤੇ ਨਿਰਪੱਖ ਤੌਰ 'ਤੇ ਪਰਿਭਾਸ਼ਿਤ ਕਰ ਸਕਦਾ ਹਾਂ ਪਰ ਸਿਰਫ਼ ਖਾਲੀਪਣ ਵਿੱਚ, ਸੰਸਾਰ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ; ਬਸ ਇਹ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੈ ਕਿ ਮੇਰਾ ਤਰਕਸ਼ੀਲ ਅਤੇ ਸਰਵਵਿਆਪੀ ਵਿਚਾਰ ਸੰਖੇਪ ਵਿੱਚ ਉਹਨਾਂ ਸੰਕੇਤਾਂ ਨੂੰ ਲੰਮਾ ਕਰੇ ਜੋ ਚੀਜ਼ਾਂ ਮੈਨੂੰ ਮੇਰੀ ਸਮਝ ਬਾਰੇ ਦਿੰਦੀਆਂ ਹਨ ਅਤੇ ਇਹ ਇਹਨਾਂ ਸੰਕੇਤਾਂ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਭਾਵਨਾ ਨੂੰ ਪੁਨਰਗਠਿਤ ਕਰਦਾ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਇਤਿਹਾਸਕਾਰ ਇਸਨੂੰ ਦਰਸਾਉਣ ਵਾਲੇ ਸਬੂਤਾਂ ਦੇ ਅਨੁਸਾਰ ਇੱਕ ਇਤਿਹਾਸਕ ਸ਼ਖਸੀਅਤ ਦਾ ਪੁਨਰਗਠਨ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਪਰ ਇਸ ਮਾਮਲੇ ਵਿੱਚ ਮੈਂ ਸੰਸਾਰ ਨੂੰ ਸ਼ੁੱਧ ਤਰਕਸ਼ੀਲਤਾ ਦੇ ਆਧਾਰ 'ਤੇ ਵਿਚਾਰ ਦੁਆਰਾ ਸੰਸਾਰ ਤੋਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਅਮੂਰਤ ਕਰਕੇ ਪੁਨਰਗਠਿਤ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਮੈਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਇਸ ਨਾਲ ਜੁੜੇ ਬਿਨਾਂ ਸੰਸਾਰ ਦਾ ਸਰਵੇਖਣ ਕਰਦਾ ਹਾਂ; ਮੈਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਪੂਰਨ ਨਿਰਪੱਖਤਾ ਦੇ ਰਵੱਈਏ ਵਿੱਚ ਰੱਖਦਾ ਹਾਂ, ਅਤੇ ਹਰੇਕ ਭਾਵਨਾ ਵਸਤੂਆਂ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਵਸਤੂ ਬਣ ਜਾਂਦੀ ਹੈ, ਸਾਪੇਖਿਕ ਸੰਦਰਭ ਦਾ ਇੱਕ ਕੇਂਦਰ ਅਤੇ ਇੱਕ ਜੋ ਖੁਦ ਤਾਲਮੇਲ ਮੰਨਦਾ ਹੈ। ਪਰ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਮੈਂ ਵਿਚਾਰਾਂ ਵਿੱਚ ਸਾਰੇ ਸੰਦਰਭ ਕੇਂਦਰਾਂ ਦੀ ਪੂਰਨ ਸਮਾਨਤਾ ਸਥਾਪਤ ਕਰਦਾ ਹਾਂ। ਮੈਂ ਸੰਸਾਰ ਦੇ ਇੱਕ ਸੰਸਾਰ ਹੋਣ ਦੇ ਗੁਣ ਨੂੰ ਤਬਾਹ ਕਰ ਦਿੰਦਾ ਹਾਂ - ਮੈਨੂੰ ਇਸ ਬਾਰੇ ਜਾਣੂ ਹੋਣ ਤੋਂ ਬਿਨਾਂ ਵੀ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਸੰਸਾਰ ਨਿਰੰਤਰ ਤੌਰ 'ਤੇ ਉਹਨਾਂ ਇੰਦਰੀਆਂ ਨੂੰ ਦਰਸਾ ਕੇ ਜੋ ਮੈਂ ਹਾਂ ਅਤੇ ਮੈਨੂੰ ਇਸਨੂੰ ਪੁਨਰਗਠਿਤ ਕਰਨ ਲਈ ਸੱਦਾ ਦੇ ਕੇ ਮੈਨੂੰ ਨਿੱਜੀ ਸਮੀਕਰਨ ਨੂੰ ਖਤਮ ਕਰਨ ਲਈ ਪ੍ਰੇਰਿਤ ਕਰਦਾ ਹੈ ਜੋ ਮੈਂ ਹਾਂ ਸੰਸਾਰ ਵਿੱਚ ਦੁਨਿਆਵੀ ਸੰਦਰਭ ਦੇ ਕੇਂਦਰ ਨੂੰ ਬਹਾਲ ਕਰਕੇ ਜਿਸ ਦੇ ਸੰਬੰਧ ਵਿੱਚ ਸੰਸਾਰ ਵਿਵਸਥਿਤ ਹੈ। ਪਰ ਉਸੇ ਸਟਰੋਕ ਦੁਆਰਾ ਮੈਂ ਬਚਦਾ ਹਾਂ - ਅਮੂਰਤ ਵਿਚਾਰ ਦੁਆਰਾ - ਉਹਨਾਂ ਇੰਦਰੀਆਂ ਤੋਂ ਜੋ ਮੈਂ ਹਾਂ; ਯਾਨੀ, ਮੈਂ ਦੁਨੀਆਂ ਨਾਲ ਆਪਣੇ ਬੰਧਨ ਤੋੜਦਾ ਹਾਂ। ਮੈਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਸਧਾਰਨ ਸਰਵੇਖਣ ਦੀ ਸਥਿਤੀ ਵਿੱਚ ਰੱਖਦਾ ਹਾਂ, ਅਤੇ ਦੁਨੀਆਂ ਆਪਣੇ ਅਨੰਤ ਸੰਭਾਵਿਤ ਸਬੰਧਾਂ ਦੀ ਪੂਰਨ ਬਰਾਬਰੀ ਵਿੱਚ ਅਲੋਪ ਹੋ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਇੰਦਰੀਆਂ ਅਸਲ ਵਿੱਚ ਸਾਡੀ ਦੁਨੀਆਂ ਵਿੱਚ ਹੋਣ ਦੀ ਸਥਿਤੀ ਹਨ ਜਿੱਥੋਂ ਤੱਕ ਸਾਨੂੰ ਦੁਨੀਆਂ ਦੇ ਵਿਚਕਾਰ ਹੋਣ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਹੋਣਾ ਪੈਂਦਾ ਹੈ।

ਇਹਨਾਂ ਨਿਰੀਖਣਾਂ ਨੂੰ ਆਮ ਬਣਾਇਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ; ਇਹਨਾਂ ਨੂੰ ਮੇਰੇ ਸਰੀਰ 'ਤੇ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਲਾਗੂ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਸੰਦਰਭ ਦਾ ਪੂਰਾ ਕੇਂਦਰ ਹੈ ਜਿਸਨੂੰ ਚੀਜ਼ਾਂ ਦਰਸਾਉਂਦੀਆਂ ਹਨ। ਖਾਸ ਤੌਰ 'ਤੇ ਸਾਡਾ ਸਰੀਰ ਨਾ ਸਿਰਫ਼ ਉਹ ਹੈ ਜਿਸਨੂੰ ਲੰਬੇ ਸਮੇਂ ਤੋਂ "ਪੰਜ ਇੰਦਰੀਆਂ ਦਾ ਸਥਾਨ" ਕਿਹਾ ਜਾਂਦਾ ਰਿਹਾ ਹੈ; ਇਹ ਸਾਡੇ ਕੰਮਾਂ ਦਾ ਸਾਧਨ ਅਤੇ ਅੰਤ ਵੀ ਹੈ। "ਸੰਵੇਦਨਾ" ਨੂੰ "ਕਿਰਿਆ" ਤੋਂ ਵੱਖ ਕਰਨਾ ਅਸੰਭਵ ਹੈ ਭਾਵੇਂ ਅਸੀਂ ਕਲਾਸੀਕਲ ਮਨੋਵਿਗਿਆਨ ਦੀਆਂ ਸ਼ਰਤਾਂ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਕਰੀਏ: ਇਹ ਉਹ ਹੈ ਜੋ ਸਾਡੇ ਮਨ ਵਿੱਚ ਸੀ ਜਦੋਂ ਅਸੀਂ ਇਹ ਨਿਰੀਖਣ ਕੀਤਾ ਸੀ ਕਿ ਅਸਲੀਅਤ ਸਾਡੇ ਸਾਹਮਣੇ ਨਾ ਤਾਂ ਇੱਕ ਚੀਜ਼ ਵਜੋਂ ਅਤੇ ਨਾ ਹੀ ਇੱਕ ਸਾਧਨ ਵਜੋਂ ਪੇਸ਼ ਕੀਤੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ, ਸਗੋਂ ਇੱਕ ਸਾਧਨ-ਵਸਤੂ ਵਜੋਂ। ਇਸ ਲਈ ਸਰੀਰ ਦੇ ਕਿਰਿਆ ਦੇ ਕੇਂਦਰ ਵਜੋਂ ਅਧਿਐਨ ਲਈ ਅਸੀਂ ਇੱਕ ਮਾਰਗਦਰਸ਼ਕ ਧਾਗੇ ਵਜੋਂ ਤਰਕ ਲੈਣ ਦੇ ਯੋਗ ਹੋਵਾਂਗੇ ਜਿਸਨੇ ਸਾਨੂੰ ਇੰਦਰੀਆਂ ਦੀ ਅਸਲ ਪ੍ਰਕਿਰਤੀ ਨੂੰ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਨ ਵਿੱਚ ਸਹਾਇਤਾ ਕੀਤੀ ਹੈ।

ਜਿਵੇਂ ਹੀ ਅਸੀਂ ਕਾਰਵਾਈ ਦੀ ਸਮੱਸਿਆ ਤਿਆਰ ਕਰਦੇ ਹਾਂ, ਅਸੀਂ ਗੰਭੀਰ ਨਤੀਜਿਆਂ ਦੇ ਨਾਲ ਉਲਝਣ ਵਿੱਚ ਪੈਣ ਦਾ ਜੋਖਮ ਲੈਂਦੇ ਹਾਂ। ਜਦੋਂ ਮੈਂ ਇਹ ਕਲਮ ਲੈਂਦਾ ਹਾਂ ਅਤੇ ਇਸਨੂੰ ਸਿਆਹੀ ਦੇ ਖੂਹ ਵਿੱਚ ਸੁੱਟ ਦਿੰਦਾ ਹਾਂ ਤਾਂ ਮੈਂ ਕੰਮ ਕਰ ਰਿਹਾ ਹਾਂ। ਪਰ ਜੇ ਮੈਂ ਪੀਅਰੇ ਨੂੰ ਦੇਖਦਾ ਹਾਂ ਜੋ ਉਸੇ ਸਮੇਂ ਮੇਜ਼ 'ਤੇ ਕੁਰਸੀ ਖਿੱਚ ਰਿਹਾ ਹੈ, ਤਾਂ ਮੈਂ ਇਹ ਵੀ ਸਥਾਪਿਤ ਕਰਦਾ ਹਾਂ ਕਿ ਉਹ ਕੰਮ ਕਰ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਇੱਥੇ ਉਸ ਗਲਤੀ ਕਰਨ ਦਾ ਇੱਕ ਬਹੁਤ ਹੀ ਸਪੱਸ਼ਟ ਜੋਖਮ ਹੈ ਜਿਸਨੂੰ ਅਸੀਂ ਇੰਦਰੀਆਂ ਦੇ ਪ੍ਰਸਤਾਵ ਦੀ ਨਿੰਦਾ ਕੀਤੀ ਹੈ; ਯਾਨੀ, ਮੇਰੀ ਕਾਰਵਾਈ ਦੀ ਵਿਆਖਿਆ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਕਰਨਾ ਜਿਵੇਂ ਇਹ ਮੇਰੇ ਲਈ ਹੈ ਦੂਜੇ ਦੀ ਕਾਰਵਾਈ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ। ਇਹ ਇਸ ਲਈ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਇੱਕੋ ਇੱਕ ਕਾਰਵਾਈ ਜੋ ਮੈਂ ਉਸੇ ਸਮੇਂ ਜਾਣ ਸਕਦਾ ਹਾਂ ਕਿ ਇਹ ਹੋ ਰਹੀ ਹੈ ਉਹ ਪੀਅਰੇ ਦੀ ਕਾਰਵਾਈ ਹੈ। ਮੈਂ ਉਸਦਾ ਇਸ਼ਾਰਾ ਦੇਖਦਾ ਹਾਂ ਅਤੇ ਉਸੇ ਸਮੇਂ ਮੈਂ ਉਸਦਾ ਟੀਚਾ ਨਿਰਧਾਰਤ ਕਰਦਾ ਹਾਂ: ਉਹ ਮੇਜ਼ ਦੇ ਨੇੜੇ ਬੈਠਣ ਅਤੇ ਉਹ ਪੱਤਰ ਲਿਖਣ ਦੇ ਯੋਗ ਹੋਣ ਲਈ ਮੇਜ਼ ਵੱਲ ਕੁਰਸੀ ਖਿੱਚ ਰਿਹਾ ਹੈ ਜੋ ਉਸਨੇ ਮੈਨੂੰ ਦੱਸਿਆ ਸੀ ਕਿ ਉਹ ਲਿਖਣਾ ਚਾਹੁੰਦਾ ਸੀ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਮੈਂ ਕੁਰਸੀ ਅਤੇ ਸਰੀਰ ਦੀਆਂ ਸਾਰੀਆਂ ਵਿਚਕਾਰਲੀਆਂ ਸਥਿਤੀਆਂ ਨੂੰ ਸਮਝ ਸਕਦਾ ਹਾਂ ਜੋ ਇਸਨੂੰ ਯੰਤਰ ਸੰਗਠਨਾਂ ਵਜੋਂ ਚਲਾਉਂਦੀਆਂ ਹਨ; ਉਹ ਇੱਕ ਪਿੱਛਾ ਕੀਤੇ ਸਿਰੇ 'ਤੇ ਪਹੁੰਚਣ ਦੇ ਤਰੀਕੇ ਹਨ। ਦੂਜੇ ਦਾ ਸਰੀਰ ਮੈਨੂੰ ਇੱਥੇ ਦੂਜੇ ਯੰਤਰਾਂ ਦੇ ਵਿਚਕਾਰ ਇੱਕ ਯੰਤਰ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਜਾਪਦਾ ਹੈ, ਨਾ ਸਿਰਫ਼ ਔਜ਼ਾਰ ਬਣਾਉਣ ਦੇ ਇੱਕ ਔਜ਼ਾਰ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ, ਸਗੋਂ ਔਜ਼ਾਰਾਂ ਦੇ ਪ੍ਰਬੰਧਨ ਦੇ ਸੰਦ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਵੀ, ਇੱਕ ਸ਼ਬਦ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਔਜ਼ਾਰ-ਮਸ਼ੀਨ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ। ਜੇਕਰ ਮੈਂ ਆਪਣੀ ਕਿਰਿਆ ਦੇ ਸੰਬੰਧ ਵਿੱਚ ਆਪਣੇ ਸਰੀਰ ਦੀ ਭੂਮਿਕਾ ਦੀ ਵਿਆਖਿਆ ਕਰਦਾ ਹਾਂ, ਦੂਜੇ ਦੇ ਸਰੀਰ ਬਾਰੇ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕੀਤੇ ਗਿਆਨ ਦੀ ਰੌਸ਼ਨੀ ਵਿੱਚ, ਤਾਂ ਮੈਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਇੱਕ ਖਾਸ ਯੰਤਰ ਦਾ ਨਿਪਟਾਰਾ ਕਰਨ ਵਾਲਾ ਸਮਝਾਂਗਾ ਜਿਸਨੂੰ ਮੈਂ ਆਪਣੀ ਮਰਜ਼ੀ ਨਾਲ ਨਿਪਟਾ ਸਕਦਾ ਹਾਂ ਅਤੇ ਜੋ ਬਦਲੇ ਵਿੱਚ ਦੂਜੇ ਯੰਤਰਾਂ ਦਾ ਨਿਪਟਾਰਾ ਕਰੇਗਾ ਜੋ ਇੱਕ ਖਾਸ ਉਦੇਸ਼ ਲਈ ਕੰਮ ਕਰਦੇ ਹਨ ਜਿਸਦਾ ਮੈਂ ਪਿੱਛਾ ਕਰਦਾ ਹਾਂ।

ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਸਾਨੂੰ ਆਤਮਾ ਅਤੇ ਸਰੀਰ ਵਿਚਕਾਰ ਕਲਾਸੀਕਲ ਅੰਤਰ ਵੱਲ ਵਾਪਸ ਲਿਆਂਦਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ; ਆਤਮਾ ਉਸ ਸੰਦ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਕਰਦੀ ਹੈ ਜੋ ਸਰੀਰ ਹੈ। ਸੰਵੇਦਨਾ ਦੇ ਸਿਧਾਂਤ ਨਾਲ ਸਮਾਨਤਾ ਸੰਪੂਰਨ ਹੈ। ਅਸੀਂ ਸੱਚਮੁੱਚ ਦੇਖਿਆ ਹੈ ਕਿ ਬਾਅਦ ਵਾਲਾ ਦੂਜੇ ਦੀਆਂ ਇੰਦਰੀਆਂ ਦੇ ਗਿਆਨ ਤੋਂ ਸ਼ੁਰੂ ਹੋਇਆ ਸੀ ਅਤੇ ਬਾਅਦ ਵਿੱਚ ਇਸਨੇ ਮੈਨੂੰ ਉਨ੍ਹਾਂ ਗਿਆਨ ਇੰਦਰੀਆਂ ਦੇ ਸਮਾਨ ਇੰਦਰੀਆਂ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕੀਤੀਆਂ ਜੋ ਮੈਂ ਦੂਜੇ ਵਿੱਚ ਮਹਿਸੂਸ ਕੀਤੀਆਂ ਸਨ। ਅਸੀਂ ਉਹ ਮੁਸ਼ਕਲ ਵੀ ਦੇਖੀ ਹੈ ਜਿਸਦਾ ਸਾਹਮਣਾ ਅਜਿਹੇ ਸਿਧਾਂਤ ਨੇ ਤੁਰੰਤ ਕੀਤਾ: ਇਹ ਇਸ ਲਈ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਮੈਂ ਫਿਰ ਸੰਸਾਰ ਅਤੇ ਖਾਸ ਕਰਕੇ ਦੂਜੇ ਦੇ ਗਿਆਨ ਇੰਦਰੀਆਂ ਨੂੰ ਆਪਣੀ ਖੁਦ ਦੀ ਇੰਦਰੀ, ਇੱਕ ਵਿਗਾੜਨ ਵਾਲਾ ਅੰਗ, ਇੱਕ ਪ੍ਰਤੀਕ੍ਰਿਆਸ਼ੀਲ ਵਾਤਾਵਰਣ ਦੁਆਰਾ ਸਮਝਦਾ ਹਾਂ ਜੋ ਮੈਨੂੰ ਇਸਦੇ ਆਪਣੇ ਪਿਆਰਾਂ ਬਾਰੇ ਕੋਈ ਜਾਣਕਾਰੀ ਨਹੀਂ ਦੇ ਸਕਦਾ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਸਿਧਾਂਤ ਦੇ ਨਤੀਜੇ ਉਸੇ ਸਿਧਾਂਤ ਦੀ ਨਿਰਪੱਖਤਾ ਨੂੰ ਵਿਗਾੜ ਦਿੰਦੇ ਹਨ ਜਿਸਨੇ ਉਹਨਾਂ ਨੂੰ ਸਥਾਪਿਤ ਕਰਨ ਲਈ ਸੇਵਾ ਕੀਤੀ ਹੈ। ਕਿਰਿਆ ਦਾ ਸਿਧਾਂਤ, ਕਿਉਂਕਿ ਇਸਦੀ ਇੱਕ ਸਮਾਨ ਬਣਤਰ ਹੈ, ਸਮਾਨ ਮੁਸ਼ਕਲਾਂ ਦਾ ਸਾਹਮਣਾ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਦਰਅਸਲ ਜੇਕਰ ਮੈਂ ਦੂਜੇ ਦੇ ਸਰੀਰ ਨਾਲ ਸ਼ੁਰੂਆਤ ਕਰਦਾ ਹਾਂ, ਤਾਂ ਮੈਂ ਇਸਨੂੰ ਇੱਕ ਸਾਧਨ ਵਜੋਂ ਸਮਝਦਾ ਹਾਂ ਅਤੇ ਜਿੱਥੋਂ ਤੱਕ ਮੈਂ ਖੁਦ ਇਸਨੂੰ ਇੱਕ ਸਾਧਨ ਵਜੋਂ ਵਰਤਦਾ ਹਾਂ। ਮੈਂ ਇਸਦੀ ਵਰਤੋਂ ਉਹਨਾਂ ਸਿਰਿਆਂ 'ਤੇ ਪਹੁੰਚਣ ਲਈ ਕਰ ਸਕਦਾ ਹਾਂ ਜੋ ਮੈਂ ਇਕੱਲੇ ਪ੍ਰਾਪਤ ਨਹੀਂ ਕਰ ਸਕਦਾ ਸੀ; ਮੈਂ ਇਸਦੇ ਕੰਮਾਂ ਨੂੰ ਆਦੇਸ਼ਾਂ ਜਾਂ ਬੇਨਤੀਆਂ ਦੁਆਰਾ ਹੁਕਮ ਦਿੰਦਾ ਹਾਂ; ਮੈਂ ਆਪਣੇ ਕੰਮਾਂ ਦੁਆਰਾ ਵੀ ਇਸਦੇ ਕੰਮ ਨੂੰ ਭੜਕਾ ਸਕਦਾ ਹਾਂ। ਇਸ ਦੇ ਨਾਲ ਹੀ ਮੈਨੂੰ ਇੱਕ ਅਜਿਹੇ ਔਜ਼ਾਰ ਦੇ ਸੰਬੰਧ ਵਿੱਚ ਸਾਵਧਾਨੀਆਂ ਵਰਤਣੀਆਂ ਚਾਹੀਦੀਆਂ ਹਨ ਜੋ ਖਾਸ ਤੌਰ 'ਤੇ ਨਾਜ਼ੁਕ ਅਤੇ ਸੰਭਾਲਣ ਲਈ ਖ਼ਤਰਨਾਕ ਹੈ। ਇਸਦੇ ਸੰਬੰਧ ਵਿੱਚ ਮੈਂ ਵਰਕਰ ਦੇ ਔਜ਼ਾਰ-ਮਸ਼ੀਨ ਦੇ

ਸੰਬੰਧ ਵਿੱਚ ਗੁੰਝਲਦਾਰ ਰਵੱਈਏ ਵਿੱਚ ਖੜ੍ਹਾ ਹਾਂ ਜਦੋਂ ਉਹ ਇੱਕੋ ਸਮੇਂ ਇਸਦੀਆਂ ਹਰਕਤਾਂ ਨੂੰ ਨਿਰਦੇਸ਼ਤ ਕਰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਇਸਦੇ ਦੁਆਰਾ ਫੜੇ ਜਾਣ ਤੋਂ ਬਚਦਾ ਹੈ। ਇੱਕ ਵਾਰ ਫਿਰ ਦੂਜੇ ਦੇ ਸਰੀਰ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਹਿੱਤਾਂ ਲਈ ਵਰਤਣ ਲਈ ਮੈਨੂੰ ਇੱਕ ਯੰਤਰ ਦੀ ਜ਼ਰੂਰਤ ਹੈ ਜੋ ਮੇਰਾ ਆਪਣਾ ਸਰੀਰ ਹੈ ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਦੂਜੇ ਦੇ ਇੰਦਰੀਆਂ ਦੇ ਅੰਗਾਂ ਨੂੰ ਸਮਝਣ ਲਈ ਮੈਨੂੰ ਹੋਰ ਇੰਦਰੀਆਂ ਦੇ ਅੰਗਾਂ ਦੀ ਜ਼ਰੂਰਤ ਹੈ ਜੋ ਮੇਰੇ ਆਪਣੇ ਹਨ। ਇਸ ਲਈ ਜੇਕਰ ਮੈਂ ਆਪਣੇ ਸਰੀਰ ਨੂੰ ਦੂਜੇ ਦੇ ਸਰੀਰ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਕਲਪਨਾ ਕਰਦਾ ਹਾਂ, ਤਾਂ ਇਹ ਸੰਸਾਰ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਯੰਤਰ ਹੈ ਜਿਸਨੂੰ ਮੈਨੂੰ ਨਾਜ਼ੁਕ ਢੰਗ ਨਾਲ ਸੰਭਾਲਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਜੋ ਦੂਜੇ ਸੰਦਾਂ ਦੇ ਪ੍ਰਬੰਧਨ ਲਈ ਇੱਕ ਕੁੰਜੀ ਵਾਂਗ ਹੈ। ਪਰ ਇਸ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਅਧਿਕਾਰ ਵਾਲੇ ਯੰਤਰ ਨਾਲ ਮੇਰੇ ਸਬੰਧ ਖੁਦ ਸਿਰਫ ਤਕਨੀਕੀ ਹੋ ਸਕਦੇ ਹਨ, ਅਤੇ ਮੈਨੂੰ ਇਸ ਯੰਤਰ ਨੂੰ ਸੰਭਾਲਣ ਲਈ ਇੱਕ ਯੰਤਰ ਦੀ ਜ਼ਰੂਰਤ ਹੈ - ਜੋ ਸਾਨੂੰ ਅਨੰਤਤਾ ਵੱਲ ਦਰਸਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਜੇਕਰ ਮੈਂ ਆਪਣੇ ਇੰਦਰੀਆਂ ਦੇ ਅੰਗਾਂ ਨੂੰ ਦੂਜੇ ਦੇ ਸਮਾਨ ਸਮਝਦਾ ਹਾਂ, ਤਾਂ ਉਹਨਾਂ ਨੂੰ ਸਮਝਣ ਲਈ ਉਹਨਾਂ ਨੂੰ ਇੱਕ ਇੰਦਰੀਆਂ ਦੇ ਅੰਗ ਦੀ ਲੋੜ ਹੁੰਦੀ ਹੈ; ਅਤੇ ਜੇਕਰ ਮੈਂ ਆਪਣੇ ਸਰੀਰ ਨੂੰ ਦੂਜੇ ਦੇ ਸਰੀਰ ਵਾਂਗ ਇੱਕ ਯੰਤਰ ਵਜੋਂ ਸਮਝਦਾ ਹਾਂ, ਤਾਂ ਇਸਨੂੰ ਪ੍ਰਬੰਧਨ ਲਈ ਇੱਕ ਯੰਤਰ ਦੀ ਲੋੜ ਹੁੰਦੀ ਹੈ; ਅਤੇ ਜੇਕਰ ਅਸੀਂ ਅਨੰਤਤਾ ਪ੍ਰਤੀ ਇਸ ਅਪੀਲ ਦੀ ਕਲਪਨਾ ਕਰਨ ਤੋਂ ਇਨਕਾਰ ਕਰਦੇ ਹਾਂ, ਤਾਂ ਸਾਨੂੰ ਲਾਜ਼ਮੀ ਤੌਰ 'ਤੇ ਇੱਕ ਆਤਮਾ ਦੁਆਰਾ ਸੰਭਾਲੇ ਜਾਣ ਵਾਲੇ ਭੌਤਿਕ ਸਾਧਨ ਦੇ ਵਿਰੋਧਾਭਾਸ ਨੂੰ ਸਵੀਕਾਰ ਕਰਨਾ ਪਵੇਗਾ, ਜੋ ਕਿ, ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਅਸੀਂ ਜਾਣਦੇ ਹਾਂ, ਸਾਨੂੰ ਅਟੁੱਟ ਦੁਬਿਧਾਵਾਂ ਵਿੱਚ ਫਸਾਉਣ ਦਾ ਕਾਰਨ ਬਣਦਾ ਹੈ।

ਆਓ ਦੇਖੀਏ ਕਿ ਕੀ ਅਸੀਂ ਇੱਥੇ ਸੰਵੇਦਨਾਵਾਂ ਦੀ ਸਮੱਸਿਆ ਦੇ ਨਾਲ ਸਰੀਰ ਨੂੰ ਇਸਦੀ ਪ੍ਰਕਿਰਤੀ-ਸਾਡੇ ਲਈ ਬਹਾਲ ਕਰਨ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕਰ ਸਕਦੇ ਹਾਂ। ਵਸਤੂਆਂ ਸਾਨੂੰ ਯੰਤਰਾਂ ਦੇ ਇੱਕ ਗੁੰਝਲਦਾਰ ਦੇ ਕੇਂਦਰ ਵਿੱਚ ਪ੍ਰਗਟ ਹੁੰਦੀਆਂ ਹਨ ਜਿਸ ਵਿੱਚ ਉਹ ਇੱਕ ਨਿਸ਼ਚਿਤ ਸਥਾਨ 'ਤੇ ਕਬਜ਼ਾ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਇਹ ਸਥਾਨ ਸ਼ੁੱਧ ਸਥਾਨਿਕ ਤਾਲਮੇਲ ਦੁਆਰਾ ਪਰਿਭਾਸ਼ਿਤ ਨਹੀਂ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ ਬਲਕਿ ਵਿਹਾਰਕ ਸੰਦਰਭ ਦੇ ਧੁਰਿਆਂ ਦੇ ਸੰਬੰਧ ਵਿੱਚ ਹੈ। "ਸ਼ੀਸ਼ਾ ਕੌਫੀ ਟੇਬਲ 'ਤੇ ਹੈ;" ਇਸਦਾ ਅਰਥ ਹੈ ਕਿ ਸਾਨੂੰ ਸਾਵਧਾਨ ਰਹਿਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ ਕਿ ਜੇਕਰ ਅਸੀਂ ਮੇਜ਼ ਨੂੰ ਹਿਲਾਉਂਦੇ ਹਾਂ ਤਾਂ ਸ਼ੀਸ਼ੇ ਨੂੰ ਪਰੇਸ਼ਾਨ ਨਾ ਕਰੀਏ। ਤੰਬਾਕੂ ਦਾ ਪੈਕੇਜ ਮੈਂਟਲ ਟੁਕੜੇ 'ਤੇ ਹੈ; ਇਸਦਾ ਅਰਥ ਹੈ ਕਿ ਜੇਕਰ ਅਸੀਂ ਪਾਈਪ ਤੋਂ ਤੰਬਾਕੂ ਤੱਕ ਜਾਣਾ ਚਾਹੁੰਦੇ ਹਾਂ ਤਾਂ ਸਾਨੂੰ ਤਿੰਨ ਗਜ਼ ਦੀ ਦੂਰੀ ਸਾਫ਼ ਕਰਨੀ ਚਾਹੀਦੀ ਹੈ, ਜਦੋਂ ਕਿ ਕੁਝ ਰੁਕਾਵਟਾਂ - ਅੰਤ ਦੀਆਂ ਮੇਜ਼ਾਂ, ਪੈਰਾਂ ਦੀਆਂ ਚੌਂਕੀਆਂ, ਆਦਿ - ਤੋਂ ਬਚਦੇ ਹੋਏ - ਜੋ ਮੈਂਟਲ ਟੁਕੜੇ ਅਤੇ ਮੇਜ਼ ਦੇ ਵਿਚਕਾਰ ਰੱਖੇ ਜਾਂਦੇ ਹਨ। ਇਸ ਅਰਥ ਵਿੱਚ ਧਾਰਨਾ ਨੂੰ ਕਿਸੇ ਵੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਇੱਕ ਸੰਸਾਰ ਵਿੱਚ ਹੋਂਦ ਦੇ ਵਿਹਾਰਕ ਸੰਗਠਨ ਤੋਂ ਵੱਖਰਾ ਨਹੀਂ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ। ਹਰੇਕ ਯੰਤਰ ਦੂਜੇ ਯੰਤਰਾਂ ਦਾ ਹਵਾਲਾ ਦਿੰਦਾ ਹੈ, ਉਹਨਾਂ ਦਾ ਜੋ ਇਸਦੀਆਂ ਕੁੰਜੀਆਂ ਹਨ ਅਤੇ ਉਹਨਾਂ ਦਾ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਲਈ ਇਹ ਕੁੰਜੀ ਹੈ। ਪਰ ਇਹਨਾਂ ਸੰਦਰਭਾਂ ਨੂੰ ਇੱਕ ਸ਼ੁੱਧ ਚਿੰਤਨਸ਼ੀਲ ਚੇਤਨਾ ਦੁਆਰਾ ਨਹੀਂ ਸਮਝਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਸੀ। ਅਜਿਹੀ ਚੇਤਨਾ ਲਈ ਹਥੌੜਾ ਮੇਖਾਂ ਦਾ ਹਵਾਲਾ ਨਹੀਂ ਦੇਵੇਗਾ ਬਲਕਿ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਨਾਲ ਹੋਵੇਗਾ; ਇਸ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ "ਨਾਲ" ਸ਼ਬਦ ਸਾਰੇ ਅਰਥ ਗੁਆ ਦਿੰਦਾ ਹੈ ਜੇਕਰ ਇਹ ਇੱਕ ਰਸਤੇ ਦੀ ਰੂਪਰੇਖਾ ਨਹੀਂ ਬਣਾਉਂਦਾ ਜੋ ਹਥੌੜੇ ਤੋਂ ਮੇਖ ਤੱਕ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਜਿਸਨੂੰ ਸਾਫ਼ ਕਰਨਾ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੈ। ਉਹ ਜਗ੍ਹਾ ਜੋ ਅਸਲ ਵਿੱਚ ਮੇਰੇ ਲਈ ਪ੍ਰਗਟ ਕੀਤੀ ਗਈ ਹੈ ਉਹ ਹੋਡੋਲੋਜੀਕਲ ਸਪੇਸ ਹੈ; ਇਹ ਮਾਰਗਾਂ ਅਤੇ ਰਾਜਮਾਰਗਾਂ ਨਾਲ ਭਰੀ ਹੋਈ ਹੈ; ਇਹ ਸਾਧਨ ਹੈ ਅਤੇ ਇਹ ਸੰਦਾਂ ਦਾ ਸਥਾਨ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਮੇਰੇ ਲਈ-ਆਪਣੇ ਆਪ ਦੇ ਉਭਾਰ ਦੇ ਪਲ ਤੋਂ ਸੰਸਾਰ ਨੂੰ ਕੀਤੇ ਜਾਣ ਵਾਲੇ ਕੰਮਾਂ ਦੇ ਸੰਕੇਤ ਵਜੋਂ ਪ੍ਰਗਟ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ; ਇਹ ਕਿਰਿਆਵਾਂ ਹੋਰ ਕੰਮਾਂ ਦਾ ਹਵਾਲਾ ਦਿੰਦੀਆਂ ਹਨ, ਅਤੇ ਉਹ ਦੂਜਿਆਂ ਲਈ, ਅਤੇ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ। ਹਾਲਾਂਕਿ, ਇਹ ਧਿਆਨ ਦੇਣ ਯੋਗ ਹੈ ਕਿ ਜੇਕਰ ਇਸ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਤੋਂ ਧਾਰਨਾ ਅਤੇ ਕਿਰਿਆ ਵੱਖੋ-ਵੱਖਰੀਆਂ ਹਨ, ਤਾਂ ਵੀ ਕਿਰਿਆ ਨੂੰ ਭਵਿੱਖ ਦੀ

ਪ੍ਰਭਾਵਸ਼ੀਲਤਾ ਵਜੋਂ ਪੇਸ਼ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਜੋ ਸ਼ੁੱਧ ਅਤੇ ਸਧਾਰਨ ਸਮਝੇ ਜਾਣ ਵਾਲੇ ਤੋਂ ਪਰੇ ਹੈ ਅਤੇ ਪਾਰ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਕਿਉਂਕਿ ਅਨੁਭਵ ਉਹ ਹੈ ਜਿਸ ਲਈ ਮੇਰਾ ਲਈ-ਆਪਣੇ ਆਪ ਮੌਜੂਦਗੀ ਹੈ, ਇਹ ਮੇਰੇ ਲਈ ਸਹਿ-ਮੌਜੂਦਗੀ ਵਜੋਂ ਪ੍ਰਗਟ ਹੁੰਦਾ ਹੈ; ਇਹ ਤੁਰੰਤ ਸੰਪਰਕ ਹੈ, ਵਰਤਮਾਨ ਪਾਲਣਾ ਹੈ, ਇਹ ਮੇਰੇ ਉੱਤੇ ਹਲਕਾ ਜਿਹਾ ਬੁਰਸ਼ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਪਰ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਇਹ ਮੇਰੇ ਮੌਜੂਦਾ ਸਮੇਂ ਵਿੱਚ ਇਸਨੂੰ ਸਮਝਣ ਦੇ ਯੋਗ ਹੋਣ ਤੋਂ ਬਿਨਾਂ ਪੇਸ਼ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਸਮਝੀ ਗਈ ਚੀਜ਼ ਵਾਅਦਿਆਂ ਨਾਲ ਭਰੀ ਹੋਈ ਹੈ; ਇਹ ਮੈਨੂੰ ਹੌਲੀ-ਹੌਲੀ ਛੂਹਦਾ ਹੈ, ਅਤੇ ਹਰੇਕ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਤਾ ਜੋ ਇਹ ਮੈਨੂੰ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਨ ਦਾ ਵਾਅਦਾ ਕਰਦੀ ਹੈ, ਹਰੇਕ ਸਮਰਪਣ ਜਿਸਦੀ ਚੁੱਪਚਾਪ ਸਹਿਮਤੀ ਦਿੱਤੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ, ਹੋਰ ਵਸਤੂਆਂ ਦਾ ਹਰੇਕ ਅਰਥਪੂਰਨ ਹਵਾਲਾ ਭਵਿੱਖ ਨੂੰ ਜੋੜਦਾ ਹੈ।

ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਮੈਂ ਉਨ੍ਹਾਂ ਚੀਜ਼ਾਂ ਦੀ ਮੌਜੂਦਗੀ ਵਿੱਚ ਹਾਂ ਜੋ ਸਿਰਫ਼ ਇੱਕ ਅਕਥਨੀ ਮੌਜੂਦਗੀ ਤੋਂ ਪਰੇ ਵਾਅਦੇ ਹਨ ਜਿਸਨੂੰ ਮੈਂ ਨਹੀਂ ਰੱਖ ਸਕਦਾ ਅਤੇ ਜੋ ਕਿ ਚੀਜ਼ਾਂ ਦਾ ਸ਼ੁੱਧ "ਉੱਥੇ ਹੋਣਾ" ਹੈ; ਯਾਨੀ, "ਮੇਰਾ", ਮੇਰੀ ਅਸਲੀਅਤ, ਮੇਰਾ ਸਰੀਰ। ਪਿਆਲਾ ਉੱਥੇ ਤਸ਼ਤਰੀ 'ਤੇ ਹੈ; ਇਹ ਵਰਤਮਾਨ ਵਿੱਚ ਮੈਨੂੰ ਇਸਦੇ ਹੇਠਲੇ ਪਾਸੇ ਨਾਲ ਦਿੱਤਾ ਗਿਆ ਹੈ ਜੋ ਉੱਥੇ ਹੈ, ਜਿਸਨੂੰ ਸਭ ਕੁਝ ਦਰਸਾਉਂਦਾ ਹੈ ਪਰ ਜਿਸਨੂੰ ਮੈਂ ਨਹੀਂ ਦੇਖਦਾ। ਅਤੇ ਜੇਕਰ ਮੈਂ ਹੇਠਲਾ ਪਾਸਾ ਦੇਖਣਾ ਚਾਹੁੰਦਾ ਹਾਂ - ਭਾਵ, ਇਸਨੂੰ ਸਪੱਸ਼ਟ ਕਰਨ ਲਈ, ਇਸਨੂੰ "ਕੱਪ ਦੇ ਤਲ 'ਤੇ ਦਿਖਾਈ ਦੇਣ" ਲਈ - ਤਾਂ ਮੇਰੇ ਲਈ ਪਿਆਲੇ ਨੂੰ ਹੈਂਡਲ ਦੁਆਰਾ ਫੜਨਾ ਅਤੇ ਇਸਨੂੰ ਉਲਟਾ ਕਰਨਾ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੈ। ਪਿਆਲੇ ਦਾ ਤਲ ਮੇਰੇ ਪ੍ਰੋਜੈਕਟਾਂ ਦੇ ਅੰਤ ਵਿੱਚ ਹੈ, ਅਤੇ ਇਹ ਉਸੇ ਚੀਜ਼ ਦੇ ਬਰਾਬਰ ਹੈ ਭਾਵੇਂ ਮੈਂ ਕਹਾਂ ਕਿ ਪਿਆਲੇ ਦੀਆਂ ਹੋਰ ਬਣਤਰਾਂ ਇਸਨੂੰ ਪਿਆਲੇ ਦੇ ਇੱਕ ਲਾਜ਼ਮੀ ਤੱਤ ਵਜੋਂ ਦਰਸਾਉਂਦੀਆਂ ਹਨ ਜਾਂ ਉਹ ਮੈਨੂੰ ਉਸ ਕਿਰਿਆ ਵਜੋਂ ਦਰਸਾਉਂਦੀਆਂ ਹਨ ਜੋ ਪਿਆਲੇ ਨੂੰ ਇਸਦੇ ਅਰਥਾਂ ਨਾਲ ਮੇਰੇ ਲਈ ਸਭ ਤੋਂ ਵਧੀਆ ਢੰਗ ਨਾਲ ਢੁਕਵਾਂ ਬਣਾਏਗੀ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਸੰਭਾਵਨਾਵਾਂ ਦੇ ਸਹਿ-ਸੰਬੰਧ ਵਜੋਂ ਸੰਸਾਰ ਜੋ ਮੈਂ ਹਾਂ, ਮੇਰੇ ਉਭਾਰ ਦੇ ਪਲ ਤੋਂ ਮੇਰੀਆਂ ਸਾਰੀਆਂ ਸੰਭਵ ਕਿਰਿਆਵਾਂ ਦੀ ਵਿਸ਼ਾਲ ਪਿੰਜਰ ਰੂਪਰੇਖਾ ਵਜੋਂ ਪ੍ਰਗਟ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਧਾਰਨਾ ਕੁਦਰਤੀ ਤੌਰ 'ਤੇ ਕਾਰਵਾਈ ਵੱਲ ਵਧ ਜਾਂਦੀ ਹੈ; ਇਸ ਤੋਂ ਵੀ ਵਧੀਆ, ਇਹ ਸਿਰਫ ਕਾਰਵਾਈ ਦੇ ਪ੍ਰੋਜੈਕਟਾਂ ਵਿੱਚ ਅਤੇ ਰਾਹੀਂ ਹੀ ਪ੍ਰਗਟ ਕੀਤੀ ਜਾ ਸਕਦੀ ਹੈ। ਦੁਨੀਆ ਨੂੰ "ਹਮੇਸ਼ਾ ਭਵਿੱਖ ਦੇ ਖੋਖਲੇ" ਵਜੋਂ ਪ੍ਰਗਟ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ, ਕਿਉਂਕਿ ਅਸੀਂ ਹਮੇਸ਼ਾ ਆਪਣੇ ਆਪ ਲਈ ਭਵਿੱਖ ਹਾਂ।[1]

ਫਿਰ ਵੀ ਇਹ ਧਿਆਨ ਵਿੱਚ ਰੱਖਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ ਕਿ ਸੰਸਾਰ ਦਾ ਇਹ ਭਵਿੱਖ ਜੋ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਸਾਡੇ ਸਾਹਮਣੇ ਪ੍ਰਗਟ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ, ਉਹ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਬਾਹਰਮੁਖੀ ਹੈ। ਯੰਤਰ-ਚੀਜ਼ਾਂ ਹੋਰ ਯੰਤਰਾਂ ਜਾਂ ਉਹਨਾਂ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਕਰਨ ਦੇ ਬਾਹਰਮੁਖੀ ਤਰੀਕਿਆਂ ਨੂੰ ਦਰਸਾਉਂਦੀਆਂ ਹਨ: ਮੇਖ ਨੂੰ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਜਾਂ ਉਸ ਤਰੀਕੇ ਨਾਲ "ਘੁੱਟਿਆ ਜਾਣਾ" ਹੈ, ਹਥੌੜਾ "ਹੱਥ ਨਾਲ ਫੜਿਆ ਜਾਣਾ" ਹੈ, ਪਿਆਲਾ "ਇਸਦੇ ਹੈਂਡਲ ਨਾਲ ਚੁੱਕਿਆ ਜਾਣਾ" ਹੈ, ਆਦਿ। ਚੀਜ਼ਾਂ ਦੇ ਇਹ ਸਾਰੇ ਗੁਣ ਤੁਰੰਤ ਪ੍ਰਗਟ ਹੁੰਦੇ ਹਨ, ਅਤੇ ਲਾਤੀਨੀ gerundives ਉਹਨਾਂ ਦਾ ਸੰਪੂਰਨ ਅਨੁਵਾਦ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਬੇਸ਼ੱਕ ਉਹ ਗੈਰ-ਥੀਟਿਕ ਪ੍ਰੋਜੈਕਟਾਂ ਦੇ ਸਹਿ-ਸੰਬੰਧ ਹਨ ਜੋ ਅਸੀਂ ਹਾਂ, ਪਰ ਉਹ ਸਿਰਫ ਸੰਸਾਰ ਦੀਆਂ ਬਣਤਰਾਂ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਪ੍ਰਗਟ ਹੁੰਦੇ ਹਨ: ਸੰਭਾਵਨਾਵਾਂ, ਗੈਰਹਾਜ਼ਰੀ, ਯੰਤਰ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਸੰਸਾਰ ਮੈਨੂੰ ਨਿਰਪੱਖ ਤੌਰ 'ਤੇ ਬਿਆਨ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਜਾਪਦਾ ਹੈ; ਇਹ ਕਦੇ ਵੀ ਇੱਕ ਰਚਨਾਤਮਕ ਵਿਅਕਤੀਗਤਤਾ ਦਾ ਹਵਾਲਾ ਨਹੀਂ ਦਿੰਦਾ ਬਲਕਿ ਯੰਤਰ ਕੰਪਲੈਕਸਾਂ ਦੀ ਇੱਕ ਅਨੰਤਤਾ ਦਾ ਹਵਾਲਾ ਦਿੰਦਾ ਹੈ।

ਫਿਰ ਵੀ ਜਦੋਂ ਕਿ ਹਰੇਕ ਯੰਤਰ ਦੂਜੇ ਯੰਤਰ ਨੂੰ ਦਰਸਾਉਂਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਇਹ ਦੂਜੇ ਨੂੰ, ਸਾਰੇ ਇੱਕ ਯੰਤਰ ਨੂੰ ਦਰਸਾਉਂਦੇ ਹਨ ਜੋ ਸਾਰਿਆਂ ਲਈ ਕੁੰਜੀ ਵਜੋਂ ਖੜ੍ਹਾ ਹੈ। ਇਹ ਸੰਦਰਭ ਕੇਂਦਰ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੈ, ਕਿਉਂਕਿ ਨਹੀਂ ਤਾਂ ਸਾਰੀਆਂ ਯੰਤਰਾਂ ਦੇ ਬਰਾਬਰ ਹੋ ਜਾਣਗੇ ਅਤੇ gerundives ਦੇ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਭਿੰਨਤਾ ਕਾਰਨ

ਦੁਨੀਆ ਅਲੋਪ ਹੋ ਜਾਵੇਗੀ। ਕਾਰਥੇਜ ਰੋਮੀਆਂ ਲਈ "ਡੇਲੈਂਡਾ" ਹੈ ਪਰ ਕਾਰਥੇਜੀਅਨਾਂ ਲਈ "ਸਰਵਾਂਡਾ" ਹੈ। ਇਸਦੇ ਕੇਂਦਰਾਂ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧ ਤੋਂ ਬਿਨਾਂ ਕਾਰਥੇਜ ਹੁਣ ਕੁਝ ਵੀ ਨਹੀਂ ਹੈ; ਇਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਉਦਾਸੀਨਤਾ ਵਿੱਚ ਡਿੱਗਦਾ ਹੈ, ਕਿਉਂਕਿ ਦੋਵੇਂ gerundives ਇੱਕ ਦੂਜੇ ਨੂੰ ਤਬਾਹ ਕਰ ਦਿੰਦੇ ਹਨ। ਫਿਰ ਵੀ ਸਾਨੂੰ ਲਾਜ਼ਮੀ ਤੌਰ 'ਤੇ ਇਹ ਦੇਖਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ ਕਿ ਕੁੰਜੀ ਮੈਨੂੰ ਕਦੇ ਵੀ ਨਹੀਂ ਦਿੱਤੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ, ਪਰ ਸਿਰਫ ਇੱਕ ਕਿਸਮ ਦੇ ਪਾੜੇ ਦੁਆਰਾ ਦਰਸਾਈ ਜਾਂਦੀ ਹੈ।[2] ਜੋ ਮੈਂ ਕਿਰਿਆ ਵਿੱਚ ਨਿਰਪੱਖ ਤੌਰ 'ਤੇ ਸਮਝਦਾ ਹਾਂ ਉਹ ਯੰਤਰਾਂ ਦੀ ਇੱਕ ਦੁਨੀਆ ਹੈ ਜੋ ਇੱਕ ਦੂਜੇ 'ਤੇ ਕਬਜ਼ਾ ਕਰਦੇ ਹਨ, ਅਤੇ ਉਹਨਾਂ ਵਿੱਚੋਂ ਹਰ ਇੱਕ ਨੂੰ ਉਸੇ ਕਿਰਿਆ ਵਿੱਚ ਸਮਝਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਜਿਸ ਦੁਆਰਾ ਮੈਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਇਸਦੇ ਅਨੁਕੂਲ ਬਣਾਉਂਦਾ ਹਾਂ ਅਤੇ ਇਸਨੂੰ ਪਾਰ ਕਰਦਾ ਹਾਂ, ਇੱਕ ਹੋਰ ਯੰਤਰ ਨੂੰ ਦਰਸਾਉਂਦਾ ਹੈ ਜਿਸਨੂੰ ਮੈਨੂੰ ਇਸਦੀ ਵਰਤੋਂ ਕਰਨ ਦੇ ਯੋਗ ਬਣਾਉਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਅਰਥ ਵਿੱਚ ਮੇਖ ਹਥੌੜੇ ਨੂੰ ਦਰਸਾਉਂਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਹਥੌੜਾ ਹੱਥ ਅਤੇ ਬਾਂਹ ਨੂੰ ਦਰਸਾਉਂਦੀ ਹੈ ਜੋ ਇਸਨੂੰ ਵਰਤਦੀ ਹੈ। ਪਰ ਇਹ ਸਿਰਫ਼ ਉਸ ਹੱਦ ਤੱਕ ਹੈ ਜਦੋਂ ਮੈਂ ਦੂਜੇ ਦੁਆਰਾ ਮੇਖਾਂ ਨੂੰ ਠੋਕਦਾ ਹਾਂ ਕਿ ਹੱਥ ਅਤੇ ਬਾਂਹ ਬਦਲੇ ਵਿੱਚ ਸਾਧਨ ਬਣ ਜਾਂਦੇ ਹਨ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਮੈਂ ਵਰਤੋਂ ਕਰਦਾ ਹਾਂ ਅਤੇ ਜਿਸਨੂੰ ਮੈਂ ਆਪਣੀ ਸੰਭਾਵਨਾ ਵੱਲ ਵਧਾਉਂਦਾ ਹਾਂ। ਇਸ ਸਥਿਤੀ ਵਿੱਚ ਦੂਜੇ ਦਾ ਹੱਥ ਮੈਨੂੰ ਉਸ ਸਾਧਨ ਨੂੰ ਦਰਸਾਉਂਦਾ ਹੈ ਜੋ ਮੈਨੂੰ ਇਸ ਹੱਥ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਕਰਨ ਦੀ ਆਗਿਆ ਦੇਵੇਗਾ (ਧਮਕੀਆਂ-ਵਾਅਦੇ-ਤਨਖਾਹ, ਆਦਿ)। ਪਹਿਲਾ ਸ਼ਬਦ ਹਰ ਜਗ੍ਹਾ ਮੌਜੂਦ ਹੈ ਪਰ ਇਹ ਸਿਰਫ਼ ਸੰਕੇਤ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ। ਮੈਂ ਲਿਖਣ ਦੇ ਕੰਮ ਵਿੱਚ ਆਪਣੇ ਹੱਥ ਨੂੰ ਨਹੀਂ ਫੜਦਾ, ਸਗੋਂ ਸਿਰਫ਼ ਕਲਮ ਨੂੰ ਫੜਦਾ ਹਾਂ ਜੋ ਲਿਖ ਰਿਹਾ ਹੈ; ਇਸਦਾ ਮਤਲਬ ਹੈ ਕਿ ਮੈਂ ਆਪਣੀ ਕਲਮ ਨੂੰ ਅੱਖਰ ਬਣਾਉਣ ਲਈ ਵਰਤਦਾ ਹਾਂ ਪਰ ਕਲਮ ਨੂੰ ਫੜਨ ਲਈ ਆਪਣੇ ਹੱਥ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਨਹੀਂ ਕਰਦਾ। ਮੈਂ ਆਪਣੇ ਹੱਥ ਦੇ ਸੰਬੰਧ ਵਿੱਚ ਉਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਕਰਨ ਵਾਲੇ ਰਵੱਈਏ ਵਿੱਚ ਨਹੀਂ ਹਾਂ ਜਿਵੇਂ ਮੈਂ ਕਲਮ ਦੇ ਸੰਬੰਧ ਵਿੱਚ ਹਾਂ; ਮੈਂ ਆਪਣਾ ਹੱਥ ਹਾਂ। ਯਾਨੀ, ਮੇਰਾ ਹੱਥ ਹਵਾਲਿਆਂ ਨੂੰ ਫੜਨਾ ਅਤੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਅੰਤਮ ਅੰਤ ਹੈ। ਹੱਥ ਸਿਰਫ਼ ਕਲਮ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਹੈ। ਇਸ ਅਰਥ ਵਿਚ ਹੱਥ ਇੱਕੋ ਸਮੇਂ ਅਣਜਾਣ ਅਤੇ ਵਰਤੋਂ ਵਿੱਚ ਨਾ ਆਉਣ ਵਾਲਾ ਸ਼ਬਦ ਹੈ ਜਿਸਨੂੰ ਲੜੀ ਦਾ ਆਖਰੀ ਸਾਧਨ ਦਰਸਾਉਂਦਾ ਹੈ ("ਪੜ੍ਹਨ ਵਾਲੀ ਕਿਤਾਬ—ਕਾਗਜ਼ 'ਤੇ ਬਣਨ ਵਾਲੇ ਅੱਖਰ—ਕਲਮ") ਅਤੇ ਉਸੇ ਸਮੇਂ ਪੂਰੀ ਲੜੀ ਦੀ ਸਥਿਤੀ (ਛਪੀ ਹੋਈ ਕਿਤਾਬ ਖੁਦ ਹੱਥ ਨੂੰ ਵਾਪਸ ਦਰਸਾਉਂਦੀ ਹੈ)। ਪਰ ਮੈਂ ਇਸਨੂੰ ਸਮਝ ਸਕਦਾ ਹਾਂ - ਘੱਟੋ ਘੱਟ ਜਿੱਥੋਂ ਤੱਕ ਇਹ ਕੰਮ ਕਰ ਰਿਹਾ ਹੈ - ਸਿਰਫ਼ ਪੂਰੀ ਲੜੀ ਦੇ ਸਦੀਵੀ, ਅਲੋਪ ਹੋਣ ਵਾਲੇ ਸੰਦਰਭ ਵਜੋਂ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਤਲਵਾਰਾਂ ਨਾਲ ਜਾਂ ਕੁਆਰਟਰ-ਸਟਾਫਾਂ ਨਾਲ ਇੱਕ ਦੁਵੱਲੇ ਮੁਕਾਬਲੇ ਵਿੱਚ, ਇਹ ਕੁਆਰਟਰ-ਸਟਾਫ ਹੈ ਜਿਸਨੂੰ ਮੈਂ ਆਪਣੀਆਂ ਅੱਖਾਂ ਨਾਲ ਦੇਖਦਾ ਹਾਂ ਅਤੇ ਜਿਸਨੂੰ ਮੈਂ ਸੰਭਾਲਦਾ ਹਾਂ। ਲਿਖਣ ਦੀ ਕਿਰਿਆ ਵਿੱਚ ਇਹ ਕਲਮ ਦਾ ਬਿੰਦੂ ਹੈ ਜਿਸਨੂੰ ਮੈਂ ਕਾਗਜ਼ ਦੀ ਸ਼ੀਟ 'ਤੇ ਚਿੰਨ੍ਹਿਤ ਲਾਈਨ ਜਾਂ ਵਰਗ ਦੇ ਨਾਲ ਸਿੰਥੈਟਿਕ ਸੁਮੇਲ ਵਿੱਚ ਵੇਖਦਾ ਹਾਂ। ਪਰ ਮੇਰਾ ਹੱਥ ਅਲੋਪ ਹੋ ਗਿਆ ਹੈ; ਇਹ ਯੰਤਰ ਦੀ ਗੁੰਝਲਦਾਰ ਪ੍ਰਣਾਲੀ ਵਿੱਚ ਗੁਆਚ ਗਿਆ ਹੈ ਤਾਂ ਜੋ ਇਹ ਪ੍ਰਣਾਲੀ ਮੌਜੂਦ ਰਹਿ ਸਕੇ। ਇਹ ਸਿਰਫ਼ ਸਿਸਟਮ ਦਾ ਅਰਥ ਅਤੇ ਸਥਿਤੀ ਹੈ।

ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ, ਅਜਿਹਾ ਲਗਦਾ ਹੈ, ਅਸੀਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਇੱਕ ਦੋਹਰੀ ਅਤੇ ਵਿਰੋਧੀ ਜ਼ਰੂਰਤ ਦੇ ਸਾਹਮਣੇ ਪਾਉਂਦੇ ਹਾਂ: ਕਿਉਂਕਿ ਹਰ ਯੰਤਰ ਉਪਯੋਗੀ ਹੈ ਅਤੇ ਇੱਥੋਂ ਤੱਕ ਕਿ ਸਿਰਫ਼ ਕਿਸੇ ਹੋਰ ਯੰਤਰ ਦੇ ਜ਼ਰੀਏ ਹੀ ਸਮਝਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ, ਇਸ ਲਈ ਬ੍ਰਹਿਮੰਡ ਇੱਕ ਅਨਿਸ਼ਚਿਤ, ਵਸਤੂਗਤ ਸੰਦਰਭ ਹੈ। ਇਸ ਅਰਥ ਵਿੱਚ ਸੰਸਾਰ ਦੀ ਬਣਤਰ ਦਾ ਅਰਥ ਹੈ ਕਿ ਅਸੀਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਸਾਧਨ ਦੇ ਖੇਤਰ ਵਿੱਚ ਸਿਰਫ਼ ਇੱਕ ਸਾਧਨ ਬਣ ਕੇ ਹੀ ਸ਼ਾਮਲ ਕਰ ਸਕਦੇ ਹਾਂ, ਜਿਸ 'ਤੇ ਅਸੀਂ ਕਾਰਵਾਈ ਕੀਤੇ ਬਿਨਾਂ ਕੰਮ ਨਹੀਂ ਕਰ ਸਕਦੇ। ਫਿਰ ਵੀ ਦੂਜੇ ਪਾਸੇ, ਇੱਕ ਯੰਤਰ ਕੰਪਲੈਕਸ ਨੂੰ ਸਿਰਫ਼ ਇਸ ਕੰਪਲੈਕਸ ਦੇ ਇੱਕ ਮੁੱਖ

ਅਰਥ ਦੇ ਨਿਰਧਾਰਨ ਦੁਆਰਾ ਪ੍ਰਗਟ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ, ਅਤੇ ਇਹ ਨਿਰਧਾਰਨ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਵਿਹਾਰਕ ਅਤੇ ਕਿਰਿਆਸ਼ੀਲ ਹੈ - ਇੱਕ ਮੇਖ ਮਾਰਨਾ, ਬੀਜ ਬੀਜਣਾ। ਇਸ ਸਥਿਤੀ ਵਿੱਚ ਕੰਪਲੈਕਸ ਦੀ ਹੋਂਦ ਤੁਰੰਤ ਇੱਕ ਕੇਂਦਰ ਨੂੰ ਦਰਸਾਉਂਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਇਹ ਕੇਂਦਰ ਇੱਕੋ ਸਮੇਂ ਇੱਕ ਯੰਤਰ ਹੈ ਜੋ ਯੰਤਰ ਖੇਤਰ ਦੁਆਰਾ ਨਿਰਪੱਖ ਤੌਰ 'ਤੇ ਪਰਿਭਾਸ਼ਿਤ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ ਜੋ ਇਸਦਾ ਹਵਾਲਾ ਦਿੰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਉਸੇ ਸਮੇਂ ਉਹ ਸੰਦ ਜਿਸਨੂੰ ਅਸੀਂ ਉਪਯੋਗ ਨਹੀਂ ਕਰ ਸਕਦੇ ਕਿਉਂਕਿ ਸਾਨੂੰ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਅਨੰਤਤਾ ਦਾ ਹਵਾਲਾ ਦਿੱਤਾ ਜਾਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ। ਅਸੀਂ ਇਸ ਯੰਤਰ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਨਹੀਂ ਕਰਦੇ, ਕਿਉਂਕਿ ਅਸੀਂ ਇਹ ਹਾਂ। ਇਹ ਸਾਨੂੰ ਦੁਨੀਆਂ ਦੇ ਯੰਤਰ ਕ੍ਰਮ, ਹੋਡੋਲੋਜੀਕਲ ਸਪੇਸ, ਮਸ਼ੀਨਾਂ ਦੇ ਇਕ-ਵਿਅਕਤੀਗਤ ਜਾਂ ਪਰਸਪਰ ਸਬੰਧਾਂ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਕਿਸੇ ਹੋਰ ਤਰੀਕੇ ਨਾਲ ਨਹੀਂ ਦਿੱਤਾ ਜਾਂਦਾ, ਪਰ ਇਹ ਮੇਰੀ ਕਿਰਿਆ ਨੂੰ ਨਹੀਂ ਦਿੱਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ। ਮੈਨੂੰ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਇਸ ਦੇ ਅਨੁਕੂਲ ਬਣਾਉਣ ਦੀ ਲੋੜ ਨਹੀਂ ਹੈ ਅਤੇ ਨਾ ਹੀ ਕਿਸੇ ਹੋਰ ਸੰਦ ਨੂੰ ਇਸ ਦੇ ਅਨੁਕੂਲ ਬਣਾਉਣ ਦੀ ਲੋੜ ਹੈ, ਪਰ ਇਹ ਸੰਦਾਂ ਪ੍ਰਤੀ ਮੇਰਾ ਅਨੁਕੂਲਣ ਹੈ, ਉਹ ਅਨੁਕੂਲਣ ਜੋ ਮੈਂ ਹਾਂ।

ਇਸੇ ਕਰਕੇ ਜੇਕਰ ਅਸੀਂ ਦੂਜੇ ਦੇ ਸਰੀਰ ਦੇ ਅਨੁਸਾਰ ਮੇਰੇ ਸਰੀਰ ਦੇ ਸਮਾਨ ਪੁਨਰ ਨਿਰਮਾਣ ਨੂੰ ਰੱਦ ਕਰਦੇ ਹਾਂ, ਤਾਂ ਸਰੀਰ ਨੂੰ ਸਮਝਣ ਦੇ ਦੋ ਤਰੀਕੇ ਬਚਦੇ ਹਨ: ਪਹਿਲਾ, ਇਹ ਸੰਸਾਰ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਜਾਣਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਨਿਰਪੱਖ ਤੌਰ 'ਤੇ ਪਰਿਭਾਸ਼ਿਤ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਪਰ ਖਾਲੀ ਤੌਰ 'ਤੇ; ਇਸ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਲਈ ਇਹ ਕਾਫ਼ੀ ਹੈ ਕਿ ਤਰਕਸ਼ੀਲ ਵਿਚਾਰ ਉਸ ਸਾਧਨ ਨੂੰ ਪੁਨਰਗਠਿਤ ਕਰਦਾ ਹੈ ਜੋ ਮੈਂ ਉਹਨਾਂ ਸੰਕੇਤਾਂ ਦੇ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਤੋਂ ਹਾਂ ਜੋ ਮੈਂ ਉਹਨਾਂ ਯੰਤਰਾਂ ਦੁਆਰਾ ਦਿੱਤੇ ਜਾਂਦੇ ਹਨ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਮੈਂ ਵਰਤੋਂ ਕਰਦਾ ਹਾਂ। ਇਸ ਸਥਿਤੀ ਵਿੱਚ, ਹਾਲਾਂਕਿ, ਬੁਨਿਆਦੀ ਸੰਦ ਸੰਦਰਭ ਦਾ ਇੱਕ ਸਾਪੇਖਿਕ ਕੇਂਦਰ ਬਣ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਜੋ ਖੁਦ ਇਸਨੂੰ ਵਰਤਣ ਲਈ ਹੋਰ ਸੰਦਾਂ ਨੂੰ ਮੰਨਦਾ ਹੈ। ਉਸੇ ਸਟਰੋਕ ਨਾਲ ਸੰਸਾਰ ਦੀ ਸਾਧਨਤਾ ਅਲੋਪ ਹੋ ਜਾਂਦੀ ਹੈ, ਕਿਉਂਕਿ ਪ੍ਰਗਟ ਹੋਣ ਲਈ ਇਸਨੂੰ ਸਾਧਨਤਾ ਦੇ ਇੱਕ ਸੰਪੂਰਨ ਕੇਂਦਰ ਦੇ ਸੰਦਰਭ ਦੀ ਲੋੜ ਹੁੰਦੀ ਹੈ; ਕਿਰਿਆ ਦੀ ਦੁਨੀਆ ਕਲਾਸੀਕਲ ਵਿਗਿਆਨ ਦੁਆਰਾ ਕੀਤੀ ਗਈ ਦੁਨੀਆਂ ਬਣ ਜਾਂਦੀ ਹੈ; ਚੇਤਨਾ ਬਾਹਰੀਤਾ ਦੇ ਇੱਕ ਬ੍ਰਹਿਮੰਡ ਦਾ ਸਰਵੇਖਣ ਕਰਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਹੁਣ ਕਿਸੇ ਵੀ ਤਰੀਕੇ ਨਾਲ ਸੰਸਾਰ ਵਿੱਚ ਦਾਖਲ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਦੀ। ਦੂਜਾ ਸਰੀਰ ਨੂੰ ਠੋਸ ਅਤੇ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਚੀਜ਼ਾਂ ਦੇ ਪ੍ਰਬੰਧ ਵਜੋਂ ਦਿੱਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਜਿੱਥੋਂ ਤੱਕ ਕਿ ਖੁਦ ਇਸਨੂੰ ਇੱਕ ਨਵੇਂ ਪ੍ਰਬੰਧ ਵੱਲ ਪਾਰ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਮਾਮਲੇ ਵਿੱਚ ਸਰੀਰ ਹਰ ਕਿਰਿਆ ਵਿੱਚ ਮੌਜੂਦ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਭਾਵੇਂ ਕਿ ਅਦਿੱਖ ਹੋਵੇ, ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਕਿਰਿਆ ਹਥੌੜੇ ਅਤੇ ਮੇਖਾਂ, ਬ੍ਰੇਕ ਅਤੇ ਗਤੀ ਦੇ ਬਦਲਾਅ ਨੂੰ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਦੀ ਹੈ, ਨਾ ਕਿ ਪੈਰ ਜੋ ਬ੍ਰੇਕ ਕਰਦਾ ਹੈ ਜਾਂ ਹੱਥ ਜੋ ਹਥੌੜਾ ਮਾਰਦਾ ਹੈ। ਸਰੀਰ ਜੀਵਤ ਹੈ ਅਤੇ ਜਾਣਿਆ ਨਹੀਂ ਜਾਂਦਾ। ਇਹ ਦੱਸਦਾ ਹੈ ਕਿ ਮਸ਼ਹੂਰ "ਪ੍ਰਯਤਨ ਦੀ ਸੰਵੇਦਨਾ" ਜਿਸ ਦੁਆਰਾ ਮੇਨ ਡੀ ਬਿਰਨ ਨੇ ਹਿਊਮ ਦੀ ਚੁਣੌਤੀ ਦਾ ਜਵਾਬ ਦੇਣ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕੀਤੀ, ਇੱਕ ਮਨੋਵਿਗਿਆਨਕ ਮਿੱਥ ਕਿਉਂ ਹੈ। ਸਾਨੂੰ ਕਦੇ ਵੀ ਆਪਣੇ ਯਤਨਾਂ ਦੀ ਕੋਈ ਸੰਵੇਦਨਾ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦੀ, ਪਰ ਨਾ ਹੀ ਸਾਡੇ ਕੋਲ ਮਾਸਪੇਸ਼ੀਆਂ, ਹੱਡੀਆਂ, ਨਸਾਂ, ਜਾਂ ਚਮੜੀ ਤੋਂ ਪੈਰੀਫਿਰਲ ਸੰਵੇਦਨਾਵਾਂ ਹੁੰਦੀਆਂ ਹਨ, ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ਾਂ ਦੀ ਸੰਵੇਦਨਾ ਨੂੰ ਬਦਲਣ ਲਈ ਸੁਝਾਇਆ ਗਿਆ ਹੈ। ਅਸੀਂ ਚੀਜ਼ਾਂ ਦੇ ਵਿਰੋਧ ਨੂੰ ਸਮਝਦੇ ਹਾਂ। ਜਦੋਂ ਮੈਂ ਇਸ ਸ਼ੀਸ਼ੇ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਮੂੰਹ 'ਤੇ ਚੁੱਕਣਾ ਚਾਹੁੰਦਾ ਹਾਂ ਤਾਂ ਮੈਂ ਜੋ ਮਹਿਸੂਸ ਕਰਦਾ ਹਾਂ ਉਹ ਮੇਰਾ ਯਤਨ ਨਹੀਂ ਹੈ ਬਲਕਿ ਸ਼ੀਸ਼ੇ ਦੀ ਭਾਰੀਪਨ ਹੈ - ਯਾਨੀ, ਇੱਕ ਯੰਤਰ ਕੰਪਲੈਕਸ ਵਿੱਚ ਦਾਖਲ ਹੋਣ ਲਈ ਇਸਦਾ ਵਿਰੋਧ ਜਿਸਨੂੰ ਮੈਂ ਦੁਨੀਆ ਵਿੱਚ ਪ੍ਰਗਟ ਕੀਤਾ ਹੈ।

ਬੈਚਲਾਰਡ ਵਸਤੂਆਂ ਵਿੱਚ "ਪ੍ਰਤੀਕੂਲਤਾ ਦੇ ਗੁਣਾਂਕ" ਨੂੰ ਕਾਫ਼ੀ ਧਿਆਨ ਵਿੱਚ ਨਾ ਰੱਖਣ ਲਈ ਵਰਤਾਰੇ ਦੀ ਨਿੰਦਾ ਕਰਦਾ ਹੈ।[3] ਇਹ ਦੋਸ਼ ਜਾਇਜ਼ ਹੈ ਅਤੇ ਹਾਈਡੇਗਰ ਦੀ ਪਾਰਦਰਸ਼ਤਾ ਦੇ ਨਾਲ-ਨਾਲ ਹਸਰਲ ਦੀ ਇਰਾਦੇਦਾਰੀ 'ਤੇ ਵੀ ਲਾਗੂ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਪਰ ਸਾਨੂੰ ਇਹ ਸਮਝਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ ਕਿ ਸਾਧਨਤਾ

ਪ੍ਰਾਇਮਰੀ ਹੈ: ਇਹ ਇੱਕ ਮੂਲ ਯੰਤਰ ਕੰਪਲੈਕਸ ਦੇ ਸੰਬੰਧ ਵਿੱਚ ਹੈ ਕਿ ਚੀਜ਼ਾਂ ਆਪਣੇ ਵਿਰੋਧ ਅਤੇ ਆਪਣੀ ਪ੍ਰਤੀਕੂਲਤਾ ਨੂੰ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਦੀਆਂ ਹਨ। ਬੋਲਟ ਨੂੰ ਗਿਰੀ ਵਿੱਚ ਪੇਚ ਕਰਨ ਲਈ ਬਹੁਤ ਵੱਡਾ ਪ੍ਰਗਟ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ; ਪੈਡਸਟਲ ਉਸ ਭਾਰ ਦਾ ਸਮਰਥਨ ਕਰਨ ਲਈ ਬਹੁਤ ਨਾਜ਼ੁਕ ਹੈ ਜਿਸਨੂੰ ਮੈਂ ਫੜਨਾ ਚਾਹੁੰਦਾ ਹਾਂ, ਪੱਥਰ ਕੰਧ ਦੇ ਸਿਖਰ 'ਤੇ ਚੁੱਕਣ ਲਈ ਬਹੁਤ ਭਾਰੀ ਹੈ, ਆਦਿ। ਹੋਰ ਵਸਤੂਆਂ ਪਹਿਲਾਂ ਤੋਂ ਸਥਾਪਿਤ ਇੱਕ ਯੰਤਰ ਕੰਪਲੈਕਸ ਲਈ ਧਮਕੀਆਂ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਦਿਖਾਈ ਦੇਣਗੀਆਂ - ਤੂਫਾਨ ਅਤੇ ਗੜ੍ਹੇ ਵਾਢੀ ਲਈ ਧਮਕੀਆਂ, ਫਾਈਲੋਕਸਰਾ ਵੇਲ ਲਈ, ਅੱਗ ਘਰ ਲਈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਕਦਮ-ਦਰ-ਕਦਮ ਅਤੇ ਪਹਿਲਾਂ ਤੋਂ ਸਥਾਪਿਤ ਯੰਤਰ ਕੰਪਲੈਕਸਾਂ ਵਿੱਚ, ਉਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਖ਼ਤਰਾ ਸੰਦਰਭ ਦੇ ਕੇਂਦਰ ਤੱਕ ਫੈਲੇਗਾ ਜਿਸਨੂੰ ਇਹ ਸਾਰੇ ਯੰਤਰ ਦਰਸਾਉਂਦੇ ਹਨ, ਅਤੇ ਬਦਲੇ ਵਿੱਚ ਇਹ ਉਨ੍ਹਾਂ ਰਾਹੀਂ ਇਸ ਕੇਂਦਰ ਨੂੰ ਦਰਸਾਏਗਾ। ਇਸ ਅਰਥ ਵਿਚ ਹਰ ਸਾਧਨ ਇੱਕੋ ਸਮੇਂ ਅਨੁਕੂਲ ਅਤੇ ਪ੍ਰਤੀਕੂਲ ਹੈ ਪਰ ਸੰਸਾਰ ਵਿੱਚ ਆਪਣੇ ਆਪ ਦੇ ਉਭਾਰ ਦੁਆਰਾ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕੀਤੇ ਗਏ ਬੁਨਿਆਦੀ ਪ੍ਰੋਜੈਕਟ ਦੀਆਂ ਸੀਮਾਵਾਂ ਦੇ ਅੰਦਰ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਮੇਰਾ ਸਰੀਰ ਮੂਲ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਯੰਤਰ ਕੰਪਲੈਕਸਾਂ ਦੁਆਰਾ ਅਤੇ ਦੂਜੇ ਸਥਾਨ 'ਤੇ ਵਿਨਾਸ਼ਕਾਰੀ ਯੰਤਰਾਂ ਦੁਆਰਾ ਦਰਸਾਇਆ ਗਿਆ ਹੈ। ਮੈਂ ਆਪਣੇ ਸਰੀਰ ਨੂੰ ਖ਼ਤਰੇ ਵਿੱਚ ਜੀਉਂਦਾ ਹਾਂ ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਪ੍ਰਬੰਧਨਯੋਗ ਯੰਤਰਾਂ ਲਈ। ਮੇਰਾ ਸਰੀਰ ਹਰ ਜਗ੍ਹਾ ਹੈ: ਬੰਬ ਜੋ ਮੇਰੇ ਘਰ ਨੂੰ ਤਬਾਹ ਕਰਦਾ ਹੈ ਉਹ ਮੇਰੇ ਸਰੀਰ ਨੂੰ ਵੀ ਨੁਕਸਾਨ ਪਹੁੰਚਾਉਂਦਾ ਹੈ ਜਿੰਨਾ ਕਿ ਘਰ ਪਹਿਲਾਂ ਹੀ ਮੇਰੇ ਸਰੀਰ ਦਾ ਸੰਕੇਤ ਸੀ। ਇਸ ਲਈ ਮੇਰਾ ਸਰੀਰ ਹਮੇਸ਼ਾਂ ਉਸ ਸੰਦ ਵਿੱਚ ਫੈਲਦਾ ਹੈ ਜਿਸਦੀ ਵਰਤੋਂ ਇਹ ਕਰਦਾ ਹੈ: ਇਹ ਉਸ ਸੋਟੀ ਦੇ ਸਿਰੇ 'ਤੇ ਹੈ ਜਿਸ 'ਤੇ ਮੈਂ ਝੁਕਦਾ ਹਾਂ ਅਤੇ ਧਰਤੀ ਦੇ ਵਿਰੁੱਧ; ਇਹ ਦੂਰਬੀਨ ਦੇ ਸਿਰੇ 'ਤੇ ਹੈ ਜੋ ਮੈਨੂੰ ਤਾਰੇ ਦਿਖਾਉਂਦਾ ਹੈ; ਇਹ ਕੁਰਸੀ 'ਤੇ ਹੈ, ਪੂਰੇ ਘਰ ਵਿੱਚ; ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਇਹਨਾਂ ਸੰਦਾਂ ਲਈ ਮੇਰਾ ਅਨੁਕੂਲਤਾ ਹੈ।

ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਇਸ ਬਿਰਤਾਂਤ ਦੇ ਅੰਤ ਵਿੱਚ ਸੰਵੇਦਨਾ ਅਤੇ ਕਿਰਿਆ ਦੁਬਾਰਾ ਜੁੜ ਜਾਂਦੇ ਹਨ ਅਤੇ ਇੱਕ ਹੋ ਜਾਂਦੇ ਹਨ। ਅਸੀਂ ਪਹਿਲਾਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਇੱਕ ਸਰੀਰ ਨਾਲ ਨਿਵਾਜਣ ਦਾ ਵਿਚਾਰ ਛੱਡ ਦਿੱਤਾ ਹੈ ਤਾਂ ਜੋ ਦੂਜਾ ਅਧਿਐਨ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕੇ ਕਿ ਅਸੀਂ ਸਰੀਰ ਦੁਆਰਾ ਸੰਸਾਰ ਨੂੰ ਕਿਵੇਂ ਸਮਝਦੇ ਹਾਂ ਜਾਂ ਸੋਧਦੇ ਹਾਂ। ਇਸ ਦੀ ਬਜਾਏ ਅਸੀਂ ਸਰੀਰ ਦੇ ਪ੍ਰਗਟਾਵੇ ਦੀ ਨੀਂਹ ਨੂੰ ਸੰਸਾਰ ਨਾਲ ਸਾਡੇ ਮੂਲ ਸਬੰਧ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਰੱਖਿਆ ਹੈ - ਯਾਨੀ, ਹੋਂਦ ਦੇ ਵਿਚਕਾਰ ਸਾਡਾ ਬਹੁਤ ਹੀ ਉੱਪਰ ਉੱਠਣਾ। ਸਰੀਰ ਸਾਡੇ ਲਈ ਸਭ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਹੋਣ ਅਤੇ ਸਾਨੂੰ ਚੀਜ਼ਾਂ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਨ ਤੋਂ ਬਹੁਤ ਦੂਰ, ਇਹ ਸਾਧਨ-ਵਸਤੂਆਂ ਹਨ ਜੋ ਆਪਣੀ ਅਸਲ ਦਿੱਖ ਵਿੱਚ ਸਾਡੇ ਸਰੀਰ ਨੂੰ ਸਾਡੇ ਲਈ ਦਰਸਾਉਂਦੀਆਂ ਹਨ। ਸਰੀਰ ਚੀਜ਼ਾਂ ਅਤੇ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿਚਕਾਰ ਇੱਕ ਪਰਦਾ ਨਹੀਂ ਹੈ; ਇਹ ਸਾਧਨ-ਵਸਤੂਆਂ ਨਾਲ ਸਾਡੇ ਮੂਲ ਸਬੰਧ ਦੀ ਵਿਅਕਤੀਗਤਤਾ ਅਤੇ ਸੰਭਾਵਨਾ ਨੂੰ ਹੀ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਅਰਥ ਵਿੱਚ ਅਸੀਂ ਇੰਦਰੀਆਂ ਅਤੇ ਗਿਆਨ ਇੰਦਰੀਆਂ ਨੂੰ ਆਮ ਤੌਰ 'ਤੇ ਸਾਡੇ ਸੰਸਾਰ ਵਿੱਚ ਹੋਣ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਪਰਿਭਾਸ਼ਿਤ ਕੀਤਾ ਹੈ ਜਿੱਥੋਂ ਤੱਕ ਸਾਨੂੰ ਇਸਨੂੰ ਸੰਸਾਰ ਦੇ ਵਿਚਕਾਰ ਹੋਣ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਹੋਣਾ ਹੈ। ਇਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਅਸੀਂ ਕਿਰਿਆ ਨੂੰ ਸੰਸਾਰ ਵਿੱਚ ਸਾਡੇ ਹੋਣ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਪਰਿਭਾਸ਼ਿਤ ਕਰ ਸਕਦੇ ਹਾਂ ਜਿੱਥੋਂ ਤੱਕ ਸਾਨੂੰ ਇਸਨੂੰ ਸੰਸਾਰ ਦੇ ਵਿਚਕਾਰ ਇੱਕ ਸਾਧਨ ਹੋਣ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਹੋਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ। ਪਰ ਜੇਕਰ ਮੈਂ ਸੰਸਾਰ ਦੇ ਵਿਚਕਾਰ ਹਾਂ, ਤਾਂ ਇਹ ਇਸ ਲਈ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਮੈਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਵੱਲ ਪਰੇ ਕਰਕੇ ਸੰਸਾਰ ਨੂੰ ਉੱਥੇ ਹੋਣ ਦਾ ਕਾਰਨ ਬਣਾਇਆ ਹੈ। ਅਤੇ ਜੇਕਰ ਮੈਂ ਸੰਸਾਰ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਸਾਧਨ ਹਾਂ, ਤਾਂ ਇਹ ਇਸ ਲਈ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਮੈਂ ਆਮ ਤੌਰ 'ਤੇ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਆਪਣੀਆਂ ਸੰਭਾਵਨਾਵਾਂ ਵੱਲ ਪ੍ਰਜੈਕਸ਼ਨ ਦੁਆਰਾ ਉੱਥੇ ਹੋਣ ਦਾ ਕਾਰਨ ਬਣਾਇਆ ਹੈ। ਇਹ ਸਿਰਫ਼ ਇੱਕ ਸੰਸਾਰ ਵਿੱਚ ਹੈ ਕਿ ਇੱਕ ਸਰੀਰ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ, ਅਤੇ ਇੱਕ ਪ੍ਰਾਇਮਰੀ ਸਬੰਧ ਲਾਜ਼ਮੀ ਹੈ ਤਾਂ ਜੋ ਇਹ ਸੰਸਾਰ ਮੌਜੂਦ ਹੋ ਸਕੇ। ਇੱਕ ਅਰਥ ਵਿੱਚ ਸਰੀਰ ਉਹ ਹੈ ਜੋ ਮੈਂ ਤੁਰੰਤ

ਹਾਂ। ਇੱਕ ਹੋਰ ਅਰਥ ਵਿੱਚ ਮੈਂ ਸੰਸਾਰ ਦੀ ਅਨੰਤ ਘਣਤਾ ਦੁਆਰਾ ਇਸ ਤੋਂ ਵੱਖ ਹੋ ਗਿਆ ਹਾਂ; ਇਹ ਮੈਨੂੰ ਮੇਰੀ ਅਸਲੀਅਤ ਵੱਲ ਦੁਨੀਆ ਦੇ ਰਿਫਲੈਕਸ ਦੁਆਰਾ ਦਿੱਤਾ ਗਿਆ ਹੈ, ਅਤੇ ਮੇਰੀ ਅਸਲੀਅਤ ਵੱਲ ਦੁਨੀਆ ਦੇ ਇਸ ਰਿਫਲੈਕਸ ਦੀ ਸਥਿਤੀ ਇੱਕ ਸਦੀਵੀ ਪਾਰ ਹੈ।

ਅਸੀਂ ਹੁਣ ਆਪਣੇ ਸਰੀਰ ਦੀ ਪ੍ਰਕਿਰਤੀ ਨੂੰ ਸਾਡੇ ਲਈ ਪਰਿਭਾਸ਼ਿਤ ਕਰਨ ਦੇ ਯੋਗ ਹਾਂ। ਪਿਛਲੇ ਨਿਰੀਖਣਾਂ ਨੇ ਸਾਨੂੰ ਇਹ ਸਿੱਟਾ ਕੱਢਣ ਦੀ ਆਗਿਆ ਦਿੱਤੀ ਹੈ ਕਿ ਸਰੀਰ ਸਦਾ ਲਈ ਪਾਰ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ। ਸਰੀਰ ਇੱਕ ਸੰਵੇਦਨਸ਼ੀਲ ਸੰਦਰਭ ਕੇਂਦਰ ਵਜੋਂ ਉਹ ਹੈ ਜਿਸ ਤੋਂ ਪਰੇ ਮੈਂ ਹਾਂ ਜਿੰਨਾ ਚਿਰ ਮੈਂ ਤੁਰੰਤ ਸ਼ੀਸ਼ੇ ਜਾਂ ਮੇਜ਼ ਜਾਂ ਦੂਰ ਦੇ ਰੁੱਖ ਦੇ ਸਾਹਮਣੇ ਮੌਜੂਦ ਹਾਂ ਜਿਸਨੂੰ ਮੈਂ ਸਮਝਦਾ ਹਾਂ। ਅਸਲ ਵਿੱਚ, ਧਾਰਨਾ ਸਿਰਫ ਉਸੇ ਜਗ੍ਹਾ 'ਤੇ ਹੀ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕੀਤੀ ਜਾ ਸਕਦੀ ਹੈ ਜਿੱਥੇ ਵਸਤੂ ਨੂੰ ਸਮਝਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਦੂਰੀ ਤੋਂ ਬਿਨਾਂ। ਪਰ ਉਸੇ ਸਮੇਂ ਇਹ ਦੂਰੀਆਂ ਨੂੰ ਉਜਾਗਰ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਅਤੇ ਜਿਸ ਦੇ ਸੰਬੰਧ ਵਿੱਚ ਸਮਝਿਆ ਗਿਆ ਵਸਤੂ ਆਪਣੀ ਦੂਰੀ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਹੋਂਦ ਦੇ ਇੱਕ ਸੰਪੂਰਨ ਗੁਣ ਵਜੋਂ ਦਰਸਾਉਂਦਾ ਹੈ ਉਹ ਸਰੀਰ ਹੈ। ਇਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਯੰਤਰ ਕੰਪਲੈਕਸਾਂ ਦੇ ਇੱਕ ਯੰਤਰ ਕੇਂਦਰ ਵਜੋਂ ਸਰੀਰ ਸਿਰਫ ਪਾਰ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ; ਇਹ ਉਹ ਹੈ ਜਿਸਨੂੰ ਮੈਂ ਕੰਪਲੈਕਸਾਂ ਦੇ ਇੱਕ ਨਵੇਂ ਸੁਮੇਲ ਵੱਲ ਪਾਰ ਕਰਦਾ ਹਾਂ ਅਤੇ ਜਿਸ 'ਤੇ ਮੈਨੂੰ ਹਮੇਸ਼ਾ ਲਈ ਉਸ ਯੰਤਰ ਸੁਮੇਲ ਨੂੰ ਪਾਰ ਕਰਨਾ ਪਵੇਗਾ ਜਿਸ 'ਤੇ ਮੈਂ ਪਹੁੰਚਦਾ ਹਾਂ; ਕਿਉਂਕਿ ਹਰ ਸੁਮੇਲ ਜਿਸ ਪਲ ਤੋਂ ਮੇਰਾ ਪਾਰ ਕਰਨਾ ਇਸਨੂੰ ਆਪਣੇ ਹੋਂਦ ਵਿੱਚ ਸਥਿਰ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਸਰੀਰ ਨੂੰ ਆਪਣੀ ਸਥਿਰ ਅਚੱਲਤਾ ਲਈ ਸੰਦਰਭ ਕੇਂਦਰ ਵਜੋਂ ਦਰਸਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਸਰੀਰ, ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਪਾਰ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ, ਭੂਤਕਾਲ ਹੈ। ਇਹ "ਸਮਝਦਾਰ" ਚੀਜ਼ਾਂ ਦੀ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਤੁਰੰਤ ਮੌਜੂਦਗੀ ਹੈ ਜਿੱਥੋਂ ਤੱਕ ਇਹ ਮੌਜੂਦਗੀ ਸੰਦਰਭ ਦੇ ਕੇਂਦਰ ਨੂੰ ਦਰਸਾਉਂਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਪਹਿਲਾਂ ਹੀ ਇੱਕ ਨਵੇਂ ਦੇ ਪ੍ਰਗਟ ਹੋਣ ਵੱਲ ਜਾਂ ਯੰਤਰ-ਚੀਜ਼ਾਂ ਦੇ ਇੱਕ ਨਵੇਂ ਸੁਮੇਲ ਵੱਲ ਵੱਧ ਚੁੱਕੀ ਹੈ। ਆਪਣੇ ਆਪ ਦੇ ਹਰੇਕ ਪ੍ਰੋਜੈਕਟ ਵਿੱਚ, ਹਰੇਕ ਧਾਰਨਾ ਵਿੱਚ ਸਰੀਰ ਉੱਥੇ ਹੈ; ਇਹ ਤੁਰੰਤ ਭੂਤਕਾਲ ਹੈ ਜਿੱਥੋਂ ਤੱਕ ਇਹ ਅਜੇ ਵੀ ਵਰਤਮਾਨ ਨੂੰ ਛੂੰਹਦਾ ਹੈ ਜੋ ਇਸਨੂੰ ਛੱਡਦਾ ਹੈ। ਇਸਦਾ ਮਤਲਬ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਇੱਕੋ ਸਮੇਂ ਇੱਕ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਅਤੇ ਜਾਣ ਦਾ ਬਿੰਦੂ ਹੈ - ਇੱਕ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ, ਜਾਣ ਦਾ ਬਿੰਦੂ ਜੋ ਮੈਂ ਹਾਂ ਅਤੇ ਜੋ ਉਸੇ ਸਮੇਂ ਮੈਂ ਉਸ ਵੱਲ ਵਧਦਾ ਹਾਂ ਜੋ ਮੈਨੂੰ ਹੋਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ।

ਇਹ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਜੋ ਸਦਾ ਲਈ ਪਾਰ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਜੋ ਸਦਾ ਲਈ ਪਾਰ ਦੇ ਦਿਲ ਵਿੱਚ ਪੁਨਰ ਜਨਮ ਲੈਂਦਾ ਹੈ, ਇਹ ਜਾਣ ਦਾ ਬਿੰਦੂ ਜਿਸਨੂੰ ਮੈਂ ਛੱਡਣਾ ਨਹੀਂ ਛੱਡਦਾ ਅਤੇ ਜੋ ਮੈਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਪਿੱਛੇ ਰਹਿ ਰਿਹਾ ਹਾਂ - ਇਹ ਮੇਰੀ ਅਚਨਚੇਤੀ ਦੀ ਜ਼ਰੂਰਤ ਹੈ। ਇਹ ਦੁੱਗਣਾ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੈ। ਪਹਿਲਾਂ ਇਹ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਦੁਆਰਾ ਆਪਣੇ ਆਪ ਦੀ ਨਿਰੰਤਰ ਪੁਨਰ-ਸਮਝ ਹੈ ਅਤੇ ਓਨਟੋਲੋਜੀਕਲ ਤੱਥ ਹੈ ਕਿ ਆਪਣੇ ਆਪ ਸਿਰਫ ਉਸ ਜੀਵ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ ਜੋ ਇਸਦੀ ਆਪਣੀ ਨੀਂਹ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਇੱਕ ਸਰੀਰ ਹੋਣਾ ਕਿਸੇ ਦੀ ਆਪਣੀ ਅਣਹੋਂਦ ਦੀ ਨੀਂਹ ਹੋਣਾ ਹੈ ਅਤੇ ਕਿਸੇ ਦੇ ਹੋਂਦ ਦੀ ਨੀਂਹ ਨਹੀਂ ਹੋਣਾ ਹੈ; ਮੈਂ ਆਪਣਾ ਸਰੀਰ ਉਸ ਹੱਦ ਤੱਕ ਹਾਂ ਜਿੰਨਾ ਮੈਂ ਹਾਂ; ਮੈਂ ਆਪਣਾ ਸਰੀਰ ਉਸ ਹੱਦ ਤੱਕ ਨਹੀਂ ਹਾਂ ਜਿੰਨਾ ਮੈਂ ਉਹ ਨਹੀਂ ਹਾਂ ਜੋ ਮੈਂ ਹਾਂ। ਇਹ ਮੇਰੇ ਵਿਨਾਸ਼ ਦੁਆਰਾ ਹੈ ਕਿ ਮੈਂ ਇਸ ਤੋਂ ਬਚਦਾ ਹਾਂ। ਪਰ ਮੈਂ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਇਸਦਾ ਉਦੇਸ਼ ਨਹੀਂ ਬਣਾਉਂਦਾ, ਕਿਉਂਕਿ ਮੈਂ ਜੋ ਹਾਂ ਉਹ ਹੈ ਜੋ ਮੈਂ ਹਮੇਸ਼ਾ ਲਈ ਬਚਦਾ ਹਾਂ। ਸਰੀਰ ਦੁਬਾਰਾ ਸੰਸਾਰ ਵਿੱਚ ਹੋਣ ਲਈ ਰੁਕਾਵਟ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੈ; ਯਾਨੀ, ਉਹ ਰੁਕਾਵਟ ਜੋ ਮੈਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਲਈ ਹਾਂ। ਇਸ ਅਰਥ ਵਿਚ ਇਹ ਸੰਸਾਰ ਦੇ ਸੰਪੂਰਨ ਕ੍ਰਮ ਤੋਂ ਵੱਖਰਾ ਨਹੀਂ ਹੈ, ਇਹ ਕ੍ਰਮ ਜਿਸਨੂੰ ਮੈਂ ਇੱਕ ਆਉਣ ਵਾਲੇ ਹੋਂਦ ਵੱਲ, ਪਰੇ ਹੋਣ ਵੱਲ ਪਾਰ ਕਰਕੇ ਹੋਂਦ ਵਿੱਚ ਲਿਆਉਂਦਾ ਹਾਂ। ਅਸੀਂ ਇਹਨਾਂ ਦੋ ਜ਼ਰੂਰਤਾਂ ਦੀ ਏਕਤਾ ਨੂੰ ਸਪੱਸ਼ਟ ਤੌਰ 'ਤੇ ਸਮਝ ਸਕਦੇ ਹਾਂ: ਆਪਣੇ ਆਪ ਲਈ ਹੋਣਾ ਸੰਸਾਰ ਨੂੰ ਪਾਰ ਕਰਨਾ ਹੈ ਅਤੇ ਇਸਨੂੰ ਪਾਰ ਕਰਕੇ ਇੱਕ ਸੰਸਾਰ ਬਣਾਉਣਾ ਹੈ। ਪਰ

ਸੰਸਾਰ ਨੂੰ ਪਾਰ ਕਰਨਾ ਇਸਦਾ ਸਰਵੇਖਣ ਕਰਨਾ ਨਹੀਂ ਹੈ ਬਲਕਿ ਇਸ ਵਿੱਚੋਂ ਉਭਰਨ ਲਈ ਇਸ ਵਿੱਚ ਰੁੱਝਿਆ ਰਹਿਣਾ ਹੈ; ਇਹ ਹਮੇਸ਼ਾ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੈ ਕਿ ਪਾਰ ਕਰਨ ਦਾ ਇੱਕ ਖਾਸ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਪ੍ਰਭਾਵਤ ਕੀਤਾ ਜਾਵੇ। ਇਸ ਅਰਥ ਵਿਚ ਸੀਮਤਤਾ ਆਪਣੇ ਆਪ ਦੇ ਮੂਲ ਪ੍ਰੋਜੈਕਟ ਦੀ ਜ਼ਰੂਰੀ ਸ਼ਰਤ ਹੈ। ਮੇਰੇ ਲਈ ਉਹ ਹੋਣ ਲਈ ਜ਼ਰੂਰੀ ਸ਼ਰਤ ਜੋ ਮੈਂ ਨਹੀਂ ਹਾਂ ਅਤੇ ਉਹ ਨਾ ਹੋਣ ਲਈ ਜੋ ਮੈਂ ਹਾਂ - ਇੱਕ ਸੰਸਾਰ ਤੋਂ ਪਰੇ ਜਿਸਨੂੰ ਮੈਂ ਹੋਂਦ ਵਿੱਚ ਲਿਆਉਂਦਾ ਹਾਂ - ਇਹ ਸ਼ਰਤ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਅਨੰਤ ਖੋਜ ਦੇ ਦਿਲ ਵਿੱਚ ਜੋ ਮੈਂ ਹਾਂ, ਹਮੇਸ਼ਾ ਲਈ ਇੱਕ ਅਗਾਧ ਦਿੱਤਾ ਜਾਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਦਿੱਤਾ ਗਿਆ ਹੈ ਜੋ ਮੈਂ ਬਿਨਾਂ ਹੋਣ ਦੇ ਹਾਂ - ਗੈਰ-ਹੋਂਦ ਦੇ ਮੋਡ ਨੂੰ ਛੱਡ ਕੇ - ਮੈਂ ਨਾ ਤਾਂ ਸਮਝ ਸਕਦਾ ਹਾਂ ਅਤੇ ਨਾ ਹੀ ਜਾਣ ਸਕਦਾ ਹਾਂ, ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਹਰ ਜਗ੍ਹਾ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਪਾਰ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਮੇਰੇ ਮੰਨੇ ਗਏ ਪ੍ਰੋਜੈਕਟਾਂ ਲਈ ਵਰਤਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਦੂਜੇ ਪਾਸੇ, ਹਰ ਚੀਜ਼ ਮੈਨੂੰ ਇਸ ਵੱਲ ਇਸ਼ਾਰਾ ਕਰਦੀ ਹੈ, ਹਰ ਪਾਰਦਰਸ਼ੀ ਇਸਨੂੰ ਆਪਣੀ ਪਾਰਦਰਸ਼ੀਤਾ ਦੁਆਰਾ ਇੱਕ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੇ ਖੋਖਲੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਦਰਸਾਉਂਦਾ ਹੈ ਜਦੋਂ ਤੱਕ ਕਿ ਮੈਂ ਕਦੇ ਵੀ ਉਸ ਤੋਂ ਪਿੱਛੇ ਨਹੀਂ ਹਟਦਾ ਜੋ ਇਹ ਦਰਸਾਉਂਦਾ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਮੈਂ ਹੀ ਦਰਸਾਇਆ ਗਿਆ ਜੀਵ ਹਾਂ। ਖਾਸ ਤੌਰ 'ਤੇ ਸਾਨੂੰ ਸੰਕੇਤ-ਦਿੱਤਾ ਨੂੰ ਯੰਤਰ-ਵਸਤੂਆਂ ਦੇ ਸਥਿਰ ਕ੍ਰਮ ਦੇ ਇੱਕ ਸ਼ੁੱਧ ਸੰਦਰਭ ਕੇਂਦਰ ਵਜੋਂ ਨਹੀਂ ਸਮਝਣਾ ਚਾਹੀਦਾ। ਇਸਦੇ ਉਲਟ, ਉਹਨਾਂ ਦਾ ਗਤੀਸ਼ੀਲ ਕ੍ਰਮ, ਭਾਵੇਂ ਇਹ ਮੇਰੀ ਕਿਰਿਆ 'ਤੇ ਨਿਰਭਰ ਕਰਦਾ ਹੈ ਜਾਂ ਨਹੀਂ, ਨਿਯਮਾਂ ਅਨੁਸਾਰ ਇਸਦਾ ਹਵਾਲਾ ਦਿੰਦਾ ਹੈ, ਅਤੇ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਸੰਦਰਭ ਕੇਂਦਰ ਨੂੰ ਇਸਦੀ ਪਛਾਣ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਇਸਦੀ ਤਬਦੀਲੀ ਵਿੱਚ ਪਰਿਭਾਸ਼ਿਤ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਮਾਮਲਾ ਹੋਰ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਦਾ ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਇਸ ਗੱਲ ਤੋਂ ਇਨਕਾਰ ਕਰਕੇ ਹੈ ਕਿ ਮੈਂ ਹਾਂ ਕਿ ਮੈਂ ਸੰਸਾਰ ਨੂੰ ਹੋਂਦ ਵਿੱਚ ਲਿਆਉਂਦਾ ਹਾਂ ਅਤੇ ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਮੇਰੇ ਅਤੀਤ ਦੇ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਤੋਂ ਹੈ - ਭਾਵ, ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਆਪ ਤੋਂ ਪਰੇ ਪੇਸ਼ ਕਰਨ ਵਿੱਚ - ਇਸ ਲਈ ਮੈਂ ਇਸ ਗੱਲ ਤੋਂ ਇਨਕਾਰ ਕਰ ਸਕਦਾ ਹਾਂ ਕਿ ਮੈਂ ਇਹ ਜਾਂ ਉਹ ਖਾਸ ਜੀਵ ਹਾਂ। ਇਸ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਤੋਂ ਸਰੀਰ - ਭਾਵ, ਇਹ ਅਦ੍ਰਿਸ਼ ਦਿੱਤਾ ਗਿਆ - ਮੇਰੀ ਕਿਰਿਆ ਦੀ ਇੱਕ ਜ਼ਰੂਰੀ ਸ਼ਰਤ ਹੈ। ਦਰਅਸਲ, ਜੇਕਰ ਮੈਂ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਟੀਚਿਆਂ ਦਾ ਪਿੱਛਾ ਕਰਦਾ ਹਾਂ, ਉਹ ਇੱਕ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਮਨਮਾਨੀ ਇੱਛਾ ਦੁਆਰਾ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕੀਤੇ ਜਾ ਸਕਦੇ ਹਨ, ਜੇਕਰ ਇਹ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਨ ਲਈ ਉਮੀਦ ਕਰਨ ਲਈ ਕਾਫ਼ੀ ਹੁੰਦੇ, ਅਤੇ ਜੇਕਰ ਨਿਸ਼ਚਿਤ ਨਿਯਮ ਯੰਤਰਾਂ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਨੂੰ ਨਿਰਧਾਰਤ ਨਹੀਂ ਕਰਦੇ, ਤਾਂ ਮੈਂ ਕਦੇ ਵੀ ਆਪਣੇ ਅੰਦਰ ਇੱਛਾ ਨੂੰ ਇੱਛਾ ਤੋਂ, ਨਾ ਹੀ ਸੁਪਨੇ ਨੂੰ ਕਾਰਜ ਤੋਂ, ਅਤੇ ਨਾ ਹੀ ਸੰਭਵ ਨੂੰ ਅਸਲ ਤੋਂ ਵੱਖਰਾ ਨਹੀਂ ਕਰ ਸਕਦਾ। ਮੇਰਾ ਕੋਈ ਵੀ ਪ੍ਰੋਜੈਕਟ ਸੰਭਵ ਨਹੀਂ ਹੋਵੇਗਾ ਕਿਉਂਕਿ ਇਸਨੂੰ ਸਾਕਾਰ ਕਰਨ ਲਈ ਇਸਦੀ ਕਲਪਨਾ ਕਰਨਾ ਕਾਫ਼ੀ ਹੋਵੇਗਾ। ਨਤੀਜੇ ਵਜੋਂ ਮੇਰਾ ਆਪਣੇ ਆਪ ਲਈ ਹੋਣਾ ਵਰਤਮਾਨ ਅਤੇ ਭਵਿੱਖ ਦੇ ਅਸਪਸ਼ਟਤਾ ਵਿੱਚ ਖਤਮ ਹੋ ਜਾਵੇਗਾ। ਕਿਰਿਆ ਦੀ ਇੱਕ ਘਟਨਾ ਅਸਲ ਵਿੱਚ ਦਰਸਾਏਗੀ ਕਿ ਕਿਰਿਆ ਸਧਾਰਨ ਧਾਰਨਾ ਅਤੇ ਅਹਿਸਾਸ ਦੇ ਵਿਚਕਾਰ ਨਿਰੰਤਰਤਾ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਟੁੱਟਣ ਨੂੰ ਮੰਨਦੀ ਹੈ - ਯਾਨੀ, ਇੱਕ ਸਰਵ ਵਿਆਪਕ ਅਤੇ ਅਮੂਰਤ ਵਿਚਾਰ ਜਿਵੇਂ ਕਿ "ਇੱਕ ਕਾਰਬੋਰੇਟਰ ਨੂੰ ਬੰਦ ਨਹੀਂ ਕੀਤਾ ਜਾਣਾ ਚਾਹੀਦਾ" ਅਤੇ ਇਸ ਖਾਸ ਕਾਰਬੋਰੇਟਰ 'ਤੇ ਨਿਰਦੇਸ਼ਤ ਇੱਕ ਤਕਨੀਕੀ ਅਤੇ ਠੋਸ ਵਿਚਾਰ ਦੇ ਵਿਚਕਾਰ ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਇਹ ਮੈਨੂੰ ਇਸਦੇ ਸੰਪੂਰਨ ਮਾਪਾਂ ਅਤੇ ਇਸਦੇ ਸੰਪੂਰਨ ਸਥਿਤੀ ਦੇ ਨਾਲ ਜਾਪਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਤਕਨੀਕੀ ਵਿਚਾਰ ਦੀ ਸਥਿਤੀ, ਜੋ ਕਿ ਉਸ ਕਾਰਜ ਤੋਂ ਵੱਖਰਾ ਨਹੀਂ ਹੈ ਜਿਸਨੂੰ ਇਹ ਨਿਰਦੇਸ਼ਤ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਮੇਰੀ ਸੀਮਾ, ਮੇਰੀ ਅਟੱਲਤਾ, ਅੰਤ ਵਿੱਚ ਮੇਰੀ ਤੱਥਤਾ ਹੈ।

ਹੁਣ, ਸਹੀ ਕਹਿਣ ਲਈ, ਮੈਂ ਅਸਲ ਵਿੱਚ ਉਸ ਹੱਦ ਤੱਕ ਹਾਂ ਜਿੰਨਾ ਮੇਰਾ ਇੱਕ ਭੂਤ ਹੈ, ਅਤੇ ਇਹ ਤੁਰੰਤ ਭੂਤਕਾਲ ਉਸ ਮੁੱਢਲੇ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਉਸ ਵਿਨਾਸ਼ ਨੂੰ ਦਰਸਾਉਂਦਾ ਹੈ ਜਿਸਦੇ ਮੈਂ ਜਨਮ ਦੁਆਰਾ ਪੈਦਾ ਹੁੰਦਾ ਹਾਂ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਸਰੀਰ ਅਸਲੀਅਤ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਭੂਤਕਾਲ ਹੈ ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਇਹ ਮੂਲ

ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਜਨਮ ਨੂੰ ਦਰਸਾਉਂਦਾ ਹੈ; ਯਾਨੀ, ਮੁੱਢਲੇ ਵਿਨਾਸ਼ ਨੂੰ ਜੋ ਮੈਨੂੰ ਉਸ ਆਪ ਤੋਂ ਪੈਦਾ ਹੋਣ ਦਾ ਕਾਰਨ ਬਣਦਾ ਹੈ ਜੋ ਮੈਂ ਅਸਲ ਵਿੱਚ ਹਾਂ ਬਿਨਾਂ ਇਹ ਹੋਣ ਦੇ। ਜਨਮ, ਭੂਤਕਾਲ, ਅਚਨਚੇਤਤਾ, ਇੱਕ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਦੀ ਜ਼ਰੂਰਤ, ਸੰਸਾਰ ਉੱਤੇ ਹਰ ਸੰਭਵ ਕਾਰਵਾਈ ਲਈ ਅਸਲ ਸਥਿਤੀ - ਸਰੀਰ ਅਜਿਹਾ ਹੈ, ਇਹ ਮੇਰੇ ਲਈ ਅਜਿਹਾ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਇਹ ਕਿਸੇ ਵੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਮੇਰੀ ਆਤਮਾ ਲਈ ਇੱਕ ਅਚਨਚੇਤ ਜੋੜ ਨਹੀਂ ਹੈ; ਇਸਦੇ ਉਲਟ ਇਹ ਮੇਰੇ ਹੋਂਦ ਦਾ ਇੱਕ ਸਥਾਈ ਢਾਂਚਾ ਹੈ ਅਤੇ ਸੰਸਾਰ ਦੀ ਚੇਤਨਾ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਅਤੇ ਮੇਰੇ ਭਵਿੱਖ ਵੱਲ ਇੱਕ ਅਲੌਕਿਕ ਪ੍ਰੋਜੈਕਟ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਮੇਰੀ ਚੇਤਨਾ ਲਈ ਸੰਭਾਵਨਾ ਦੀ ਸਥਾਈ ਸਥਿਤੀ ਹੈ। ਇਸ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਤੋਂ ਸਾਨੂੰ ਦੋਵਾਂ ਨੂੰ ਇਹ ਮੰਨਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਅਟੱਲ ਅਤੇ ਬੇਤੁਕਾ ਹੈ ਕਿ ਮੈਂ ਇੱਕ ਅਪਾਹਜ ਹਾਂ, ਇੱਕ ਸਿਵਲ ਸੇਵਕ ਜਾਂ ਮਜ਼ਦੂਰ ਦਾ ਪੁੱਤਰ, ਚਿੜਚਿੜਾ ਅਤੇ ਆਲਸੀ ਹਾਂ, ਅਤੇ ਫਿਰ ਵੀ ਇਹ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੈ ਕਿ ਮੈਂ ਉਹ ਜਾਂ ਕੁਝ ਹੋਰ ਹੋਵਾਂ, ਫ੍ਰੈਂਚ ਜਾਂ ਜਰਮਨ ਜਾਂ ਅੰਗਰੇਜ਼ੀ, ਆਦਿ, ਇੱਕ ਪ੍ਰੋਲੇਤਾਰੀ ਜਾਂ ਬੁਰਜੂਆ ਜਾਂ ਕੁਲੀਨ, ਆਦਿ, ਕਮਜ਼ੋਰ ਅਤੇ ਬਿਮਾਰ ਜਾਂ ਜੋਸ਼ੀਲਾ, ਚਿੜਚਿੜਾ ਜਾਂ ਦੋਸਤਾਨਾ ਸੁਭਾਅ ਦਾ - ਬਿਲਕੁਲ ਇਸ ਲਈ ਕਿਉਂਕਿ ਮੈਂ ਦੁਨੀਆ ਦੇ ਅਲੋਪ ਹੋਣ ਤੋਂ ਬਿਨਾਂ ਦੁਨੀਆ ਦਾ ਸਰਵੇਖਣ ਨਹੀਂ ਕਰ ਸਕਦਾ। ਮੇਰਾ ਜਨਮ ਇਸ ਤਰੀਕੇ ਨਾਲ ਸਥਿਤੀਆਂ ਬਣਾਉਂਦਾ ਹੈ ਜਿਸ ਵਿੱਚ ਵਸਤੂਆਂ ਮੇਰੇ ਲਈ ਪ੍ਰਗਟ ਹੁੰਦੀਆਂ ਹਨ (ਲਗਜ਼ਰੀ ਜਾਂ ਬੁਨਿਆਦੀ ਜ਼ਰੂਰਤ ਦੀਆਂ ਵਸਤੂਆਂ ਘੱਟ ਜਾਂ ਘੱਟ ਪਹੁੰਚਯੋਗ ਹੁੰਦੀਆਂ ਹਨ, ਕੁਝ ਸਮਾਜਿਕ ਹਕੀਕਤਾਂ ਮੈਨੂੰ ਵਰਜਿਤ ਜਾਪਦੀਆਂ ਹਨ, ਮੇਰੇ ਹੋਡੋਲੋਜੀਕਲ ਸਪੇਸ ਵਿੱਚ ਰੁਕਾਵਟਾਂ ਅਤੇ ਰੁਕਾਵਟਾਂ ਹਨ); ਮੇਰੀ ਨਸਲ ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਇਹ ਮੇਰੇ ਪ੍ਰਤੀ ਦੂਜੇ ਦੇ ਰਵੱਈਏ ਦੁਆਰਾ ਦਰਸਾਈ ਗਈ ਹੈ (ਇਹ ਰਵੱਈਏ ਘਿਣਾਉਣੇ ਜਾਂ ਪ੍ਰਸ਼ੰਸਾਯੋਗ, ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਕਰਨ ਜਾਂ ਅਵਿਸ਼ਵਾਸ ਕਰਨ ਵਾਲੇ ਵਜੋਂ ਪ੍ਰਗਟ ਹੁੰਦੇ ਹਨ); ਮੇਰੀ ਸ਼੍ਰੇਣੀ ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਇਹ ਸਮਾਜਿਕ ਭਾਈਚਾਰੇ ਦੇ ਪ੍ਰਗਟਾਵੇ ਦੁਆਰਾ ਪ੍ਰਗਟ ਹੁੰਦੀ ਹੈ ਜਿਸ ਨਾਲ ਮੈਂ ਸਬੰਧਤ ਹਾਂ ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਉਹ ਸਥਾਨ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਮੈਂ ਅਕਸਰ ਹਵਾਲਾ ਦਿੰਦਾ ਹਾਂ; ਮੇਰੀ ਕੌਮੀਅਤ; ਯੰਤਰਾਂ ਦੇ ਤੌਰ 'ਤੇ ਮੇਰੀ ਸਰੀਰਕ ਬਣਤਰ ਇਸ ਨੂੰ ਉਸੇ ਤਰੀਕੇ ਨਾਲ ਦਰਸਾਉਂਦੀ ਹੈ ਜਿਸ ਵਿੱਚ ਉਹ ਰੋਧਕ ਜਾਂ ਨਿਮਰ ਵਜੋਂ ਪ੍ਰਗਟ ਹੁੰਦੇ ਹਨ ਅਤੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਬਹੁਤ ਹੀ ਮੁਸ਼ਕਲ ਗੁਣਾਂਕ ਦੁਆਰਾ; ਮੇਰਾ ਚਰਿੱਤਰ; ਮੇਰਾ ਅਤੀਤ, ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਹਰ ਚੀਜ਼ ਜੋ ਮੈਂ ਅਨੁਭਵ ਕੀਤੀ ਹੈ, ਸੰਸਾਰ ਦੁਆਰਾ ਸੰਸਾਰ ਪ੍ਰਤੀ ਮੇਰੇ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਵਜੋਂ ਦਰਸਾਈ ਗਈ ਹੈ: ਇਹ ਸਭ ਜਿੱਥੋਂ ਤੱਕ ਮੈਂ ਸੰਸਾਰ ਵਿੱਚ ਆਪਣੇ ਹੋਣ ਦੀ ਸਿੰਥੈਟਿਕ ਏਕਤਾ ਵਿੱਚ ਇਸ ਤੋਂ ਵੱਧ ਹਾਂ, ਮੇਰਾ ਸਰੀਰ ਇੱਕ ਸੰਸਾਰ ਦੇ ਹੋਂਦ ਦੀ ਜ਼ਰੂਰੀ ਸਥਿਤੀ ਅਤੇ ਇਸ ਸਥਿਤੀ ਦੇ ਅਨਿਸ਼ਚਿਤ ਅਹਿਸਾਸ ਵਜੋਂ ਹੈ।

ਹੁਣ ਅੰਤ ਵਿੱਚ ਅਸੀਂ ਸਰੀਰ ਦੀ ਸਾਡੇ ਲਈ ਹੋਂਦ ਵਿੱਚ ਪਹਿਲਾਂ ਦਿੱਤੀ ਗਈ ਪਰਿਭਾਸ਼ਾ ਨੂੰ ਸਪੱਸ਼ਟ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਸਮਝ ਸਕਦੇ ਹਾਂ: ਸਰੀਰ ਇੱਕ ਅਚਨਚੇਤੀ ਰੂਪ ਹੈ ਜੋ ਮੇਰੀ ਅਚਨਚੇਤੀ ਦੀ ਜ਼ਰੂਰਤ ਦੁਆਰਾ ਲਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਅਸੀਂ ਇਸ ਅਚਨਚੇਤੀ ਨੂੰ ਕਦੇ ਵੀ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਨਹੀਂ ਸਮਝ ਸਕਦੇ ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਸਾਡਾ ਸਰੀਰ ਸਾਡੇ ਲਈ ਹੈ; ਕਿਉਂਕਿ ਅਸੀਂ ਇੱਕ ਚੋਣ ਹਾਂ, ਅਤੇ ਸਾਡੇ ਲਈ, ਹੋਣਾ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਚੁਣਨਾ ਹੈ। ਇਹ ਅਪੰਗਤਾ ਜਿਸ ਤੋਂ ਮੈਂ ਪੀੜਤ ਹਾਂ, ਮੈਂ ਇਸ ਤੱਥ ਦੁਆਰਾ ਮੰਨ ਲਿਆ ਹੈ ਕਿ ਮੈਂ ਜਿਉਂਦਾ ਹਾਂ; ਮੈਂ ਇਸਨੂੰ ਆਪਣੇ ਖੁਦ ਦੇ ਪ੍ਰੋਜੈਕਟਾਂ ਵੱਲ ਪਾਰ ਕਰਦਾ ਹਾਂ, ਮੈਂ ਇਸਨੂੰ ਆਪਣੇ ਹੋਂਦ ਲਈ ਜ਼ਰੂਰੀ ਰੁਕਾਵਟ ਬਣਾਉਂਦਾ ਹਾਂ, ਅਤੇ ਮੈਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਅਪੰਗ ਚੁਣੇ ਬਿਨਾਂ ਅਪੰਗ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਦਾ। ਇਸਦਾ ਮਤਲਬ ਹੈ ਕਿ ਮੈਂ ਉਹ ਤਰੀਕਾ ਚੁਣਦਾ ਹਾਂ ਜਿਸ ਵਿੱਚ ਮੈਂ ਆਪਣੀ ਅਪੰਗਤਾ ("ਅਸਹਿਣਯੋਗ", "ਅਪਮਾਨਜਨਕ", "ਛੁਪਿਆ ਜਾਣਾ", "ਸਾਰਿਆਂ ਲਈ ਪ੍ਰਗਟ ਹੋਣ ਲਈ", "ਮਾਣ ਦੀ ਵਸਤੂ", "ਮੇਰੀਆਂ ਅਸਫਲਤਾਵਾਂ ਲਈ ਜਾਇਜ਼ ਠਹਿਰਾਉਣਾ" ਆਦਿ) ਬਣਾਉਂਦਾ ਹਾਂ। ਪਰ ਇਹ ਸਮਝ ਤੋਂ ਬਾਹਰ ਸਰੀਰ ਬਿਲਕੁਲ ਉਹ ਜ਼ਰੂਰਤ ਹੈ ਕਿ ਇੱਕ ਵਿਕਲਪ ਹੋਵੇ, ਕਿ ਮੈਂ ਇੱਕੋ ਸਮੇਂ ਮੌਜੂਦ ਨਹੀਂ ਹਾਂ। ਇਸ ਅਰਥ ਵਿੱਚ

ਮੇਰੀ ਸੀਮਾ ਮੇਰੀ ਆਜ਼ਾਦੀ ਦੀ ਸਥਿਤੀ ਹੈ, ਕਿਉਂਕਿ ਚੋਣ ਤੋਂ ਬਿਨਾਂ ਕੋਈ ਆਜ਼ਾਦੀ ਨਹੀਂ ਹੈ; ਅਤੇ ਜਿਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਸਰੀਰ ਚੇਤਨਾ ਨੂੰ ਸੰਸਾਰ ਦੀ ਸ਼ੁੱਧ ਚੇਤਨਾ ਵਜੋਂ ਦਰਸਾਉਂਦਾ ਹੈ, ਇਹ ਚੇਤਨਾ ਨੂੰ ਆਪਣੀ ਆਜ਼ਾਦੀ ਵਿੱਚ ਵੀ ਸੰਭਵ ਬਣਾਉਂਦਾ ਹੈ।

ਸਾਡੇ ਲਈ ਇਹ ਸਮਝਣਾ ਬਾਕੀ ਹੈ ਕਿ ਸਰੀਰ ਮੇਰੇ ਲਈ ਕੀ ਹੈ; ਕਿਉਂਕਿ ਸਰੀਰ ਸਮਝ ਤੋਂ ਬਾਹਰ ਹੈ, ਇਹ ਸੰਸਾਰ ਦੀਆਂ ਵਸਤੂਆਂ ਨਾਲ ਸਬੰਧਤ ਨਹੀਂ ਹੈ - ਭਾਵ, ਉਹਨਾਂ ਵਸਤੂਆਂ ਨਾਲ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਮੈਂ ਜਾਣਦਾ ਹਾਂ ਅਤੇ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਮੈਂ ਵਰਤੋਂ ਕਰਦਾ ਹਾਂ। ਫਿਰ ਵੀ ਦੂਜੇ ਪਾਸੇ ਕਿਉਂਕਿ ਮੈਂ ਜੋ ਹਾਂ ਉਸ ਦੀ ਚੇਤਨਾ ਤੋਂ ਬਿਨਾਂ ਕੁਝ ਵੀ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਦਾ, ਇਸ ਲਈ ਸਰੀਰ ਨੂੰ ਕਿਸੇ ਤਰੀਕੇ ਨਾਲ ਮੇਰੀ ਚੇਤਨਾ ਨੂੰ ਦਿੱਤਾ ਜਾਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ। ਇੱਕ ਅਰਥ ਵਿੱਚ, ਇਹ ਯਕੀਨੀ ਬਣਾਉਣ ਲਈ ਕਿ ਸਰੀਰ ਉਹ ਹੈ ਜੋ ਸਾਰੇ ਯੰਤਰਾਂ ਦੁਆਰਾ ਦਰਸਾਇਆ ਗਿਆ ਹੈ ਜੋ ਮੈਂ ਸਮਝਦਾ ਹਾਂ, ਅਤੇ ਮੈਂ ਸਰੀਰ ਨੂੰ ਉਹਨਾਂ ਸੰਕੇਤਾਂ ਵਿੱਚ ਜਾਣੇ ਬਿਨਾਂ ਸਮਝਦਾ ਹਾਂ ਜੋ ਮੈਂ ਯੰਤਰਾਂ 'ਤੇ ਵੇਖਦਾ ਹਾਂ। ਪਰ ਜੇਕਰ ਅਸੀਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਇਸ ਨਿਰੀਖਣ ਤੱਕ ਸੀਮਤ ਰੱਖਦੇ ਹਾਂ, ਤਾਂ ਅਸੀਂ, ਉਦਾਹਰਨ ਲਈ, ਸਰੀਰ ਅਤੇ ਦੂਰਬੀਨ ਵਿਚਕਾਰ ਫਰਕ ਨਹੀਂ ਕਰ ਸਕਾਂਗੇ ਜਿਸ ਰਾਹੀਂ ਖਗੋਲ ਵਿਗਿਆਨੀ ਗ੍ਰਹਿਆਂ ਨੂੰ ਵੇਖਦਾ ਹੈ। ਦਰਅਸਲ, ਜੇਕਰ ਅਸੀਂ ਸਰੀਰ ਨੂੰ ਸੰਸਾਰ 'ਤੇ ਇੱਕ ਸੰਭਾਵਿਤ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਵਜੋਂ ਪਰਿਭਾਸ਼ਿਤ ਕਰਦੇ ਹਾਂ, ਤਾਂ ਸਾਨੂੰ ਇਹ ਪਛਾਣਨਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ ਕਿ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਦੀ ਧਾਰਨਾ ਇੱਕ ਦੋਹਰਾ ਸਬੰਧ ਮੰਨਦੀ ਹੈ: ਉਹਨਾਂ ਚੀਜ਼ਾਂ ਨਾਲ ਇੱਕ ਸਬੰਧ ਜਿਨ੍ਹਾਂ 'ਤੇ ਸਰੀਰ ਇੱਕ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਹੈ ਅਤੇ ਨਿਰੀਖਕ ਨਾਲ ਇੱਕ ਸਬੰਧ ਜਿਸ ਲਈ ਸਰੀਰ ਇੱਕ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਹੈ। ਜਦੋਂ ਅਸੀਂ ਸਰੀਰ ਨੂੰ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਦੇ ਤੌਰ 'ਤੇ ਦੇਖਦੇ ਹਾਂ, ਤਾਂ ਇਹ ਦੂਜਾ ਸਬੰਧ ਪਹਿਲੇ ਨਾਲੋਂ ਬਿਲਕੁਲ ਵੱਖਰਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ; ਇਹ ਅਸਲ ਵਿੱਚ ਵੱਖਰਾ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ ਜਦੋਂ ਅਸੀਂ ਸੰਸਾਰ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ (ਐਨਕ, ਇੱਕ ਲੁੱਕ-ਆਊਟ ਪੁਆਇੰਟ, ਇੱਕ ਵੱਡਦਰਸ਼ੀ ਸ਼ੀਸ਼ਾ, ਆਦਿ) ਨਾਲ ਨਜਿੱਠ ਰਹੇ ਹੁੰਦੇ ਹਾਂ ਜੋ ਕਿ ਸਰੀਰ ਤੋਂ ਵੱਖਰਾ ਇੱਕ ਬਾਹਰਮੁਖੀ ਯੰਤਰ ਹੈ। ਇੱਕ ਯਾਤਰੀ ਜੋ ਇੱਕ ਬੇਲਵੇਡੇਅਰ ਤੋਂ ਲੈਂਡਸਕੇਪ 'ਤੇ ਵਿਚਾਰ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਉਹ ਬੇਲਵੇਡੇਅਰ ਦੇ ਨਾਲ-ਨਾਲ ਲੈਂਡਸਕੇਪ ਨੂੰ ਵੀ ਦੇਖਦਾ ਹੈ; ਉਹ ਬੇਲਵੇਡੇਅਰ ਦੇ ਥੰਮ੍ਹਾਂ ਦੇ ਵਿਚਕਾਰ ਦਰੱਖਤ ਦੇਖਦਾ ਹੈ, ਬੇਲਵੇਡੇਅਰ ਦੀ ਛੱਤ ਅਸਮਾਨ ਨੂੰ ਉਸ ਤੋਂ ਲੁਕਾਉਂਦੀ ਹੈ, ਆਦਿ। ਫਿਰ ਵੀ ਉਸਦੇ ਅਤੇ ਬੇਲਵੇਡੇਅਰ ਵਿਚਕਾਰ "ਦੂਰੀ" ਪਰਿਭਾਸ਼ਾ ਅਨੁਸਾਰ ਉਸਦੀਆਂ ਅੱਖਾਂ ਅਤੇ ਪੈਨੋਰਾਮਾ ਦੇ ਵਿਚਕਾਰ ਨਾਲੋਂ ਘੱਟ ਹੈ। ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਸਰੀਰ ਦੇ ਨੇੜੇ ਇਸ ਬਿੰਦੂ ਤੱਕ ਪਹੁੰਚ ਸਕਦਾ ਹੈ ਕਿ ਲਗਭਗ ਇਸ ਵਿੱਚ ਘੁਲ ਜਾਵੇ, ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਅਸੀਂ ਦੇਖਦੇ ਹਾਂ, ਉਦਾਹਰਣ ਵਜੋਂ ਐਨਕਾਂ, ਪਿੰਸ-ਨੇਜ਼, ਮੋਨੋਕਲ, ਆਦਿ ਦੇ ਮਾਮਲੇ ਵਿੱਚ, ਜੋ ਕਿ ਇੱਕ ਪੂਰਕ ਗਿਆਨ ਅੰਗ ਬਣ ਜਾਂਦੇ ਹਨ। ਇਸਦੀ ਅਤਿਅੰਤ ਸੀਮਾ 'ਤੇ - ਜੇਕਰ ਅਸੀਂ ਇੱਕ ਪੂਰਨ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਦੀ ਕਲਪਨਾ ਕਰਦੇ ਹਾਂ - ਤਾਂ ਇਸਦੇ ਅਤੇ ਉਸ ਵਿਅਕਤੀ ਦੇ ਵਿਚਕਾਰ ਦੂਰੀ ਖਤਮ ਹੋ ਜਾਂਦੀ ਹੈ ਜਿਸ ਲਈ ਇਹ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਹੈ। ਇਸਦਾ ਮਤਲਬ ਹੈ ਕਿ "ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਕਾਫ਼ੀ ਜਗ੍ਹਾ ਦੇਣ" ਅਤੇ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ 'ਤੇ ਇੱਕ ਨਵਾਂ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਬਣਾਉਣ ਲਈ ਪਿੱਛੇ ਹਟਣਾ ਅਸੰਭਵ ਹੋ ਜਾਵੇਗਾ। ਇਹ ਬਿਲਕੁਲ ਇਹੀ ਤੱਥ ਹੈ, ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਅਸੀਂ ਦੇਖਿਆ ਹੈ, ਜੋ ਸਰੀਰ ਨੂੰ ਦਰਸਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਉਹ ਸਾਧਨ ਹੈ ਜਿਸਦੀ ਵਰਤੋਂ ਮੈਂ ਕਿਸੇ ਹੋਰ ਸਾਧਨ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਕਰਨ ਦੇ ਤਰੀਕੇ ਨਾਲ ਨਹੀਂ ਕਰ ਸਕਦਾ, ਉਹ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਜਿਸ 'ਤੇ ਮੈਂ ਹੁਣ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਨਹੀਂ ਲੈ ਸਕਦਾ। ਇਹੀ ਕਾਰਨ ਹੈ ਕਿ ਉਸ ਪਹਾੜੀ ਦੀ ਚੋਟੀ 'ਤੇ ਜਿਸਨੂੰ ਮੈਂ "ਚੰਗਾ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ" ਕਹਿੰਦਾ ਹਾਂ, ਮੈਂ ਉਸੇ ਪਲ ਇੱਕ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਲੈਂਦਾ ਹਾਂ ਜਦੋਂ ਮੈਂ ਘਾਟੀ ਨੂੰ ਵੇਖਦਾ ਹਾਂ, ਅਤੇ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ 'ਤੇ ਇਹ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਮੇਰਾ ਸਰੀਰ ਹੈ। ਪਰ ਮੈਂ ਅਨੰਤਤਾ ਦੇ ਹਵਾਲੇ ਤੋਂ ਬਿਨਾਂ ਆਪਣੇ ਸਰੀਰ 'ਤੇ ਕੋਈ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਨਹੀਂ ਲੈ ਸਕਦਾ। ਇਸ ਲਈ ਸਰੀਰ ਮੇਰੇ ਲਈ ਪਾਰਦਰਸ਼ੀ ਅਤੇ ਜਾਣਿਆ ਨਹੀਂ ਜਾ ਸਕਦਾ; ਸਵੈ-ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ, ਅਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ ਚੇਤਨਾ ਹੁਣ ਸਰੀਰ ਦੀ ਚੇਤਨਾ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਇਹ ਕਹਿਣਾ

ਸਭ ਤੋਂ ਵਧੀਆ ਹੋਵੇਗਾ, "ਮੌਜੂਦ" ਨੂੰ ਇੱਕ ਸੰਕਰਮਣ ਕਿਰਿਆ ਵਜੋਂ ਵਰਤਦੇ ਹੋਏ - ਕਿ ਚੇਤਨਾ ਇਸਦੇ ਸਰੀਰ ਵਿੱਚ ਮੌਜੂਦ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਸਰੀਰ ਦੇ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਅਤੇ ਚੀਜ਼ਾਂ ਵਿਚਕਾਰ ਸਬੰਧ ਇੱਕ ਬਾਹਰਮੁਖੀ ਸਬੰਧ ਹੈ, ਅਤੇ ਚੇਤਨਾ ਦਾ ਸਰੀਰ ਨਾਲ ਸਬੰਧ ਇੱਕ ਅਸਤਿਤਵਵਾਦੀ ਸਬੰਧ ਹੈ। ਅਸਤਿਤਵਵਾਦੀ ਸਬੰਧ ਤੋਂ ਸਾਡਾ ਕੀ ਭਾਵ ਹੈ?

ਸਭ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ, ਇਹ ਸਪੱਸ਼ਟ ਹੈ ਕਿ ਚੇਤਨਾ ਆਪਣੇ ਸਰੀਰ ਨੂੰ ਸਿਰਫ਼ ਚੇਤਨਾ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਹੀ ਮੌਜੂਦ ਰੱਖ ਸਕਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਮੇਰਾ ਸਰੀਰ ਮੇਰੀ ਚੇਤਨਾ ਦੀ ਇੱਕ ਚੇਤਨਾਤਮਕ ਬਣਤਰ ਹੈ। ਪਰ ਬਿਲਕੁਲ ਇਸ ਲਈ ਕਿਉਂਕਿ ਸਰੀਰ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਦਾ ਬਿੰਦੂ ਹੈ ਜਿਸ 'ਤੇ ਕੋਈ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਦਾ, ਇਸ ਲਈ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ ਚੇਤਨਾ ਦੇ ਪੱਧਰ 'ਤੇ ਸਰੀਰ ਦੀ ਕੋਈ ਚੇਤਨਾ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਸਰੀਰ ਫਿਰ ਗੈਰ-ਥੀਮਿਕ ਸਵੈ-ਚੇਤਨਾ ਦੀਆਂ ਬਣਤਰਾਂ ਨਾਲ ਸਬੰਧਤ ਹੈ। ਫਿਰ ਵੀ ਕੀ ਅਸੀਂ ਇਸਨੂੰ ਇਸ ਗੈਰ-ਥੀਮਿਕ ਚੇਤਨਾ ਨਾਲ ਸ਼ੁੱਧ ਅਤੇ ਸਧਾਰਨ ਤੌਰ 'ਤੇ ਪਛਾਣ ਸਕਦੇ ਹਾਂ? ਇਹ ਵੀ ਸੰਭਵ ਨਹੀਂ ਹੈ, ਕਿਉਂਕਿ ਗੈਰ-ਥੀਮਿਕ ਚੇਤਨਾ ਸਵੈ-ਚੇਤਨਾ ਇੱਕ ਸੰਭਾਵਨਾ ਵੱਲ ਇੱਕ ਸੁਤੰਤਰ ਪ੍ਰੋਜੈਕਟ ਵਜੋਂ ਹੈ ਜੋ ਇਸਦੀ ਆਪਣੀ ਹੈ; ਯਾਨੀ, ਜਿੱਥੋਂ ਤੱਕ ਇਹ ਆਪਣੀ ਖੁਦ ਦੀ ਅਣਹੋਂਦ ਦੀ ਨੀਂਹ ਹੈ। ਗੈਰ-ਸਥਿਤੀਗਤ ਚੇਤਨਾ ਸਰੀਰ ਦੀ ਚੇਤਨਾ ਹੈ ਜੋ ਇਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਚੇਤਨਾ ਬਣਾ ਕੇ ਪਾਰ ਕਰਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਨਿ-ਨਸ਼ਟ ਕਰਦੀ ਹੈ - ਭਾਵ, ਅਜਿਹੀ ਚੀਜ਼ ਹੋਣ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਜੋ ਚੇਤਨਾ ਬਿਨਾਂ ਹੋਣ ਦੇ ਹੈ ਅਤੇ ਜਿਸਨੂੰ ਇਹ ਉਸ ਤੋਂ ਪਾਰ ਲੰਘਦੀ ਹੈ ਜੋ ਇਸਨੂੰ ਹੋਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ। ਸੰਖੇਪ ਵਿੱਚ, ਸਰੀਰ ਦੀ ਚੇਤਨਾ (ਦੀ) ਲੇਟਰਲ ਅਤੇ ਪਿਛਾਖੜੀ ਹੈ; ਸਰੀਰ ਅਣਗੌਲਿਆ ਹੋਇਆ ਹੈ, "ਚੁੱਪ ਵਿੱਚ ਲੰਘਿਆ ਹੋਇਆ"। ਅਤੇ ਫਿਰ ਵੀ ਸਰੀਰ ਹੀ ਇਹ ਚੇਤਨਾ ਹੈ; ਇਹ ਸਰੀਰ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਕੁਝ ਵੀ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਬਾਕੀ ਸਭ ਕੁਝ ਨਹੀਂ ਅਤੇ ਚੁੱਪ ਹੈ।

ਸਰੀਰ ਦੀ ਚੇਤਨਾ ਇੱਕ ਚਿੰਨ੍ਹ ਦੀ ਚੇਤਨਾ ਦੇ ਮੁਕਾਬਲੇ ਹੈ। ਇਸ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ, ਚਿੰਨ੍ਹ ਸਰੀਰ ਦੇ ਪਾਸੇ ਹੈ; ਇਹ ਸਰੀਰ ਦੇ ਜ਼ਰੂਰੀ ਢਾਂਚੇ ਵਿੱਚੋਂ ਇੱਕ ਹੈ। ਹੁਣ ਇੱਕ ਚਿੰਨ੍ਹ ਦੀ ਚੇਤਨਾ ਮੌਜੂਦ ਹੈ, ਨਹੀਂ ਤਾਂ ਸਾਨੂੰ ਇਸਦੇ ਅਰਥ ਨੂੰ ਸਮਝਣ ਦੇ ਯੋਗ ਨਹੀਂ ਹੋਣਾ ਚਾਹੀਦਾ। ਪਰ ਚਿੰਨ੍ਹ ਉਹ ਹੈ ਜੋ ਅਰਥ ਵੱਲ ਵਧਿਆ ਹੋਇਆ ਹੈ, ਜੋ ਅਰਥ ਦੀ ਖ਼ਾਤਰ ਅਣਗੌਲਿਆ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਜੋ ਕਦੇ ਵੀ ਆਪਣੇ ਆਪ ਲਈ ਨਹੀਂ ਸਮਝਿਆ ਜਾਂਦਾ, ਜਿਸ ਤੋਂ ਪਰੇ ਨਜ਼ਰ ਹਮੇਸ਼ਾ ਲਈ ਨਿਰਦੇਸ਼ਿਤ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਸਰੀਰ ਦੀ ਚੇਤਨਾ ਇੱਕ ਪਾਸੇ ਵਾਲੀ ਅਤੇ ਪਿਛਾਖੜੀ ਚੇਤਨਾ ਹੈ ਕਿ ਚੇਤਨਾ ਕੀ ਹੈ ਬਿਨਾਂ ਇਹ ਹੋਣ ਦੇ (ਭਾਵ, ਇਸਦੀ ਸਮਝ ਤੋਂ ਬਾਹਰ ਦੀ ਸੰਭਾਵਨਾ ਦੀ, ਜਿਸ ਦੇ ਸੰਦਰਭ ਵਿੱਚ ਚੇਤਨਾ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਇੱਕ ਚੋਣ ਬਣਾਉਂਦੀ ਹੈ) ਅਤੇ ਇਸ ਲਈ ਇਹ ਇੱਕ ਗੈਰ-ਥੀਟਿਕ ਚੇਤਨਾ ਹੈ ਜਿਸ ਤਰੀਕੇ ਨਾਲ ਇਹ ਪ੍ਰਭਾਵਿਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਸਰੀਰ ਦੀ ਚੇਤਨਾ ਅਕਸਰ ਮੂਲ ਪ੍ਰਭਾਵਸ਼ੀਲਤਾ ਨਾਲ ਉਲਝ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਦੁਬਾਰਾ ਫਿਰ ਇਸ ਪ੍ਰਭਾਵਸ਼ੀਲਤਾ ਦੇ ਅਰਥ ਨੂੰ ਸਮਝਣਾ ਬਹੁਤ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਹੈ; ਅਤੇ ਇਸਦੇ ਲਈ ਸਾਨੂੰ ਇੱਕ ਹੋਰ ਅੰਤਰ ਕਰਨਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ। ਪ੍ਰਭਾਵਸ਼ੀਲਤਾ ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਆਤਮ-ਨਿਰੀਖਣ ਸਾਨੂੰ ਇਹ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਦਾ ਹੈ ਅਸਲ ਵਿੱਚ ਪਹਿਲਾਂ ਹੀ ਇੱਕ ਗਠਿਤ ਪ੍ਰਭਾਵਸ਼ੀਲਤਾ ਹੈ; ਇਹ ਸੰਸਾਰ ਦੀ ਚੇਤਨਾ ਹੈ। ਸਾਰੀ ਨਫ਼ਰਤ ਕਿਸੇ ਪ੍ਰਤੀ ਨਫ਼ਰਤ ਹੈ; ਸਾਰਾ ਗੁੱਸਾ ਕਿਸੇ ਨੂੰ ਨਫ਼ਰਤ ਕਰਨ ਵਾਲਾ ਜਾਂ ਅਨਿਆਂਪੂਰਨ ਜਾਂ ਨੁਕਸਦਾਰ ਹੋਣ ਦਾ ਡਰ ਹੈ; ਕਿਸੇ ਪ੍ਰਤੀ ਹਮਦਰਦੀ ਰੱਖਣਾ "ਉਸਨੂੰ ਹਮਦਰਦੀਵਾਨ ਲੱਭਣਾ" ਹੈ, ਆਦਿ। ਇਹਨਾਂ ਵੱਖ-ਵੱਖ ਉਦਾਹਰਣਾਂ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਪਾਰਦਰਸ਼ੀ "ਇਰਾਦਾ" ਦੁਨੀਆ ਵੱਲ ਸੇਧਿਤ ਹੈ ਅਤੇ ਇਸਨੂੰ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਸਮਝਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਪਹਿਲਾਂ ਹੀ ਇੱਕ ਪਾਰਦਰਸ਼ੀ, ਇੱਕ ਅੰਦਰੂਨੀ ਨਕਾਰ ਹੈ; ਅਸੀਂ ਪਾਰਦਰਸ਼ੀ ਅਤੇ ਚੋਣ ਦੇ ਪੱਧਰ 'ਤੇ ਹਾਂ। ਪਰ ਸ਼ੈਲਰ ਨੇ ਪ੍ਰਭਾਵਸ਼ਾਲੀ ਢੰਗ ਨਾਲ ਦਿਖਾਇਆ ਹੈ ਕਿ ਇਸ "ਇਰਾਦੇ" ਨੂੰ ਸ਼ੁੱਧ ਭਾਵੁਕ ਗੁਣਾਂ ਤੋਂ ਵੱਖਰਾ ਕੀਤਾ ਜਾਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ। ਉਦਾਹਰਣ ਵਜੋਂ, ਜੇਕਰ ਮੈਨੂੰ "ਸਿਰ ਦਰਦ" ਹੈ ਤਾਂ ਮੈਂ ਆਪਣੇ ਅੰਦਰ ਇੱਕ ਜਾਣਬੁੱਝ ਕੇ ਭਾਵੁਕਤਾ ਦੀ ਖੋਜ ਕਰ ਸਕਦਾ ਹਾਂ ਜੋ ਮੇਰੇ ਦਰਦ ਵੱਲ ਸੇਧਿਤ ਹੈ ਤਾਂ ਜੋ ਇਸਨੂੰ

"ਪੀੜਤ" ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕੇ, ਇਸਨੂੰ ਅਸਤੀਫ਼ੇ ਨਾਲ ਸਵੀਕਾਰ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕੇ, ਜਾਂ ਇਸਨੂੰ ਰੱਦ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕੇ, ਇਸਦਾ ਮੁਲਾਂਕਣ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕੇ (ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਬੇਇਨਸਾਫ਼ੀ, ਜਿੰਨਾ ਯੋਗ, ਜਿੰਨਾ ਸ਼ੁੱਧ, ਜਿੰਨਾ ਅਪਮਾਨਜਨਕ, ਆਦਿ) ਤਾਂ ਜੋ ਇਸ ਤੋਂ ਬਚਿਆ ਜਾ ਸਕੇ। ਇੱਥੇ ਇਹ ਉਹੀ ਇਰਾਦਾ ਹੈ ਜੋ ਪਿਆਰ ਹੈ; ਇਹ ਸ਼ੁੱਧ ਕਾਰਜ ਹੈ ਅਤੇ ਪਹਿਲਾਂ ਹੀ ਇੱਕ ਪ੍ਰੋਜੈਕਟ ਹੈ, ਕਿਸੇ ਚੀਜ਼ ਦੀ ਸ਼ੁੱਧ ਚੇਤਨਾ। ਇਹ ਉਹ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਦਾ ਜਿਸਨੂੰ ਸਾਨੂੰ ਸਰੀਰ ਦੀ ਚੇਤਨਾ ਸਮਝਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ।

ਅਸਲੀਅਤ ਵਿੱਚ ਇਹ ਇਰਾਦਾ ਪ੍ਰਭਾਵਸ਼ੀਲਤਾ ਦਾ ਪੂਰਾ ਰੂਪ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਦਾ। ਕਿਉਂਕਿ ਪ੍ਰਭਾਵਸ਼ੀਲਤਾ ਇੱਕ ਪਾਰਦਰਸ਼ੀ ਹੈ, ਇਹ ਇੱਕ ਪਾਰਦਰਸ਼ੀ ਨੂੰ ਪਹਿਲਾਂ ਤੋਂ ਮੰਨਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਇਹ ਉਸ ਦੀ ਹੋਂਦ ਦੁਆਰਾ ਸਾਬਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਜਿਸਨੂੰ ਬਾਲਡਵਿਨ ਗਲਤ ਤਰੀਕੇ ਨਾਲ "ਭਾਵਨਾਤਮਕ ਅਮੂਰਤਾਂ" ਕਹਿੰਦਾ ਹੈ। ਬਾਲਡਵਿਨ ਨੇ ਸੱਚਮੁੱਚ ਇਹ ਸਥਾਪਿਤ ਕੀਤਾ ਹੈ ਕਿ ਅਸੀਂ ਕੁਝ ਭਾਵਨਾਵਾਂ ਨੂੰ ਠੋਸ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਮਹਿਸੂਸ ਕੀਤੇ ਬਿਨਾਂ ਆਪਣੇ ਅੰਦਰ ਪ੍ਰਭਾਵਸ਼ਾਲੀ ਢੰਗ ਨਾਲ ਮਹਿਸੂਸ ਕਰ ਸਕਦੇ ਹਾਂ। ਉਦਾਹਰਣ ਵਜੋਂ, ਜੇ ਕੋਈ ਮੈਨੂੰ ਕਿਸੇ ਖਾਸ ਦਰਦਨਾਕ ਘਟਨਾ ਬਾਰੇ ਦੱਸਦਾ ਹੈ ਜਿਸਨੇ ਪੀਅਰੇ ਦੇ ਜੀਵਨ ਨੂੰ ਹੁਣੇ ਹੀ ਹਨੇਰਾ ਕਰ ਦਿੱਤਾ ਹੈ, ਤਾਂ ਮੈਂ ਚੀਕਾਂਗਾ, "ਉਸਨੇ ਕਿਵੇਂ ਦੁੱਖ ਝੱਲਿਆ ਹੋਵੇਗਾ!" ਮੈਂ ਇਸ ਦੁੱਖ ਨੂੰ ਨਹੀਂ ਜਾਣਦਾ ਅਤੇ ਮੈਂ ਅਸਲ ਵਿੱਚ ਇਸਨੂੰ ਮਹਿਸੂਸ ਨਹੀਂ ਕਰਦਾ। ਸ਼ੁੱਧ ਗਿਆਨ ਅਤੇ ਸੱਚੇ ਪਿਆਰ ਦੇ ਵਿਚਕਾਰ ਇਹ ਵਿਚੋਲੇ ਬਾਲਡਵਿਨ "ਅਮੂਰਤਾਂ" ਕਹਿੰਦੇ ਹਨ। ਪਰ ਅਜਿਹੇ ਅਮੂਰਤਾਂ ਦੀ ਵਿਧੀ ਬਹੁਤ ਅਸਪਸ਼ਟ ਰਹਿੰਦੀ ਹੈ। ਅਮੂਰਤਾਂ ਕੌਣ ਕਰਦਾ ਹੈ? ਜੇਕਰ ਐਮ. ਲੈਪੋਰਟ ਦੀ ਪਰਿਭਾਸ਼ਾ ਦੀ ਪਾਲਣਾ ਕਰਦੇ ਹੋਏ ਅਸੀਂ ਕਹਿੰਦੇ ਹਾਂ ਕਿ ਅਮੂਰਤਾਂ ਦਾ ਅਰਥ ਹੈ ਅਲੱਗ-ਥਲੱਗ ਬਣਤਰਾਂ ਬਾਰੇ ਸੋਚਣਾ ਜੋ ਵੱਖਰੇ ਤੌਰ 'ਤੇ ਮੌਜੂਦ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਦੀਆਂ, ਤਾਂ ਇਹ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੈ ਕਿ ਅਸੀਂ ਭਾਵਨਾਤਮਕ ਅਮੂਰਤਾਂ ਨੂੰ ਭਾਵਨਾਵਾਂ ਦੇ ਸ਼ੁੱਧ ਅਮੂਰਤਾਂ ਸੰਕਲਪਾਂ ਨਾਲ ਪਛਾਣੀਏ ਜਾਂ ਫਿਰ ਅਸੀਂ ਇਹ ਪਛਾਣੀਏ ਕਿ ਇਹ ਅਮੂਰਤਾਂ ਚੇਤਨਾ ਦੇ ਅਸਲ ਰੂਪਾਂ ਵਾਂਗ ਮੌਜੂਦ ਹੋ ਸਕਦੀਆਂ ਹਨ। ਅਸਲ ਵਿੱਚ ਇਹ ਅਮੂਰਤਾਂ ਖਾਲੀ ਇਰਾਦੇ ਹਨ, ਭਾਵਨਾ ਦੇ ਸ਼ੁੱਧ ਪ੍ਰੋਜੈਕਟ ਹਨ। ਭਾਵ, ਅਸੀਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਦਰਦ ਅਤੇ ਸ਼ਰਮ ਵੱਲ ਸੇਧਿਤ ਕਰਦੇ ਹਾਂ, ਅਸੀਂ ਉਨ੍ਹਾਂ ਵੱਲ ਦਬਾਅ ਪਾਉਂਦੇ ਹਾਂ, ਚੇਤਨਾ ਆਪਣੇ ਆਪ ਤੋਂ ਪਾਰ ਹੋ ਜਾਂਦੀ ਹੈ - ਪਰ ਖਾਲੀਪਨ ਨਾਲ। ਦੁੱਖ ਉੱਥੇ ਹੈ, ਬਾਹਰਮੁਖੀ ਅਤੇ ਪਾਰਦਰਸ਼ੀ, ਪਰ ਇਸ ਵਿੱਚ ਠੋਸ ਹੋਂਦ ਦੀ ਘਾਟ ਹੈ। ਇਹਨਾਂ ਅਸਥਿਰ ਅਰਥਾਂ ਨੂੰ ਭਾਵੁਕ ਚਿੱਤਰਾਂ ਦਾ ਨਾਮ ਦੇਣਾ ਬਿਹਤਰ ਹੋਵੇਗਾ। ਕਲਾਤਮਕ ਸਿਰਜਣਾ ਅਤੇ ਮਨੋਵਿਗਿਆਨਕ ਸਮਝ ਦੀ ਉਹਨਾਂ ਦੀ ਮਹੱਤਤਾ ਤੋਂ ਇਨਕਾਰ ਨਹੀਂ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ। ਪਰ ਇੱਥੇ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਗੱਲ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਜੋ ਚੀਜ਼ ਉਹਨਾਂ ਨੂੰ ਅਸਲ ਸ਼ਰਮ ਤੋਂ ਵੱਖ ਕਰਦੀ ਹੈ, ਉਦਾਹਰਣ ਵਜੋਂ, ਉਹ ਹੈ ਜੀਣ ਦੀ ਗੁਣਵੱਤਾ ਦੀ ਅਣਹੋਂਦ।

ਇਸ ਲਈ ਸ਼ੁੱਧ ਭਾਵੁਕ ਗੁਣ ਮੌਜੂਦ ਹਨ ਜੋ ਭਾਵੁਕ ਪ੍ਰੋਜੈਕਟਾਂ ਦੁਆਰਾ ਪਾਰ ਕੀਤੇ ਜਾਂਦੇ ਹਨ ਅਤੇ ਪਾਰ ਕੀਤੇ ਜਾਂਦੇ ਹਨ। ਅਸੀਂ ਉਹਨਾਂ ਨੂੰ ਸ਼ੈਲਰ ਵਾਂਗ ਨਹੀਂ ਬਣਾਵਾਂਗੇ, ਚੇਤਨਾ ਦੇ ਪ੍ਰਵਾਹ 'ਤੇ ਪੈਦਾ ਹੋਣ ਵਾਲੀ ਕਿਸੇ ਕਿਸਮ ਦੀ "ਹਾਈਲ"। ਸਾਡੇ ਲਈ ਇਹ ਸਿਰਫ਼ ਇਸ ਗੱਲ ਦਾ ਮਾਮਲਾ ਹੈ ਕਿ ਚੇਤਨਾ ਆਪਣੀ ਅਟੁੱਟਤਾ ਕਿਵੇਂ ਮੌਜੂਦ ਹੈ; ਇਹ ਚੇਤਨਾ ਦੀ ਬਣਤਰ ਹੈ ਜਿੱਥੋਂ ਤੱਕ ਇਹ ਇਸ ਬਣਤਰ ਨੂੰ ਆਪਣੀਆਂ ਸੰਭਾਵਨਾਵਾਂ ਵੱਲ ਪਾਰ ਕਰਦੀ ਹੈ; ਇਹ ਉਹ ਤਰੀਕਾ ਹੈ ਜਿਸ ਵਿੱਚ ਚੇਤਨਾ ਆਪਣੇ ਆਪ ਅਤੇ ਗੈਰ-ਭਾਵੁਕ ਮੋਡ ਵਿੱਚ ਮੌਜੂਦ ਹੈ, ਜਿਸਨੂੰ ਇਹ ਸੰਸਾਰ 'ਤੇ ਇੱਕ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਸਿਧਾਂਤਕ ਤੌਰ 'ਤੇ ਪਰ ਅਪ੍ਰਤੱਖ ਤੌਰ 'ਤੇ ਬਣਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਸ਼ੁੱਧ ਸੋਗ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ, ਪਰ ਇਹ ਇੱਕ ਮੂਡ, ਇੱਕ ਭਾਵੁਕ, ਗੈਰ-ਭਾਵੁਕ ਧੁਨੀ, ਸ਼ੁੱਧ ਸਹਿਮਤ, ਸ਼ੁੱਧ ਅਸਹਿਮਤ ਵੀ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਇੱਕ ਆਮ ਤਰੀਕੇ ਨਾਲ, ਇਹ ਉਹ ਹੈ ਜਿਸਨੂੰ ਸਹਿ-ਸੰਬੰਧ ਕਿਹਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇਹ "ਸਹਿ-ਸੰਬੰਧ" ਆਪਣੇ ਆਪ ਦੇ ਪੱਖ ਤੋਂ ਇੱਕ ਪਾਰਦਰਸ਼ੀ ਪ੍ਰੋਜੈਕਟ ਦੁਆਰਾ ਸੰਸਾਰ ਵੱਲ ਪਾਰ ਕੀਤੇ ਬਿਨਾਂ ਘੱਟ ਹੀ ਪ੍ਰਗਟ ਹੁੰਦਾ ਹੈ; ਇਸ

ਤਰ੍ਹਾਂ ਇਸਦਾ ਅਧਿਐਨ ਸਿਰਫ ਮੁਸ਼ਕਲ ਨਾਲ ਇਕੱਲਤਾ ਵਿੱਚ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਫਿਰ ਵੀ ਕੁਝ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਅਨੁਭਵ ਮੌਜੂਦ ਹਨ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਵਿੱਚ ਇਸਨੂੰ ਇਸਦੀ ਸ਼ੁੱਧਤਾ ਵਿੱਚ ਸਮਝਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ, ਖਾਸ ਕਰਕੇ ਜਿਸਨੂੰ ਅਸੀਂ "ਸਰੀਰਕ" ਦਰਦ ਕਹਿੰਦੇ ਹਾਂ। ਇਸ ਲਈ ਅਸੀਂ ਹੁਣ ਸਰੀਰ ਦੀ ਚੇਤਨਾ ਦੀਆਂ ਬਣਤਰਾਂ ਨੂੰ ਸੰਕਲਪਿਕ ਤੌਰ 'ਤੇ ਠੀਕ ਕਰਨ ਲਈ ਇਸ ਅਨੁਭਵ ਦੀ ਜਾਂਚ ਕਰਾਂਗੇ।

ਮੇਰੀਆਂ ਅੱਖਾਂ ਦੁਖ ਰਹੀਆਂ ਹਨ ਪਰ ਮੈਨੂੰ ਅੱਜ ਸ਼ਾਮ ਨੂੰ ਇੱਕ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ ਰਚਨਾ ਪੜ੍ਹਨੀ ਖਤਮ ਕਰਨੀ ਚਾਹੀਦੀ ਹੈ। ਮੈਂ ਪੜ੍ਹ ਰਿਹਾ ਹਾਂ। ਮੇਰੀ ਚੇਤਨਾ ਦਾ ਉਦੇਸ਼ ਕਿਤਾਬ ਹੈ ਅਤੇ ਕਿਤਾਬ ਦੇ ਪਾਰ ਉਹ ਸੱਚਾਈਆਂ ਹਨ ਜੋ ਇਹ ਦੱਸਦੀਆਂ ਹਨ। ਸਰੀਰ ਕਿਸੇ ਵੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਨਹੀਂ ਫੜਿਆ ਜਾਂਦਾ; ਇਹ ਇੱਕ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਅਤੇ ਜਾਣ ਦਾ ਬਿੰਦੂ ਹੈ। ਸ਼ਬਦ ਮੇਰੇ ਸਾਹਮਣੇ ਇੱਕ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਇੱਕ ਖਿਸਕਦੇ ਹਨ; ਮੈਂ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਖਿਸਕਾਉਂਦਾ ਹਾਂ; ਪੰਨੇ ਦੇ ਹੇਠਾਂ ਉਹ ਜੋ ਮੈਂ ਅਜੇ ਤੱਕ ਨਹੀਂ ਪੜ੍ਹੇ ਹਨ ਉਹ ਅਜੇ ਵੀ ਇੱਕ ਸਾਪੇਖਿਕ ਜ਼ਮੀਨ ਜਾਂ "ਪੰਨੇ-ਜ਼ਮੀਨ-ਵਾਂਗ-" ਨਾਲ ਸਬੰਧਤ ਹਨ ਜੋ "ਕਿਤਾਬ-ਜ਼ਮੀਨ-ਵਾਂਗ-ਭੂਮੀ" ਅਤੇ ਸੰਸਾਰ ਦੀ ਸੰਪੂਰਨ ਜ਼ਮੀਨ ਜਾਂ ਜ਼ਮੀਨ 'ਤੇ ਸੰਗਠਿਤ ਹੈ। ਪਰ ਆਪਣੀ ਅਸਪਸ਼ਟਤਾ ਦੀ ਜ਼ਮੀਨ ਤੋਂ ਉਹ ਮੈਨੂੰ ਬੁਲਾ ਰਹੇ ਹਨ; ਉਨ੍ਹਾਂ ਕੋਲ ਪਹਿਲਾਂ ਹੀ ਇੱਕ ਕਮਜ਼ੋਰ ਸੰਪੂਰਨਤਾ ਦਾ ਚਰਿੱਤਰ ਹੈ; ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ "ਮੇਰੀ ਨਜ਼ਰ ਹੇਠੋਂ ਖਿਸਕਣ ਲਈ ਬਣਾਇਆ ਜਾਣਾ" ਦਿੱਤਾ ਗਿਆ ਹੈ। ਇਸ ਸਭ ਵਿੱਚ ਸਰੀਰ ਸਿਰਫ ਅਪ੍ਰਤੱਖ ਤੌਰ 'ਤੇ ਦਿੱਤਾ ਗਿਆ ਹੈ; ਮੇਰੀਆਂ ਅੱਖਾਂ ਦੀ ਗਤੀ ਸਿਰਫ ਇੱਕ ਦਰਸ਼ਕ ਦੀ ਨਜ਼ਰ ਨਾਲ ਸਬੰਧਤ ਹੈ। ਆਪਣੇ ਲਈ ਮੈਂ ਸਿਧਾਂਤਕ ਤੌਰ 'ਤੇ ਸ਼ਬਦਾਂ ਦੇ ਇੱਕ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਇੱਕ ਸਥਿਰ ਉਭਾਰ ਨੂੰ ਸਮਝਦਾ ਹਾਂ। ਫਿਰ ਵੀ ਬਾਹਰਮੁਖੀ ਸਮੇਂ ਵਿੱਚ ਸ਼ਬਦਾਂ ਦਾ ਉਤਰਾਧਿਕਾਰ ਮੇਰੇ ਆਪਣੇ ਅਸਥਾਈਕਰਨ ਦੁਆਰਾ ਦਿੱਤਾ ਅਤੇ ਜਾਣਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਉਹਨਾਂ ਦੀ ਗਤੀਹੀਣ ਗਤੀ ਮੇਰੀ ਚੇਤਨਾ ਦੀ ਇੱਕ "ਗਤੀ" ਵਿੱਚ ਦਿੱਤੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ; ਅਤੇ ਚੇਤਨਾ ਦੀ ਇਹ "ਗਤੀ", ਇੱਕ ਸ਼ੁੱਧ ਰੂਪਕ ਜੋ ਇੱਕ ਅਸਥਾਈ ਤਰੱਕੀ ਨੂੰ ਦਰਸਾਉਂਦੀ ਹੈ, ਮੇਰੇ ਲਈ ਬਿਲਕੁਲ ਮੇਰੀਆਂ ਅੱਖਾਂ ਦੀ ਗਤੀ ਹੈ। ਮੇਰੇ ਲਈ ਆਪਣੀਆਂ ਅੱਖਾਂ ਦੀ ਗਤੀ ਨੂੰ ਚੇਤਨਾ ਦੀਆਂ ਆਪਣੀਆਂ ਅਵਸਥਾਵਾਂ ਦੇ ਸਿੰਥੈਟਿਕ ਵਿਕਾਸ ਤੋਂ ਦੂਜੇ ਦੇ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਦਾ ਸਹਾਰਾ ਲਏ ਬਿਨਾਂ ਵੱਖ ਕਰਨਾ ਅਸੰਭਵ ਹੈ। ਫਿਰ ਵੀ ਉਸੇ ਸਮੇਂ ਜਦੋਂ ਮੈਂ ਪੜ੍ਹ ਰਿਹਾ ਹਾਂ ਮੇਰੀਆਂ ਅੱਖਾਂ ਦੁਖਦੀਆਂ ਹਨ। ਆਓ ਪਹਿਲਾਂ ਧਿਆਨ ਦੇਈਏ ਕਿ ਇਹ ਦਰਦ ਖੁਦ ਦੁਨੀਆ ਦੀਆਂ ਵਸਤੂਆਂ ਦੁਆਰਾ ਦਰਸਾਇਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ; ਭਾਵ, ਉਸ ਕਿਤਾਬ ਦੁਆਰਾ ਜੋ ਮੈਂ ਪੜ੍ਹਦਾ ਹਾਂ। ਇਹ ਵਧੇਰੇ ਮੁਸ਼ਕਲ ਨਾਲ ਹੈ ਕਿ ਸ਼ਬਦ ਉਸ ਅਣ-ਅਨੁਭਵੀ ਜ਼ਮੀਨ ਤੋਂ ਵੱਖ ਹੁੰਦੇ ਹਨ ਜੋ ਉਹ ਬਣਾਉਂਦੇ ਹਨ; ਉਹ ਕੰਬ ਸਕਦੇ ਹਨ, ਕੰਬ ਸਕਦੇ ਹਨ; ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਅਰਥ ਸਿਰਫ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਨਾਲ ਹੀ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕੀਤੇ ਜਾ ਸਕਦੇ ਹਨ, ਉਹ ਵਾਕ ਜੋ ਮੈਂ ਹੁਣੇ ਦੋ ਵਾਰ, ਤਿੰਨ ਵਾਰ ਪੜ੍ਹੇ ਹਨ, ਉਹਨਾਂ ਨੂੰ "ਸਮਝਿਆ ਨਹੀਂ ਗਿਆ", "ਦੁਬਾਰਾ ਪੜ੍ਹਨ ਲਈ" ਦਿੱਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਪਰ ਇਹਨਾਂ ਹੀ ਸੰਕੇਤਾਂ ਦੀ ਘਾਟ ਹੋ ਸਕਦੀ ਹੈ - ਉਦਾਹਰਣ ਵਜੋਂ, ਜਦੋਂ ਮੇਰਾ ਪੜ੍ਹਨਾ "ਮੈਨੂੰ ਸੋਖ ਲੈਂਦਾ ਹੈ" ਅਤੇ ਜਦੋਂ ਮੈਂ ਆਪਣੇ ਦਰਦ ਨੂੰ "ਭੁੱਲ" ਜਾਂਦਾ ਹਾਂ (ਜਿਸਦਾ ਮਤਲਬ ਇਹ ਨਹੀਂ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਅਲੋਪ ਹੋ ਗਿਆ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਜੇਕਰ ਮੈਨੂੰ ਬਾਅਦ ਵਿੱਚ ਕਿਸੇ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ ਕਾਰਜ ਵਿੱਚ ਇਸਦਾ ਗਿਆਨ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਤਾਂ ਇਹ ਹਮੇਸ਼ਾ ਉੱਥੇ ਹੋਣ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਦਿੱਤਾ ਜਾਵੇਗਾ)। ਕਿਸੇ ਵੀ ਹਾਲਤ ਵਿੱਚ ਇਹ ਉਹ ਚੀਜ਼ ਨਹੀਂ ਹੈ ਜੋ ਸਾਨੂੰ ਦਿਲਚਸਪੀ ਰੱਖਦੀ ਹੈ; ਅਸੀਂ ਉਸ ਤਰੀਕੇ ਦੀ ਭਾਲ ਕਰ ਰਹੇ ਹਾਂ ਜਿਸ ਵਿੱਚ ਚੇਤਨਾ ਆਪਣੇ ਦਰਦ ਨੂੰ ਮੌਜੂਦ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਪਰ ਸ਼ੁਰੂ ਵਿੱਚ ਕੋਈ ਪੁੱਛੇਗਾ, ਦਰਦ ਨੂੰ ਅੱਖਾਂ ਵਿੱਚ ਦਰਦ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਕਿਵੇਂ ਦਿੱਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ? ਕੀ ਕਿਸੇ ਪਾਰਦਰਸ਼ੀ ਵਸਤੂ ਦਾ ਜਾਣਬੁੱਝ ਕੇ ਹਵਾਲਾ ਨਹੀਂ ਹੈ, ਮੇਰੇ ਸਰੀਰ ਨੂੰ ਬਿਲਕੁਲ ਜਿੱਥੋਂ ਤੱਕ ਇਹ ਸੰਸਾਰ ਵਿੱਚ ਬਾਹਰ ਮੌਜੂਦ ਹੈ? ਇਹ ਅਸਵੀਕਾਰਨਯੋਗ ਹੈ ਕਿ ਦਰਦ ਵਿੱਚ ਆਪਣੇ ਬਾਰੇ ਜਾਣਕਾਰੀ ਹੁੰਦੀ ਹੈ; ਅੱਖਾਂ ਵਿੱਚ ਦਰਦ ਨੂੰ ਉਂਗਲੀ ਜਾਂ ਪੇਟ ਵਿੱਚ ਦਰਦ ਨਾਲ ਉਲਝਾਉਣਾ ਅਸੰਭਵ ਹੈ। ਫਿਰ ਵੀ ਦਰਦ ਇਰਾਦੇ ਤੋਂ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਖਾਲੀ ਹੈ। ਇਹ ਸਮਝਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ ਕਿ ਜੇਕਰ ਦਰਦ ਨੂੰ "ਅੱਖਾਂ ਵਿੱਚ ਦਰਦ" ਵਜੋਂ ਦਿੱਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਤਾਂ ਉੱਥੇ ਕੋਈ ਰਹੱਸਮਈ "ਸਥਾਨਕ ਚਿੰਨ੍ਹ" ਨਹੀਂ ਹੈ ਅਤੇ ਨਾ ਹੀ ਕੋਈ ਗਿਆਨ ਹੈ। ਦਰਦ ਬਿਲਕੁਲ ਅੱਖਾਂ ਵਿੱਚ ਹੈ ਜਿੱਥੋਂ ਤੱਕ ਚੇਤਨਾ "ਮੌਜੂਦ ਹੈ"। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਇਹ ਦੂਜੇ ਦਰਦ ਤੋਂ ਇਸਦੇ ਹੋਂਦ ਦੁਆਰਾ ਵੱਖਰਾ ਹੈ, ਨਾ ਕਿ ਕਿਸੇ ਮਾਪਦੰਡ ਦੁਆਰਾ ਅਤੇ ਨਾ ਹੀ ਕਿਸੇ ਵੀ ਚੀਜ਼ ਦੁਆਰਾ।

ਯਕੀਨਨ, ਅੱਖਾਂ ਵਿੱਚ ਦਰਦ ਦਾ ਪ੍ਰਗਟਾਵਾ ਇੱਕ ਪੂਰਾ ਸੰਵਿਧਾਨਕ ਕੰਮ ਮੰਨਦਾ ਹੈ ਜਿਸਦਾ ਸਾਨੂੰ ਵਰਣਨ ਕਰਨਾ ਪਵੇਗਾ। ਪਰ ਦਲੀਲ ਦੇ ਇਸ ਪੜਾਅ 'ਤੇ, ਇਸ 'ਤੇ ਵਿਚਾਰ ਕਰਨ ਦਾ ਅਜੇ ਕੋਈ ਕਾਰਨ ਨਹੀਂ ਹੈ, ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਨਹੀਂ ਬਣਾਇਆ ਗਿਆ ਹੈ। ਦਰਦ ਨੂੰ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਤੋਂ ਨਹੀਂ ਮੰਨਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ; ਇਸਨੂੰ ਦੂਜਿਆਂ ਲਈ ਸਰੀਰ ਵੱਲ ਵਾਪਸ ਨਹੀਂ ਭੇਜਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਅੱਖਾਂ ਵਾਂਗ ਦਰਦ ਜਾਂ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਵਾਂਗ ਦਰਦ ਹੈ; ਇਹ ਪਾਰਦਰਸ਼ੀ ਸ਼ਬਦਾਂ ਨੂੰ ਸਮਝਣ ਦੇ ਮੇਰੇ ਤਰੀਕੇ ਤੋਂ ਵੱਖਰਾ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਅਸੀਂ ਆਪਣੇ ਸਾਥੀਆਂ ਨੇ ਸਪੱਸ਼ਟਤਾ ਲਈ ਇਸਨੂੰ ਅੱਖਾਂ ਵਿੱਚ ਦਰਦ ਕਿਹਾ ਹੈ; ਪਰ ਇਸਦਾ ਨਾਮ ਚੇਤਨਾ ਵਿੱਚ ਨਹੀਂ ਰੱਖਿਆ ਗਿਆ ਹੈ, ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਜਾਣਿਆ ਨਹੀਂ ਜਾਂਦਾ। ਅੱਖਾਂ ਵਿੱਚ ਦਰਦ ਹੋਰ ਸੰਭਾਵਿਤ ਦਰਦਾਂ ਤੋਂ ਅਪ੍ਰਤੱਖ ਅਤੇ ਇਸਦੇ ਹੋਣ ਦੁਆਰਾ ਵੱਖਰਾ ਹੈ।

ਹਾਲਾਂਕਿ, ਇਹ ਦਰਦ ਬ੍ਰਹਿਮੰਡ ਦੀਆਂ ਅਸਲ ਵਸਤੂਆਂ ਵਿੱਚ ਕਿਤੇ ਵੀ ਮੌਜੂਦ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਇਹ ਕਿਤਾਬ ਦੇ ਸੱਜੇ ਜਾਂ ਖੱਬੇ ਪਾਸੇ ਨਹੀਂ ਹੈ, ਨਾ ਹੀ ਕਿਤਾਬ ਰਾਹੀਂ ਪ੍ਰਗਟ ਕੀਤੀਆਂ ਗਈਆਂ ਸੱਚਾਈਆਂ ਵਿੱਚ ਹੈ, ਨਾ ਹੀ ਮੇਰੇ ਸਰੀਰ-ਵਸਤੂ (ਉਹ ਸਰੀਰ ਜਿਸਨੂੰ ਦੂਜਾ ਦੇਖਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਜਿਸਨੂੰ ਮੈਂ ਹਮੇਸ਼ਾ ਅੰਸ਼ਕ ਤੌਰ 'ਤੇ ਛੂਹ ਸਕਦਾ ਹਾਂ ਅਤੇ ਅੰਸ਼ਕ ਤੌਰ 'ਤੇ ਦੇਖ ਸਕਦਾ ਹਾਂ), ਅਤੇ ਨਾ ਹੀ ਮੇਰੇ ਸਰੀਰ-ਵਸਤੂ-ਦੇਖਣ-ਬਿੰਦੂ ਵਿੱਚ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਬਾਅਦ ਵਾਲਾ ਸੰਸਾਰ ਦੁਆਰਾ ਸੰਕੇਤਕ ਤੌਰ 'ਤੇ ਦਰਸਾਇਆ ਗਿਆ ਹੈ। ਨਾ ਤਾਂ ਸਾਨੂੰ ਇਹ ਕਹਿਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ ਕਿ ਦਰਦ ਇੱਕ "ਓਵਰਪ੍ਰਿੰਟ" ਹੈ ਜਾਂ ਇਹ ਉਨ੍ਹਾਂ ਚੀਜ਼ਾਂ 'ਤੇ "ਉੱਪਰ ਲਗਾਇਆ ਗਿਆ" ਇੱਕ ਇਕਸੁਰਤਾ ਵਾਂਗ ਹੈ ਜੋ ਮੈਂ ਦੇਖਦਾ ਹਾਂ। ਉਹ ਤਸਵੀਰਾਂ ਹਨ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਕੋਈ ਅਰਥ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਫਿਰ ਦਰਦ ਸਪੇਸ ਵਿੱਚ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ। ਪਰ ਨਾ ਤਾਂ ਇਹ ਵਸਤੂ-ਵਸਤੂ ਸਮੇਂ ਨਾਲ ਸਬੰਧਤ ਹੈ; ਇਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਅਸਥਾਈ ਬਣਾਉਂਦਾ ਹੈ, ਅਤੇ ਇਹ ਇਸ ਅਸਥਾਈਕਰਨ ਵਿੱਚ ਹੈ ਅਤੇ ਇਸ ਅਸਥਾਈਕਰਨ ਦੁਆਰਾ ਸੰਸਾਰ ਦਾ ਸਮਾਂ ਪ੍ਰਗਟ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਫਿਰ ਇਹ ਦਰਦ ਕੀ ਹੈ? ਬਸ ਚੇਤਨਾ ਦਾ ਪਾਰਦਰਸ਼ੀ ਮਾਮਲਾ, ਇਸਦਾ ਉੱਥੇ ਹੋਣਾ, ਸੰਸਾਰ ਨਾਲ ਇਸਦਾ ਲਗਾਵ, ਸੰਖੇਪ ਵਿੱਚ ਪੜ੍ਹਨ ਦੀ ਕਿਰਿਆ ਦੀ ਅਜੀਬ ਸੰਭਾਵਨਾ। ਦਰਦ ਸਾਰੇ ਧਿਆਨ ਅਤੇ ਸਾਰੇ ਗਿਆਨ ਤੋਂ ਪਰੇ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਧਿਆਨ ਅਤੇ ਗਿਆਨ ਦੇ ਹਰੇਕ ਕਾਰਜ ਵਿੱਚ ਖਿਸਕ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਇਹੀ ਕਾਰਜ ਹੈ ਜਿੱਥੋਂ ਤੱਕ ਕਿ ਇਹ ਕਾਰਜ ਆਪਣੇ ਵਜੂਦ ਦੀ ਨੀਂਹ ਨਹੀਂ ਹੈ।

ਫਿਰ ਵੀ ਸ਼ੁੱਧ ਹੋਂਦ ਦੇ ਇਸ ਪੱਧਰ 'ਤੇ ਵੀ, ਦਰਦ ਸੰਸਾਰ ਨਾਲ ਇੱਕ ਅਟੁੱਟ ਲਗਾਵ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਚੇਤਨਾ ਦੁਆਰਾ ਗੈਰ-ਥੈਟਿਕ ਤੌਰ 'ਤੇ ਮੌਜੂਦ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ ਜੇਕਰ ਇਸਨੂੰ ਪਾਰ ਕੀਤਾ ਜਾਵੇ। ਦਰਦ-ਚੇਤਨਾ ਸੰਸਾਰ ਦਾ ਇੱਕ ਅੰਦਰੂਨੀ ਨਕਾਰ ਹੈ; ਪਰ ਉਸੇ ਸਮੇਂ ਇਹ ਆਪਣੇ ਦਰਦ ਨੂੰ - ਭਾਵ, ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ - ਆਪਣੇ ਆਪ ਤੋਂ ਦੂਰ ਹੋਣ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਮੌਜੂਦ ਹੈ। ਸ਼ੁੱਧ ਦਰਦ ਨੂੰ ਸਧਾਰਨ "ਜੀਵਤ" ਵਜੋਂ ਪ੍ਰਾਪਤ ਨਹੀਂ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ; ਇਹ ਅਨਿਸ਼ਚਿਤ ਅਤੇ ਵਰਣਨਯੋਗ ਦੀ ਸ਼੍ਰੇਣੀ ਨਾਲ ਸਬੰਧਤ ਹੈ ਜੋ ਉਹ ਹਨ। ਪਰ ਦਰਦ-ਚੇਤਨਾ ਇੱਕ ਹੋਰ ਚੇਤਨਾ ਵੱਲ ਇੱਕ ਪ੍ਰੋਜੈਕਟ ਹੈ ਜੋ ਸਾਰੇ ਦਰਦ ਤੋਂ ਖਾਲੀ ਹੋਵੇਗਾ; ਯਾਨੀ, ਇੱਕ ਚੇਤਨਾ ਜਿਸਦਾ ਸੰਦਰਭ, ਜਿਸਦਾ ਹੋਣਾ-ਉੱਥੇ ਦਰਦਨਾਕ ਨਹੀਂ ਹੋਵੇਗਾ। ਇਹ ਪਾਸੇ ਤੋਂ ਬਚਣਾ, ਇਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਤੋਂ ਦੂਰ ਹੋਣਾ ਜੋ ਦਰਦ-ਚੇਤਨਾ ਨੂੰ ਦਰਸਾਉਂਦਾ ਹੈ, ਉਹਨਾਂ ਸਾਰਿਆਂ ਲਈ ਨਹੀਂ ਹੈ ਜੋ ਦਰਦ ਨੂੰ ਇੱਕ ਮਾਨਸਿਕ ਵਸਤੂ ਵਜੋਂ ਬਣਾਉਂਦੇ ਹਨ। ਇਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਦਾ ਇੱਕ ਗੈਰ-ਥੈਟਿਕ ਪ੍ਰੋਜੈਕਟ ਹੈ; ਅਸੀਂ ਇਸਨੂੰ ਸਿਰਫ ਦੁਨੀਆ ਦੁਆਰਾ ਸਮਝਦੇ ਹਾਂ। ਉਦਾਹਰਣ ਵਜੋਂ, ਇਹ ਇਸ ਤਰੀਕੇ ਨਾਲ ਦਿੱਤਾ ਗਿਆ ਹੈ ਜਿਸ ਵਿੱਚ ਕਿਤਾਬ "ਇੱਕ ਤੇਜ਼, ਝਟਕੇਦਾਰ ਤਾਲ ਵਿੱਚ ਪੜ੍ਹਨ ਵਾਲੀ" ਦਿਖਾਈ ਦਿੰਦੀ ਹੈ ਜਿੱਥੇ ਸ਼ਬਦ ਇੱਕ ਨਰਕ, ਸਥਿਰ ਚੱਕਰ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਦੂਜੇ ਦੇ ਵਿਰੁੱਧ ਦਬਾਉਂਦੇ ਹਨ, ਜਿੱਥੇ ਸਾਰਾ ਬ੍ਰਹਿਮੰਡ ਚਿੰਤਾ ਨਾਲ ਵਿੰਨ੍ਹਿਆ ਹੋਇਆ ਹੈ। ਇਸ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ - ਅਤੇ ਇਹ ਸਰੀਰਕ ਹੋਂਦ ਦਾ ਵਿਲੱਖਣ ਚਰਿੱਤਰ ਹੈ - ਜਿਸ ਅਕਹਿ ਨੂੰ ਕੋਈ ਭੱਜਣਾ ਚਾਹੁੰਦਾ ਹੈ, ਇਸ ਬਹੁਤ ਹੀ ਟੁੱਟ ਰਹੇ ਦੂਰ ਦੇ

ਦਿਲ ਵਿੱਚ ਦੁਬਾਰਾ ਖੋਜਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ; ਇਹ ਉਹ ਹੈ ਜੋ ਚੇਤਨਾ ਦਾ ਗਠਨ ਕਰਨ ਜਾ ਰਿਹਾ ਹੈ ਜੋ ਇਸਨੂੰ ਪਾਰ ਕਰ ਜਾਂਦੀ ਹੈ; ਇਹ ਬਹੁਤ ਹੀ ਅਚਨਚੇਤਤਾ ਅਤੇ ਉਡਾਣ ਦਾ ਵਜੂਦ ਹੈ ਜੋ ਇਸਨੂੰ ਭੱਜਣਾ ਚਾਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਅਸੀਂ ਹੋਰ ਕਿਤੇ ਵੀ ਆਪਣੇ ਆਪ ਦੁਆਰਾ ਆਪਣੇ ਆਪ ਦੇ ਵਿਨਾਸ਼ ਅਤੇ ਆਪਣੇ ਆਪ ਦੁਆਰਾ ਆਪਣੇ ਆਪ ਦੇ ਉਸ ਡਰ ਨੂੰ ਛੂਹਣ ਦੇ ਨੇੜੇ ਨਹੀਂ ਜਾਵਾਂਗੇ ਜੋ ਆਪਣੇ ਆਪ ਦੁਆਰਾ ਆਪਣੇ ਆਪ ਦਾ ਉਸ ਡਰ ਨੂੰ ਜੋ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਵਿਨਾਸ਼ ਦਾ ਪਾਲਣ ਪੋਸ਼ਣ ਕਰਦਾ ਹੈ।

ਮੰਨ ਲਓ, ਕੋਈ ਕਹਿ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਪਰ ਤੁਸੀਂ ਇੱਕ ਅਜਿਹਾ ਕੇਸ ਚੁਣ ਕੇ ਤੱਕੜੀ ਨੂੰ ਤੋਲ ਰਹੇ ਹੋ ਜਿੱਥੇ ਦਰਦ ਖਾਸ ਤੌਰ 'ਤੇ ਕਿਸੇ ਕੰਮ ਕਰਨ ਵਾਲੇ ਅੰਗ ਵਿੱਚ ਦਰਦ ਹੈ, ਅੱਖ ਵਿੱਚ ਦਰਦ ਜਦੋਂ ਉਹ ਦੇਖ ਰਿਹਾ ਹੋਵੇ, ਹੱਥ ਵਿੱਚ ਦਰਦ ਜਦੋਂ ਉਹ ਫੜ ਰਿਹਾ ਹੋਵੇ। ਪਰ ਜਦੋਂ ਮੈਂ ਪੜ੍ਹ ਰਿਹਾ ਹੁੰਦਾ ਹਾਂ ਤਾਂ ਮੇਰੀ ਉਂਗਲੀ ਵਿੱਚ ਜ਼ਖ਼ਮ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਸਥਿਤੀ ਵਿੱਚ ਇਹ ਮੰਨਣਾ ਮੁਸ਼ਕਲ ਹੋਵੇਗਾ ਕਿ ਮੇਰਾ ਦਰਦ ਮੇਰੇ "ਪੜ੍ਹਨ ਦੇ ਕੰਮ" ਦੀ ਹੀ ਅਚਨਚੇਤੀ ਘਟਨਾ ਹੈ।

ਪਹਿਲਾਂ ਇਹ ਗੱਲ ਧਿਆਨ ਵਿੱਚ ਰੱਖੀਏ ਕਿ ਮੈਂ ਆਪਣੀ ਪੜ੍ਹਾਈ ਵਿੱਚ ਕਿੰਨਾ ਵੀ ਰੁੱਝਿਆ ਹੋਇਆ ਹਾਂ, ਮੈਂ ਉਨ੍ਹਾਂ ਸਾਰੀਆਂ ਚੀਜ਼ਾਂ ਲਈ ਨਹੀਂ ਹਾਂ ਜੋ ਦੁਨੀਆਂ ਨੂੰ ਹੋਂਦ ਵਿੱਚ ਲਿਆਉਣਾ ਬੰਦ ਕਰ ਦਿੰਦੀਆਂ ਹਨ। ਇਸ ਤੋਂ ਵੀ ਵਧੀਆ, ਮੇਰਾ ਪੜ੍ਹਨਾ ਇੱਕ ਅਜਿਹਾ ਕੰਮ ਹੈ ਜੋ ਆਪਣੇ ਸੁਭਾਅ ਵਿੱਚ ਦੁਨੀਆਂ ਦੀ ਹੋਂਦ ਨੂੰ ਇੱਕ ਜ਼ਰੂਰੀ ਜ਼ਮੀਨ ਵਜੋਂ ਦਰਸਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਇਸਦਾ ਜ਼ਰੂਰ ਇਹ ਮਤਲਬ ਨਹੀਂ ਹੈ ਕਿ ਮੇਰੀ ਦੁਨੀਆਂ ਪ੍ਰਤੀ ਕਮਜ਼ੋਰ ਚੇਤਨਾ ਹੈ ਪਰ ਮੈਂ ਇਸ ਨੂੰ ਇੱਕ ਜ਼ਮੀਨ ਵਜੋਂ ਚੇਤੰਨ ਹਾਂ। ਮੈਂ ਰੰਗਾਂ, ਆਪਣੇ ਆਲੇ ਦੁਆਲੇ ਦੀਆਂ ਹਰਕਤਾਂ ਨੂੰ ਨਜ਼ਰਅੰਦਾਜ਼ ਨਹੀਂ ਕਰਦਾ, ਮੈਂ ਆਵਾਜ਼ਾਂ ਸੁਣਨਾ ਬੰਦ ਨਹੀਂ ਕਰਦਾ; ਉਹ ਸਿਰਫ਼ ਉਸ ਅਣ-ਵਿਭਿੰਨ ਸੰਪੂਰਨਤਾ ਵਿੱਚ ਗੁਆਚ ਜਾਂਦੇ ਹਨ ਜੋ ਮੇਰੇ ਪੜ੍ਹਨ ਲਈ ਪਿਛੋਕੜ ਵਜੋਂ ਕੰਮ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਸਾਪੇਖਿਕ ਤੌਰ 'ਤੇ ਮੇਰਾ ਸਰੀਰ ਸੰਸਾਰ ਦੁਆਰਾ ਦੁਨਿਆਵੀ ਸੰਪੂਰਨਤਾ 'ਤੇ ਕੁੱਲ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਵਜੋਂ ਦਰਸਾਉਣਾ ਬੰਦ ਨਹੀਂ ਕਰਦਾ, ਪਰ ਇਹ ਧਰਤੀ ਵਜੋਂ ਸੰਸਾਰ ਹੈ ਜੋ ਇਸਨੂੰ ਦਰਸਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਮੇਰਾ ਸਰੀਰ ਸੰਪੂਰਨਤਾ ਵਿੱਚ ਮੌਜੂਦ ਹੋਣਾ ਬੰਦ ਨਹੀਂ ਕਰਦਾ ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਮੇਰੀ ਚੇਤਨਾ ਦੀ ਕੁੱਲ ਸੰਭਾਵਨਾ ਹੈ। ਇਹ ਉਹ ਹੈ ਜੋ ਧਰਤੀ ਵਜੋਂ ਸੰਸਾਰ ਦੀ ਸੰਪੂਰਨਤਾ ਦਰਸਾਉਂਦੀ ਹੈ, ਅਤੇ ਉਸੇ ਸਮੇਂ ਇਹ ਉਹ ਸੰਪੂਰਨਤਾ ਹੈ ਜੋ ਮੈਂ ਸੰਸਾਰ ਦੇ ਬਾਹਰਮੁਖੀ ਅਨੁਮਾਨ ਦੇ ਸੰਬੰਧ ਵਿੱਚ ਪ੍ਰਭਾਵਸ਼ਾਲੀ ਢੰਗ ਨਾਲ ਮੌਜੂਦ ਹਾਂ। ਪਰ ਜਿਸ ਹੱਦ ਤੱਕ ਇੱਕ ਖਾਸ ਇਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਸੰਸਾਰ ਦੀ ਧਰਤੀ 'ਤੇ ਚਿੱਤਰ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਵੱਖ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਇਹ ਸਹਿ-ਸੰਬੰਧਿਤ ਤੌਰ 'ਤੇ ਸਰੀਰਿਕ ਸੰਪੂਰਨਤਾ ਦੇ ਇੱਕ ਕਾਰਜਸ਼ੀਲ ਨਿਰਧਾਰਨ ਵੱਲ ਇਸ਼ਾਰਾ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਅਤੇ ਉਸੇ ਹੀ ਸਟਰੋਕ ਨਾਲ ਮੇਰੀ ਚੇਤਨਾ ਇੱਕ ਸਰੀਰਕ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਮੌਜੂਦ ਹੈ ਜੋ ਸਰੀਰ-ਸਮੁੱਚਤਾ 'ਤੇ ਪੈਦਾ ਹੁੰਦੀ ਹੈ ਜਿਸਦੀ ਇਹ ਮੌਜੂਦ ਹੈ। ਕਿਤਾਬ ਪੜ੍ਹੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ, ਅਤੇ ਜਿਸ ਹੱਦ ਤੱਕ ਮੈਂ ਮੌਜੂਦ ਹਾਂ ਅਤੇ ਮੈਂ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਦੀ ਸੰਭਾਵਨਾ ਨੂੰ ਪਾਰ ਕਰਦਾ ਹਾਂ - ਜਾਂ ਜੇ ਤੁਸੀਂ ਪੜ੍ਹਨਾ ਪਸੰਦ ਕਰਦੇ ਹੋ - ਅੱਖਾਂ ਸਰੀਰਿਕ ਸੰਪੂਰਨਤਾ ਦੀ ਧਰਤੀ 'ਤੇ ਚਿੱਤਰ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਦਿਖਾਈ ਦਿੰਦੀਆਂ ਹਨ। ਹੋਂਦ ਦੇ ਇਸ ਪੱਧਰ 'ਤੇ ਅੱਖਾਂ ਨਿਸ਼ਚਤ ਤੌਰ 'ਤੇ ਦੂਜੇ ਦੁਆਰਾ ਦੇਖੇ ਜਾਣ ਵਾਲੇ ਸੰਵੇਦੀ ਅੰਗ ਨਹੀਂ ਹਨ, ਸਗੋਂ ਦੇਖਣ ਦੀ ਮੇਰੀ ਚੇਤਨਾ ਦਾ ਸੰਦਰਭ ਹਨ ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਚੇਤਨਾ ਸੰਸਾਰ ਦੀ ਮੇਰੀ ਵੱਡੀ ਚੇਤਨਾ ਦੀ ਇੱਕ ਬਣਤਰ ਹੈ। ਸੁਚੇਤ ਹੋਣਾ ਹਮੇਸ਼ਾ ਸੰਸਾਰ ਪ੍ਰਤੀ ਸੁਚੇਤ ਹੋਣਾ ਹੈ, ਅਤੇ ਸੰਸਾਰ ਅਤੇ ਸਰੀਰ ਹਮੇਸ਼ਾ ਮੇਰੀ ਚੇਤਨਾ ਵਿੱਚ ਮੌਜੂਦ ਹੁੰਦੇ ਹਨ ਭਾਵੇਂ ਵੱਖ-ਵੱਖ ਤਰੀਕਿਆਂ ਨਾਲ। ਪਰ ਸੰਸਾਰ ਦੀ ਇਹ ਕੁੱਲ ਚੇਤਨਾ ਇੱਕ ਖਾਸ ਇਸ ਲਈ ਆਧਾਰ ਵਜੋਂ ਸੰਸਾਰ ਦੀ ਚੇਤਨਾ ਹੈ; ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਜਿਵੇਂ ਚੇਤਨਾ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਵਿਨਾਸ਼ ਦੇ ਆਪਣੇ ਕਾਰਜ ਵਿੱਚ ਦਰਸਾਉਂਦੀ ਹੈ, ਉਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਸਰੀਰਿਕਤਾ ਦੇ ਕੁੱਲ ਅਧਾਰ 'ਤੇ ਸਰੀਰ ਦੀ ਇੱਕ ਖਾਸ ਬਣਤਰ ਦੀ ਮੌਜੂਦਗੀ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਜਦੋਂ ਮੈਂ ਪੜ੍ਹਨ ਦੀ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ ਵਿੱਚ ਹੁੰਦਾ ਹਾਂ, ਤਾਂ ਮੈਂ ਦਬਾਅ ਅਤੇ ਤਾਪਮਾਨ ਦੀਆਂ ਦਿੱਤੀਆਂ ਗਈਆਂ ਸਥਿਤੀਆਂ ਵਿੱਚ ਖਿੜਕੀ ਤੋਂ ਤਿੰਨ ਗਜ਼ ਦੂਰ ਇੱਕ

ਖਾਸ ਬਾਂਹ ਵਾਲੀ ਕੁਰਸੀ 'ਤੇ ਬੈਠਾ ਇੱਕ ਸਰੀਰ ਬਣਨਾ ਬੰਦ ਨਹੀਂ ਕਰਦਾ। ਅਤੇ ਮੈਂ ਆਪਣੀ ਖੱਬੀ ਇੰਡੈਕਸ ਉਂਗਲ ਵਿੱਚ ਇਸ ਦਰਦ ਨੂੰ ਹੋਰ ਵੀ ਨਹੀਂ ਰੱਖਦਾ ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਮੈਂ ਆਮ ਤੌਰ 'ਤੇ ਆਪਣੇ ਸਰੀਰ ਦੀ ਹੋਂਦ ਨੂੰ ਖਤਮ ਕਰਦਾ ਹਾਂ। ਹਾਲਾਂਕਿ, ਮੈਂ ਦਰਦ ਨੂੰ ਇਸ ਤਰੀਕੇ ਨਾਲ ਮੌਜੂਦ ਰੱਖਦਾ ਹਾਂ ਕਿ ਇਹ ਸਰੀਰਕ ਸੰਪੂਰਨਤਾ ਦੇ ਅਧੀਨ ਇੱਕ ਢਾਂਚੇ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਸਰੀਰਕਤਾ ਦੇ ਆਧਾਰ 'ਤੇ ਅਲੋਪ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਦਰਦ ਨਾ ਤਾਂ ਗੈਰਹਾਜ਼ਰ ਹੈ ਅਤੇ ਨਾ ਹੀ ਬੇਹੋਸ਼; ਇਹ ਸਿਰਫ਼ ਆਪਣੇ ਲਈ ਸਥਿਤੀ ਚੇਤਨਾ ਦੇ ਉਸ ਦੂਰੀ-ਰਹਿਤ ਹੋਂਦ ਦਾ ਇੱਕ ਹਿੱਸਾ ਬਣਦਾ ਹੈ। ਜੇਕਰ ਥੋੜ੍ਹੀ ਦੇਰ ਬਾਅਦ ਮੈਂ ਕਿਤਾਬ ਦੇ ਪੰਨੇ ਪਲਟਦਾ ਹਾਂ, ਤਾਂ ਮੇਰੀ ਉਂਗਲੀ ਵਿੱਚ ਦਰਦ, ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਗਿਆਨ ਦੀ ਵਸਤੂ ਬਣੇ ਬਿਨਾਂ, ਮੇਰੇ ਸਰੀਰ ਦੇ ਇੱਕ ਨਵੇਂ ਸੰਗਠਨ 'ਤੇ ਇੱਕ ਚਿੱਤਰ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਮੌਜੂਦ ਸੰਕਟ ਦੇ ਦਰਜੇ 'ਤੇ ਚਲਾ ਜਾਵੇਗਾ ਜੋ ਸੰਕਟ ਦੇ ਕੁੱਲ ਆਧਾਰ ਵਜੋਂ ਹੈ। ਇਸ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ, ਇਹ ਕਥਨ ਅਨੁਭਵੀ ਨਿਰੀਖਣ ਨਾਲ ਸਹਿਮਤ ਹਨ ਕਿ ਇਹ ਇਸ ਲਈ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਪੜ੍ਹਨ ਵੇਲੇ ਉਂਗਲੀ ਵਿੱਚ ਜਾਂ ਪਿੱਠ ਦੇ ਹੇਠਲੇ ਹਿੱਸੇ ਵਿੱਚ ਦਰਦ ਤੋਂ ਅੱਖਾਂ ਵਿੱਚ ਦਰਦ ਨਾਲੋਂ "ਧਿਆਨ ਭਟਕਾਉਣਾ" ਆਸਾਨ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਕਿਉਂਕਿ ਅੱਖਾਂ ਵਿੱਚ ਦਰਦ ਬਿਲਕੁਲ ਮੇਰਾ ਪਾਠ ਹੈ, ਅਤੇ ਜੋ ਸ਼ਬਦ ਮੈਂ ਪੜ੍ਹਦਾ ਹਾਂ ਉਹ ਮੈਨੂੰ ਹਰ ਪਲ ਇਸ ਵੱਲ ਇਸ਼ਾਰਾ ਕਰਦੇ ਹਨ, ਜਦੋਂ ਕਿ ਮੇਰੀ ਉਂਗਲੀ ਜਾਂ ਪਿੱਠ ਵਿੱਚ ਦਰਦ ਸੰਸਾਰ ਨੂੰ ਜ਼ਮੀਨ ਵਜੋਂ ਦੇਖਣ ਦਾ ਡਰ ਹੈ ਅਤੇ ਇਸ ਲਈ ਇਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਅੰਸ਼ਕ ਬਣਤਰ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਸੰਸਾਰ ਦੀ ਜ਼ਮੀਨ ਦੇ ਬੁਨਿਆਦੀ ਡਰ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਸਰੀਰ ਵਿੱਚ ਗੁਆਚ ਜਾਂਦਾ ਹੈ।

ਪਰ ਹੁਣ ਮੰਨ ਲਓ ਕਿ ਮੈਂ ਅਚਾਨਕ ਪੜ੍ਹਨਾ ਬੰਦ ਕਰ ਦਿੰਦਾ ਹਾਂ ਅਤੇ ਇਸ ਵੇਲੇ ਆਪਣੇ ਦਰਦ ਨੂੰ ਸਮਝਣ ਵਿੱਚ ਲੀਨ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹਾਂ। ਇਸਦਾ ਮਤਲਬ ਹੈ ਕਿ ਮੈਂ ਆਪਣੀ ਮੌਜੂਦਾ ਚੇਤਨਾ ਜਾਂ ਚੇਤਨਾ-ਰੂਪ-ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ 'ਤੇ ਇੱਕ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ ਚੇਤਨਾ ਨੂੰ ਨਿਰਦੇਸ਼ਤ ਕਰਦਾ ਹਾਂ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਮੇਰੀ ਚੇਤਨਾ ਦੀ ਅਸਲ ਬਣਤਰ ਜੋ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ ਹੁੰਦੀ ਹੈ - ਖਾਸ ਕਰਕੇ ਮੇਰਾ ਦਰਦ - ਮੇਰੀ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ ਚੇਤਨਾ ਦੁਆਰਾ ਫੜੀ ਅਤੇ ਸਥਾਪਿਤ ਕੀਤੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਸਾਨੂੰ ਇੱਥੇ ਯਾਦ ਰੱਖਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ ਕਿ ਅਸੀਂ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬ ਬਾਰੇ ਕੀ ਕਿਹਾ ਸੀ: ਇਹ ਇੱਕ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਤੋਂ ਬਿਨਾਂ ਇੱਕ ਪੂਰੀ ਸਮਝ ਹੈ; ਇਹ ਇੱਕ ਗਿਆਨ ਹੈ ਜੋ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਭਰ ਦਿੰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਜੋ ਵਸਤੂਗਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ, ਜਾਣਿਆ ਨੂੰ ਇੱਕ ਦੂਰੀ 'ਤੇ ਪੇਸ਼ ਕਰਨ ਲਈ ਤਾਂ ਜੋ ਇਸ 'ਤੇ ਵਿਚਾਰ ਕਰਨ ਅਤੇ ਸੋਚਣ ਦੇ ਯੋਗ ਹੋ ਸਕੇ। ਇਸ ਲਈ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬ ਦੀ ਪਹਿਲੀ ਗਤੀ ਦਰਦ ਵਿੱਚ ਚੇਤਨਾ ਦੇ ਸ਼ੁੱਧ ਗੁਣ ਨੂੰ ਦਰਦ-ਰੂਪ-ਵਸਤੂ ਵੱਲ ਪਾਰ ਕਰਨਾ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਜੇਕਰ ਅਸੀਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਉਸ ਤੱਕ ਸੀਮਤ ਰੱਖਦੇ ਹਾਂ ਜਿਸਨੂੰ ਅਸੀਂ ਇੱਕ ਸਹਾਇਕ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬ ਕਿਹਾ ਹੈ, ਤਾਂ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬ ਦਰਦ ਨੂੰ ਕੁਝ ਮਾਨਸਿਕ ਬਣਾ ਦਿੰਦਾ ਹੈ।

ਦਰਦ ਦੁਆਰਾ ਫੜੀ ਗਈ ਮਾਨਸਿਕ ਵਸਤੂ ਬਿਮਾਰੀ ਹੈ।[4] ਇਸ ਵਸਤੂ ਵਿੱਚ ਦਰਦ ਦੀਆਂ ਸਾਰੀਆਂ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਤਾਵਾਂ ਹਨ, ਪਰ ਇਹ ਪਾਰਦਰਸ਼ੀ ਅਤੇ ਪੈਸਿਵ ਹੈ। ਇਹ ਇੱਕ ਹਕੀਕਤ ਹੈ ਜਿਸਦਾ ਆਪਣਾ ਸਮਾਂ ਹੈ, ਨਾ ਕਿ ਬਾਹਰੀ ਬ੍ਰਹਿਮੰਡ ਦਾ ਸਮਾਂ ਅਤੇ ਨਾ ਹੀ ਚੇਤਨਾ ਦਾ, ਸਗੋਂ ਮਾਨਸਿਕ ਸਮਾਂ। ਮਾਨਸਿਕ ਵਸਤੂ ਫਿਰ ਮੁਲਾਂਕਣਾਂ ਅਤੇ ਵੱਖ-ਵੱਖ ਨਿਰਧਾਰਨਾਂ ਦਾ ਸਮਰਥਨ ਕਰ ਸਕਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਇਹ ਚੇਤਨਾ ਤੋਂ ਵੀ ਵੱਖਰਾ ਹੈ ਅਤੇ ਇਸ ਰਾਹੀਂ ਪ੍ਰਗਟ ਹੁੰਦਾ ਹੈ; ਜਦੋਂ ਤੱਕ ਚੇਤਨਾ ਵਿਕਸਤ ਹੁੰਦੀ ਹੈ ਇਹ ਸਥਾਈ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ, ਅਤੇ ਇਹੀ ਸਥਾਈਤਾ ਹੈ ਜੋ ਬਿਮਾਰੀ ਦੀ ਧੁੰਦਲਾਪਨ ਅਤੇ ਪੈਸਿਵਟੀ ਦੀ ਸਥਿਤੀ ਹੈ। ਪਰ ਦੂਜੇ ਪਾਸੇ, ਇਹ ਬਿਮਾਰੀ ਜਿੱਥੋਂ ਤੱਕ ਚੇਤਨਾ ਦੁਆਰਾ ਫੜੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ, ਉਸ ਵਿੱਚ ਏਕਤਾ, ਅੰਦਰੂਨੀਤਾ ਅਤੇ ਸਹਿਜਤਾ ਦੀਆਂ ਸਾਰੀਆਂ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਤਾਵਾਂ ਹਨ ਜੋ ਚੇਤਨਾ ਕੋਲ ਹਨ - ਪਰ ਘਟੀਆ ਰੂਪ ਵਿੱਚ। ਇਹ ਗਿਰਾਵਟ ਇਸ ਉੱਤੇ ਮਾਨਸਿਕ ਵਿਅਕਤੀਗਤਤਾ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਯਾਨੀ, ਸਭ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ, ਬਿਮਾਰੀ ਵਿੱਚ ਬਿਨਾਂ ਕਿਸੇ ਹਿੱਸੇ ਦੇ ਇੱਕ ਪੂਰਨ ਏਕਤਾ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਇਸਦੀ

ਆਪਣੀ ਮਿਆਦ ਹੁੰਦੀ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਚੇਤਨਾ ਤੋਂ ਬਾਹਰ ਹੈ ਅਤੇ ਇਸਦਾ ਇੱਕ ਭੂਤਕਾਲ ਅਤੇ ਭਵਿੱਖ ਹੈ। ਪਰ ਇਹ ਮਿਆਦ ਜੋ ਕਿ ਸਿਰਫ ਮੂਲ ਅਸਥਾਈਕਰਨ ਦਾ ਅਨੁਮਾਨ ਹੈ, ਅੰਤਰ-ਪ੍ਰਵੇਸ਼ ਦੀ ਬਹੁਲਤਾ ਹੈ। ਬਿਮਾਰੀ "ਪ੍ਰਵੇਸ਼ ਕਰਨ ਵਾਲੀ," "ਪਿਆਰ ਕਰਨ ਵਾਲੀ" ਹੈ, ਆਦਿ। ਅਤੇ ਇਹ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਤਾਵਾਂ ਸਿਰਫ ਉਸ ਤਰੀਕੇ ਨੂੰ ਪੇਸ਼ ਕਰਨ 'ਤੇ ਕੇਂਦ੍ਰਿਤ ਹਨ ਜਿਸ ਵਿੱਚ ਇਸ ਬਿਮਾਰੀ ਨੂੰ ਮਿਆਦ ਵਿੱਚ ਦਰਸਾਇਆ ਗਿਆ ਹੈ; ਇਹ ਸੁਰੀਲੇ ਗੁਣ ਹਨ। ਇੱਕ ਦਰਦ ਜੋ ਦੋਹਰੇ ਵਿੱਚ ਦਿੱਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਉਸ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਸ਼ਾਂਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ, ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬ ਦੁਆਰਾ ਦਰਦਨਾਕ ਅਤੇ ਗੈਰ-ਦਰਦਨਾਕ ਚੇਤਨਾ ਦੇ ਸ਼ੁੱਧ ਬਦਲਾਅ ਵਜੋਂ ਨਹੀਂ ਸਮਝਿਆ ਜਾਂਦਾ। ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬ ਨੂੰ ਸੰਗਠਿਤ ਕਰਨ ਲਈ ਸੰਖੇਪ ਆਰਾਮ ਬਿਮਾਰੀ ਦਾ ਇੱਕ ਹਿੱਸਾ ਹਨ ਜਿਵੇਂ ਚੁੱਪ ਇੱਕ ਸੁਰ ਦਾ ਇੱਕ ਹਿੱਸਾ ਹਨ। ਸਮੂਹ ਬਿਮਾਰੀ ਦੇ ਤਾਲ ਅਤੇ ਵਿਵਹਾਰ ਦਾ ਗਠਨ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਪਰ ਉਸੇ ਸਮੇਂ ਜਦੋਂ ਇਹ ਇੱਕ ਪੈਸਿਵ ਵਸਤੂ ਹੈ, ਬਿਮਾਰੀ ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਇਸਨੂੰ ਇੱਕ ਪੂਰਨ ਸਹਿਜਤਾ ਦੁਆਰਾ ਦੇਖਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਜੋ ਕਿ ਚੇਤਨਾ ਹੈ, ਇਸ ਸਹਿਜਤਾ ਦਾ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਪ੍ਰਜੈਕਸ਼ਨ ਹੈ। ਇੱਕ ਪੈਸਿਵ ਸਹਿਜਤਾ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਇਹ ਜਾਦੂਈ ਹੈ; ਇਸਨੂੰ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਫੈਲਾਉਣ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਦਿੱਤਾ ਗਿਆ ਹੈ, ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਇਸਦੇ ਅਸਥਾਈ ਰੂਪ ਦੇ ਮਾਲਕ ਵਜੋਂ। ਇਹ ਸਥਾਨਿਕ-ਅਸਥਾਈ ਵਸਤੂਆਂ ਨਾਲੋਂ ਵੱਖਰੇ ਤੌਰ 'ਤੇ ਪ੍ਰਗਟ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਅਲੋਪ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਜੇਕਰ ਮੈਂ ਹੁਣ ਮੇਜ਼ ਨਹੀਂ ਦੇਖਦਾ, ਤਾਂ ਇਹ ਇਸ ਲਈ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਮੈਂ ਆਪਣਾ ਸਿਰ ਮੋੜ ਲਿਆ ਹੈ, ਪਰ ਜੇਕਰ ਮੈਨੂੰ ਹੁਣ ਆਪਣੀ ਬਿਮਾਰੀ ਮਹਿਸੂਸ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦੀ, ਤਾਂ ਇਹ ਇਸ ਲਈ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ "ਛੱਡ ਗਈ ਹੈ।" ਦਰਅਸਲ ਇੱਥੇ ਇੱਕ ਅਜਿਹਾ ਵਰਤਾਰਾ ਪੈਦਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਜੋ ਉਸ ਦੇ ਸਮਾਨ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਜਿਸਨੂੰ ਮਨੋਵਿਗਿਆਨੀ ਸਟ੍ਰੋਬੋਸਕੋਪਿਕ ਭਰਮ ਕਹਿੰਦੇ ਹਨ। ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ ਦੇ ਪ੍ਰੋਜੈਕਟਾਂ ਨੂੰ ਨਿਰਾਸ਼ ਕਰਕੇ ਬਿਮਾਰੀ ਦੇ ਅਲੋਪ ਹੋਣ ਨੂੰ ਵਾਪਸੀ ਦੀ ਗਤੀ ਵਜੋਂ ਦਿੱਤਾ ਗਿਆ ਹੈ, ਲਗਭਗ ਇੱਛਾ ਅਨੁਸਾਰ। ਬਿਮਾਰੀ ਦਾ ਇੱਕ ਦੁਸ਼ਮਣੀਵਾਦ ਹੈ; ਇਸਨੂੰ ਇੱਕ ਜੀਵਤ ਚੀਜ਼ ਵਜੋਂ ਦਿੱਤਾ ਗਿਆ ਹੈ ਜਿਸਦਾ ਆਪਣਾ ਰੂਪ, ਆਪਣੀ ਮਿਆਦ, ਆਪਣੀਆਂ ਆਦਤਾਂ ਹਨ। ਬਿਮਾਰ ਇਸ ਨਾਲ ਇੱਕ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੀ ਨੇੜਤਾ ਬਣਾਈ ਰੱਖਦਾ ਹੈ। ਜਦੋਂ ਇਹ ਪ੍ਰਗਟ ਹੁੰਦਾ ਹੈ, ਤਾਂ ਇਹ ਇੱਕ ਨਵੀਂ ਘਟਨਾ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ; ਇਹ ਹੈ, ਬਿਮਾਰ ਆਦਮੀ ਕਹੇਗਾ, "ਮੇਰਾ ਦੁਪਹਿਰ ਦਾ ਸੰਕਟ।" ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬ ਉਸੇ ਸੰਕਟ ਦੇ ਪਲਾਂ ਨੂੰ ਇਕੱਠੇ ਨਹੀਂ ਜੋੜਦਾ, ਪਰ ਇੱਕ ਪੂਰੇ ਦਿਨ ਨੂੰ ਲੰਘਦਾ ਹੋਇਆ ਇਹ ਸੰਕਟਾਂ ਨੂੰ ਇਕੱਠੇ ਜੋੜਦਾ ਹੈ। ਫਿਰ ਵੀ ਮਾਨਤਾ ਦੇ ਇਸ ਸੰਸਲੇਸ਼ਣ ਦਾ ਇੱਕ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਚਰਿੱਤਰ ਹੈ; ਇਸਦਾ ਉਦੇਸ਼ ਇੱਕ ਅਜਿਹੀ ਵਸਤੂ ਨੂੰ ਬਣਾਉਣ ਦਾ ਨਹੀਂ ਹੈ ਜੋ ਉਦੋਂ ਵੀ ਮੌਜੂਦ ਰਹੇਗੀ ਜਦੋਂ ਇਸਨੂੰ ਚੇਤਨਾ ਵਿੱਚ ਨਹੀਂ ਦਿੱਤਾ ਜਾਵੇਗਾ (ਇੱਕ ਨਫ਼ਰਤ ਦੇ ਤਰੀਕੇ ਨਾਲ ਜੋ "ਸੁਸਤ" ਰਹਿੰਦੀ ਹੈ ਜਾਂ "ਅਚੇਤ" ਰਹਿੰਦੀ ਹੈ)। ਦਰਅਸਲ ਜਦੋਂ ਬਿਮਾਰੀ ਦੂਰ ਹੋ ਜਾਂਦੀ ਹੈ ਤਾਂ ਇਹ ਹਮੇਸ਼ਾ ਲਈ ਅਲੋਪ ਹੋ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। "ਇਸ ਵਿੱਚੋਂ ਕੁਝ ਵੀ ਨਹੀਂ ਬਚਦਾ।" ਪਰ ਉਤਸੁਕ ਨਤੀਜਾ ਇਹ ਨਿਕਲਦਾ ਹੈ ਕਿ ਜਦੋਂ ਬਿਮਾਰੀ ਦੁਬਾਰਾ ਪ੍ਰਗਟ ਹੁੰਦੀ ਹੈ, ਤਾਂ ਇਹ ਇੱਕ ਕਿਸਮ ਦੀ ਸਵੈ-ਇੱਛਾ ਪੀੜ੍ਹੀ ਦੁਆਰਾ ਆਪਣੀ ਬਹੁਤ ਹੀ ਨਿਸ਼ਕਿਰਿਆਤਾ ਵਿੱਚ ਉੱਠਦੀ ਹੈ। ਉਦਾਹਰਣ ਵਜੋਂ, ਕੋਈ ਵੀ ਇਸਦੇ "ਕੋਮਲ ਸੰਕੇਤਾਂ" ਨੂੰ ਮਹਿਸੂਸ ਕਰ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਇਹ "ਦੁਬਾਰਾ ਵਾਪਸ ਆ ਰਿਹਾ ਹੈ।" "ਇਹੀ ਹੈ।" ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਪਹਿਲੇ ਦਰਦ, ਬਾਕੀਆਂ ਵਾਂਗ, ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਿਤ ਚੇਤਨਾ ਦੀ ਇੱਕ ਸਧਾਰਨ, ਨੰਗੀ ਬਣਤਰ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਨਹੀਂ ਸਮਝੇ ਜਾਂਦੇ; ਉਹ ਬਿਮਾਰੀ ਦੀਆਂ "ਘੋਸ਼ਣਾਵਾਂ" ਹਨ ਜਾਂ ਬਿਮਾਰੀ ਖੁਦ ਜੋ ਹੌਲੀ-ਹੌਲੀ ਪੈਦਾ ਹੁੰਦੀ ਹੈ - ਇੱਕ ਲੋਕੋਮੋਟਿਵ ਵਾਂਗ ਜੋ ਹੌਲੀ-ਹੌਲੀ ਚੱਲਦੀ ਹੈ। ਦੂਜੇ ਪਾਸੇ ਇਹ ਸਮਝਣਾ ਬਹੁਤ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੈ ਕਿ ਮੈਂ ਦਰਦ ਨਾਲ ਬਿਮਾਰੀ ਦਾ ਗਠਨ ਕਰਦਾ ਹਾਂ। ਇਸਦਾ ਮਤਲਬ ਇਹ ਨਹੀਂ ਹੈ ਕਿ ਮੈਂ ਬਿਮਾਰੀ ਨੂੰ ਦਰਦ ਦੇ ਕਾਰਨ ਵਜੋਂ ਸਮਝਦਾ ਹਾਂ, ਸਗੋਂ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਹਰੇਕ ਠੋਸ ਦਰਦ ਇੱਕ ਸੁਰ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਨੋਟ ਵਾਂਗ ਹੈ: ਇਹ ਇੱਕੋ ਸਮੇਂ ਪੂਰੀ ਸੁਰ ਅਤੇ ਸੁਰ ਵਿੱਚ ਇੱਕ "ਪਲ"

ਹੈ। ਹਰੇਕ ਦਰਦ ਦੇ ਪਾਰ ਮੈਂ ਪੂਰੀ ਬਿਮਾਰੀ ਨੂੰ ਸਮਝਦਾ ਹਾਂ ਅਤੇ ਫਿਰ ਵੀ ਇਹ ਉਹਨਾਂ ਸਾਰਿਆਂ ਤੋਂ ਪਾਰ ਹੁੰਦਾ ਹੈ, ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਸਾਰੇ ਦਰਦਾਂ ਦੀ ਸਿੰਥੈਟਿਕ ਸੰਪੂਰਨਤਾ ਹੈ, ਉਹ ਥੀਮ ਜੋ ਉਹਨਾਂ ਦੁਆਰਾ ਅਤੇ ਉਹਨਾਂ ਦੁਆਰਾ ਵਿਕਸਤ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਪਰ ਬਿਮਾਰੀ ਦਾ ਮਾਮਲਾ ਇੱਕ ਸੁਰ ਵਰਗਾ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਪਹਿਲਾਂ ਤਾਂ ਇਹ ਕੁਝ ਸ਼ੁੱਧ ਤੌਰ 'ਤੇ ਜੀਵਤ ਹੈ; ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਿਤ ਚੇਤਨਾ ਅਤੇ ਦਰਦ ਵਿਚਕਾਰ ਕੋਈ ਦੂਰੀ ਨਹੀਂ ਹੈ ਅਤੇ ਨਾ ਹੀ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਿਤ ਚੇਤਨਾ ਅਤੇ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਿਤ ਚੇਤਨਾ ਵਿਚਕਾਰ ਕੋਈ ਦੂਰੀ ਹੈ। ਨਤੀਜਾ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਬਿਮਾਰੀ ਪਾਰਦਰਸ਼ੀ ਹੈ ਪਰ ਦੂਰੀ ਤੋਂ ਬਿਨਾਂ। ਇਹ ਮੇਰੀ ਚੇਤਨਾ ਤੋਂ ਬਾਹਰ ਇੱਕ ਸਿੰਥੈਟਿਕ ਸੰਪੂਰਨਤਾ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਹੈ ਅਤੇ ਪਹਿਲਾਂ ਹੀ ਕਿਤੇ ਹੋਰ ਹੋਣ ਦੇ ਨੇੜੇ ਹੈ। ਪਰ ਦੂਜੇ ਪਾਸੇ ਇਹ ਮੇਰੀ ਚੇਤਨਾ ਵਿੱਚ ਹੈ, ਇਹ ਆਪਣੇ ਸਾਰੇ ਦੰਦਾਂ ਨਾਲ ਚੇਤਨਾ ਨਾਲ ਜੁੜਿਆ ਹੋਇਆ ਹੈ, ਆਪਣੇ ਸਾਰੇ ਨੋਟਾਂ ਨਾਲ ਚੇਤਨਾ ਵਿੱਚ ਪ੍ਰਵੇਸ਼ ਕਰਦਾ ਹੈ; ਅਤੇ ਇਹ ਦੰਦ, ਇਹ ਨੋਟ ਮੇਰੀ ਚੇਤਨਾ ਹਨ।

ਇਸ ਪੱਧਰ 'ਤੇ ਸਰੀਰ ਦਾ ਕੀ ਬਣ ਗਿਆ ਹੈ? ਅਸੀਂ ਦੇਖਿਆ ਹੈ, ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ ਪ੍ਰੋਜੈਕਸ਼ਨ ਦੇ ਪਲ ਤੋਂ ਇੱਕ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦਾ ਵਿਛੋੜਾ ਹੋਇਆ ਹੈ: ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ ਚੇਤਨਾ ਲਈ ਦਰਦ ਸਰੀਰ ਸੀ; ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ ਚੇਤਨਾ ਲਈ ਬਿਮਾਰੀ ਸਰੀਰ ਤੋਂ ਵੱਖਰੀ ਹੈ, ਇਸਦਾ ਆਪਣਾ ਰੂਪ ਹੈ, ਇਹ ਆਉਂਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ ਪੱਧਰ 'ਤੇ ਜਿੱਥੇ ਅਸੀਂ ਆਪਣੀ ਸਥਿਤੀ ਲੈ ਰਹੇ ਹਾਂ - ਭਾਵ, ਦੂਜਿਆਂ ਲਈ ਦਖਲਅੰਦਾਜ਼ੀ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ - ਸਰੀਰ ਨੂੰ ਸਪਸ਼ਟ ਅਤੇ ਥੀਮੈਟਿਕ ਤੌਰ 'ਤੇ ਚੇਤਨਾ ਨੂੰ ਨਹੀਂ ਦਿੱਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ ਚੇਤਨਾ ਬਿਮਾਰੀ ਦੀ ਚੇਤਨਾ ਹੈ। ਹਾਲਾਂਕਿ ਜਦੋਂ ਕਿ ਬਿਮਾਰੀ ਦਾ ਇੱਕ ਰੂਪ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਜੋ ਇਸਦੇ ਲਈ ਵਿਲੱਖਣ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਇੱਕ ਸੁਰੀਲੀ ਤਾਲ ਜੋ ਇਸਨੂੰ ਇੱਕ ਪਾਰਦਰਸ਼ੀ ਵਿਅਕਤੀਗਤਤਾ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਇਹ ਆਪਣੇ ਪਦਾਰਥ ਦੁਆਰਾ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਮੰਨਦਾ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਦਰਦ ਦੁਆਰਾ ਪ੍ਰਗਟ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਉਸੇ ਕਿਸਮ ਦੇ ਮੇਰੇ ਸਾਰੇ ਦਰਦਾਂ ਦੀ ਏਕਤਾ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ। ਬਿਮਾਰੀ ਇਸ ਅਰਥ ਵਿੱਚ ਮੇਰੀ ਹੈ ਕਿ ਮੈਂ ਇਸਨੂੰ ਇਸਦਾ ਮਾਮਲਾ ਦਿੰਦਾ ਹਾਂ। ਮੈਂ ਇਸਨੂੰ ਇੱਕ ਖਾਸ ਪੈਸਿਵ ਵਾਤਾਵਰਣ ਦੁਆਰਾ ਨਿਰੰਤਰ ਅਤੇ ਪੋਸ਼ਣ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਸਮਝਦਾ ਹਾਂ ਜਿਸ ਵਿੱਚ ਪੈਸਿਵਟੀ ਦਰਦਾਂ ਦੀ ਸੰਭਾਵਿਤ ਤੱਥ ਦੇ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਪ੍ਰੋਜੈਕਸ਼ਨ ਹੈ। ਇਹ ਮੇਰੀ ਪੈਸਿਵਟੀ ਹੈ। ਇਹ ਪੈਸਿਵ ਵਾਤਾਵਰਣ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਨਹੀਂ ਸਮਝਿਆ ਜਾਂਦਾ ਸਿਵਾਏ ਇਸ ਦੇ ਕਿ ਜਦੋਂ ਮੈਂ ਮੂਰਤੀ ਦੇ ਰੂਪ ਨੂੰ ਸਮਝਦਾ ਹਾਂ ਤਾਂ ਇਸਦਾ ਮਾਮਲਾ ਸਮਝਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਅਤੇ ਫਿਰ ਵੀ ਇਹ ਉੱਥੇ ਹੈ। ਬਿਮਾਰੀ ਇਸ ਪੈਸਿਵਟੀ ਨੂੰ ਖਾਂਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਜਾਦੂਈ ਤੌਰ 'ਤੇ ਇਸ ਤੋਂ ਨਵੀਂ ਤਾਕਤ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਦੀ ਹੈ ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਐਂਟੀਅਸ ਨੂੰ ਧਰਤੀ ਦੁਆਰਾ ਪੋਸ਼ਣ ਦਿੱਤਾ ਗਿਆ ਸੀ। ਇਹ ਮੇਰਾ ਸਰੀਰ ਹੋਂਦ ਦੇ ਇੱਕ ਨਵੇਂ ਪੱਧਰ 'ਤੇ ਹੈ; ਯਾਨੀ, ਇੱਕ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ ਚੇਤਨਾ ਦੇ ਸ਼ੁੱਧ ਨੋਮੈਟਿਕ ਸਹਿ-ਸੰਬੰਧ ਵਜੋਂ। ਅਸੀਂ ਇਸਨੂੰ ਇੱਕ ਮਾਨਸਿਕ ਸਰੀਰ ਕਹਾਂਗੇ। ਇਹ ਅਜੇ ਕਿਸੇ ਵੀ ਤਰੀਕੇ ਨਾਲ ਜਾਣਿਆ ਨਹੀਂ ਗਿਆ ਹੈ, ਕਿਉਂਕਿ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬ ਜੋ ਦਰਦ-ਚੇਤਨਾ ਨੂੰ ਸਮਝਣ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕਰਦਾ ਹੈ ਅਜੇ ਬੋਧਾਤਮਕ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਇਹ ਚੇਤਨਾ ਇਸਦੇ ਮੂਲ ਉਭਾਰ ਵਿੱਚ ਪ੍ਰਭਾਵਸ਼ੀਲਤਾ ਹੈ। ਇਹ ਬਿਮਾਰੀ ਨੂੰ ਇੱਕ ਵਸਤੂ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਪਰ ਇੱਕ ਪ੍ਰਭਾਵਸ਼ੀਲ ਵਸਤੂ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਸਮਝਦਾ ਹੈ। ਕੋਈ ਵਿਅਕਤੀ ਪਹਿਲਾਂ ਆਪਣੇ ਦਰਦ ਵੱਲ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਨਿਰਦੇਸ਼ਤ ਕਰਦਾ ਹੈ ਤਾਂ ਜੋ ਇਸਨੂੰ ਨਫ਼ਰਤ ਕੀਤੀ ਜਾ ਸਕੇ, ਇਸਨੂੰ ਧੀਰਜ ਨਾਲ ਸਹਿਣ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕੇ, ਇਸਨੂੰ ਅਸਹਿ ਸਮਝਿਆ ਜਾ ਸਕੇ, ਕਈ ਵਾਰ ਇਸਨੂੰ ਪਿਆਰ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕੇ, ਇਸ ਵਿੱਚ ਖੁਸ਼ ਹੋਇਆ ਜਾ ਸਕੇ (ਜੇ ਇਹ ਇੱਕ ਰਿਹਾਈ, ਇਲਾਜ ਦੀ ਭਵਿੱਖਬਾਣੀ ਕਰਦਾ ਹੈ), ਇਸਦਾ ਕਿਸੇ ਤਰੀਕੇ ਨਾਲ ਮੁਲਾਂਕਣ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕੇ। ਕੁਦਰਤੀ ਤੌਰ 'ਤੇ ਇਹ ਉਹ ਬਿਮਾਰੀ ਹੈ ਜਿਸਦਾ ਮੁਲਾਂਕਣ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਜਾਂ ਜੋ ਮੁਲਾਂਕਣ ਦੇ ਜ਼ਰੂਰੀ ਸਹਿ-ਸੰਬੰਧ ਵਜੋਂ ਉੱਠਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਬਿਮਾਰੀ ਜਾਣੀ ਨਹੀਂ ਜਾਂਦੀ; ਇਹ ਪੀੜਤ ਹੈ, ਅਤੇ ਇਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਸਰੀਰ ਬਿਮਾਰੀ ਦੁਆਰਾ ਪ੍ਰਗਟ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਇਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਚੇਤਨਾ ਦੁਆਰਾ ਪੀੜਤ ਹੈ। ਸਰੀਰ ਵਿੱਚ

ਬੋਧਾਤਮਕ ਬਣਤਰਾਂ ਨੂੰ ਜੋੜਨ ਲਈ ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਇਸਨੂੰ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬ ਨੂੰ ਦਿੱਤਾ ਗਿਆ ਹੈ, ਸਾਨੂੰ ਦੂਜੇ ਦਾ ਸਹਾਰਾ ਲੈਣਾ ਪਵੇਗਾ। ਅਸੀਂ ਇਸ ਸਮੇਂ ਇਸ ਨੁਕਤੇ 'ਤੇ ਚਰਚਾ ਨਹੀਂ ਕਰ ਸਕਦੇ, ਕਿਉਂਕਿ ਪਹਿਲਾਂ ਦੂਜਿਆਂ ਲਈ ਸਰੀਰ ਦੀਆਂ ਬਣਤਰਾਂ ਨੂੰ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ਮਾਨ ਕਰਨਾ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੈ।

ਵਰਤਮਾਨ ਵਿੱਚ, ਹਾਲਾਂਕਿ, ਅਸੀਂ ਇਹ ਨੋਟ ਕਰ ਸਕਦੇ ਹਾਂ ਕਿ ਇਹ ਮਾਨਸਿਕ ਸਰੀਰ ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਚੇਤਨਾ ਦੇ ਅੰਦਰੂਨੀ ਸੰਦਰਭ ਦੇ ਆਪਣੇ ਆਪ ਦੇ ਪੱਧਰ 'ਤੇ ਪ੍ਰਵੇਸ਼ ਹੈ, ਮਾਨਸਿਕਤਾ ਦੇ ਸਾਰੇ ਵਰਤਾਰਿਆਂ ਦੇ ਅਪ੍ਰਤੱਖ ਪਦਾਰਥ ਨੂੰ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਮੂਲ ਸਰੀਰ ਹਰੇਕ ਚੇਤਨਾ ਦੁਆਰਾ ਆਪਣੀ ਖੁਦ ਦੀ ਅਪ੍ਰਤੱਖਤਾ ਵਜੋਂ ਮੌਜੂਦ ਸੀ, ਉਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਮਾਨਸਿਕ ਸਰੀਰ ਨਫ਼ਰਤ ਜਾਂ ਪਿਆਰ, ਕਿਰਿਆਵਾਂ ਅਤੇ ਗੁਣਾਂ ਦੀ ਅਪ੍ਰਤੱਖਤਾ ਵਜੋਂ ਪੀੜਤ ਹੈ, ਪਰ ਇਸ ਅਪ੍ਰਤੱਖਤਾ ਦਾ ਇੱਕ ਨਵਾਂ ਕਿਰਦਾਰ ਹੈ। ਜਿੱਥੋਂ ਤੱਕ ਇਹ ਚੇਤਨਾ ਦੁਆਰਾ ਮੌਜੂਦ ਸੀ ਇਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਦੁਆਰਾ ਚੇਤਨਾ ਦਾ ਪੁਨਰ-ਕਬਜ਼ਾ ਸੀ; ਜਿੱਥੋਂ ਤੱਕ ਇਹ ਬਿਮਾਰੀ ਜਾਂ ਨਫ਼ਰਤ ਜਾਂ ਉੱਦਮ ਵਿੱਚ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬ ਦੁਆਰਾ ਪੀੜਤ ਹੈ, ਇਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਪ੍ਰਤੱਖ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਇਹ ਹਰੇਕ ਮਾਨਸਿਕ ਵਸਤੂ ਦੇ ਜਾਦੂਈ ਏਕਤਾ ਤੋਂ ਪਰੇ ਬਾਹਰੀ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਪਾਰਸਲ ਹੋਣ ਦੀ ਪ੍ਰਵਿਰਤੀ ਨੂੰ ਦਰਸਾਉਂਦਾ ਹੈ; ਇਹ ਜਾਦੂਈ ਸਬੰਧਾਂ ਤੋਂ ਪਰੇ ਦਰਸਾਉਂਦਾ ਹੈ ਜੋ ਮਾਨਸਿਕ ਵਸਤੂਆਂ ਨੂੰ ਇੱਕ ਦੂਜੇ ਨਾਲ ਜੋੜਦੇ ਹਨ, ਉਹਨਾਂ ਵਿੱਚੋਂ ਹਰੇਕ ਦੀ ਉਦਾਸੀਨਤਾ ਦੀ ਇੱਕ ਅਪ੍ਰਤੱਖਤਾ ਵਿੱਚ ਅਲੱਗ ਹੋਣ ਦੀ ਪ੍ਰਵਿਰਤੀ। ਇਸ ਲਈ ਇਹ ਮਾਨਸਿਕ ਦੀ ਸੁਰੀਲੀ ਅਵਧੀ ਦਾ ਸਮਰਥਨ ਕਰਨ ਵਾਲੀ ਇੱਕ ਕਿਸਮ ਦੀ ਅਪ੍ਰਤੱਖ ਸਪੇਸ ਹੈ। ਜਿੱਥੋਂ ਤੱਕ ਸਰੀਰ ਸਾਡੀਆਂ ਸਾਰੀਆਂ ਮਾਨਸਿਕ ਘਟਨਾਵਾਂ ਦਾ ਸੰਭਾਵਿਤ ਅਤੇ ਉਦਾਸੀਨ ਮਾਮਲਾ ਹੈ, ਸਰੀਰ ਇੱਕ ਮਾਨਸਿਕ ਸਪੇਸ ਨਿਰਧਾਰਤ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਸਪੇਸ ਵਿੱਚ ਨਾ ਤਾਂ ਉੱਚਾ ਹੈ ਅਤੇ ਨਾ ਹੀ ਨੀਵਾਂ, ਨਾ ਖੱਬੇ ਅਤੇ ਨਾ ਹੀ ਸੱਜੇ; ਇਹ ਬਿਨਾਂ ਕਿਸੇ ਹਿੱਸੇ ਦੇ ਹੈ ਜਿੰਨਾ ਮਾਨਸਿਕ ਦੀ ਜਾਦੂਈ ਏਕਤਾ ਉਦਾਸੀਨਤਾ ਵਿੱਚ ਵੰਡ ਵੱਲ ਇਸਦੀ ਪ੍ਰਵਿਰਤੀ ਦਾ ਮੁਕਾਬਲਾ ਕਰਨ ਲਈ ਆਉਂਦੀ ਹੈ। ਫਿਰ ਵੀ ਇਹ ਮਾਨਸਿਕਤਾ ਦੀ ਇੱਕ ਅਸਲ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਤਾ ਹੈ - ਇਹ ਨਹੀਂ ਕਿ ਮਾਨਸਿਕਤਾ ਇੱਕ ਸਰੀਰ ਨਾਲ ਜੁੜੀ ਹੋਈ ਹੈ ਬਲਕਿ ਇਸਦੇ ਸੁਰੀਲੇ ਸੰਗਠਨ ਦੇ ਅਧੀਨ ਸਰੀਰ ਇਸਦਾ ਪਦਾਰਥ ਅਤੇ ਸੰਭਾਵਨਾ ਦੀ ਇਸਦੀ ਸਦੀਵੀ ਸਥਿਤੀ ਹੈ। ਇਹ ਉਹ ਹੈ ਜੋ ਜਿਵੇਂ ਹੀ ਅਸੀਂ ਮਾਨਸਿਕਤਾ ਦਾ ਨਾਮ ਲੈਂਦੇ ਹਾਂ ਪ੍ਰਗਟ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਉਹ ਹੈ ਜੋ ਮਕੈਨਿਸਟਿਕ ਅਤੇ ਰਸਾਇਣਕ ਰੂਪਕਾਂ ਦੇ ਅਧਾਰ ਤੇ ਹੈ ਜੋ ਅਸੀਂ ਮਾਨਸਿਕਤਾ ਦੀਆਂ ਘਟਨਾਵਾਂ ਨੂੰ ਵਰਗੀਕ੍ਰਿਤ ਕਰਨ ਅਤੇ ਵਿਆਖਿਆ ਕਰਨ ਲਈ ਵਰਤਦੇ ਹਾਂ। ਇਹ ਉਹ ਹੈ ਜਿਸਦਾ ਅਸੀਂ ਨਿਸ਼ਾਨਾ ਬਣਾਉਂਦੇ ਹਾਂ ਅਤੇ ਜਿਸਨੂੰ ਅਸੀਂ ਚਿੱਤਰਾਂ (ਚਿੱਤਰ-ਬਣਾਉਣ ਵਾਲੀਆਂ ਚੇਤਨਾਵਾਂ) ਵਿੱਚ ਬਣਾਉਂਦੇ ਹਾਂ ਜੋ ਅਸੀਂ ਗੈਰਹਾਜ਼ਰ ਭਾਵਨਾਵਾਂ ਨੂੰ ਨਿਸ਼ਾਨਾ ਬਣਾਉਣ ਅਤੇ ਉਹਨਾਂ ਨੂੰ ਮੌਜੂਦ ਬਣਾਉਣ ਲਈ ਪੈਦਾ ਕਰਦੇ ਹਾਂ। ਇਹ, ਅੰਤ ਵਿੱਚ, ਇਹ ਉਹ ਹੈ ਜੋ ਪ੍ਰੇਰਿਤ ਕਰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਕੁਝ ਹੱਦ ਤੱਕ ਮਨੋਵਿਗਿਆਨਕ ਸਿਧਾਂਤਾਂ ਨੂੰ ਜਾਇਜ਼ ਠਹਿਰਾਉਂਦਾ ਹੈ ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਅਚੇਤ, ਯਾਦਾਂ ਦੀ ਸੰਭਾਲ ਵਰਗੀਆਂ ਸਮੱਸਿਆਵਾਂ।

ਇਹ ਕਹਿਣ ਦੀ ਲੋੜ ਨਹੀਂ ਕਿ ਅਸੀਂ ਇੱਕ ਉਦਾਹਰਣ ਦੇ ਤੌਰ 'ਤੇ ਸਰੀਰਕ ਦਰਦ ਨੂੰ ਚੁਣਿਆ ਹੈ ਅਤੇ ਇਹ ਕਿ ਹਜ਼ਾਰਾਂ ਹੋਰ ਤਰੀਕੇ ਹਨ, ਜੋ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਸਾਡੀ ਅਚਾਨਕ ਸਥਿਤੀ ਨੂੰ ਕਾਇਮ ਰੱਖਣ ਲਈ ਹਨ। ਖਾਸ ਤੌਰ 'ਤੇ ਸਾਨੂੰ ਇਹ ਧਿਆਨ ਵਿੱਚ ਰੱਖਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ ਕਿ ਜਦੋਂ ਕੋਈ ਦਰਦ, ਕੋਈ ਖਾਸ ਸੰਤੁਸ਼ਟੀ ਜਾਂ ਅਸੰਤੁਸ਼ਟੀ ਚੇਤਨਾ ਦੁਆਰਾ "ਮੌਜੂਦ" ਨਹੀਂ ਹੁੰਦੀ, ਤਾਂ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਇੱਕ ਅਚਾਨਕ ਸਥਿਤੀ ਤੋਂ ਪਰੇ ਪੇਸ਼ ਕਰਨਾ ਬੰਦ ਨਹੀਂ ਕਰਦਾ ਜੋ ਸ਼ੁੱਧ ਹੈ ਅਤੇ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਕਹਿਣ ਲਈ ਅਯੋਗ ਹੈ। ਚੇਤਨਾ ਇੱਕ ਸਰੀਰ "ਹੋਣਾ" ਬੰਦ ਨਹੀਂ ਕਰਦੀ। ਸਹਿ-ਸਥਿਤੀ ਪ੍ਰਭਾਵਸ਼ੀਲਤਾ ਫਿਰ ਰੰਗ ਤੋਂ ਬਿਨਾਂ ਅਚਾਨਕ ਸਥਿਤੀ ਦੀ ਇੱਕ ਸ਼ੁੱਧ, ਗੈਰ-ਸਥਿਤੀਗਤ ਸ਼ੱਕ ਹੈ, ਇੱਕ ਅਸਲ ਹੋਂਦ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਆਪਣੇ ਆਪ ਦੀ ਇੱਕ ਸ਼ੁੱਧ ਸ਼ੱਕ ਹੈ। ਇਹ ਸਥਾਈ ਸ਼ੱਕ ਮੇਰੇ ਆਪਣੇ ਆਪ ਤੋਂ ਇੱਕ ਬੇਸੁਆਦ

ਸੁਆਦ ਦੀ ਹੈ ਜਿਸਨੂੰ ਮੈਂ ਨਹੀਂ ਰੱਖ ਸਕਦਾ, ਜੋ ਇਸ ਤੋਂ ਦੂਰ ਜਾਣ ਦੇ ਆਪਣੇ ਯਤਨਾਂ ਵਿੱਚ ਵੀ ਮੇਰੇ ਨਾਲ ਹੈ, ਅਤੇ ਜੋ ਮੇਰਾ ਸੁਆਦ ਹੈ - ਇਹ ਉਹ ਹੈ ਜਿਸਦਾ ਅਸੀਂ ਮਤਲੀ ਦੇ ਨਾਮ ਹੇਠ ਕਿਤੇ ਹੋਰ ਵਰਣਨ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਇੱਕ ਸੁਸਤ ਅਤੇ ਅਟੱਲ ਮਤਲੀ ਹਮੇਸ਼ਾ ਮੇਰੇ ਸਰੀਰ ਨੂੰ ਮੇਰੀ ਚੇਤਨਾ ਵਿੱਚ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਕਈ ਵਾਰ ਅਸੀਂ ਇਸ ਮਤਲੀ ਤੋਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਮੁਕਤ ਕਰਨ ਲਈ ਸੁਹਾਵਣਾ ਜਾਂ ਸਰੀਰਕ ਦਰਦ ਦੀ ਭਾਲ ਕਰਦੇ ਹਾਂ; ਪਰ ਜਿਵੇਂ ਹੀ ਦਰਦ ਅਤੇ ਖੁਸ਼ੀ ਚੇਤਨਾ ਦੁਆਰਾ ਮੌਜੂਦ ਹੁੰਦੇ ਹਨ, ਉਹ ਬਦਲੇ ਵਿੱਚ ਇਸਦੀ ਅਸਲੀਅਤ ਅਤੇ ਇਸਦੀ ਸੰਭਾਵਨਾ ਨੂੰ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਦੇ ਹਨ; ਅਤੇ ਇਹ ਇਸ ਮਤਲੀ ਦੇ ਆਧਾਰ 'ਤੇ ਹੈ ਕਿ ਉਹ ਪ੍ਰਗਟ ਹੁੰਦੇ ਹਨ। ਸਾਨੂੰ ਮਤਲੀ ਸ਼ਬਦ ਨੂੰ ਸਾਡੀ ਸਰੀਰਕ ਘ੍ਰਿਣਾ ਤੋਂ ਪ੍ਰਾਪਤ ਇੱਕ ਰੂਪਕ ਵਜੋਂ ਨਹੀਂ ਲੈਣਾ ਚਾਹੀਦਾ। ਇਸਦੇ ਉਲਟ, ਸਾਨੂੰ ਇਹ ਅਹਿਸਾਸ ਕਰਨਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਇਸ ਮਤਲੀ ਦੀ ਨੀਂਹ 'ਤੇ ਹੈ ਕਿ ਸਾਰੀਆਂ ਠੋਸ ਅਤੇ ਅਨੁਭਵੀ ਮਤਲੀ (ਸੜਿਆ ਹੋਇਆ ਮਾਸ, ਤਾਜ਼ੇ ਖੂਨ, ਮਲ-ਮੂਤਰ, ਆਦਿ ਕਾਰਨ ਮਤਲੀ) ਪੈਦਾ ਹੁੰਦੀਆਂ ਹਨ ਅਤੇ ਸਾਨੂੰ ਉਲਟੀ ਕਰਦੀਆਂ ਹਨ।

II. ਦੂਜਿਆਂ ਲਈ ਸਰੀਰ

ਅਸੀਂ ਹੁਣੇ ਹੀ ਆਪਣੇ ਸਰੀਰ ਦੇ ਮੇਰੇ ਲਈ ਹੋਣ ਦਾ ਵਰਣਨ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਇਸ ਔਨਟੋਲੋਜੀਕਲ ਪਲੇਨ 'ਤੇ ਮੇਰਾ ਸਰੀਰ ਅਜਿਹਾ ਹੈ ਜਿਵੇਂ ਅਸੀਂ ਇਸਦਾ ਵਰਣਨ ਕੀਤਾ ਹੈ ਅਤੇ ਇਹ ਸਿਰਫ ਇਹੀ ਹੈ। ਉੱਥੇ ਕਿਸੇ ਸਰੀਰਕ ਅੰਗ, ਇੱਕ ਸਰੀਰਕ ਅਤੇ ਸਥਾਨਿਕ ਸੰਵਿਧਾਨ ਦੇ ਨਿਸ਼ਾਨਾਂ ਦੀ ਭਾਲ ਕਰਨਾ ਬੇਕਾਰ ਹੋਵੇਗਾ। ਜਾਂ ਤਾਂ ਇਹ ਸੰਸਾਰ ਦੇ ਯੰਤਰ-ਵਸਤੂਆਂ ਦੁਆਰਾ ਖਾਲੀ ਤੌਰ 'ਤੇ ਦਰਸਾਏ ਗਏ ਸੰਦਰਭ ਦਾ ਕੇਂਦਰ ਹੈ ਜਾਂ ਨਹੀਂ ਤਾਂ ਇਹ ਉਹ ਸੰਭਾਵਤਤਾ ਹੈ ਜਿਸ ਲਈ ਖੁਦ ਮੌਜੂਦ ਹੈ। ਹੋਰ ਵੀ ਸਹੀ, ਹੋਂਦ ਦੇ ਇਹ ਦੋ ਢੰਗ ਪੂਰਕ ਹਨ। ਪਰ ਸਰੀਰ ਆਪਣੇ ਲਈ ਉਹੀ ਅਵਤਾਰਾਂ ਨੂੰ ਜਾਣਦਾ ਹੈ; ਇਸ ਵਿੱਚ ਹੋਂਦ ਦੇ ਹੋਰ ਪਲੇਨ ਹਨ। ਇਹ ਦੂਜਿਆਂ ਲਈ ਵੀ ਮੌਜੂਦ ਹੈ। ਸਾਨੂੰ ਹੁਣ ਇਸ ਨਵੇਂ ਔਨਟੋਲੋਜੀਕਲ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਵਿੱਚ ਇਸਦਾ ਅਧਿਐਨ ਕਰਨਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ। ਮੇਰਾ ਸਰੀਰ ਦੂਜੇ ਨੂੰ ਕਿਵੇਂ ਦਿਖਾਈ ਦਿੰਦਾ ਹੈ ਜਾਂ ਦੂਜੇ ਦਾ ਸਰੀਰ ਮੈਨੂੰ ਕਿਵੇਂ ਦਿਖਾਈ ਦਿੰਦਾ ਹੈ ਇਸਦਾ ਅਧਿਐਨ ਕਰਨਾ ਇੱਕੋ ਚੀਜ਼ ਦੇ ਬਰਾਬਰ ਹੈ। ਦਰਅਸਲ ਅਸੀਂ ਇਹ ਸਥਾਪਿਤ ਕੀਤਾ ਹੈ ਕਿ ਮੇਰੇ-ਲਈ-ਹੋਣ-ਦੇ-ਹੋਣ ਦੀਆਂ ਬਣਤਰਾਂ ਦੂਜੇ ਦੇ-ਲਈ-ਹੋਣ-ਦੇ-ਹੋਣ ਦੇ ਸਮਾਨ ਹਨ। ਫਿਰ ਇਹ ਦੂਜੇ ਦੇ ਮੇਰੇ ਲਈ ਹੋਣ ਦੇ ਸੰਦਰਭ ਵਿੱਚ ਹੈ - ਸਹੂਲਤ ਲਈ - ਅਸੀਂ ਦੂਜਿਆਂ ਲਈ ਸਰੀਰ ਦੀ ਪ੍ਰਕਿਰਤੀ (ਭਾਵ, ਦੂਜੇ ਦੇ ਸਰੀਰ ਦੀ) ਸਥਾਪਤ ਕਰਾਂਗੇ।

ਅਸੀਂ ਪਿਛਲੇ ਅਧਿਆਇ ਵਿੱਚ ਦਿਖਾਇਆ ਹੈ ਕਿ ਸਰੀਰ ਉਹ ਨਹੀਂ ਹੈ ਜੋ ਪਹਿਲਾਂ ਦੂਜੇ ਨੂੰ ਮੇਰੇ ਲਈ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਦਰਅਸਲ ਜੇਕਰ ਮੇਰੇ ਹੋਂਦ ਦਾ ਦੂਜੇ ਦੇ ਸਰੀਰ ਨਾਲ ਬੁਨਿਆਦੀ ਸਬੰਧ ਮੇਰੇ ਸਰੀਰ ਦੇ ਦੂਜੇ ਦੇ ਸਰੀਰ ਨਾਲ ਸਬੰਧ ਤੱਕ ਘਟਾ ਦਿੱਤਾ ਜਾਵੇ, ਤਾਂ ਇਹ ਇੱਕ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਬਾਹਰੀ ਸਬੰਧ ਹੋਵੇਗਾ। ਪਰ ਦੂਜੇ ਨਾਲ ਮੇਰਾ ਸਬੰਧ ਅਸੰਭਵ ਹੈ ਜੇਕਰ ਇਹ ਇੱਕ ਅੰਦਰੂਨੀ ਨਕਾਰਾਤਮਕਤਾ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਮੈਨੂੰ ਪਹਿਲਾਂ ਦੂਜੇ ਨੂੰ ਉਸ ਵਿਅਕਤੀ ਵਜੋਂ ਸਮਝਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ ਜਿਸ ਲਈ ਮੈਂ ਇੱਕ ਵਸਤੂ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਮੌਜੂਦ ਹਾਂ; ਮੇਰੇ ਸਵੈ-ਪ੍ਰਤੀਕ ਇਤਿਹਾਸ ਦੇ ਦੂਜੇ ਪਲ ਵਿੱਚ ਦੂਜੇ ਨੂੰ ਇੱਕ ਵਸਤੂ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਪ੍ਰਗਟ ਹੋਣ ਦਾ ਕਾਰਨ ਬਣਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਦੂਜੇ ਦੇ ਸਰੀਰ ਦਾ ਪ੍ਰਗਟ ਹੋਣਾ ਪ੍ਰਾਇਮਰੀ ਮੁਲਾਕਾਤ ਨਹੀਂ ਹੈ; ਇਸਦੇ ਉਲਟ, ਇਹ ਦੂਜੇ ਨਾਲ ਮੇਰੇ ਸਬੰਧਾਂ ਵਿੱਚ ਅਤੇ ਖਾਸ ਤੌਰ 'ਤੇ ਉਸ ਵਿੱਚ ਸਿਰਫ ਇੱਕ ਘਟਨਾ ਹੈ ਜਿਸਨੂੰ ਅਸੀਂ ਦੂਜੇ ਦਾ ਵਸਤੂ ਬਣਾਉਣ ਵਜੋਂ ਦਰਸਾਇਆ ਹੈ। ਜਾਂ ਜੇ ਤੁਸੀਂ ਪਸੰਦ ਕਰਦੇ ਹੋ, ਤਾਂ ਦੂਜਾ ਪਹਿਲਾਂ ਮੇਰੇ ਲਈ ਮੌਜੂਦ ਹੈ ਅਤੇ ਮੈਂ ਉਸਨੂੰ ਬਾਅਦ ਵਿੱਚ ਉਸਦੇ ਸਰੀਰ ਵਿੱਚ ਫੜਦਾ ਹਾਂ। ਦੂਜੇ ਦਾ ਸਰੀਰ ਮੇਰੇ ਲਈ ਇੱਕ ਸੈਕੰਡਰੀ ਬਣਤਰ ਹੈ।

ਦੂਜੇ ਦੀ ਵਸਤੂ ਬਣਾਉਣ ਦੇ ਬੁਨਿਆਦੀ ਵਰਤਾਰੇ ਵਿੱਚ, ਉਹ ਮੈਨੂੰ ਇੱਕ ਪਾਰਦਰਸ਼ੀ-ਪਾਰਦਰਸ਼ੀ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਦਿਖਾਈ ਦਿੰਦਾ ਹੈ। ਭਾਵ, ਸਿਰਫ਼ ਇਸ ਤੱਥ ਦੁਆਰਾ ਕਿ ਮੈਂ ਆਪਣੀਆਂ ਸੰਭਾਵਨਾਵਾਂ ਵੱਲ

ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਪੇਸ਼ ਕਰਦਾ ਹਾਂ, ਮੈਂ ਦੂਜੇ ਦੀ ਪਾਰਦਰਸ਼ੀ ਨੂੰ ਪਾਰ ਕਰਦਾ ਹਾਂ ਅਤੇ ਪਾਰ ਕਰਦਾ ਹਾਂ। ਇਸਨੂੰ ਖੇਡ ਤੋਂ ਬਾਹਰ ਰੱਖਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ; ਇਹ ਇੱਕ ਪਾਰਦਰਸ਼ੀ-ਵਸਤੂ ਹੈ। ਮੈਂ ਇਸ ਪਾਰਦਰਸ਼ੀ ਨੂੰ ਸੰਸਾਰ ਵਿੱਚ ਸਮਝਦਾ ਹਾਂ, ਅਤੇ ਮੂਲ ਰੂਪ ਵਿੱਚ, ਮੇਰੇ ਸੰਸਾਰ ਦੀਆਂ ਸਾਧਨ-ਚੀਜ਼ਾਂ ਦੇ ਇੱਕ ਖਾਸ ਪ੍ਰਬੰਧ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਕਿਉਂਕਿ ਉਹ ਇਸਦੇ ਨਾਲ ਹੀ ਇੱਕ ਸੈਕੰਡਰੀ ਸੰਦਰਭ ਕੇਂਦਰ ਨੂੰ ਦਰਸਾਉਂਦੇ ਹਨ ਜੋ ਸੰਸਾਰ ਦੇ ਵਿਚਕਾਰ ਹੈ ਅਤੇ ਜੋ ਮੈਂ ਨਹੀਂ ਹਾਂ। ਇਹ ਸੰਕੇਤ - ਉਹਨਾਂ ਸੰਕੇਤਾਂ ਦੇ ਉਲਟ ਜੋ ਮੈਨੂੰ ਦਰਸਾਉਂਦੇ ਹਨ - ਸੰਕੇਤ ਕਰਨ ਵਾਲੀ ਚੀਜ਼ ਦੇ ਗਠਨ ਨਹੀਂ ਹਨ; ਉਹ ਵਸਤੂ ਦੇ ਪਾਸੇ ਦੇ ਗੁਣ ਹਨ। ਦੂਜਾ, ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਅਸੀਂ ਦੇਖਿਆ ਹੈ, ਸੰਸਾਰ ਦੀ ਇੱਕ ਸੰਵਿਧਾਨਕ ਧਾਰਨਾ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਦੀ। ਇਸ ਲਈ ਇਹਨਾਂ ਸਾਰਿਆਂ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਅਸਲੀ ਸੰਭਾਵਤਤਾ ਅਤੇ ਇੱਕ ਘਟਨਾ ਦਾ ਚਰਿੱਤਰ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਪਰ ਸੰਦਰਭ ਦਾ ਕੇਂਦਰ ਜੋ ਉਹ ਦਰਸਾਉਂਦੇ ਹਨ ਅਸਲ ਵਿੱਚ ਦੂਜਾ ਇੱਕ ਪਾਰਦਰਸ਼ੀ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਹੈ ਜਿਸਨੂੰ ਸਿਰਫ਼ ਵਿਚਾਰਿਆ ਜਾਂ ਪਾਰ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ। ਵਸਤੂਆਂ ਦਾ ਸੈਕੰਡਰੀ ਪ੍ਰਬੰਧ ਮੈਨੂੰ ਦੂਜੇ ਵੱਲ ਪ੍ਰਬੰਧਕ ਜਾਂ ਇਸ ਪ੍ਰਬੰਧ ਦੇ ਲਾਭਪਾਤਰੀ ਵੱਲ ਦਰਸਾਉਂਦਾ ਹੈ, ਸੰਖੇਪ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਸਾਧਨ ਜੋ ਇੱਕ ਉਦੇਸ਼ ਨੂੰ ਧਿਆਨ ਵਿੱਚ ਰੱਖਦੇ ਹੋਏ ਯੰਤਰਾਂ ਦਾ ਨਿਪਟਾਰਾ ਕਰਦਾ ਹੈ ਜੋ ਇਹ ਖੁਦ ਪੈਦਾ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਪਰ ਬਦਲੇ ਵਿੱਚ ਮੈਂ ਇਸ ਉਦੇਸ਼ ਨੂੰ ਪਾਰ ਕਰਦਾ ਹਾਂ ਅਤੇ ਇਸਦੀ ਵਰਤੋਂ ਕਰਦਾ ਹਾਂ; ਇਹ ਸੰਸਾਰ ਦੇ ਵਿਚਕਾਰ ਹੈ ਅਤੇ ਮੈਂ ਇਸਨੂੰ ਆਪਣੇ ਉਦੇਸ਼ਾਂ ਲਈ ਵਰਤ ਸਕਦਾ ਹਾਂ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੂਜਾ ਪਹਿਲਾਂ ਚੀਜ਼ਾਂ ਦੁਆਰਾ ਇੱਕ ਸਾਧਨ ਵਜੋਂ ਦਰਸਾਇਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਚੀਜ਼ਾਂ ਮੈਨੂੰ ਵੀ ਇੱਕ ਸਾਧਨ ਵਜੋਂ ਦਰਸਾਉਂਦੀਆਂ ਹਨ, ਅਤੇ ਮੈਂ ਇੱਕ ਸਰੀਰ ਹਾਂ ਜਿੱਥੋਂ ਤੱਕ ਮੈਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਚੀਜ਼ਾਂ ਦੁਆਰਾ ਦਰਸਾਇਆ ਜਾਂਦਾ ਹਾਂ। ਇਸ ਲਈ ਇਹ ਦੂਜੇ-ਦੇ-ਸਰੀਰ ਹੈ ਜਿਸਨੂੰ ਚੀਜ਼ਾਂ ਆਪਣੇ ਪਾਸੇ ਅਤੇ ਸੈਕੰਡਰੀ ਪ੍ਰਬੰਧਾਂ ਦੁਆਰਾ ਦਰਸਾਉਂਦੀਆਂ ਹਨ। ਤੱਥ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਮੈਂ ਅਸਲ ਵਿੱਚ ਉਨ੍ਹਾਂ ਯੰਤਰਾਂ ਨੂੰ ਨਹੀਂ ਜਾਣਦਾ ਜੋ ਦੂਜੇ ਦੇ ਸਰੀਰ ਨੂੰ ਦੂਜੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਨਹੀਂ ਦਰਸਾਉਂਦੇ।

ਪਹਿਲਾਂ ਅਸੀਂ ਦੱਸਿਆ ਸੀ ਕਿ ਮੈਂ ਆਪਣੇ ਸਰੀਰ ਬਾਰੇ ਕੋਈ ਵੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਨਹੀਂ ਲੈ ਸਕਦਾ ਜਿੰਨਾ ਕਿ ਇਹ ਚੀਜ਼ਾਂ ਦੁਆਰਾ ਨਿਰਧਾਰਤ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਸੀ। ਸਰੀਰ, ਦਰਅਸਲ, ਉਹ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਹੈ ਜਿਸ 'ਤੇ ਮੈਂ ਕੋਈ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਨਹੀਂ ਲੈ ਸਕਦਾ, ਉਹ ਸਾਧਨ ਜਿਸਨੂੰ ਮੈਂ ਕਿਸੇ ਹੋਰ ਸਾਧਨ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਕਰਨ ਦੇ ਤਰੀਕੇ ਨਾਲ ਨਹੀਂ ਵਰਤ ਸਕਦਾ। ਜਦੋਂ ਵਿਆਪਕ ਸੋਚ ਦੇ ਜ਼ਰੀਏ ਮੈਂ ਆਪਣੇ ਸਰੀਰ ਨੂੰ ਦੁਨੀਆ ਦੇ ਵਿਚਕਾਰ ਇੱਕ ਸ਼ੁੱਧ ਸਾਧਨ ਵਜੋਂ ਖਾਲੀ ਤੌਰ 'ਤੇ ਸੋਚਣ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕੀਤੀ, ਤਾਂ ਤੁਰੰਤ ਨਤੀਜਾ ਸੰਸਾਰ ਦਾ ਢਹਿ ਗਿਆ। ਦੂਜੇ ਪਾਸੇ, ਸਿਰਫ਼ ਇਸ ਤੱਥ ਦੇ ਕਾਰਨ ਕਿ ਮੈਂ ਦੂਜਾ ਨਹੀਂ ਹਾਂ, ਉਸਦਾ ਸਰੀਰ ਮੈਨੂੰ ਅਸਲ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਵਜੋਂ ਜਾਪਦਾ ਹੈ ਜਿਸ 'ਤੇ ਮੈਂ ਇੱਕ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਲੈ ਸਕਦਾ ਹਾਂ, ਇੱਕ ਸਾਧਨ ਜਿਸਨੂੰ ਮੈਂ ਦੂਜੇ ਯੰਤਰਾਂ ਨਾਲ ਵਰਤ ਸਕਦਾ ਹਾਂ। ਦੂਜੇ ਦਾ ਸਰੀਰ ਯੰਤਰ-ਵਸਤੂਆਂ ਦੇ ਦੌਰ ਦੁਆਰਾ ਦਰਸਾਇਆ ਗਿਆ ਹੈ, ਪਰ ਬਦਲੇ ਵਿੱਚ ਇਹ ਹੋਰ ਵਸਤੂਆਂ ਨੂੰ ਦਰਸਾਉਂਦਾ ਹੈ; ਅੰਤ ਵਿੱਚ ਇਹ ਮੇਰੀ ਦੁਨੀਆ ਨਾਲ ਏਕੀਕ੍ਰਿਤ ਹੈ, ਅਤੇ ਇਹ ਮੇਰੇ ਸਰੀਰ ਨੂੰ ਦਰਸਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੂਜੇ ਦਾ ਸਰੀਰ ਮੇਰੇ ਸਰੀਰ-ਮੇਰੇ-ਤੋਂ ਮੂਲ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਵੱਖਰਾ ਹੈ; ਇਹ ਉਹ ਸਾਧਨ ਹੈ ਜੋ ਮੈਂ ਨਹੀਂ ਹਾਂ ਅਤੇ ਜਿਸਨੂੰ ਮੈਂ ਵਰਤਦਾ ਹਾਂ (ਜਾਂ ਜੋ ਮੇਰਾ ਵਿਰੋਧ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਜੋ ਕਿ ਇੱਕੋ ਚੀਜ਼ ਦੇ ਬਰਾਬਰ ਹੈ)। ਇਹ ਮੇਰੇ ਸਾਹਮਣੇ ਮੂਲ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਉਪਯੋਗਤਾ ਅਤੇ ਪ੍ਰਤੀਕੂਲਤਾ ਦੇ ਇੱਕ ਖਾਸ ਉਦੇਸ਼ ਗੁਣਾਂਕ ਦੇ ਨਾਲ ਪੇਸ਼ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਦੂਜੇ ਦਾ ਸਰੀਰ ਖੁਦ ਇੱਕ ਪਾਰਦਰਸ਼ੀ-ਯੰਤਰ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਹੈ।

ਇਹੀ ਟਿੱਪਣੀਆਂ ਦੂਜੇ ਦੇ ਸਰੀਰ 'ਤੇ ਲਾਗੂ ਹੁੰਦੀਆਂ ਹਨ ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਗਿਆਨ ਇੰਦਰੀਆਂ ਦਾ ਸਿੰਥੈਟਿਕ ਸਮੂਹ। ਅਸੀਂ ਦੂਜੇ ਦੇ ਸਰੀਰ ਵਿੱਚ ਅਤੇ ਉਸ ਰਾਹੀਂ ਉਸ ਸੰਭਾਵਨਾ ਦੀ ਖੋਜ ਨਹੀਂ ਕਰਦੇ ਜੋ ਦੂਜੇ ਕੋਲ ਸਾਨੂੰ ਜਾਣਨ ਦੀ ਹੈ। ਇਹ ਬੁਨਿਆਦੀ ਤੌਰ 'ਤੇ ਮੇਰੇ ਦੂਜੇ ਲਈ ਵਸਤੂ ਹੋਣ ਵਿੱਚ ਅਤੇ ਦੁਆਰਾ ਪ੍ਰਗਟ ਹੁੰਦਾ ਹੈ; ਯਾਨੀ, ਇਹ ਦੂਜੇ ਨਾਲ ਸਾਡੇ ਮੂਲ ਸਬੰਧ ਦੀ ਜ਼ਰੂਰੀ ਬਣਤਰ ਹੈ। ਅਤੇ ਇਸ ਮੂਲ

ਸਬੰਧ ਵਿੱਚ ਦੂਜੇ ਵੱਲ ਮੇਰੀ ਦੁਨੀਆ ਦੀ ਉਡਾਣ ਵੀ ਬਰਾਬਰ ਦਿੱਤੀ ਗਈ ਹੈ। ਆਪਣੇ ਸਵੈ-ਪਛਾਣ ਦੁਆਰਾ ਮੈਂ ਦੂਜੇ ਦੀ ਪਾਰਦਰਸ਼ਤਾ ਨੂੰ ਪਾਰ ਕਰਦਾ ਹਾਂ ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਪਾਰਦਰਸ਼ਤਾ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਇੱਕ ਵਸਤੂ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਸਮਝਣ ਦੀ ਸਥਾਈ ਸੰਭਾਵਨਾ ਹੈ। ਇਸ ਤੱਥ ਦੇ ਕਾਰਨ ਇਹ ਮੇਰੇ ਆਪਣੇ ਟੀਚਿਆਂ ਵੱਲ ਇੱਕ ਸ਼ੁੱਧ ਤੌਰ 'ਤੇ ਦਿੱਤੀ ਗਈ ਪਾਰਦਰਸ਼ਤਾ ਬਣ ਜਾਂਦੀ ਹੈ, ਇੱਕ ਪਾਰਦਰਸ਼ਤਾ ਜੋ ਸਿਰਫ਼ "ਉੱਥੇ ਹੈ", ਅਤੇ ਉਹ ਗਿਆਨ ਜੋ ਦੂਜੇ ਕੋਲ ਮੇਰੇ ਅਤੇ ਸੰਸਾਰ ਬਾਰੇ ਹੈ, ਗਿਆਨ-ਵਸਤੂ ਬਣ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇਸਦਾ ਅਰਥ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਦੂਜੇ ਦੀ ਇੱਕ ਦਿੱਤੀ ਗਈ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਤਾ ਹੈ, ਇੱਕ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਤਾ ਜਿਸਨੂੰ ਬਦਲੇ ਵਿੱਚ ਮੈਂ ਜਾਣ ਸਕਦਾ ਹਾਂ। ਅਸਲ ਵਿੱਚ ਇਹ ਗਿਆਨ ਜੋ ਮੈਂ ਇਸ ਤੋਂ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਦਾ ਹਾਂ ਇਸ ਅਰਥ ਵਿੱਚ ਖਾਲੀ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਮੈਂ ਕਦੇ ਵੀ ਜਾਣਨ ਦੀ ਕਿਰਿਆ ਨੂੰ ਨਹੀਂ ਜਾਣਾਂਗਾ; ਇਹ ਕਿਰਿਆ, ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਸ਼ੁੱਧ ਪਾਰਦਰਸ਼ੀ ਹੈ, ਸਿਰਫ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਗੈਰ-ਥੈਟਿਕ ਚੇਤਨਾ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਜਾਂ ਇਸ ਤੋਂ ਜਾਰੀ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬ ਦੁਆਰਾ ਸਮਝੀ ਜਾ ਸਕਦੀ ਹੈ। ਮੈਂ ਜੋ ਜਾਣਦਾ ਹਾਂ ਉਹ ਸਿਰਫ਼ ਗਿਆਨ ਹੈ ਜੋ ਉੱਥੇ-ਹੋਣ ਵਜੋਂ ਜਾਂ, ਜੇ ਤੁਸੀਂ ਚਾਹੋ, ਗਿਆਨ ਦੇ ਉੱਥੇ-ਹੋਣ ਵਜੋਂ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਸੰਵੇਦੀ ਅੰਗ ਦੀ ਇਹ ਸਾਪੇਖਤਾ ਜੋ ਮੇਰੇ ਵਿਸ਼ਵਵਿਆਪੀ ਤਰਕ ਨੂੰ ਪ੍ਰਗਟ ਹੁੰਦੀ ਹੈ ਪਰ ਜਿਸਨੂੰ ਸੋਚਿਆ ਨਹੀਂ ਜਾ ਸਕਦਾ, ਜਿੱਥੋਂ ਤੱਕ ਮੇਰੀ ਆਪਣੀ ਸਮਝ ਦਾ ਸਬੰਧ ਹੈ, ਸੰਸਾਰ ਦੇ ਪਤਨ ਨੂੰ ਨਿਰਧਾਰਤ ਕੀਤੇ ਬਿਨਾਂ - ਇਹ ਮੈਂ ਪਹਿਲਾਂ ਸਮਝਦਾ ਹਾਂ ਜਦੋਂ ਮੈਂ ਦੂਜੇ-ਵਸਤੂ ਨੂੰ ਸਮਝਦਾ ਹਾਂ। ਮੈਂ ਇਸਨੂੰ ਬਿਨਾਂ ਕਿਸੇ ਖਤਰੇ ਦੇ ਸਮਝਦਾ ਹਾਂ; ਕਿਉਂਕਿ ਦੂਜਾ ਮੇਰੇ ਬ੍ਰਹਿਮੰਡ ਦਾ ਹਿੱਸਾ ਹੈ, ਇਸਦੀ ਸਾਪੇਖਤਾ ਇਸ ਬ੍ਰਹਿਮੰਡ ਦੇ ਪਤਨ ਨੂੰ ਨਿਰਧਾਰਤ ਨਹੀਂ ਕਰ ਸਕਦੀ। ਦੂਜੇ ਦੀਆਂ ਇੰਦਰੀਆਂ ਇੰਦਰੀਆਂ ਹਨ ਜੋ ਜਾਣਨਾ ਵਜੋਂ ਜਾਣੀਆਂ ਜਾਂਦੀਆਂ ਹਨ।

ਅਸੀਂ ਇੱਥੇ ਮਨੋਵਿਗਿਆਨੀਆਂ ਦੀ ਗਲਤੀ ਦੀ ਵਿਆਖਿਆ ਦੇਖ ਸਕਦੇ ਹਾਂ ਜੋ ਮੇਰੀਆਂ ਇੰਦਰੀਆਂ ਨੂੰ ਦੂਜੇ ਦੀਆਂ ਇੰਦਰੀਆਂ ਦੁਆਰਾ ਪਰਿਭਾਸ਼ਿਤ ਕਰਦੇ ਹਨ ਅਤੇ ਜੋ ਗਿਆਨ ਇੰਦਰੀ ਨੂੰ ਮੇਰੇ ਲਈ ਇੱਕ ਸਾਪੇਖਤਾ ਦਿੰਦੇ ਹਨ ਜੋ ਇਸਦੇ ਦੂਜਿਆਂ ਲਈ ਹੋਣ ਨਾਲ ਸਬੰਧਤ ਹੈ। ਅਸੀਂ ਇਹ ਵੀ ਦੇਖ ਸਕਦੇ ਹਾਂ ਕਿ ਇਹ ਗਲਤੀ ਕਿਵੇਂ ਸੱਚ ਬਣ ਜਾਂਦੀ ਹੈ ਜੇਕਰ ਅਸੀਂ ਇਸਨੂੰ ਹੋਂਦ ਅਤੇ ਜਾਣਨ ਦੇ ਅਸਲ ਕ੍ਰਮ ਨੂੰ ਨਿਰਧਾਰਤ ਕਰਨ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਇਸਦੇ ਸਹੀ ਪੱਧਰ 'ਤੇ ਰੱਖਦੇ ਹਾਂ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਮੇਰੀ ਦੁਨੀਆ ਦੀਆਂ ਵਸਤੂਆਂ ਪਾਸੇ ਵੱਲ ਇੱਕ ਵਸਤੂ-ਕੇਂਦਰ-ਸੰਕੇਤ ਨੂੰ ਦਰਸਾਉਂਦੀਆਂ ਹਨ ਜੋ ਕਿ ਦੂਜਾ ਹੈ। ਪਰ ਇਹ ਕੇਂਦਰ ਬਦਲੇ ਵਿੱਚ ਮੈਨੂੰ ਇੱਕ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਤੋਂ ਬਿਨਾਂ ਇੱਕ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਤੋਂ ਦਿਖਾਈ ਦਿੰਦਾ ਹੈ ਜੋ ਮੇਰਾ ਹੈ, ਜੋ ਕਿ ਮੇਰਾ ਸਰੀਰ ਹੈ ਜਾਂ ਮੇਰੀ ਅਚਨਚੇਤੀ ਹੈ। ਸੰਖੇਪ ਵਿੱਚ, ਇੱਕ ਗਲਤ ਪਰ ਆਮ ਪ੍ਰਗਟਾਵੇ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਕਰਨ ਲਈ, ਮੈਂ ਇੰਦਰੀਆਂ ਰਾਹੀਂ ਦੂਜੇ ਨੂੰ ਜਾਣਦਾ ਹਾਂ। ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਦੂਜਾ ਉਹ ਸਾਧਨ ਹੈ ਜਿਸਨੂੰ ਮੈਂ ਉਸ ਸਾਧਨ ਦੇ ਤਰੀਕੇ ਨਾਲ ਵਰਤਦਾ ਹਾਂ ਜਿਸਨੂੰ ਮੈਂ ਹਾਂ ਅਤੇ ਜਿਸਨੂੰ ਕੋਈ ਵੀ ਸਾਧਨ ਹੁਣ ਵਰਤ ਨਹੀਂ ਸਕਦਾ, ਉਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਉਹ ਗਿਆਨ ਇੰਦਰੀਆਂ ਦਾ ਸਮੂਹ ਹੈ ਜੋ ਮੇਰੇ ਗਿਆਨ ਇੰਦਰੀਆਂ ਨੂੰ ਪ੍ਰਗਟ ਹੁੰਦੇ ਹਨ; ਯਾਨੀ, ਉਹ ਇੱਕ ਤੱਥ ਹੈ ਜੋ ਇੱਕ ਤੱਥ ਪ੍ਰਤੀਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਜਾਣਨ ਅਤੇ ਹੋਣ ਦੇ ਕ੍ਰਮ ਵਿੱਚ ਇਸਦੇ ਅਸਲ ਸਥਾਨ 'ਤੇ, ਦੂਜੇ ਦੇ ਗਿਆਨ ਇੰਦਰੀਆਂ ਦਾ ਅਧਿਐਨ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਉਹ ਮੇਰੇ ਦੁਆਰਾ ਇੰਦਰੀਆਂ ਦੁਆਰਾ ਜਾਣੇ ਜਾਂਦੇ ਹਨ। ਇਹ ਅਧਿਐਨ ਇਹਨਾਂ ਗਿਆਨ ਇੰਦਰੀਆਂ ਦੇ ਕਾਰਜ ਨੂੰ ਸਭ ਤੋਂ ਵੱਧ ਮਹੱਤਵ ਦੇਵੇਗਾ - ਜੋ ਕਿ ਜਾਣਨਾ ਹੈ। ਪਰ ਇਹ ਗਿਆਨ ਬਦਲੇ ਵਿੱਚ ਮੇਰੇ ਲਈ ਇੱਕ ਸ਼ੁੱਧ ਵਸਤੂ ਹੋਵੇਗਾ; ਇੱਥੇ, ਉਦਾਹਰਣ ਵਜੋਂ, "ਉਲਟ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ" ਦੀ ਝੂਠੀ ਸਮੱਸਿਆ ਹੈ। ਅਸਲ ਵਿੱਚ ਦੂਜੇ ਦਾ ਸੰਵੇਦੀ ਅੰਗ ਅਸਲ ਵਿੱਚ ਕਿਸੇ ਵੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਉਸਦੇ ਲਈ ਗਿਆਨ ਦਾ ਸਾਧਨ ਨਹੀਂ ਹੈ; ਇਹ ਸਿਰਫ਼ ਦੂਜੇ ਦਾ ਗਿਆਨ ਹੈ, ਜਿੱਥੋਂ ਤੱਕ ਇਹ ਗਿਆਨ ਮੇਰੇ ਬ੍ਰਹਿਮੰਡ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਵਸਤੂ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਮੌਜੂਦ ਹੈ, ਜਾਣਨ ਦਾ ਉਸਦਾ ਸ਼ੁੱਧ ਕਾਰਜ।

ਫਿਰ ਵੀ ਅਸੀਂ ਅਜੇ ਤੱਕ ਦੂਜੇ ਦੇ ਸਰੀਰ ਨੂੰ ਸਿਰਫ਼ ਉਸ ਹੱਦ ਤੱਕ ਪਰਿਭਾਸ਼ਿਤ ਕੀਤਾ ਹੈ ਜਿੰਨਾ ਇਹ ਮੇਰੇ ਬ੍ਰਹਿਮੰਡ ਦੀਆਂ ਯੰਤਰ-ਵਸਤੂਆਂ ਦੁਆਰਾ ਪਾਸੇ ਵੱਲ ਦਰਸਾਇਆ ਗਿਆ ਹੈ। ਅਸਲ ਵਿੱਚ ਇਹ ਸਾਨੂੰ "ਮਾਸ ਅਤੇ ਲਹੂ" ਵਿੱਚ ਉਸਦਾ ਮੌਜੂਦ ਹੋਣਾ ਨਹੀਂ ਦਿੰਦਾ। ਯਕੀਨਨ, ਦੂਜੇ ਦਾ ਸਰੀਰ ਹਰ ਜਗ੍ਹਾ ਉਸੇ ਸੰਕੇਤ ਵਿੱਚ ਮੌਜੂਦ ਹੈ ਜੋ ਯੰਤਰ-ਵਸਤੂਆਂ ਇਸਦਾ ਕਾਰਨ ਦਿੰਦੀਆਂ ਹਨ ਕਿਉਂਕਿ ਉਹ ਉਸਦੇ ਦੁਆਰਾ ਵਰਤੇ ਗਏ ਅਤੇ ਉਸਦੇ ਦੁਆਰਾ ਜਾਣੇ ਜਾਂਦੇ ਹਨ। ਇਹ ਕਮਰਾ ਜਿਸ ਵਿੱਚ ਮੈਂ ਘਰ ਦੇ ਮਾਲਕ ਦੀ ਉਡੀਕ ਕਰਦਾ ਹਾਂ, ਮੈਨੂੰ ਇਸਦੇ ਮਾਲਕ ਦੇ ਸਰੀਰ ਨੂੰ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਦਾ ਹੈ: ਇਹ ਆਸਾਨ ਕੁਰਸੀ ਇੱਕ ਕੁਰਸੀ ਹੈ ਜਿੱਥੇ ਉਹ ਬੈਠਦਾ ਹੈ, ਇਹ ਡੈਸਕ ਇੱਕ ਡੈਸਕ ਹੈ ਜਿਸ 'ਤੇ ਉਹ ਲਿਖਦਾ ਹੈ, ਇਹ ਖਿੜਕੀ ਇੱਕ ਖਿੜਕੀ ਹੈ ਜਿਸ ਰਾਹੀਂ ਉਹ ਰੌਸ਼ਨੀ ਪ੍ਰਵੇਸ਼ ਕਰਦੀ ਹੈ ਜੋ ਵਸਤੂਆਂ ਨੂੰ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ਮਾਨ ਕਰਦੀ ਹੈ ਜਿਸਨੂੰ ਉਹ ਦੇਖਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਇਹ ਆਪਣੇ ਸਾਰੇ ਹਿੱਸਿਆਂ ਨਾਲ ਸੰਪੂਰਨ ਇੱਕ ਰੂਪਰੇਖਾ ਹੈ, ਅਤੇ ਇਹ ਰੂਪਰੇਖਾ ਇੱਕ ਵਸਤੂ ਦੀ ਰੂਪਰੇਖਾ ਹੈ; ਇੱਕ ਵਸਤੂ ਹਰ ਪਲ ਸਮੱਗਰੀ ਨਾਲ ਰੂਪਰੇਖਾ ਭਰਨ ਲਈ ਆ ਸਕਦੀ ਹੈ। ਪਰ ਫਿਰ ਵੀ ਘਰ ਦਾ ਮਾਲਕ "ਉੱਥੇ ਨਹੀਂ ਹੈ।" ਉਹ ਕਿਤੇ ਹੋਰ ਹੈ; ਉਹ ਗੈਰਹਾਜ਼ਰ ਹੈ।

ਹੁਣ ਅਸੀਂ ਦੇਖਿਆ ਹੈ ਕਿ ਗੈਰਹਾਜ਼ਰੀ ਉੱਥੇ ਹੋਣ ਦੀ ਇੱਕ ਬਣਤਰ ਹੈ। ਗੈਰਹਾਜ਼ਰੀ ਮੇਰੀ ਦੁਨੀਆਂ ਵਿੱਚ ਕਿਤੇ ਹੋਰ ਹੋਣਾ ਹੈ; ਇਹ ਮੇਰੇ ਲਈ ਪਹਿਲਾਂ ਹੀ ਦਿੱਤਾ ਜਾਣਾ ਹੈ। ਜਿਵੇਂ ਹੀ ਮੈਨੂੰ ਅਫਰੀਕਾ ਵਿੱਚ ਮੇਰੇ ਚਚੇਰੇ ਭਰਾ ਤੋਂ ਇੱਕ ਪੱਤਰ ਮਿਲਦਾ ਹੈ, ਉਸਦਾ ਕਿਤੇ ਹੋਰ ਹੋਣਾ ਮੈਨੂੰ ਇਸ ਪੱਤਰ ਦੇ ਸੰਕੇਤਾਂ ਦੁਆਰਾ ਠੋਸ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਦਿੱਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਅਤੇ ਇਹ ਕਿਤੇ ਹੋਰ ਹੋਣਾ ਇੱਕ ਕਿਤੇ ਹੋਰ ਹੋਣਾ ਹੈ; ਇਹ ਪਹਿਲਾਂ ਹੀ ਉਸਦਾ ਸਰੀਰ ਹੈ। ਅਸੀਂ ਕਿਸੇ ਹੋਰ ਤਰੀਕੇ ਨਾਲ ਇਹ ਨਹੀਂ ਸਮਝਾ ਸਕਦੇ ਕਿ ਇੱਕ ਪਿਆਰੀ ਔਰਤ ਦਾ ਇੱਕ ਮਾਮੂਲੀ ਪੱਤਰ ਉਸਦੇ ਪ੍ਰੇਮੀ ਨੂੰ ਸੰਵੇਦਨਾਤਮਕ ਤੌਰ 'ਤੇ ਕਿਉਂ ਪ੍ਰਭਾਵਿਤ ਕਰਦਾ ਹੈ; ਇਹਨਾਂ ਸਤਰਾਂ ਵਿੱਚ ਅਤੇ ਇਸ ਕਾਗਜ਼ 'ਤੇ ਪਿਆਰੇ ਦਾ ਸਾਰਾ ਸਰੀਰ ਇੱਕ ਗੈਰਹਾਜ਼ਰੀ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਮੌਜੂਦ ਹੈ। ਪਰ ਕਿਉਂਕਿ ਕਿਤੇ ਹੋਰ ਹੋਣਾ ਇੱਕ ਠੋਸ ਸਥਿਤੀ ਵਿੱਚ ਸਾਜ਼-ਵਸਤਾਂ ਦੇ ਇੱਕ ਠੋਸ ਸਮੂਹ ਦੇ ਸੰਬੰਧ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਮੌਜੂਦ ਹੋਣਾ ਹੈ, ਇਹ ਪਹਿਲਾਂ ਹੀ ਤੱਥ ਅਤੇ ਅਚਨਚੇਤਤਾ ਹੈ। ਇਹ ਸਿਰਫ਼ ਉਹ ਮੁਲਾਕਾਤ ਨਹੀਂ ਹੈ ਜੋ ਮੇਰਾ ਕੱਲ੍ਹ ਪੀਅਰੇ ਨਾਲ ਹੋਇਆ ਸੀ ਜੋ ਉਸਦੀ ਅਚਨਚੇਤਤਾ ਅਤੇ ਮੇਰੀ ਅਚਨਚੇਤਤਾ ਨੂੰ ਪਰਿਭਾਸ਼ਿਤ ਕਰਦਾ ਹੈ; ਉਸਦੀ ਕੱਲ੍ਹ ਦੀ ਗੈਰਹਾਜ਼ਰੀ ਨੇ ਇਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਸਾਡੀਆਂ ਅਚਨਚੇਤਤਾਵਾਂ ਅਤੇ ਸਾਡੀਆਂ ਅਚਨਚੇਤਤਾਵਾਂ ਨੂੰ ਪਰਿਭਾਸ਼ਿਤ ਕੀਤਾ। ਅਤੇ ਗੈਰਹਾਜ਼ਰੀ ਦੀ ਇਹ ਤੱਥ ਇਹਨਾਂ ਸਾਜ਼-ਵਸਤਾਂ ਵਿੱਚ ਸਪਸ਼ਟ ਤੌਰ 'ਤੇ ਦਿੱਤੀ ਗਈ ਹੈ ਜੋ ਇਸਨੂੰ ਦਰਸਾਉਂਦੀਆਂ ਹਨ; ਉਸਦੀ ਅਚਾਨਕ ਦਿੱਖ ਕੁਝ ਵੀ ਨਹੀਂ ਜੋੜਦੀ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੂਜੇ ਦਾ ਸਰੀਰ ਉਸਦੀ ਅਸਲੀਅਤ ਇੱਕ ਸਾਧਨ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਅਤੇ ਗਿਆਨ ਇੰਦਰੀਆਂ ਦੇ ਸੰਸਲੇਸ਼ਣ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਹੈ ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਇਹ ਮੇਰੀ ਅਸਲੀਅਤ ਨੂੰ ਪ੍ਰਗਟ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਮੈਨੂੰ ਉਸੇ ਸਮੇਂ ਦਿੱਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਜਿਵੇਂ ਹੀ ਦੂਜਾ ਮੇਰੇ ਲਈ ਸੰਸਾਰ ਵਿੱਚ ਮੌਜੂਦ ਹੁੰਦਾ ਹੈ; ਦੂਜੇ ਦੀ ਮੌਜੂਦਗੀ ਜਾਂ ਗੈਰਹਾਜ਼ਰੀ ਕੁਝ ਵੀ ਨਹੀਂ ਬਦਲਦੀ।

ਪਰ ਦੇਖੋ! ਹੁਣ ਪੀਅਰ ਪ੍ਰਗਟ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਉਹ ਮੇਰੇ ਕਮਰੇ ਵਿੱਚ ਦਾਖਲ ਹੋ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਇਹ ਦਿੱਖ ਉਸ ਨਾਲ ਮੇਰੇ ਸਬੰਧਾਂ ਦੇ ਬੁਨਿਆਦੀ ਢਾਂਚੇ ਵਿੱਚ ਕੁਝ ਵੀ ਨਹੀਂ ਬਦਲਦੀ; ਇਹ ਅਚਨਚੇਤੀ ਹੈ ਪਰ ਉਸਦੀ ਗੈਰਹਾਜ਼ਰੀ ਅਚਨਚੇਤੀ ਵੀ ਸੀ। ਵਸਤੂਆਂ ਉਸਨੂੰ ਮੇਰੇ ਵੱਲ ਇਸ਼ਾਰਾ ਕਰਦੀਆਂ ਹਨ: ਉਹ ਦਰਵਾਜ਼ਾ ਜਿਸਨੂੰ ਉਹ ਧੱਕਦਾ ਹੈ ਉਹ ਮਨੁੱਖੀ ਮੌਜੂਦਗੀ ਨੂੰ ਦਰਸਾਉਂਦਾ ਹੈ ਜਦੋਂ ਇਹ ਉਸਦੇ ਸਾਹਮਣੇ ਖੁੱਲ੍ਹਦਾ ਹੈ, ਕੁਰਸੀ ਦੇ ਨਾਲ ਵੀ ਇਹੀ ਗੱਲ ਹੈ ਜਦੋਂ ਉਹ ਬੈਠਦਾ ਹੈ, ਆਦਿ।

ਪਰ ਵਸਤੂਆਂ ਉਸਦੀ ਗੈਰਹਾਜ਼ਰੀ ਦੌਰਾਨ ਉਸਨੂੰ ਦਰਸਾਉਣਾ ਬੰਦ ਨਹੀਂ ਕਰਦੀਆਂ ਸਨ। ਬੇਸ਼ੱਕ ਮੈਂ ਉਸਦੇ ਲਈ ਮੌਜੂਦ ਹਾਂ, ਉਹ ਮੇਰੇ ਨਾਲ ਗੱਲ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਪਰ ਮੈਂ ਕੱਲ੍ਹ ਵੀ ਓਨਾ ਹੀ ਮੌਜੂਦ ਸੀ ਜਦੋਂ

ਉਸਨੇ ਮੈਨੂੰ ਉਹ ਟੈਲੀਗ੍ਰਾਮ ਭੇਜਿਆ, ਜੋ ਹੁਣ ਮੇਰੀ ਮੇਜ਼ 'ਤੇ ਹੈ, ਮੈਨੂੰ ਉਸਦੇ ਆਉਣ ਬਾਰੇ ਦੱਸਣ ਲਈ। ਫਿਰ ਵੀ ਕੁਝ ਨਵਾਂ ਹੈ। ਇਹ ਤੱਥ ਹੈ ਕਿ ਉਹ ਇਸ ਸਮੇਂ ਦੁਨੀਆ ਦੀ ਧਰਤੀ 'ਤੇ ਇੱਕ ਅਜਿਹੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਪ੍ਰਗਟ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਜਿਸਨੂੰ ਮੈਂ ਸਿੱਧੇ ਤੌਰ 'ਤੇ ਦੇਖ ਸਕਦਾ ਹਾਂ, ਸਮਝ ਸਕਦਾ ਹਾਂ ਅਤੇ ਵਰਤ ਸਕਦਾ ਹਾਂ। ਇਸਦਾ ਕੀ ਅਰਥ ਹੈ? ਸਭ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ, ਦੂਜੇ ਦੀ ਅਸਲੀਅਤ - ਯਾਨੀ ਉਸਦੇ ਹੋਣ ਦੀ ਸੰਭਾਵਨਾ - ਹੁਣ ਯੰਤਰ-ਵਸਤੂਆਂ ਦੇ ਪਾਸੇ ਦੇ ਸੰਕੇਤਾਂ ਵਿੱਚ ਅਪ੍ਰਤੱਖ ਤੌਰ 'ਤੇ ਸ਼ਾਮਲ ਹੋਣ ਦੀ ਬਜਾਏ ਸਪੱਸ਼ਟ ਹੈ। ਇਹ ਤੱਥ ਬਿਲਕੁਲ ਉਹੀ ਹੈ ਜੋ ਦੂਜਾ ਮੌਜੂਦ ਹੈ - ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਅਤੇ ਆਪਣੇ ਆਪ ਦੁਆਰਾ; ਇਹ ਉਹ ਹੈ ਜੋ ਦੂਜਾ ਹਮੇਸ਼ਾ ਲਈ ਇੱਕ ਅਪ੍ਰਤੱਖਤਾ ਦੇ ਗੈਰ-ਸਥਿਤੀਗਤ ਸ਼ੱਕ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਮਤਲੀ ਵਿੱਚ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ ਜੋ ਉਹ ਹੈ, ਇੱਕ ਅਸਲ ਹੋਂਦ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਆਪਣੇ ਆਪ ਦੇ ਸ਼ੁੱਧ ਸ਼ੱਕ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ। ਇੱਕ ਸ਼ਬਦ ਵਿੱਚ, ਇਹ ਉਸਦਾ ਸਹਿ-ਸੰਬੰਧ ਹੈ। ਦੂਜੇ ਦਾ ਰੂਪ ਇੱਕ ਤੁਰੰਤ ਹੋਂਦ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਉਸਦੇ ਹੋਣ ਦੇ ਸੁਆਦ ਦਾ ਪ੍ਰਗਟਾਵਾ ਹੈ। ਹਾਲਾਂਕਿ, ਮੈਂ ਇਸ ਸੁਆਦ ਨੂੰ ਉਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਨਹੀਂ ਸਮਝਦਾ ਜਿਵੇਂ ਉਹ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਉਸ ਲਈ ਮਤਲੀ ਗਿਆਨ ਨਹੀਂ ਹੈ; ਇਹ ਉਸ ਅਚਨਚੇਤੀ ਦੀ ਗੈਰ-ਥਿਰਾਤਮਕ ਚਿੰਤਾ ਹੈ ਜੋ ਉਹ ਹੈ। ਇਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਦੀਆਂ ਵਿਲੱਖਣ ਸੰਭਾਵਨਾਵਾਂ ਵੱਲ ਇਸ ਅਚਨਚੇਤੀ ਦਾ ਪਾਰ ਕਰਨਾ ਹੈ। ਇਹ ਇੱਕ ਮੌਜੂਦ ਅਚਨਚੇਤੀ ਹੈ, ਇੱਕ ਅਚਨਚੇਤੀ ਜਿਸਨੂੰ ਮੈਂ ਸੌਂਪਿਆ ਅਤੇ ਇਨਕਾਰ ਕੀਤਾ। ਇਹ ਇਹੀ ਅਚਨਚੇਤੀ ਹੈ, ਅਤੇ ਕੋਈ ਹੋਰ ਨਹੀਂ, ਜਿਸਨੂੰ ਮੈਂ ਇਸ ਸਮੇਂ ਸਮਝਦਾ ਹਾਂ। ਪਰ ਮੈਂ ਇਹ ਅਚਨਚੇਤੀ ਨਹੀਂ ਹਾਂ। ਮੈਂ ਇਸਨੂੰ ਆਪਣੀਆਂ ਸੰਭਾਵਨਾਵਾਂ ਵੱਲ ਪਾਰ ਕਰਦਾ ਹਾਂ, ਪਰ ਇਹ ਅਪ੍ਰਤੱਖਤਾ ਇੱਕ ਦੂਜੇ ਦੀ ਪਾਰਦਰਸ਼ਤਾ ਹੈ। ਇਹ ਮੈਨੂੰ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਅਤੇ ਬਿਨਾਂ ਅਪੀਲ ਦੇ ਦਿੱਤਾ ਗਿਆ ਹੈ; ਇਹ ਅਟੱਲ ਹੈ। ਦੂਜੇ ਦਾ ਆਪਣੇ ਆਪ ਇਸ ਅਚਨਚੇਤੀ ਤੋਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਦੂਰ ਕਰ ਲੈਂਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਇਸਨੂੰ ਹਮੇਸ਼ਾ ਲਈ ਪਾਰ ਕਰ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਪਰ ਜਿੱਥੋਂ ਤੱਕ ਮੈਂ ਦੂਜੇ ਦੀ ਪਾਰਦਰਸ਼ਤਾ ਨੂੰ ਪਾਰ ਕਰਦਾ ਹਾਂ, ਮੈਂ ਇਸਨੂੰ ਠੀਕ ਕਰਦਾ ਹਾਂ। ਇਹ ਹੁਣ ਤੱਥਾਂ ਦੇ ਵਿਰੁੱਧ ਇੱਕ ਸਰੋਤ ਨਹੀਂ ਹੈ; ਇਸਦੇ ਉਲਟ, ਇਹ ਬਦਲੇ ਵਿੱਚ ਤੱਥਾਂ ਵਿੱਚ ਹਿੱਸਾ ਲੈਂਦਾ ਹੈ, ਇਹ ਤੱਥਾਂ ਤੋਂ ਪੈਦਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਕੁਝ ਵੀ ਆਪਣੇ ਆਪ ਅਤੇ ਮੇਰੀ ਚੇਤਨਾ ਲਈ ਸੁਆਦ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਦੂਜੇ ਦੀ ਸ਼ੁੱਧ ਅਚਨਚੇਤੀ ਦੇ ਵਿਚਕਾਰ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਦਖਲ ਦੇਣ ਲਈ ਨਹੀਂ ਆਉਂਦਾ। ਦਰਅਸਲ ਮੈਂ ਇਸ ਸੁਆਦ ਨੂੰ ਉਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਸਮਝਦਾ ਹਾਂ ਜਿਵੇਂ ਇਹ ਮੌਜੂਦ ਹੈ। ਹਾਲਾਂਕਿ, ਮੇਰੇ ਦੂਜੇਪਣ ਦੇ ਤੱਥ ਤੋਂ ਹੀ, ਇਹ ਸੁਆਦ ਸੰਸਾਰ ਦੇ ਵਿਚਕਾਰ ਇੱਕ ਜਾਣੇ-ਪਛਾਣੇ ਅਤੇ ਦਿੱਤੇ ਗਏ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਪ੍ਰਗਟ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਦੂਜੇ ਦਾ ਇਹ ਸਰੀਰ ਮੈਨੂੰ ਉਸਦੇ ਹੋਂਦ ਦੇ ਸ਼ੁੱਧ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਦਿੱਤਾ ਗਿਆ ਹੈ - ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਅਤੇ ਇੱਕ ਜਿਸਨੂੰ ਮੈਂ ਆਪਣੀਆਂ ਸੰਭਾਵਨਾਵਾਂ ਵੱਲ ਪਾਰ ਕਰਦਾ ਹਾਂ। ਦੂਜੇ ਦਾ ਇਹ ਸਰੀਰ ਇਸ ਲਈ ਦੋ ਬਰਾਬਰ ਸੰਭਾਵਿਤ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਤਾਵਾਂ ਨਾਲ ਪ੍ਰਗਟ ਹੁੰਦਾ ਹੈ: ਇਹ ਇੱਥੇ ਹੈ ਅਤੇ ਕਿਤੇ ਹੋਰ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ; ਯਾਨੀ, ਯੰਤਰ-ਚੀਜ਼ਾਂ ਨੂੰ ਇਸਦੇ ਸੰਬੰਧ ਵਿੱਚ ਹੋਰ ਤਰੀਕੇ ਨਾਲ ਵਿਵਸਥਿਤ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ, ਇਸਨੂੰ ਹੋਰ ਤਰੀਕੇ ਨਾਲ ਦਰਸਾ ਸਕਦਾ ਹੈ; ਕੁਰਸੀ ਅਤੇ ਇਸ ਸਰੀਰ ਵਿਚਕਾਰ ਦੂਰੀ ਵੱਖਰੀ ਹੋ ਸਕਦੀ ਹੈ; ਸਰੀਰ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਹੈ ਅਤੇ ਹੋਰ ਤਰੀਕੇ ਨਾਲ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ - ਭਾਵ, ਮੈਂ ਇੱਕ ਉਦੇਸ਼ ਅਤੇ ਸੰਭਾਵਿਤ ਸੰਰਚਨਾ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਇਸਦੀ ਅਸਲ ਸੰਭਾਵਿਤਤਾ ਨੂੰ ਸਮਝਦਾ ਹਾਂ। ਪਰ ਅਸਲ ਵਿੱਚ ਇਹ ਦੋ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਤਾਵਾਂ ਸਿਰਫ ਇੱਕ ਹਨ। ਦੂਜਾ ਸਿਰਫ ਪਹਿਲਾ ਮੌਜੂਦ ਬਣਾਉਂਦਾ ਹੈ, ਸਿਰਫ ਇਸਨੂੰ ਮੇਰੇ ਲਈ ਸਪੱਸ਼ਟ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਦੂਜੇ ਦਾ ਇਹ ਸਰੀਰ ਮੇਰੇ ਸੰਸਾਰ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਹੋਂਦ-ਉੱਥੇ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਦੂਜੇ ਦੀ ਮੌਜੂਦਗੀ ਦਾ ਸ਼ੁੱਧ ਤੱਥ ਹੈ ਜੋ ਇੱਕ ਹੋਂਦ-ਇਸ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੂਜੇ ਦੀ ਮੇਰੇ ਲਈ ਦੂਜੇ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਹੋਂਦ ਤੋਂ ਭਾਵ ਹੈ ਕਿ ਉਹ ਇੱਕ ਸਾਧਨ ਵਜੋਂ ਪ੍ਰਗਟ ਹੋਇਆ ਹੈ ਜਿਸ ਕੋਲ ਜਾਣਨ ਦੀ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਤਾ ਹੈ ਅਤੇ ਇਹ ਜਾਣਨ ਦੀ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਤਾ ਕਿਸੇ ਬਾਹਰਮੁਖੀ ਹੋਂਦ ਨਾਲ ਬੱਝੀ ਹੋਈ ਹੈ। ਇਹੀ ਉਹ ਹੈ ਜਿਸਨੂੰ ਅਸੀਂ ਦੂਜੇ ਦੇ ਮੇਰੇ ਲਈ ਸੰਜਮੀ ਹੋਣ ਦੀ ਜ਼ਰੂਰਤ ਕਹਾਂਗੇ।

ਜਿਸ ਪਲ ਤੋਂ ਕੋਈ ਹੋਰ ਹੈ, ਉਸ ਤੋਂ ਇਹ ਸਿੱਟਾ ਕੱਢਿਆ ਜਾਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ ਕਿ ਉਹ ਕੁਝ ਗਿਆਨ ਇੰਦਰੀਆਂ ਨਾਲ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਇੱਕ ਸਾਧਨ ਹੈ। ਪਰ ਇਹ ਵਿਚਾਰ ਸਿਰਫ਼ ਦੂਜੇ ਲਈ ਇੱਕ ਸਰੀਰ ਹੋਣ ਦੀ ਅਮੂਰਤ ਜ਼ਰੂਰਤ ਨੂੰ ਦਰਸਾਉਣ ਲਈ ਕੰਮ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਮੈਂ ਇਸਦਾ ਸਾਹਮਣਾ ਕਰਦਾ ਹਾਂ, ਦੂਜੇ ਦਾ ਇਹ ਸਰੀਰ ਇਸ ਸੰਕਟ ਦੀ ਜ਼ਰੂਰਤ ਦੁਆਰਾ ਮੰਨੇ ਗਏ ਸੰਜੋਗ ਰੂਪ ਦੇ ਮੇਰੇ ਲਈ ਵਸਤੂ ਵਜੋਂ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ ਹੈ। ਹਰ ਦੂਜੇ ਦੇ ਗਿਆਨ ਇੰਦਰੀਆਂ ਹੋਣੀਆਂ ਚਾਹੀਦੀਆਂ ਹਨ ਪਰ ਜ਼ਰੂਰੀ ਨਹੀਂ ਕਿ ਇਹ ਗਿਆਨ ਇੰਦਰੀਆਂ ਹੋਣ, ਕੋਈ ਖਾਸ ਚਿਹਰਾ ਨਹੀਂ ਅਤੇ ਅੰਤ ਵਿੱਚ ਇਹ ਚਿਹਰਾ ਨਹੀਂ। ਪਰ ਚਿਹਰਾ, ਗਿਆਨ ਇੰਦਰੀਆਂ, ਮੌਜੂਦਗੀ - ਇਹ ਸਭ ਕੁਝ ਦੂਜੇ ਦੀ ਇੱਕ ਨਸਲ, ਇੱਕ ਵਰਗ, ਇੱਕ ਵਾਤਾਵਰਣ, ਆਦਿ ਨਾਲ ਸਬੰਧਤ ਹੋਣ ਦੀ ਜ਼ਰੂਰਤ ਦੇ ਸੰਜੋਗ ਰੂਪ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਕੁਝ ਵੀ ਨਹੀਂ ਹੈ, ਜਿੱਥੋਂ ਤੱਕ ਇਹ ਸੰਜੋਗ ਰੂਪ ਇੱਕ ਪਾਰਦਰਸ਼ਤਾ ਦੁਆਰਾ ਪਾਰ ਕਰ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਜਿਸਦਾ ਮੌਜੂਦ ਹੋਣਾ ਜ਼ਰੂਰੀ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਦੂਜੇ ਲਈ ਕੀ ਹੈ ਕਿ ਉਸਦਾ ਆਪਣੇ ਆਪ ਦਾ ਸੁਆਦ ਮੇਰੇ ਲਈ ਦੂਜੇ ਦਾ ਮਾਸ ਬਣ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਮਾਸ ਮੌਜੂਦਗੀ ਦੀ ਸ਼ੁੱਧ ਸੰਜੋਗ ਹੈ। ਇਹ ਆਮ ਤੌਰ 'ਤੇ ਕੱਪੜਿਆਂ, ਮੇਕਅੱਪ, ਵਾਲਾਂ ਜਾਂ ਦਾੜ੍ਹੀ ਦੇ ਕੱਟਣ, ਹਾਵ-ਭਾਵ ਆਦਿ ਦੁਆਰਾ ਛੁਪਿਆ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਪਰ ਕਿਸੇ ਵਿਅਕਤੀ ਨਾਲ ਲੰਬੀ ਜਾਣ-ਪਛਾਣ ਦੇ ਦੌਰਾਨ ਹਮੇਸ਼ਾ ਇੱਕ ਪਲ ਆਉਂਦਾ ਹੈ ਜਦੋਂ ਇਹ ਸਾਰੇ ਭੇਸ ਉਤਾਰ ਦਿੱਤੇ ਜਾਂਦੇ ਹਨ ਅਤੇ ਜਦੋਂ ਮੈਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਉਸਦੀ ਮੌਜੂਦਗੀ ਦੀ ਸ਼ੁੱਧ ਸੰਜੋਗ ਦੀ ਮੌਜੂਦਗੀ ਵਿੱਚ ਪਾਉਂਦਾ ਹਾਂ। ਇਸ ਸਥਿਤੀ ਵਿੱਚ ਮੈਂ ਚਿਹਰੇ ਜਾਂ ਸਰੀਰ ਦੇ ਹੋਰ ਹਿੱਸਿਆਂ ਵਿੱਚ ਮਾਸ ਦੀ ਸ਼ੁੱਧ ਸੰਜੋਗ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਦਾ ਹਾਂ। ਇਹ ਸੰਜੋਗ ਸਿਰਫ਼ ਗਿਆਨ ਨਹੀਂ ਹੈ; ਇਹ ਇੱਕ ਪੂਰਨ ਸੰਜੋਗ ਦੀ ਭਾਵਨਾਤਮਕ ਸ਼ੰਕਾ ਹੈ, ਅਤੇ ਇਹ ਸੰਜੋਗ ਇੱਕ ਖਾਸ ਕਿਸਮ ਦੀ ਮਤਲੀ ਹੈ।

ਦੂਜੇ ਦਾ ਸਰੀਰ ਫਿਰ ਪਾਰਬੱਧਤਾ ਦੀ ਤੱਥ ਹੈ ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਇਹ ਮੇਰੀ ਅਸਲੀਅਤ ਨੂੰ ਦਰਸਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਮੈਂ ਦੂਜੇ ਨੂੰ ਸਰੀਰ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਕਦੇ ਵੀ ਨਹੀਂ ਸਮਝਦਾ ਜਦੋਂ ਤੱਕ ਕਿ ਮੇਰੇ ਸਰੀਰ ਨੂੰ ਦੂਜੇ ਦੁਆਰਾ ਦਰਸਾਏ ਗਏ ਸੰਦਰਭ ਦੇ ਕੇਂਦਰ ਵਜੋਂ ਨਾ ਸਮਝਿਆ ਜਾਵੇ। ਪਰ ਫਿਰ ਵੀ ਅਸੀਂ ਦੂਜੇ ਦੇ ਸਰੀਰ ਨੂੰ ਮਾਸ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਨਹੀਂ ਸਮਝ ਸਕਦੇ, ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਇਹ ਇੱਕ ਅਲੱਗ-ਥਲੱਗ ਵਸਤੂ ਹੈ ਜਿਸਦਾ ਦੂਜੀਆਂ ਚੀਜ਼ਾਂ ਨਾਲ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਬਾਹਰੀ ਸਬੰਧ ਹਨ। ਇਹ ਸਿਰਫ ਇੱਕ ਲਾਸ਼ ਲਈ ਸੱਚ ਹੈ। ਦੂਜੇ ਦੇ ਸਰੀਰ ਨੂੰ ਮਾਸ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਤੁਰੰਤ ਇੱਕ ਸਥਿਤੀ ਵਿੱਚ ਸੰਦਰਭ ਦੇ ਕੇਂਦਰ ਵਜੋਂ ਦਿੱਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਜੋ ਇਸਦੇ ਆਲੇ ਦੁਆਲੇ ਸਿੰਥੈਟਿਕ ਤੌਰ 'ਤੇ ਸੰਗਠਿਤ ਹੈ, ਅਤੇ ਇਹ ਇਸ ਸਥਿਤੀ ਤੋਂ ਅਟੁੱਟ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਸਾਨੂੰ ਇਹ ਨਹੀਂ ਪੁੱਛਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਕਿ ਦੂਜੇ ਦਾ ਸਰੀਰ ਮੇਰੇ ਲਈ ਪਹਿਲਾ ਸਰੀਰ ਕਿਵੇਂ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਬਾਅਦ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਸਥਿਤੀ ਵਿੱਚ ਕਿਵੇਂ ਦਾਖਲ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਦੂਜਾ ਅਸਲ ਵਿੱਚ ਮੈਨੂੰ ਸਥਿਤੀ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਸਰੀਰ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਦਿੱਤਾ ਗਿਆ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ, ਉਦਾਹਰਣ ਵਜੋਂ, ਪਹਿਲਾਂ ਇੱਕ ਸਰੀਰ ਅਤੇ ਬਾਅਦ ਵਿੱਚ ਕਿਰਿਆ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਪਰ ਸਰੀਰ ਦੂਜੇ ਦੀ ਕਿਰਿਆ ਦੀ ਬਾਹਰਮੁਖੀ ਸੰਭਾਵਨਾ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਇੱਕ ਵਾਰ ਫਿਰ ਅਸੀਂ ਇੱਕ ਹੋਰ ਪੱਧਰ 'ਤੇ ਇੱਕ ਓਨਟੋਲੋਜੀਕਲ ਜ਼ਰੂਰਤ ਪਾਉਂਦੇ ਹਾਂ ਜਿਸ ਬਾਰੇ ਅਸੀਂ ਮੇਰੇ ਸਰੀਰ ਦੀ ਹੋਂਦ ਦੇ ਸੰਬੰਧ ਵਿੱਚ ਦੱਸਿਆ ਹੈ: ਅਸੀਂ ਕਿਹਾ ਹੈ ਕਿ ਆਪਣੇ ਆਪ ਦੀ ਅਚਨਚੇਤਤਾ ਸਿਰਫ਼ ਇੱਕ ਪਾਰਦਰਸ਼ਤਾ ਵਿੱਚ ਅਤੇ ਦੁਆਰਾ ਮੌਜੂਦ ਹੋ ਸਕਦੀ ਹੈ; ਇਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਦੀ ਪੁਨਰ-ਸਮਝ - ਸਥਾਈ ਤੌਰ 'ਤੇ ਪਾਰਦਰਸ਼ਤਾ ਅਤੇ ਸਥਾਈ ਤੌਰ 'ਤੇ ਪੁਨਰ-ਸਮਝਣਾ ਹੈ, ਮੁੱਢਲੇ ਵਿਨਾਸ਼ ਦੀ ਜ਼ਮੀਨ 'ਤੇ ਆਪਣੇ ਆਪ ਦੁਆਰਾ ਆਪਣੇ ਆਪ ਦੀ ਪੁਨਰ-ਸਮਝਣਾ। ਇਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਇੱਥੇ ਦੂਜੇ ਦੇ ਸਰੀਰ ਨੂੰ ਮਾਸ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਪਹਿਲਾਂ ਪਰਿਭਾਸ਼ਿਤ ਸਥਿਤੀ ਵਿੱਚ ਨਹੀਂ ਪਾਇਆ ਜਾ ਸਕਦਾ। ਦੂਜੇ ਦਾ ਸਰੀਰ ਬਿਲਕੁਲ ਉਹੀ ਹੈ ਜਿਸ ਦੇ ਸੰਦਰਭ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਸਥਿਤੀ ਹੈ। ਇੱਥੇ ਵੀ ਇਹ ਸਿਰਫ਼ ਇੱਕ ਪਾਰਦਰਸ਼ਤਾ ਵਿੱਚ ਅਤੇ ਦੁਆਰਾ ਮੌਜੂਦ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਹੁਣ, ਹਾਲਾਂਕਿ, ਇਹ ਪਾਰਦਰਸ਼ਤਾ ਸ਼ੁਰੂਆਤ ਵਿੱਚ ਪਾਰਦਰਸ਼ਤਾ ਹੈ; ਇਹ ਆਪਣੇ

ਆਪ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਵਸਤੂ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਪੀਅਰੇ ਦਾ ਸਰੀਰ ਪਹਿਲਾਂ ਇੱਕ ਹੱਥ ਨਹੀਂ ਹੈ ਜੋ ਬਾਅਦ ਵਿੱਚ ਇਸ ਸ਼ੀਸ਼ੇ ਨੂੰ ਫੜ ਸਕਦਾ ਹੈ; ਅਜਿਹੀ ਧਾਰਨਾ ਲਾਸ਼ ਨੂੰ ਜੀਵਤ ਸਰੀਰ ਦੇ ਮੂਲ 'ਤੇ ਰੱਖਣ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕਰੇਗੀ। ਪਰ ਉਸਦਾ ਸਰੀਰ ਗੁੰਝਲਦਾਰ ਹੱਥ-ਸ਼ੀਸ਼ਾ ਹੈ, ਕਿਉਂਕਿ ਹੱਥ ਦਾ ਮਾਸ ਇਸ ਕੰਪਲੈਕਸ ਦੀ ਮੂਲ ਅਚਨਚੇਤਤਾ ਨੂੰ ਦਰਸਾਉਂਦਾ ਹੈ।

ਸਰੀਰ ਦੇ ਵਸਤੂਆਂ ਨਾਲ ਸਬੰਧ ਇੱਕ ਸਮੱਸਿਆ ਹੋਣ ਤੋਂ ਦੂਰ, ਅਸੀਂ ਕਦੇ ਵੀ ਇਸ ਸਬੰਧ ਤੋਂ ਬਾਹਰ ਸਰੀਰ ਨੂੰ ਨਹੀਂ ਸਮਝਦੇ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੂਜੇ ਦਾ ਸਰੀਰ ਅਰਥਪੂਰਨ ਹੈ। ਅਰਥ ਪਾਰਦਰਸ਼ਤਾ ਦੀ ਇੱਕ ਸਥਿਰ ਗਤੀ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਕੁਝ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਇੱਕ ਸਰੀਰ ਇੱਕ ਸਰੀਰ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਮਾਸ ਦਾ ਇਹ ਸਮੂਹ ਜੋ ਇਹ ਹੈ, ਉਸ ਮੇਜ਼ ਦੁਆਰਾ ਪਰਿਭਾਸ਼ਿਤ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਜਿਸਨੂੰ ਸਰੀਰ ਦੇਖਦਾ ਹੈ, ਉਹ ਕੁਰਸੀ ਜਿਸ ਵਿੱਚ ਇਹ ਬੈਠਦਾ ਹੈ, ਉਹ ਫੁੱਟਪਾਥ ਜਿਸ 'ਤੇ ਇਹ ਤੁਰਦਾ ਹੈ, ਆਦਿ। ਪਰ ਅੱਗੇ ਵਧਣ ਲਈ, ਉਨ੍ਹਾਂ ਅਰਥਾਂ ਨੂੰ ਖਤਮ ਕਰਨ ਦਾ ਕੋਈ ਸਵਾਲ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਦਾ ਜੋ ਸਰੀਰ ਨੂੰ ਬਣਾਉਂਦੇ ਹਨ - ਸੰਯੁਕਤ ਕਿਰਿਆਵਾਂ ਦੇ ਹਵਾਲੇ ਨਾਲ, ਯੰਤਰ-ਕੰਪਲੈਕਸਾਂ ਦੀ ਤਰਕਸ਼ੀਲ ਵਰਤੋਂ ਦੇ ਹਵਾਲੇ ਨਾਲ। ਸਰੀਰ ਸੰਸਾਰ ਨਾਲ ਅਰਥਪੂਰਨ ਸਬੰਧਾਂ ਦੀ ਸੰਪੂਰਨਤਾ ਹੈ। ਇਸ ਅਰਥ ਵਿੱਚ ਇਸਨੂੰ ਹਵਾ ਦੇ ਹਵਾਲੇ ਨਾਲ ਵੀ ਪਰਿਭਾਸ਼ਿਤ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਜੋ ਇਹ ਸਾਹ ਲੈਂਦਾ ਹੈ, ਪਾਣੀ ਦੇ ਹਵਾਲੇ ਨਾਲ ਜੋ ਇਹ ਪੀਂਦਾ ਹੈ, ਭੋਜਨ ਦੇ ਹਵਾਲੇ ਨਾਲ ਜੋ ਇਹ ਖਾਂਦਾ ਹੈ। ਸਰੀਰ ਅਸਲ ਵਿੱਚ ਜੋ ਹੈ ਉਸ ਦੀ ਸੰਪੂਰਨਤਾ ਨਾਲ ਅਰਥਪੂਰਨ ਸਬੰਧਾਂ ਨੂੰ ਕਾਇਮ ਰੱਖੇ ਬਿਨਾਂ ਪ੍ਰਗਟ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਦਾ ਸੀ। ਕਿਰਿਆ ਵਾਂਗ, ਜੀਵਨ ਇੱਕ ਪਾਰਦਰਸ਼ੀ ਪਾਰਦਰਸ਼ਤਾ ਅਤੇ ਇੱਕ ਅਰਥ ਹੈ। ਕਿਰਿਆ ਅਤੇ ਜੀਵਨ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਸੰਪੂਰਨਤਾ ਵਜੋਂ ਕਲਪਨਾ ਕੀਤੀ ਗਈ ਕੁਦਰਤ ਵਿੱਚ ਕੋਈ ਅੰਤਰ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਜੀਵਨ ਅਰਥਾਂ ਦੇ ਸਮੂਹ ਨੂੰ ਦਰਸਾਉਂਦਾ ਹੈ ਜੋ ਵਸਤੂਆਂ ਵੱਲ ਪਰੇ ਹੁੰਦੇ ਹਨ ਜੋ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਨਹੀਂ ਹਨ ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਸੰਸਾਰ ਦੀ ਧਰਤੀ 'ਤੇ ਸਥਿਤ ਹਨ। ਜੀਵਨ ਦੂਜੇ ਦਾ ਸਰੀਰ-ਰੂਪ-ਜ਼ਮੀਨ ਹੈ, ਸਰੀਰ-ਰੂਪ-ਆਕਾਰ ਦੇ ਉਲਟ ਕਿਉਂਕਿ ਇਸ ਸਰੀਰ-ਰੂਪ-ਜ਼ਮੀਨ ਨੂੰ ਸਮਝਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ, ਦੂਜੇ ਦੇ ਆਪਣੇ ਆਪ ਦੁਆਰਾ ਨਹੀਂ ਅਤੇ ਕਿਸੇ ਅਪ੍ਰਤੱਖ ਅਤੇ ਗੈਰ-ਸਥਿਤੀ ਵਾਲੀ ਚੀਜ਼ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ, ਪਰ ਬਿਲਕੁਲ, ਸਪਸ਼ਟ ਤੌਰ 'ਤੇ, ਅਤੇ ਬਾਹਰਮੁਖੀ ਤੌਰ 'ਤੇ ਮੇਰੇ ਦੁਆਰਾ। ਉਸਦਾ ਸਰੀਰ ਫਿਰ ਬ੍ਰਹਿਮੰਡ ਦੀ ਧਰਤੀ 'ਤੇ ਇੱਕ ਅਰਥਪੂਰਨ ਸ਼ਖਸੀਅਤ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਪ੍ਰਗਟ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਪਰ ਦੂਜੇ ਲਈ ਇੱਕ ਆਧਾਰ ਬਣਨ ਤੋਂ ਬਿਨਾਂ ਅਤੇ ਬਿਲਕੁਲ ਇੱਕ ਆਧਾਰ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ। ਪਰ ਇੱਥੇ ਸਾਨੂੰ ਇੱਕ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਅੰਤਰ ਬਣਾਉਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ: ਦੂਜੇ ਦਾ ਸਰੀਰ ਅਸਲ ਵਿੱਚ "ਮੇਰੇ ਸਰੀਰ ਨੂੰ" ਦਿਖਾਈ ਦਿੰਦਾ ਹੈ। ਇਸਦਾ ਅਰਥ ਹੈ ਕਿ ਦੂਜੇ ਪ੍ਰਤੀ ਮੇਰੇ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਤੱਥ ਹੈ। ਇਸ ਅਰਥ ਵਿੱਚ ਸਾਨੂੰ ਸਰੀਰਕ ਸੰਪੂਰਨਤਾ ਦੀ ਧਰਤੀ 'ਤੇ ਇੱਕ ਅੰਗ (ਇੱਕ ਬਾਂਹ, ਇੱਕ ਹੱਥ) ਨੂੰ ਸਮਝਣ ਦੀ ਮੇਰੀ ਸੰਭਾਵਨਾ ਨੂੰ ਉਲਝਾਉਣਾ ਨਹੀਂ ਚਾਹੀਦਾ ਅਤੇ, ਦੂਜੇ ਪਾਸੇ, ਦੂਜੇ ਦੇ ਸਰੀਰ ਜਾਂ ਇਸ ਸਰੀਰ ਦੀਆਂ ਕੁਝ ਬਣਤਰਾਂ ਦੀ ਮੇਰੀ ਸਪੱਸ਼ਟ ਧਾਰਨਾ ਨੂੰ ਜਿੱਥੋਂ ਤੱਕ ਉਹ ਦੂਜੇ ਦੁਆਰਾ ਸਰੀਰ-ਰੂਪ-ਆਕਾਰ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਜੀਉਂਦੇ ਹਨ। ਇਹ ਸਿਰਫ਼ ਦੂਜੀ ਸਥਿਤੀ ਵਿੱਚ ਹੀ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਅਸੀਂ ਦੂਜੇ ਨੂੰ ਜੀਵਨ ਵਜੋਂ ਸਮਝਦੇ ਹਾਂ। ਪਹਿਲੀ ਸਥਿਤੀ ਵਿੱਚ ਇਹ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ ਕਿ ਅਸੀਂ ਉਸ ਨੂੰ ਜ਼ਮੀਨ ਵਜੋਂ ਸਮਝਦੇ ਹਾਂ ਜੋ ਉਸਦੇ ਲਈ ਮੂਰਤੀ ਹੈ। ਜਦੋਂ ਮੈਂ ਉਸਦੇ ਹੱਥ ਨੂੰ ਦੇਖਦਾ ਹਾਂ, ਤਾਂ ਉਸਦਾ ਬਾਕੀ ਸਰੀਰ ਮਿੱਟੀ ਵਿੱਚ ਜੁੜਿਆ ਹੋਇਆ ਹੈ। ਪਰ ਇਹ ਸ਼ਾਇਦ ਉਸਦਾ ਮੱਥੇ ਜਾਂ ਉਸਦੀ ਛਾਤੀ ਹੈ ਜੋ ਉਸਦੇ ਲਈ ਗੈਰ-ਸਿਧਾਂਤਕ ਤੌਰ 'ਤੇ ਇੱਕ ਅਜਿਹੀ ਧਰਤੀ 'ਤੇ ਮੂਰਤੀ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਮੌਜੂਦ ਹੈ ਜਿਸ ਵਿੱਚ ਉਸਦੇ ਹੱਥ ਅਤੇ ਬਾਹਾਂ ਭੰਗ ਹੋ ਜਾਂਦੀਆਂ ਹਨ।

ਨਤੀਜਾ, ਬੇਸ਼ੱਕ, ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਦੂਜੇ ਦੇ ਸਰੀਰ ਦਾ ਹੋਣਾ ਮੇਰੇ ਲਈ ਇੱਕ ਸਿੰਥੈਟਿਕ ਸੰਪੂਰਨਤਾ ਹੈ। ਇਸਦਾ ਅਰਥ ਹੈ: (1) ਮੈਂ ਕਦੇ ਵੀ ਦੂਜੇ ਦੇ ਸਰੀਰ ਨੂੰ ਨਹੀਂ ਸਮਝ ਸਕਦਾ ਸਿਵਾਏ ਇੱਕ ਕੁੱਲ ਸਥਿਤੀ

ਦੇ ਸੰਦਰਭ ਵਿੱਚ ਜੋ ਇਸਨੂੰ ਦਰਸਾਉਂਦੀ ਹੈ। (2) ਮੈਂ ਦੂਜੇ ਦੇ ਸਰੀਰ ਦੇ ਕਿਸੇ ਵੀ ਅੰਗ ਨੂੰ ਇਕੱਲਤਾ ਵਿੱਚ ਨਹੀਂ ਦੇਖ ਸਕਦਾ, ਅਤੇ ਮੈਂ ਹਮੇਸ਼ਾਂ ਹਰੇਕ ਅੰਗ ਨੂੰ ਮਾਸ ਜਾਂ ਜੀਵਨ ਦੀ ਸੰਪੂਰਨਤਾ ਦੇ ਸੰਦਰਭ ਵਿੱਚ ਦਰਸਾਉਣ ਦਾ ਕਾਰਨ ਬਣਦਾ ਹਾਂ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੂਜੇ ਦੇ ਸਰੀਰ ਬਾਰੇ ਮੇਰੀ ਧਾਰਨਾ ਚੀਜ਼ਾਂ ਪ੍ਰਤੀ ਮੇਰੀ ਧਾਰਨਾ ਤੋਂ ਬਿਲਕੁਲ ਵੱਖਰੀ ਹੈ।

(1) ਸੀਮਾਵਾਂ ਦੇ ਅੰਦਰ ਹੋਰ ਹਰਕਤਾਂ ਜੋ ਉਸਦੀਆਂ ਹਰਕਤਾਂ ਨਾਲ ਤੁਰੰਤ ਜੁੜੀਆਂ ਦਿਖਾਈ ਦਿੰਦੀਆਂ ਹਨ ਅਤੇ ਉਹ ਸ਼ਬਦ ਹਨ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਅੰਦਰ ਮੈਂ ਇਹਨਾਂ ਹਰਕਤਾਂ ਦੇ ਅਰਥ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਦਰਸਾਉਣ ਦਾ ਕਾਰਨ ਬਣਦਾ ਹਾਂ। ਇਹ ਸੀਮਾਵਾਂ ਸਥਾਨਿਕ ਅਤੇ ਅਸਥਾਈ ਦੋਵੇਂ ਹਨ। ਸਥਾਨਿਕ ਤੌਰ 'ਤੇ ਇਹ ਪੀਅਰੇ ਤੋਂ ਕੁਝ ਦੂਰੀ 'ਤੇ ਰੱਖਿਆ ਗਿਆ ਸ਼ੀਸ਼ਾ ਹੈ ਜੋ ਉਸਦੇ ਅਸਲ ਇਸ਼ਾਰੇ ਦਾ ਅਰਥ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ "ਮੇਜ਼-ਸ਼ੀਸ਼ੇ-ਬੋਤਲ, ਆਦਿ" ਦੇ ਸਮੂਹ ਦੀ ਮੇਰੀ ਧਾਰਨਾ ਵਿੱਚ, ਮੈਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਇਹ ਦੱਸਣ ਲਈ ਬਾਂਹ ਦੀ ਗਤੀ ਵੱਲ ਜਾਂਦਾ ਹਾਂ ਕਿ ਇਹ ਕੀ ਹੈ। ਜੇਕਰ ਬਾਂਹ ਦਿਖਾਈ ਦੇ ਰਹੀ ਹੈ ਅਤੇ ਜੇਕਰ ਸ਼ੀਸ਼ਾ ਲੁਕਿਆ ਹੋਇਆ ਹੈ, ਤਾਂ ਮੈਂ ਪੀਅਰੇ ਦੀ ਗਤੀ ਨੂੰ ਸਥਿਤੀ ਦੇ ਸ਼ੁੱਧ ਵਿਚਾਰ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਅਤੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਵਸਤੂਆਂ ਤੋਂ ਪਰੇ ਖਾਲੀ ਟੀਚੇ ਦੇ ਸੰਦਰਭ ਵਿੱਚ ਸਮਝਦਾ ਹਾਂ ਜੋ ਮੇਰੇ ਤੋਂ ਸ਼ੀਸ਼ੇ ਨੂੰ ਲੁਕਾਉਂਦੀਆਂ ਹਨ, ਅਤੇ ਇਹ ਇਸ਼ਾਰੇ ਦਾ ਅਰਥ ਹੈ।

ਪੀਅਰੇ ਦਾ ਇਸ਼ਾਰਾ ਜੋ ਮੈਨੂੰ ਵਰਤਮਾਨ ਵਿੱਚ ਪ੍ਰਗਟ ਹੁੰਦਾ ਹੈ, ਮੈਂ ਹਮੇਸ਼ਾਂ ਭਵਿੱਖ ਦੇ ਟੀਚਿਆਂ ਦੇ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਤੋਂ ਅਸਥਾਈ ਤੌਰ 'ਤੇ ਸਮਝਦਾ ਹਾਂ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਵੱਲ ਉਹ ਪਹੁੰਚ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਮੈਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਸਰੀਰ ਦੇ ਵਰਤਮਾਨ ਨੂੰ ਇਸਦੇ ਭਵਿੱਖ ਦੁਆਰਾ ਅਤੇ ਹੋਰ ਵੀ ਆਮ ਤੌਰ 'ਤੇ, ਸੰਸਾਰ ਦੇ ਭਵਿੱਖ ਦੁਆਰਾ ਜਾਣੂ ਕਰਵਾਉਂਦਾ ਹਾਂ। ਅਸੀਂ ਕਦੇ ਵੀ ਦੂਜੇ ਦੇ ਸਰੀਰ ਦੀ ਧਾਰਨਾ ਦੀ ਮਨੋਵਿਗਿਆਨਕ ਸਮੱਸਿਆ ਬਾਰੇ ਕੁਝ ਵੀ ਨਹੀਂ ਸਮਝ ਸਕਾਂਗੇ ਜੇਕਰ ਅਸੀਂ ਪਹਿਲਾਂ ਇਸ ਜ਼ਰੂਰੀ ਸੱਚਾਈ ਨੂੰ ਨਹੀਂ ਸਮਝਦੇ - ਕਿ ਦੂਜੇ ਦਾ ਸਰੀਰ ਦੂਜੇ ਸਰੀਰਾਂ ਨਾਲੋਂ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਵੱਖਰੇ ਢੰਗ ਨਾਲ ਸਮਝਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ: ਕਿਉਂਕਿ ਇਸਨੂੰ ਸਮਝਣ ਲਈ ਅਸੀਂ ਹਮੇਸ਼ਾਂ ਇਸ ਤੋਂ ਬਾਹਰ, ਸਪੇਸ ਅਤੇ ਸਮੇਂ ਵਿੱਚ ਇਸ ਵੱਲ ਵਧਦੇ ਹਾਂ; ਅਸੀਂ ਸਮੇਂ ਅਤੇ ਸਪੇਸ ਦੇ ਇੱਕ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੇ ਉਲਟ ਦੁਆਰਾ ਇਸਦੇ ਇਸ਼ਾਰੇ ਨੂੰ "ਵਰਤਮਾਨ ਦੇ ਵਿਰੁੱਧ" ਸਮਝਦੇ ਹਾਂ। ਦੂਜੇ ਨੂੰ ਸਮਝਣਾ ਸੰਸਾਰ ਦੇ ਜ਼ਰੀਏ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਇਹ ਦੱਸਣਾ ਹੈ ਕਿ ਉਹ ਕੀ ਹੈ।

(2) ਮੈਨੂੰ ਕਦੇ ਵੀ ਇੱਕ ਗਤੀਹੀਣ ਸਰੀਰ ਦੇ ਨਾਲ-ਨਾਲ ਉੱਠੀ ਹੋਈ ਬਾਂਹ ਨਹੀਂ ਦਿਖਾਈ ਦਿੰਦੀ। ਮੈਂ ਪੀਅਰੇ-ਜੋ-ਆਪਣਾ-ਹੱਥ ਚੁੱਕਦਾ ਹੈ, ਨੂੰ ਸਮਝਦਾ ਹਾਂ। ਇਸਦਾ ਮਤਲਬ ਇਹ ਨਹੀਂ ਹੈ ਕਿ ਨਿਰਣੇ ਦੇ ਕੰਮ ਦੁਆਰਾ ਮੈਂ ਹੱਥ ਦੀ ਗਤੀ ਨੂੰ ਇੱਕ "ਚੇਤਨਾ" ਨਾਲ ਜੋੜਦਾ ਹਾਂ ਜਿਸਨੇ ਇਸਨੂੰ ਭੜਕਾਇਆ; ਸਗੋਂ ਮੈਂ ਹੱਥ ਜਾਂ ਬਾਂਹ ਦੀ ਗਤੀ ਨੂੰ ਸਿਰਫ਼ ਪੂਰੇ ਸਰੀਰ ਦੀ ਇੱਕ ਅਸਥਾਈ ਬਣਤਰ ਵਜੋਂ ਸਮਝ ਸਕਦਾ ਹਾਂ। ਇੱਥੇ ਇਹ ਪੂਰਾ ਹੈ ਜੋ ਇਸਦੇ ਹਿੱਸਿਆਂ ਦੇ ਕ੍ਰਮ ਅਤੇ ਗਤੀ ਨੂੰ ਨਿਰਧਾਰਤ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਸਾਬਤ ਕਰਨ ਲਈ ਕਿ ਅਸੀਂ ਇੱਥੇ ਦੂਜੇ ਦੇ ਸਰੀਰ ਦੀ ਇੱਕ ਅਸਲੀ ਧਾਰਨਾ ਨਾਲ ਨਜਿੱਠ ਰਹੇ ਹਾਂ, ਸਾਨੂੰ ਸਿਰਫ਼ ਉਸ ਦਹਿਸ਼ਤ ਨੂੰ ਯਾਦ ਕਰਨ ਦੀ ਲੋੜ ਹੈ ਜੋ ਅਸੀਂ ਮਹਿਸੂਸ ਕਰਦੇ ਹਾਂ ਜੇਕਰ ਅਸੀਂ ਇੱਕ ਬਾਂਹ ਦੇਖਦੇ ਹਾਂ ਜੋ "ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਇਹ ਕਿਸੇ ਸਰੀਰ ਨਾਲ ਸਬੰਧਤ ਨਹੀਂ ਸੀ", ਜਾਂ ਅਸੀਂ ਉਨ੍ਹਾਂ ਤੇਜ਼ ਧਾਰਨਾਵਾਂ ਵਿੱਚੋਂ ਕਿਸੇ ਨੂੰ ਯਾਦ ਕਰ ਸਕਦੇ ਹਾਂ ਜਿਸ ਵਿੱਚ ਅਸੀਂ ਦੇਖਦੇ ਹਾਂ, ਉਦਾਹਰਨ ਲਈ, ਇੱਕ ਹੱਥ (ਜਿਸਦੀ ਬਾਂਹ ਲੁਕੀ ਹੋਈ ਹੈ) ਦਰਵਾਜ਼ੇ ਦੀ ਲੰਬਾਈ ਤੱਕ ਮੱਕੜੀ ਵਾਂਗ ਰੇਂਗਦਾ ਹੈ। ਅਜਿਹੇ ਮਾਮਲਿਆਂ ਵਿੱਚ ਸਰੀਰ ਦਾ ਵਿਘਨ ਹੁੰਦਾ ਹੈ, ਅਤੇ ਇਸ ਵਿਘਨ ਨੂੰ ਅਸਾਧਾਰਨ ਮੰਨਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ, ਅਸੀਂ ਜਾਣਦੇ ਹਾਂ ਕਿ ਗੇਸਟਾਲਟ ਮਨੋਵਿਗਿਆਨ ਨੇ ਅਕਸਰ ਕਿਹੜੇ ਸਕਾਰਾਤਮਕ ਸਬੂਤਾਂ ਨੂੰ ਅੱਗੇ ਵਧਾਇਆ ਹੈ। ਇਹ ਇੱਕ ਝਟਕਾ ਵਾਂਗ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਜਦੋਂ ਇੱਕ ਫੋਟੋ ਪੀਅਰੇ ਦੇ ਹੱਥਾਂ ਦਾ ਇੱਕ ਵੱਡਾ ਵਾਧਾ ਦਰਜ ਕਰਦੀ ਹੈ ਜਦੋਂ ਉਹ ਉਹਨਾਂ ਨੂੰ ਅੱਗੇ ਫੜਦਾ ਹੈ (ਕਿਉਂਕਿ ਕੈਮਰਾ ਉਹਨਾਂ ਨੂੰ ਉਹਨਾਂ ਦੇ ਆਪਣੇ

ਆਕਾਰ ਵਿੱਚ ਫੜਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਸਰੀਰਕ ਸੰਪੂਰਨਤਾ ਨਾਲ ਸਿੰਥੈਟਿਕ ਸਬੰਧ ਤੋਂ ਬਿਨਾਂ), ਕਿਉਂਕਿ ਅਸੀਂ ਸਮਝਦੇ ਹਾਂ ਕਿ ਇਹੀ ਹੱਥ ਬਿਨਾਂ ਵੱਡੇ ਹੋਣ ਦੇ ਦਿਖਾਈ ਦਿੰਦੇ ਹਨ ਜੇਕਰ ਅਸੀਂ ਉਹਨਾਂ ਨੂੰ ਨੰਗੀ ਅੱਖ ਨਾਲ ਵੇਖਦੇ ਹਾਂ। ਇਸ ਅਰਥ ਵਿੱਚ ਸਰੀਰ ਸਥਿਤੀ ਦੀਆਂ ਸੀਮਾਵਾਂ ਦੇ ਅੰਦਰ ਜੀਵਨ ਅਤੇ ਕਿਰਿਆ ਦੀ ਇੱਕ ਸਿੰਥੈਟਿਕ ਸੰਪੂਰਨਤਾ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਪ੍ਰਗਟ ਹੁੰਦਾ ਹੈ।

ਇਹਨਾਂ ਨਿਰੀਖਣਾਂ ਤੋਂ ਬਾਅਦ, ਇਹ ਸਪੱਸ਼ਟ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਪੀਅਰੇ ਦਾ ਸਰੀਰ ਕਿਸੇ ਵੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਨਾਲ ਪੀਅਰੇ-ਫਾਰ-ਮੇਰੇ ਤੋਂ ਵੱਖਰਾ ਨਹੀਂ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ। ਦੂਜੇ ਦਾ ਸਰੀਰ ਇਸਦੇ ਵੱਖ-ਵੱਖ ਅਰਥਾਂ ਦੇ ਨਾਲ ਸਿਰਫ ਮੇਰੇ ਲਈ ਮੌਜੂਦ ਹੈ: ਦੂਜਿਆਂ ਲਈ ਵਸਤੂ ਹੋਣਾ ਜਾਂ ਸਰੀਰ ਹੋਣਾ ਦੋ ਓਨਟੋਲੋਜੀਕਲ ਰੂਪ-ਰੇਖਾਵਾਂ ਹਨ ਜੋ ਕਿ ਆਪਣੇ ਆਪ ਤੋਂ ਦੂਜਿਆਂ ਲਈ ਹੋਣ ਦੇ ਬਿਲਕੁਲ ਬਰਾਬਰ ਪ੍ਰਗਟਾਵੇ ਹਨ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਅਰਥ ਇੱਕ ਰਹੱਸਮਈ ਮਨੋਵਿਗਿਆਨ ਦਾ ਹਵਾਲਾ ਨਹੀਂ ਦਿੰਦੇ; ਉਹ ਇਹ ਮਨੋਵਿਗਿਆਨ ਹਨ ਜਿੱਥੋਂ ਤੱਕ ਇਹ ਇੱਕ ਪਾਰਦਰਸ਼ੀ-ਪਾਰ ਹੈ। ਬੇਸ਼ੱਕ ਇੱਕ ਮਾਨਸਿਕ ਕ੍ਰਿਪਟੋਗ੍ਰਾਫੀ ਹੈ; ਕੁਝ ਵਰਤਾਰੇ "ਲੁਕਵੇਂ" ਹਨ। ਪਰ ਇਸਦਾ ਨਿਸ਼ਚਤ ਤੌਰ 'ਤੇ ਇਹ ਮਤਲਬ ਨਹੀਂ ਹੈ ਕਿ ਅਰਥ "ਸਰੀਰ ਤੋਂ ਪਰੇ" ਕਿਸੇ ਚੀਜ਼ ਦਾ ਹਵਾਲਾ ਦਿੰਦੇ ਹਨ। ਉਹ ਸੰਸਾਰ ਅਤੇ ਆਪਣੇ ਆਪ ਦਾ ਹਵਾਲਾ ਦਿੰਦੇ ਹਨ। ਖਾਸ ਤੌਰ 'ਤੇ ਇਹ ਭਾਵਨਾਤਮਕ ਪ੍ਰਗਟਾਵੇ ਜਾਂ, ਆਮ ਤੌਰ 'ਤੇ, ਗਲਤੀ ਨਾਲ ਪ੍ਰਗਟਾਵੇ ਦੇ ਵਰਤਾਰੇ ਕਹੇ ਜਾਣ ਵਾਲੇ ਵਰਤਾਰੇ, ਕਿਸੇ ਵੀ ਤਰੀਕੇ ਨਾਲ ਸਾਨੂੰ ਕਿਸੇ ਮਨੋਵਿਗਿਆਨ ਦੁਆਰਾ ਜੀਉਂਦੇ ਇੱਕ ਲੁਕਵੇਂ ਪਿਆਰ ਦਾ ਸੰਕੇਤ ਨਹੀਂ ਦਿੰਦੇ ਜੋ ਮਨੋਵਿਗਿਆਨੀ ਦੀ ਖੋਜ ਦਾ ਅਭੌਤਿਕ ਵਸਤੂ ਹੋਵੇਗਾ। ਇਹ ਭਰਵੱਟੇ, ਇਹ ਲਾਲੀ, ਇਹ ਹਕਲਾਉਣਾ, ਹੱਥਾਂ ਦਾ ਇਹ ਥੋੜ੍ਹਾ ਜਿਹਾ ਕੰਬਣਾ, ਇਹ ਨੀਵੇਂ ਦਿੱਖ ਜੋ ਇੱਕੋ ਸਮੇਂ ਡਰਪੋਕ ਅਤੇ ਧਮਕੀ ਭਰੇ ਲੱਗਦੇ ਹਨ - ਇਹ ਗੁੱਸੇ ਨੂੰ ਪ੍ਰਗਟ ਨਹੀਂ ਕਰਦੇ; ਇਹ ਗੁੱਸਾ ਹਨ। ਪਰ ਇਸ ਨੁਕਤੇ ਨੂੰ ਸਪੱਸ਼ਟ ਤੌਰ 'ਤੇ ਸਮਝਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ। ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਬੰਦ ਮੁੱਠੀ ਕੁਝ ਵੀ ਨਹੀਂ ਹੈ ਅਤੇ ਇਸਦਾ ਕੋਈ ਅਰਥ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਪਰ ਅਸੀਂ ਕਦੇ ਵੀ ਬੰਦ ਮੁੱਠੀ ਨੂੰ ਨਹੀਂ ਸਮਝਦੇ। ਅਸੀਂ ਇੱਕ ਅਜਿਹੇ ਆਦਮੀ ਨੂੰ ਦੇਖਦੇ ਹਾਂ ਜੋ ਇੱਕ ਖਾਸ ਸਥਿਤੀ ਵਿੱਚ ਆਪਣੀ ਮੁੱਠੀ ਨੂੰ ਫੜਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਅਰਥਪੂਰਨ ਕਿਰਿਆ ਜਿਸਨੂੰ ਅਤੀਤ ਅਤੇ ਸੰਭਾਵਨਾਵਾਂ ਦੇ ਸੰਬੰਧ ਵਿੱਚ ਵਿਚਾਰਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਅਤੇ "ਸਥਿਤੀ ਵਿੱਚ ਸਰੀਰ" ਦੀ ਸਿੰਥੈਟਿਕ ਸੰਪੂਰਨਤਾ ਦੇ ਸੰਦਰਭ ਵਿੱਚ ਸਮਝਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਗੁੱਸਾ ਹੈ। ਇਹ ਦੁਨੀਆ ਵਿੱਚ ਕਿਰਿਆਵਾਂ (ਮਾਰਨਾ, ਅਪਮਾਨ, ਆਦਿ) ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਹੋਰ ਕੁਝ ਨਹੀਂ ਦਰਸਾਉਂਦਾ; ਯਾਨੀ ਸਰੀਰ ਦੇ ਨਵੇਂ ਅਰਥਪੂਰਨ ਰਵੱਈਏ। ਅਸੀਂ ਇਸ ਤੱਥ ਤੋਂ ਦੂਰ ਨਹੀਂ ਜਾ ਸਕਦੇ ਕਿ "ਮਾਨਸਿਕ ਵਸਤੂ" ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਧਾਰਨਾ ਲਈ ਛੱਡ ਦਿੱਤੀ ਗਈ ਹੈ ਅਤੇ ਸਰੀਰਿਕ ਬਣਤਰਾਂ ਤੋਂ ਬਾਹਰ ਅਕਲਪਿਤ ਹੈ।

ਜੇਕਰ ਇਸ ਤੱਥ ਨੂੰ ਹੁਣ ਤੱਕ ਧਿਆਨ ਵਿੱਚ ਨਹੀਂ ਰੱਖਿਆ ਗਿਆ ਹੈ ਜਾਂ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਇਸਦਾ ਸਮਰਥਨ ਕੀਤਾ ਹੈ, ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਵਿਵਹਾਰਵਾਦੀ, ਖੁਦ ਚੰਗੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਨਹੀਂ ਸਮਝੇ ਹਨ ਕਿ ਉਹ ਕੀ ਕਹਿਣਾ ਚਾਹੁੰਦੇ ਹਨ ਅਤੇ ਆਪਣੇ ਐਲਾਨਾਂ ਨਾਲ ਦੁਨੀਆ ਨੂੰ ਹੈਰਾਨ ਕਰ ਦਿੱਤਾ ਹੈ, ਤਾਂ ਇਹ ਇਸ ਲਈ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਲੋਕ ਵੀ ਆਸਾਨੀ ਨਾਲ ਮੰਨਦੇ ਹਨ ਕਿ ਸਾਰੀਆਂ ਧਾਰਨਾਵਾਂ ਇੱਕੋ ਕਿਸਮ ਦੀਆਂ ਹਨ। ਅਸਲ ਵਿੱਚ ਧਾਰਨਾ ਨੂੰ ਸਾਡੇ ਲਈ ਤੁਰੰਤ ਸਥਾਨਿਕ-ਅਸਥਾਈ ਵਸਤੂ ਨੂੰ ਛੱਡ ਦੇਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ। ਇਸਦੀ ਬੁਨਿਆਦੀ ਬਣਤਰ ਅੰਦਰੂਨੀ ਨਕਾਰ ਹੈ, ਅਤੇ ਇਹ ਮੇਰੇ ਲਈ ਵਸਤੂ ਨੂੰ ਉਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਛੱਡ ਦਿੰਦੀ ਹੈ ਜਿਵੇਂ ਇਹ ਹੈ, ਪਹੁੰਚ ਤੋਂ ਪਰੇ ਕਿਸੇ ਅਸਲੀਅਤ ਦੀ ਖਾਲੀ ਤਸਵੀਰ ਵਜੋਂ ਨਹੀਂ। ਪਰ ਬਿਲਕੁਲ ਇਸ ਕਾਰਨ ਕਰਕੇ ਧਾਰਨਾ ਦੀ ਇੱਕ ਨਵੀਂ ਬਣਤਰ ਹਰ ਕਿਸਮ ਦੀ ਹਕੀਕਤ ਨਾਲ ਮੇਲ ਖਾਂਦੀ ਹੈ। ਸਰੀਰ ਮਾਨਸਿਕ ਵਸਤੂ ਹੈ ਜੋ ਉੱਤਮਤਾ ਦੇ ਬਰਾਬਰ ਹੈ - ਇੱਕੋ ਇੱਕ ਮਾਨਸਿਕ ਵਸਤੂ। ਪਰ ਜੇਕਰ ਅਸੀਂ ਇਹ ਮੰਨਦੇ ਹਾਂ ਕਿ ਸਰੀਰ ਇੱਕ ਪਾਰ ਲੰਘਿਆ ਹੋਇਆ ਪਾਰ ਲੰਘ ਗਿਆ ਹੈ, ਤਾਂ ਇਸਦੀ ਧਾਰਨਾ ਕੁਦਰਤ ਦੁਆਰਾ ਨਿਰਜੀਵ ਵਸਤੂਆਂ ਦੇ ਸਮਾਨ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਦੀ। ਸਾਨੂੰ ਇਸ ਦੁਆਰਾ ਇਹ ਨਹੀਂ ਸਮਝਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਕਿ ਧਾਰਨਾ

ਹੌਲੀ-ਹੌਲੀ ਅਮੀਰ ਹੁੰਦੀ ਹੈ ਪਰ ਅਸਲ ਵਿੱਚ ਇਹ ਕਿਸੇ ਹੋਰ ਬਣਤਰ ਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਇਹ ਸਮਝਾਉਣ ਲਈ ਕਿ ਅਸੀਂ ਪ੍ਰਗਟਾਵੇ ਦੇ ਆਚਰਣ ਨੂੰ ਕਿਵੇਂ ਸਮਝਦੇ ਹਾਂ, ਆਦਤ ਜਾਂ ਤਰਕ ਦਾ ਸਹਾਰਾ ਲੈਣਾ ਜ਼ਰੂਰੀ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਇਹ ਆਚਰਣ ਅਸਲ ਵਿੱਚ ਧਾਰਨਾ ਨੂੰ ਸਮਝਣ ਯੋਗ ਵਜੋਂ ਛੱਡ ਦਿੱਤਾ ਗਿਆ ਹੈ; ਇਸਦਾ ਅਰਥ ਇਸਦੇ ਵਜੂਦ ਦਾ ਹਿੱਸਾ ਹੈ ਜਿਵੇਂ ਕਾਗਜ਼ ਦਾ ਰੰਗ ਕਾਗਜ਼ ਦੇ ਵਜੂਦ ਦਾ ਹਿੱਸਾ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਕਿਸੇ ਖਾਸ ਵਜੂਦ ਨੂੰ ਸਮਝਣ ਲਈ ਹੋਰ ਵਜੂਦ ਦਾ ਹਵਾਲਾ ਦੇਣਾ ਜ਼ਰੂਰੀ ਨਹੀਂ ਹੈ, ਸਗੋਂ ਮੇਜ਼ ਦੇ ਰੰਗ, ਜਾਂ ਕਿਸੇ ਹੋਰ ਕਾਗਜ਼ ਜਾਂ ਪੱਤਿਆਂ ਦੇ ਰੰਗ ਦਾ ਹਵਾਲਾ ਦੇਣਾ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੈ ਤਾਂ ਜੋ ਮੇਰੇ ਸਾਹਮਣੇ ਰੱਖੇ ਗਏ ਫੋਲੀਓ ਦੇ ਰੰਗ ਨੂੰ ਸਮਝਿਆ ਜਾ ਸਕੇ।5

ਹਾਲਾਂਕਿ, ਦੂਜੇ ਦਾ ਸਰੀਰ ਸਾਨੂੰ ਉਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦਿੱਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਜਿਵੇਂ ਦੂਜਾ ਹੈ। ਇਸ ਅਰਥ ਵਿੱਚ ਅਸੀਂ ਇਸਨੂੰ ਉਸ ਚੀਜ਼ ਵਜੋਂ ਸਮਝਦੇ ਹਾਂ ਜੋ ਹਰ ਖਾਸ ਅਰਥ ਦੁਆਰਾ ਹਮੇਸ਼ਾ ਲਈ ਅੰਤ ਵੱਲ ਪਾਰ ਕੀਤੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਉਦਾਹਰਣ ਵਜੋਂ ਇੱਕ ਆਦਮੀ ਜੋ ਤੁਰ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਸ਼ੁਰੂ ਤੋਂ ਹੀ ਮੈਂ ਉਸਦੇ ਤੁਰਨ ਨੂੰ ਇੱਕ ਸਥਾਨਿਕ-ਅਸਥਾਈ ਸਮੂਹ (ਗਲੀਆਂ-ਗਲੀ-ਫੁੱਟਪਾਥ-ਦੁਕਾਨਾਂ-ਕਾਰਾਂ, ਆਦਿ) ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਸਮਝਦਾ ਹਾਂ ਜਿਸ ਵਿੱਚ ਕੁਝ ਬਣਤਰ ਤੁਰਨ ਦੇ ਅਰਥ-ਆਉਣ ਨੂੰ ਦਰਸਾਉਂਦੇ ਹਨ। ਮੈਂ ਇਸ ਤੁਰਨ ਨੂੰ ਭਵਿੱਖ ਤੋਂ ਵਰਤਮਾਨ ਵਿੱਚ ਜਾ ਕੇ ਸਮਝਦਾ ਹਾਂ - ਹਾਲਾਂਕਿ ਭਵਿੱਖ ਜਿਸ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਸਵਾਲ ਹੈ ਉਹ ਵਿਸ਼ਵਵਿਆਪੀ ਸਮੇਂ ਨਾਲ ਸਬੰਧਤ ਹੈ ਅਤੇ ਇੱਕ ਸ਼ੁੱਧ "ਹੁਣ" ਹੈ ਜੋ ਅਜੇ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਤੁਰਨਾ ਖੁਦ, ਇੱਕ ਸ਼ੁੱਧ, ਸਮਝ ਤੋਂ ਬਾਹਰ, ਅਤੇ ਨਿਹੱਥੇ ਬਣਨਾ ਵਰਤਮਾਨ ਹੈ। ਪਰ ਇਹ ਵਰਤਮਾਨ ਕਿਸੇ ਚੀਜ਼ ਦੇ ਭਵਿੱਖ ਦੇ ਟੀਚੇ ਵੱਲ ਇੱਕ ਪਾਰ ਹੈ ਜੋ ਚੱਲ ਰਹੀ ਹੈ; ਬਾਂਹ ਦੀ ਗਤੀ ਦੇ ਸ਼ੁੱਧ ਅਤੇ ਸਮਝ ਤੋਂ ਬਾਹਰ ਵਰਤਮਾਨ ਤੋਂ ਪਰੇ ਅਸੀਂ ਗਤੀ ਦੇ ਸਬਸਟ੍ਰੇਟ ਨੂੰ ਸਮਝਣ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕਰਦੇ ਹਾਂ। ਇਹ ਸਬਸਟ੍ਰੇਟਮ, ਜਿਸਨੂੰ ਅਸੀਂ ਕਦੇ ਵੀ ਲਾਸ਼ ਨੂੰ ਛੱਡ ਕੇ ਨਹੀਂ ਸਮਝਦੇ, ਅਜੇ ਵੀ ਹਮੇਸ਼ਾ ਪਾਰ ਕੀਤੇ, ਅਤੀਤ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਮੌਜੂਦ ਹੈ। ਜਦੋਂ ਮੈਂ ਇੱਕ ਬਾਂਹ-ਗਤੀ ਦੀ ਗੱਲ ਕਰਦਾ ਹਾਂ, ਤਾਂ ਮੈਂ ਇਸ ਬਾਂਹ ਨੂੰ ਗਤੀ ਦਾ ਤੱਤ ਮੰਨਦਾ ਹਾਂ ਜੋ ਆਰਾਮ ਵਿੱਚ ਸੀ। ਅਸੀਂ ਭਾਗ ਦੂਜੇ ਵਿੱਚ ਦੱਸਿਆ ਸੀ ਕਿ ਅਜਿਹੀ ਧਾਰਨਾ ਦਾ ਸਮਰਥਨ ਨਹੀਂ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ। ਕਿਹੜੀਆਂ ਹਰਕਤਾਂ ਗਤੀਹੀਣ ਬਾਂਹ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਦੀਆਂ; ਗਤੀ ਹੋਂਦ ਦਾ ਇੱਕ ਵਿਕਾਰ ਹੈ। ਫਿਰ ਵੀ ਇਹ ਸੱਚ ਹੈ ਕਿ ਮਾਨਸਿਕ ਗਤੀ ਦੋ ਸੀਮਾਵਾਂ ਨੂੰ ਦਰਸਾਉਂਦੀ ਹੈ - ਇਸਦੇ ਨਤੀਜੇ ਦਾ ਭਵਿੱਖ ਦਾ ਅੰਤ, ਅਤੇ ਭੂਤਕਾਲ ਅੰਤ - ਗਤੀਹੀਣ ਅੰਗ ਜਿਸਨੂੰ ਇਹ ਬਦਲਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਪਾਰ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਮੈਂ ਬਾਂਹ ਦੀ ਗਤੀ ਨੂੰ ਇੱਕ ਭੂਤਕਾਲ ਵੱਲ ਇੱਕ ਸਦੀਵੀ, ਅਗਾਧ ਸੰਦਰਭ ਵਜੋਂ ਸਮਝਦਾ ਹਾਂ। ਇਹ ਭੂਤਕਾਲ (ਬਾਂਹ, ਲੱਤ, ਆਰਾਮ ਵਿੱਚ ਸਾਰਾ ਸਰੀਰ) ਮੈਨੂੰ ਬਿਲਕੁਲ ਨਹੀਂ ਦਿਖਾਈ ਦਿੰਦਾ; ਮੈਂ ਇਸਨੂੰ ਕਦੇ ਵੀ ਉਸ ਗਤੀ ਤੋਂ ਬਿਨਾਂ ਨਹੀਂ ਦੇਖ ਸਕਦਾ ਜੋ ਇਸਨੂੰ ਪਾਰ ਕਰਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਜਿਸਦੀ ਮੈਂ ਇੱਕ ਮੌਜੂਦਗੀ ਹਾਂ - ਜਿਵੇਂ ਪਾਣੀ ਦੀ ਗਤੀ ਦੁਆਰਾ ਧਾਰਾ ਦੇ ਤਲ 'ਤੇ ਇੱਕ ਕੰਕਰ ਦੀ ਝਲਕ ਮਿਲਦੀ ਹੈ। ਫਿਰ ਵੀ ਇਹ ਅਚੱਲਤਾ ਜੋ ਹਮੇਸ਼ਾ ਪਾਰ ਕੀਤੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਕਦੇ ਵੀ ਅਹਿਸਾਸ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦੀ, ਜਿਸਦਾ ਮੈਂ ਨਿਰੰਤਰ ਹਵਾਲਾ ਦਿੰਦਾ ਹਾਂ ਤਾਂ ਜੋ ਇਹ ਕਿਹਾ ਜਾ ਸਕੇ ਕਿ ਗਤੀ ਵਿੱਚ ਕੀ ਹੈ - ਇਹ ਸ਼ੁੱਧ ਤੱਥ ਹੈ, ਸ਼ੁੱਧ ਮਾਸ ਹੈ, ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਸ਼ੁੱਧ ਇੱਕ ਪਾਰਬੱਧ ਪਾਰਬੱਧਤਾ ਦੇ ਭੂਤਕਾਲ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਜੋ ਨਿਰੰਤਰ ਅਤੀਤ ਵਿੱਚ ਬਣਾਇਆ ਜਾ ਰਿਹਾ ਹੈ।

ਇਹ ਸ਼ੁੱਧ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ, ਜੋ ਕਿ ਸਿਰਫ਼ ਪਾਰ ਹੋਣ ਦੇ ਕਾਰਨ ਅਤੇ ਇਸ ਪਾਰ ਦੇ ਅੰਦਰ ਅਤੇ ਰਾਹੀਂ ਮੌਜੂਦ ਹੈ, ਲਾਸ਼ ਦੇ ਪੱਧਰ 'ਤੇ ਡਿੱਗਦਾ ਹੈ ਜੇਕਰ ਇਹ ਪਾਰ-ਪਾਰ ਦੁਆਰਾ ਇੱਕੋ ਸਮੇਂ ਪ੍ਰਗਟ ਅਤੇ ਲੁਕਿਆ ਰਹਿਣਾ ਬੰਦ ਕਰ ਦਿੰਦਾ ਹੈ। ਇੱਕ ਲਾਸ਼ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ - ਭਾਵ, ਇੱਕ ਜੀਵਨ ਦੇ ਸ਼ੁੱਧ ਅਤੀਤ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ, ਸਿਰਫ਼ ਅਵਸ਼ੇਸ਼ਾਂ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ - ਇਹ ਅਜੇ ਵੀ ਸੱਚਮੁੱਚ ਸਿਰਫ ਪਾਰ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਸਮਝਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ ਜੋ ਹੁਣ ਇਸ ਤੋਂ ਪਾਰ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ: ਇਹ ਉਹ ਹੈ ਜੋ ਸਥਿਤੀਆਂ ਵੱਲ ਪਾਰ ਕੀਤਾ

ਗਿਆ ਹੈ ਜੋ ਹਮੇਸ਼ਾ ਨਵਿਆਇਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਦੂਜੇ ਪਾਸੇ, ਜਿੱਥੋਂ ਤੱਕ ਇਹ ਵਰਤਮਾਨ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਸ਼ੁੱਧ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਦਿਖਾਈ ਦਿੰਦਾ ਹੈ, ਇਹ ਉਦਾਸੀਨ ਬਾਹਰੀਤਾ ਦੇ ਸਧਾਰਨ ਸਬੰਧ ਵਿੱਚ ਹੋਰ "ਇਸ" ਦੇ ਸਬੰਧ ਵਿੱਚ ਮੌਜੂਦ ਹੈ: ਲਾਸ਼ ਹੁਣ ਸਥਿਤੀ ਵਿੱਚ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਉਸੇ ਸਮੇਂ ਇਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਕਈ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੇ ਜੀਵਾਂ ਨੂੰ ਕਾਇਮ ਰੱਖਦਾ ਹੈ, ਹਰ ਇੱਕ ਦੂਜਿਆਂ ਨਾਲ ਸ਼ੁੱਧ ਬਾਹਰੀ ਸਬੰਧਾਂ ਨੂੰ ਬਣਾਈ ਰੱਖਦਾ ਹੈ। ਬਾਹਰੀਤਾ ਦਾ ਅਧਿਐਨ, ਜੋ ਹਮੇਸ਼ਾ ਤੱਥਾਂ ਨੂੰ ਦਰਸਾਉਂਦਾ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਬਾਹਰੀਤਾ ਲਾਸ਼ ਨੂੰ ਛੱਡ ਕੇ ਕਦੇ ਵੀ ਅਨੁਭਵੀ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦੀ, ਸਰੀਰ ਵਿਗਿਆਨ ਹੈ। ਲਾਸ਼ਾਂ ਦੇ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਤੋਂ ਜੀਵਤ ਵਿਅਕਤੀ ਦਾ ਸਿੰਥੈਟਿਕ ਪੁਨਰਗਠਨ, ਸਰੀਰ ਵਿਗਿਆਨ ਹੈ। ਸ਼ੁਰੂ ਤੋਂ ਹੀ ਸਰੀਰ ਵਿਗਿਆਨ ਨੂੰ ਜੀਵਨ ਬਾਰੇ ਕੁਝ ਵੀ ਸਮਝਣ ਦੀ ਨਿੰਦਾ ਕੀਤੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਜੀਵਨ ਨੂੰ ਸਿਰਫ਼ ਮੌਤ ਦੀ ਇੱਕ ਖਾਸ ਵਿਧੀ ਵਜੋਂ ਸਮਝਦਾ ਹੈ, ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਲਾਸ਼ ਦੀ ਅਨੰਤ ਵਿਭਾਜਨਤਾ ਨੂੰ ਪ੍ਰਾਇਮਰੀ ਵਜੋਂ ਦੇਖਦਾ ਹੈ, ਅਤੇ ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ "ਉੱਤਰ ਵੱਲ" ਦੀ ਸਿੰਥੈਟਿਕ ਏਕਤਾ ਨੂੰ ਨਹੀਂ ਜਾਣਦਾ ਜਿਸ ਲਈ ਅਨੰਤ ਵਿਭਾਜਨਤਾ ਸ਼ੁੱਧ ਅਤੇ ਸਰਲ ਅਤੀਤ ਹੈ। ਜੀਵਤ ਵਿਅਕਤੀ ਵਿੱਚ ਜੀਵਨ ਦਾ ਅਧਿਐਨ, ਇੱਥੋਂ ਤੱਕ ਕਿ ਵਿਵਿਸੈਕਸ਼ਨ, ਇੱਥੋਂ ਤੱਕ ਕਿ ਪ੍ਰੋਟੋਪਲਾਜ਼ਮ ਦੇ ਜੀਵਨ ਦਾ ਅਧਿਐਨ, ਇੱਥੋਂ ਤੱਕ ਕਿ ਭਰੂਣ ਵਿਗਿਆਨ ਜਾਂ ਅੰਡੇ ਦਾ ਅਧਿਐਨ ਵੀ ਜੀਵਨ ਨੂੰ ਮੁੜ ਖੋਜ ਨਹੀਂ ਸਕਦਾ; ਜਿਸ ਅੰਗ ਨੂੰ ਦੇਖਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਉਹ ਜੀਵਤ ਹੈ, ਪਰ ਇਹ ਕਿਸੇ ਖਾਸ ਜੀਵਨ ਦੀ ਸਿੰਥੈਟਿਕ ਏਕਤਾ ਵਿੱਚ ਸਥਾਪਿਤ ਨਹੀਂ ਹੈ; ਇਸਨੂੰ ਸਰੀਰ ਵਿਗਿਆਨ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਸਮਝਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ - ਭਾਵ, ਮੌਤ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ। ਇਸ ਲਈ ਇਹ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਕਰਨ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਵੱਡੀ ਗਲਤੀ ਹੈ ਕਿ ਦੂਜੇ ਦਾ ਸਰੀਰ, ਜੋ ਅਸਲ ਵਿੱਚ ਸਾਡੇ ਲਈ ਪ੍ਰਗਟ ਹੋਇਆ ਹੈ, ਸਰੀਰ ਵਿਗਿਆਨ-ਸਰੀਰ ਵਿਗਿਆਨ ਦਾ ਸਰੀਰ ਹੈ। ਇੱਥੇ ਨੁਕਸ ਓਨਾ ਹੀ ਗੰਭੀਰ ਹੈ ਜਿੰਨਾ ਕਿ ਸਾਡੀਆਂ ਇੰਦਰੀਆਂ ਨੂੰ "ਆਪਣੇ ਲਈ" ਦੂਜਿਆਂ ਲਈ ਸਾਡੇ ਸੰਵੇਦੀ ਅੰਗਾਂ ਨਾਲ ਉਲਝਾਉਣਾ। ਦੂਜੇ ਦਾ ਸਰੀਰ ਪਾਰਦਰਸ਼ਤਾ-ਪਾਰ ਦੀ ਤੱਥ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਤੱਥ ਸਦਾ ਲਈ ਇੱਕ ਜਨਮ ਹੈ; ਯਾਨੀ, ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਹਮੇਸ਼ਾ ਲਈ ਪਾਰ ਕੀਤੇ ਗਏ ਵਿਅਕਤੀ ਦੀ ਉਦਾਸੀਨ ਬਾਹਰੀਤਾ ਨੂੰ ਦਰਸਾਉਂਦਾ ਹੈ।

ਇਹ ਵਿਚਾਰ ਸਾਨੂੰ ਇਹ ਸਮਝਾਉਣ ਦੇ ਯੋਗ ਬਣਾਉਂਦੇ ਹਨ ਕਿ ਚਰਿੱਤਰ ਕੀ ਹੈ। ਇਹ ਗੱਲ ਧਿਆਨ ਵਿੱਚ ਰੱਖਣੀ ਚਾਹੀਦੀ ਹੈ ਕਿ ਚਰਿੱਤਰ ਦਾ ਸਿਰਫ਼ ਦੂਜੇ ਲਈ ਗਿਆਨ ਦੀ ਵਸਤੂ ਦੀ ਸਮਰੱਥਾ ਵਿੱਚ ਹੀ ਵੱਖਰਾ ਵਜੂਦ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਚੇਤਨਾ ਆਪਣੇ ਚਰਿੱਤਰ ਨੂੰ ਨਹੀਂ ਜਾਣਦੀ - ਜਦੋਂ ਤੱਕ ਕਿ ਦੂਜੇ ਦੇ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਤੋਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਨਿਰਧਾਰਤ ਨਾ ਕਰਨ ਵਿੱਚ। ਇਹ ਆਪਣੇ ਚਰਿੱਤਰ ਨੂੰ ਸ਼ੁੱਧ ਅਸਪਸ਼ਟਤਾ ਵਿੱਚ ਗੈਰ-ਥੀਮੈਟਿਕ ਅਤੇ ਗੈਰ-ਥੀਮੈਟਿਕ ਤੌਰ 'ਤੇ ਉਸ ਸਬੂਤ ਵਿੱਚ ਮੌਜੂਦ ਹੈ ਜਿਸਨੂੰ ਇਹ ਆਪਣੀ ਖੁਦ ਦੀ ਅਚਨਚੇਤਤਾ ਦਾ ਪ੍ਰਭਾਵ ਪਾਉਂਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਉਸ ਵਿਨਾਸ਼ ਵਿੱਚ ਜਿਸ ਦੁਆਰਾ ਇਹ ਆਪਣੀ ਅਸਲੀਅਤ ਨੂੰ ਪਛਾਣਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਪਾਰ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਇਹੀ ਕਾਰਨ ਹੈ ਕਿ ਸ਼ੁੱਧ ਆਤਮ-ਨਿਰਭਰ ਸਵੈ-ਵਰਣਨ ਸਾਨੂੰ ਚਰਿੱਤਰ ਨਹੀਂ ਦਿੰਦਾ। ਪ੍ਰੋਸਟ ਦੇ ਨਾਇਕ ਕੋਲ ਸਿੱਧੇ ਤੌਰ 'ਤੇ ਸਮਝਣ ਯੋਗ ਚਰਿੱਤਰ "ਨਹੀਂ ਹੈ"; ਉਸਨੂੰ ਪਹਿਲਾਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਸਾਰੇ ਮਨੁੱਖਾਂ ਲਈ ਆਮ ਪ੍ਰਤੀਕ੍ਰਿਆਵਾਂ ("ਤੰਤਰ" ਜਨੂੰਨ, ਭਾਵਨਾਵਾਂ, ਯਾਦਾਂ ਦਾ ਇੱਕ ਖਾਸ ਕ੍ਰਮ, ਆਦਿ) ਦੇ ਸਮੂਹ ਵਜੋਂ ਚੇਤੰਨ ਹੋਣ ਵਜੋਂ ਪੇਸ਼ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ ਜਿਸ ਵਿੱਚ ਹਰੇਕ ਆਦਮੀ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਪਛਾਣ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਇਸ ਲਈ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਪ੍ਰਤੀਕ੍ਰਿਆਵਾਂ ਮਾਨਸਿਕ ਦੇ ਆਮ "ਸੁਭਾਅ" ਨਾਲ ਸਬੰਧਤ ਹਨ। ਜੇ (ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਅਬਰਾਹਾਮ ਨੇ ਪ੍ਰੋਸਟ 'ਤੇ ਆਪਣੀ ਕਿਤਾਬ ਵਿੱਚ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕੀਤੀ ਹੈ) ਅਸੀਂ ਪ੍ਰੋਸਟ ਦੇ ਨਾਇਕ ਦੇ ਚਰਿੱਤਰ ਨੂੰ ਨਿਰਧਾਰਤ ਕਰਨ ਵਿੱਚ ਸਫਲ ਹੋ ਜਾਂਦੇ ਹਾਂ (ਉਦਾਹਰਣ ਵਜੋਂ, ਉਸਦੀ ਕਮਜ਼ੋਰੀ, ਉਸਦੀ ਪੈਸਿਵਟੀ, ਪਿਆਰ ਅਤੇ ਪੈਸੇ ਨੂੰ ਜੋੜਨ ਦਾ ਉਸਦਾ ਖਾਸ ਤਰੀਕਾ), ਇਹ ਇਸ ਲਈ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਅਸੀਂ ਬੇਰਹਿਮ ਦਿੱਤੇ ਗਏ

ਸ਼ਬਦਾਂ ਦੀ ਵਿਆਖਿਆ ਕਰ ਰਹੇ ਹਾਂ। ਅਸੀਂ ਉਨ੍ਹਾਂ ਬਾਰੇ ਇੱਕ ਬਾਹਰੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਅਪਣਾਉਂਦੇ ਹਾਂ; ਅਸੀਂ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਤੁਲਨਾ ਕਰਦੇ ਹਾਂ ਅਤੇ ਅਸੀਂ ਉਨ੍ਹਾਂ ਤੋਂ ਸਥਾਈ, ਬਾਹਰਮੁਖੀ ਸਬੰਧਾਂ ਨੂੰ ਦੂਰ ਕਰਨ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕਰਦੇ ਹਾਂ। ਪਰ ਇਸ ਲਈ ਨਿਰਲੇਪਤਾ ਦੀ ਲੋੜ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਜਿੰਨਾ ਚਿਰ ਪਾਠਕ ਪੜ੍ਹਨ ਦੀ ਆਮ ਆਪਟੀਕਲ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਕਰਦੇ ਹੋਏ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਨਾਵਲ ਦੇ ਨਾਇਕ ਨਾਲ ਪਛਾਣਦਾ ਹੈ, "ਮਾਰਸਲ" ਦਾ ਪਾਤਰ ਉਸ ਤੋਂ ਬਚ ਜਾਂਦਾ ਹੈ; ਬਿਹਤਰ ਪਰ ਇਹ ਇਸ ਪੱਧਰ 'ਤੇ ਮੌਜੂਦ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਇਹ ਸਿਰਫ਼ ਤਾਂ ਹੀ ਦਿਖਾਈ ਦਿੰਦਾ ਹੈ ਜੇਕਰ ਮੈਂ ਉਸ ਪੇਚੀਦਗੀ ਨੂੰ ਤੋੜਦਾ ਹਾਂ ਜੋ ਮੈਨੂੰ ਲੇਖਕ ਨਾਲ ਜੋੜਦੀ ਹੈ, ਸਿਰਫ਼ ਤਾਂ ਹੀ ਜੇਕਰ ਮੈਂ ਕਿਤਾਬ ਨੂੰ ਹੁਣ ਇੱਕ ਵਿਸ਼ਵਾਸਪਾਤਰ ਵਜੋਂ ਨਹੀਂ ਸਗੋਂ ਇੱਕ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਵਜੋਂ ਮੰਨਦਾ ਹਾਂ, ਇੱਕ ਦਸਤਾਵੇਜ਼ ਵਜੋਂ ਵੀ ਬਿਹਤਰ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਇਹ ਪਾਤਰ ਸਿਰਫ਼ ਦੂਜਿਆਂ ਲਈ ਦੇ ਪੱਧਰ 'ਤੇ ਮੌਜੂਦ ਹੈ, ਅਤੇ ਇਹੀ ਕਾਰਨ ਹੈ ਕਿ "ਮਨੋਵਿਗਿਆਨਕ ਯਥਾਰਥਵਾਦੀਆਂ" (ਭਾਵ, ਉਹ ਫ੍ਰੈਂਚ ਲੇਖਕ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਇੱਕ ਬਾਹਰਮੁਖੀ, ਸਮਾਜਿਕ ਮਨੋਵਿਗਿਆਨ ਕੀਤਾ ਹੈ) ਦੀਆਂ ਸਿੱਖਿਆਵਾਂ ਅਤੇ ਵਰਣਨ ਵਿਸ਼ੇ ਦੇ ਜੀਵਿਤ ਅਨੁਭਵ ਵਿੱਚ ਕਦੇ ਵੀ ਦੁਬਾਰਾ ਖੋਜੇ ਨਹੀਂ ਜਾਂਦੇ।

ਪਰ ਜੇਕਰ ਚਰਿੱਤਰ ਮੂਲ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਦੂਜਿਆਂ ਲਈ ਹੈ, ਤਾਂ ਇਸਨੂੰ ਸਰੀਰ ਤੋਂ ਵੱਖਰਾ ਨਹੀਂ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਅਸੀਂ ਇਸਦਾ ਵਰਣਨ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਉਦਾਹਰਨ ਲਈ, ਇਹ ਮੰਨ ਲੈਣਾ ਕਿ ਸੁਭਾਅ ਚਰਿੱਤਰ ਦਾ ਕਾਰਨ ਹੈ, ਕਿ "ਸੰਤ ਸੁਭਾਅ" ਗੁੱਸੇ ਦਾ ਕਾਰਨ ਹੈ, ਚਰਿੱਤਰ ਨੂੰ ਇੱਕ ਮਾਨਸਿਕ ਹਸਤੀ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਪੇਸ਼ ਕਰਨਾ ਹੈ ਜੋ ਵਸਤੂਕਤਾ ਦੇ ਸਾਰੇ ਪਹਿਲੂਆਂ ਨੂੰ ਪੇਸ਼ ਕਰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਫਿਰ ਵੀ ਵਿਅਕਤੀਗਤ ਅਤੇ ਵਿਸ਼ੇ ਦੁਆਰਾ ਪੀੜਤ ਹੈ। ਅਸਲ ਵਿੱਚ ਦੂਜੇ ਦੀ ਗੁੱਸੇ ਦਾ ਬਾਹਰੋਂ ਪਤਾ ਹੈ ਅਤੇ ਸ਼ੁਰੂ ਤੋਂ ਹੀ ਮੇਰੀ ਪਾਰਦਰਸ਼ਤਾ ਦੁਆਰਾ ਪਾਰ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ। ਇਸ ਅਰਥ ਵਿੱਚ ਇਸਨੂੰ "ਸੰਤ ਸੁਭਾਅ" ਤੋਂ ਵੱਖਰਾ ਨਹੀਂ ਕੀਤਾ ਜਾਣਾ ਚਾਹੀਦਾ। ਦੋਵਾਂ ਸਥਿਤੀਆਂ ਵਿੱਚ ਅਸੀਂ ਅਪੋਪਲੇਕਟਿਕ ਲਾਲੀ, ਉਹੀ ਸਰੀਰਕ ਪਹਿਲੂਆਂ ਨੂੰ ਸਮਝਦੇ ਹਾਂ, ਪਰ ਅਸੀਂ ਆਪਣੇ ਪ੍ਰੋਜੈਕਟਾਂ ਦੇ ਅਨੁਸਾਰ ਇਹਨਾਂ ਦਿੱਤੇ ਗਏ ਪਹਿਲੂਆਂ ਨੂੰ ਵੱਖਰੇ ਢੰਗ ਨਾਲ ਪਾਰ ਕਰਦੇ ਹਾਂ। ਅਸੀਂ ਸੁਭਾਅ ਨਾਲ ਨਜਿੱਠ ਰਹੇ ਹੋਵਾਂਗੇ ਜੇਕਰ ਅਸੀਂ ਇਸ ਲਾਲੀ ਨੂੰ ਸਰੀਰ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਜ਼ਮੀਨ ਦੇ ਪ੍ਰਗਟਾਵੇ ਵਜੋਂ ਮੰਨਦੇ ਹਾਂ; ਯਾਨੀ, ਸਥਿਤੀ ਨਾਲ ਜੋੜਨ ਵਾਲੀ ਹਰ ਚੀਜ਼ ਨੂੰ ਕੱਟ ਕੇ। ਜੇਕਰ ਅਸੀਂ ਇਸਨੂੰ ਲਾਸ਼ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਸਮਝਣ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕਰਦੇ ਹਾਂ, ਤਾਂ ਅਸੀਂ ਇਸਦਾ ਸਰੀਰਕ ਅਤੇ ਡਾਕਟਰੀ ਅਧਿਐਨ ਕਰਨ ਦੇ ਯੋਗ ਹੋਵਾਂਗੇ। ਜੇਕਰ ਇਸਦੇ ਉਲਟ, ਅਸੀਂ ਇਸਨੂੰ ਵਿਸ਼ਵਵਿਆਪੀ ਸਥਿਤੀ ਦੇ ਸੰਦਰਭ ਵਿੱਚ ਦੇਖ ਕੇ ਵਿਚਾਰਦੇ ਹਾਂ, ਤਾਂ ਇਹ ਖੁਦ ਗੁੱਸਾ ਹੋਵੇਗਾ ਜਾਂ ਫਿਰ ਗੁੱਸੇ ਦਾ ਵਾਅਦਾ ਹੋਵੇਗਾ, ਜਾਂ ਵਾਅਦੇ ਵਿੱਚ ਗੁੱਸਾ ਹੋਵੇਗਾ - ਭਾਵ, ਯੰਤਰ-ਵਸਤੂਆਂ ਨਾਲ ਇੱਕ ਸਥਾਈ ਸਬੰਧ, ਇੱਕ ਸੰਭਾਵਨਾ। ਇਸ ਲਈ ਸੁਭਾਅ ਅਤੇ ਚਰਿੱਤਰ ਦੇ ਵਿਚਕਾਰ ਸਿਰਫ਼ ਸਿਧਾਂਤ ਦਾ ਅੰਤਰ ਹੈ, ਅਤੇ ਚਰਿੱਤਰ ਸਰੀਰ ਦੇ ਸਮਾਨ ਹੈ। ਇਹੀ ਉਹ ਹੈ ਜੋ ਕਈ ਲੇਖਕਾਂ ਦੁਆਰਾ ਚਰਿੱਤਰ ਦੇ ਅਧਿਐਨ ਅਤੇ ਖਾਸ ਤੌਰ 'ਤੇ ਚਰਿੱਤਰ ਅਤੇ ਸਰੀਰ ਦੀ ਬਣਤਰ 'ਤੇ ਕ੍ਰੇਟਸ਼ਮਰ ਦੀ ਵਧੀਆ ਖੋਜ ਦੇ ਆਧਾਰ ਵਜੋਂ ਇੱਕ ਭੌਤਿਕ ਵਿਗਿਆਨ ਨੂੰ ਸਥਾਪਤ ਕਰਨ ਦੀਆਂ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ਾਂ ਨੂੰ ਜਾਇਜ਼ ਠਹਿਰਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਦੂਜੇ ਦਾ ਚਰਿੱਤਰ, ਅਸਲ ਵਿੱਚ, ਇੱਕ ਸਿੰਥੈਟਿਕ ਸਮੂਹ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਅਨੁਭਵ ਨੂੰ ਤੁਰੰਤ ਦਿੱਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇਸਦਾ ਮਤਲਬ ਇਹ ਨਹੀਂ ਹੈ ਕਿ ਅਸੀਂ ਤੁਰੰਤ ਇਸਦਾ ਵਰਣਨ ਕਰ ਸਕਦੇ ਹਾਂ। ਵਿਭਿੰਨ ਬਣਤਰਾਂ ਨੂੰ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਨ, ਕੁਝ ਖਾਸ ਦਿੱਤੇ ਗਏ ਸਪਸ਼ਟ ਕਰਨ ਲਈ ਜੋ ਅਸੀਂ ਤੁਰੰਤ ਪ੍ਰਭਾਵਸ਼ਾਲੀ ਢੰਗ ਨਾਲ ਸਮਝੇ ਹਨ, ਵਿਸ਼ਵਵਿਆਪੀ ਅਸਪਸ਼ਟਤਾ ਨੂੰ ਬਦਲਣ ਲਈ ਸਮਾਂ ਲੱਗੇਗਾ ਜੋ ਕਿ ਦੂਜੇ ਦਾ ਸਰੀਰ ਹੈ, ਨੂੰ ਸੰਗਠਿਤ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਬਦਲਣਾ। ਅਸੀਂ ਧੋਖਾ ਖਾ ਸਕਦੇ ਹਾਂ। ਜੋ ਅਸੀਂ ਦੇਖਦੇ ਹਾਂ ਉਸਦੀ ਵਿਆਖਿਆ ਕਰਨ ਲਈ ਆਮ ਅਤੇ ਚਰਚਾਤਮਕ ਗਿਆਨ (ਦੂਜੇ ਵਿਸ਼ਿਆਂ ਦੇ ਸੰਬੰਧ ਵਿੱਚ ਅਨੁਭਵੀ ਜਾਂ ਅੰਕੜਾਤਮਕ ਤੌਰ 'ਤੇ ਸਥਾਪਿਤ ਕਾਨੂੰਨ) ਦਾ ਸਹਾਰਾ ਲੈਣਾ ਵੀ ਜਾਇਜ਼ ਹੈ। ਪਰ ਕਿਸੇ ਵੀ ਹਾਲਤ ਵਿੱਚ

ਸਮੱਸਿਆ ਸਿਰਫ਼ ਸਾਡੀ ਪਹਿਲੀ ਅੰਤਰ-ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਦੀ ਸਮੱਗਰੀ ਨੂੰ ਦੂਰਦਰਸ਼ੀ ਅਤੇ ਕਾਰਵਾਈ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਸਪਸ਼ਟ ਕਰਨ ਅਤੇ ਸੰਗਠਿਤ ਕਰਨ ਦੀ ਹੋਵੇਗੀ। ਬਿਨਾਂ ਸ਼ੱਕ ਇਹੀ ਉਹ ਲੋਕ ਹਨ ਜੋ ਜ਼ੋਰ ਦਿੰਦੇ ਹਨ ਕਿ "ਪਹਿਲੇ ਪ੍ਰਭਾਵ ਗਲਤ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦੇ।" ਦਰਅਸਲ, ਪਹਿਲੀ ਮੁਲਾਕਾਤ ਦੇ ਪਲ ਤੋਂ ਹੀ ਦੂਜਾ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਅਤੇ ਤੁਰੰਤ ਬਿਨਾਂ ਕਿਸੇ ਪਰਦੇ ਜਾਂ ਰਹੱਸ ਦੇ ਦਿੱਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇੱਥੇ ਸਿੱਖਣ ਦਾ ਮਤਲਬ ਹੈ ਸਮਝਣਾ, ਵਿਕਸਤ ਕਰਨਾ ਅਤੇ ਕਦਰ ਕਰਨਾ।

ਫਿਰ ਵੀ ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਦੂਜੇ ਨੂੰ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦਿੱਤਾ ਗਿਆ ਹੈ, ਉਹ ਉਸ ਵਿੱਚ ਦਿੱਤਾ ਗਿਆ ਹੈ ਜੋ ਉਹ ਹੈ। ਚਰਿੱਤਰ ਹਕੀਕਤ ਤੋਂ ਵੱਖਰਾ ਨਹੀਂ ਹੈ - ਯਾਨੀ ਕਿ, ਮੂਲ ਸੰਭਾਵਤਤਾ ਤੋਂ। ਅਸੀਂ ਦੂਜੇ ਨੂੰ ਆਜ਼ਾਦ ਸਮਝਦੇ ਹਾਂ, ਅਤੇ ਅਸੀਂ ਉੱਪਰ ਦਿਖਾਇਆ ਹੈ ਕਿ ਆਜ਼ਾਦੀ ਦੂਜੇ ਦਾ ਇੱਕ ਬਾਹਰਮੁਖੀ ਗੁਣ ਹੈ ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਸਥਿਤੀਆਂ ਨੂੰ ਸੋਧਣ ਦੀ ਬਿਨਾਂ ਸ਼ਰਤ ਸ਼ਕਤੀ। ਇਸ ਸ਼ਕਤੀ ਨੂੰ ਉਸ ਤੋਂ ਵੱਖਰਾ ਨਹੀਂ ਕੀਤਾ ਜਾਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਜੋ ਅਸਲ ਵਿੱਚ ਦੂਜੇ ਦਾ ਗਠਨ ਕਰਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਜੋ ਆਮ ਤੌਰ 'ਤੇ ਸਥਿਤੀ ਨੂੰ ਮੌਜੂਦ ਬਣਾਉਣ ਦੀ ਸ਼ਕਤੀ ਹੈ। ਦਰਅਸਲ, ਸਥਿਤੀ ਨੂੰ ਸੋਧਣ ਦੇ ਯੋਗ ਹੋਣਾ ਇੱਕ ਸਥਿਤੀ ਨੂੰ ਮੌਜੂਦ ਬਣਾਉਣਾ ਹੈ। ਦੂਜੇ ਦੀ ਬਾਹਰਮੁਖੀ ਆਜ਼ਾਦੀ ਸਿਰਫ ਪਾਰਦਰਸ਼ਤਾ ਤੋਂ ਪਾਰ ਹੈ; ਇਹ, ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਅਸੀਂ ਸਥਾਪਿਤ ਕੀਤਾ ਹੈ, ਆਜ਼ਾਦੀ-ਵਸਤੂ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਹੈ। ਇਸ ਅਰਥ ਵਿੱਚ ਦੂਜਾ ਉਸ ਵਿਅਕਤੀ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਪ੍ਰਗਟ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਜਿਸਨੂੰ ਸਥਾਈ ਤੌਰ 'ਤੇ ਸੋਧੀ ਗਈ ਸਥਿਤੀ ਦੇ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਤੋਂ ਸਮਝਿਆ ਜਾਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਉਸਦਾ ਸਰੀਰ ਹਮੇਸ਼ਾ ਭੂਤਕਾਲ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਅਰਥ ਵਿੱਚ ਦੂਜੇ ਦਾ ਚਰਿੱਤਰ ਸਾਡੇ ਲਈ ਪਾਰ ਕੀਤੇ ਹੋਏ ਵਜੋਂ ਜਾਰੀ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਗੁੱਸੇ ਦੇ ਵਾਅਦੇ ਵਜੋਂ ਵੀ ਚਿੜਚਿੜਾਪਨ ਹਮੇਸ਼ਾ ਇੱਕ ਪਾਰ ਕੀਤਾ ਹੋਇਆ ਵਾਅਦਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਚਰਿੱਤਰ ਨੂੰ ਦੂਜੇ ਦੀ ਅਸਲੀਅਤ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਦਿੱਤਾ ਗਿਆ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਮੇਰੀ ਅੰਤਰ-ਆਤਮਾ ਲਈ ਪਹੁੰਚਯੋਗ ਹੈ ਪਰ ਇਸ ਹੱਦ ਤੱਕ ਕਿ ਇਹ ਸਿਰਫ਼ ਪਾਰ ਕਰਨ ਲਈ ਹੈ। ਇਸ ਅਰਥ ਵਿੱਚ "ਗੁੱਸਾ ਕਰਨਾ" ਪਹਿਲਾਂ ਹੀ ਇਸ ਤੱਥ ਦੁਆਰਾ ਚਿੜਚਿੜੇਪਨ ਨੂੰ ਪਾਰ ਕਰਨਾ ਹੈ ਕਿ ਕੋਈ ਇਸ ਲਈ ਸਹਿਮਤ ਹੈ; ਇਹ ਚਿੜਚਿੜੇਪਨ ਨੂੰ ਇੱਕ ਅਰਥ ਦੇਣਾ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਗੁੱਸਾ ਆਜ਼ਾਦੀ-ਵਸਤੂ ਦੁਆਰਾ ਚਿੜਚਿੜੇਪਨ ਦੀ ਰਿਕਵਰੀ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਦਿਖਾਈ ਦੇਵੇਗਾ। ਇਸਦਾ ਮਤਲਬ ਇਹ ਨਹੀਂ ਹੈ ਕਿ ਸਾਨੂੰ ਇੱਥੇ ਇੱਕ ਵਿਅਕਤੀਗਤਤਾ ਦਾ ਹਵਾਲਾ ਦਿੱਤਾ ਗਿਆ ਹੈ, ਪਰ ਸਿਰਫ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਅਸੀਂ ਇੱਥੇ ਜੋ ਪਾਰ ਕਰਦੇ ਹਾਂ ਉਹ ਨਾ ਸਿਰਫ਼ ਦੂਜੇ ਦੀ ਅਸਲੀਅਤ ਹੈ ਸਗੋਂ ਉਸਦੀ ਪਾਰਦਰਸ਼ਤਾ ਹੈ, ਉਸਦੀ ਹੋਂਦ (ਭਾਵ, ਉਸਦਾ ਅਤੀਤ) ਨਹੀਂ ਸਗੋਂ ਉਸਦਾ ਵਰਤਮਾਨ ਅਤੇ ਉਸਦਾ ਭਵਿੱਖ ਹੈ। ਹਾਲਾਂਕਿ ਦੂਜੇ ਦਾ ਗੁੱਸਾ ਮੈਨੂੰ ਹਮੇਸ਼ਾ ਇੱਕ ਆਜ਼ਾਦ ਗੁੱਸੇ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਜਾਪਦਾ ਹੈ (ਜੋ ਕਿ ਇਸ ਤੱਥ ਦੁਆਰਾ ਸਪੱਸ਼ਟ ਹੈ ਕਿ ਮੈਂ ਇਸ 'ਤੇ ਫੈਸਲਾ ਦਿੰਦਾ ਹਾਂ) ਮੈਂ ਹਮੇਸ਼ਾ ਇਸਨੂੰ ਪਾਰ ਕਰ ਸਕਦਾ ਹਾਂ - ਭਾਵ, ਇਸਨੂੰ ਉਤੇਜਿਤ ਕਰ ਸਕਦਾ ਹਾਂ ਜਾਂ ਇਸਨੂੰ ਸ਼ਾਂਤ ਕਰ ਸਕਦਾ ਹਾਂ; ਬਿਹਤਰ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਇਸਨੂੰ ਪਾਰ ਕਰਕੇ ਅਤੇ ਸਿਰਫ ਇਸਨੂੰ ਪਾਰ ਕਰਕੇ ਹੀ ਮੈਂ ਇਸਨੂੰ ਸਮਝਦਾ ਹਾਂ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਕਿਉਂਕਿ ਸਰੀਰ ਪਾਰਦਰਸ਼ੀ-ਪਰਤੀਤ ਦੀ ਤੱਥ ਹੈ, ਇਹ ਹਮੇਸ਼ਾਂ ਸਰੀਰ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਜੋ ਆਪਣੇ ਆਪ ਤੋਂ ਪਰੇ ਹੁੰਦਾ ਹੈ; ਇਹ ਇੱਕੋ ਸਮੇਂ ਸਪੇਸ ਵਿੱਚ ਹੁੰਦਾ ਹੈ (ਇਹ ਸਥਿਤੀ ਹੈ) ਅਤੇ ਸਮੇਂ ਵਿੱਚ (ਇਹ ਆਜ਼ਾਦੀ-ਵਸਤੂ ਹੈ)। ਦੂਜਿਆਂ ਲਈ ਸਰੀਰ ਉੱਤਮਤਾ ਦੀ ਜਾਦੂਈ ਵਸਤੂ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੂਜੇ ਦਾ ਸਰੀਰ ਹਮੇਸ਼ਾਂ "ਸਰੀਰ ਤੋਂ ਵੱਧ ਸਰੀਰ" ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਦੂਜਾ ਮੈਨੂੰ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਅਤੇ ਬਿਨਾਂ ਕਿਸੇ ਵਿਚੋਲੇ ਦੇ ਇਸਦੀ ਅਸਲੀਅਤ ਦੇ ਸਦੀਵੀ ਪਾਰਦਰਸ਼ੀ ਵਿੱਚ ਦਿੱਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਪਰ ਇਹ ਪਾਰਦਰਸ਼ੀ ਮੈਨੂੰ ਇੱਕ ਵਿਅਕਤੀਗਤਤਾ ਵੱਲ ਨਹੀਂ ਭੇਜਦਾ; ਇਹ ਵਸਤੂਗਤ ਤੱਥ ਹੈ ਕਿ ਸਰੀਰ - ਭਾਵੇਂ ਇਹ ਜੀਵ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਹੋਵੇ, ਚਰਿੱਤਰ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਹੋਵੇ, ਜਾਂ ਸੰਦ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ - ਮੈਨੂੰ ਕਦੇ ਵੀ ਆਲੇ ਦੁਆਲੇ ਤੋਂ ਬਿਨਾਂ ਨਹੀਂ ਦਿਖਾਈ ਦਿੰਦਾ, ਅਤੇ ਇਹ ਕਿ ਸਰੀਰ ਨੂੰ ਇਹਨਾਂ ਆਲੇ ਦੁਆਲੇ ਦੇ ਸੰਦਰਭ ਵਿੱਚ ਨਿਰਧਾਰਤ

ਕੀਤਾ ਜਾਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ। ਦੂਜੇ ਦੇ ਸਰੀਰ ਨੂੰ ਉਸਦੀ ਵਸਤੂਕਤਾ ਨਾਲ ਉਲਝਾਇਆ ਨਹੀਂ ਜਾਣਾ ਚਾਹੀਦਾ। ਦੂਜੇ ਦੀ ਵਸਤੂਕਤਾ ਉਸਦੀ ਪਾਰਦਰਸ਼ੀਤਾ ਹੈ ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਪਾਰਦਰਸ਼ੀ। ਸਰੀਰ ਇਸ ਪਾਰਦਰਸ਼ੀਤਾ ਦੀ ਤੱਥ ਹੈ। ਪਰ ਦੂਜੇ ਦੀ ਸਰੀਰਕਤਾ ਅਤੇ ਵਸਤੂਕਤਾ ਸਖਤੀ ਨਾਲ ਅਟੁੱਟ ਹਨ।

III. ਸਰੀਰ ਦਾ ਤੀਜਾ ਓਨਟੋਲੋਜੀਕਲ ਮਾਪ

ਮੇਰਾ ਸਰੀਰ ਮੌਜੂਦ ਹੈ: ਇਹ ਇਸਦਾ ਹੋਂਦ ਦਾ ਪਹਿਲਾ ਆਯਾਮ ਹੈ। ਮੇਰਾ ਸਰੀਰ ਦੂਜੇ ਦੁਆਰਾ ਵਰਤਿਆ ਅਤੇ ਜਾਣਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ: ਇਹ ਇਸਦਾ ਦੂਜਾ ਆਯਾਮ ਹੈ। ਪਰ ਜਿੱਥੋਂ ਤੱਕ ਮੈਂ ਦੂਜਿਆਂ ਲਈ ਹਾਂ, ਦੂਜਾ ਮੇਰੇ ਲਈ ਉਸ ਵਿਸ਼ੇ ਵਜੋਂ ਪ੍ਰਗਟ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਜਿਸ ਲਈ ਮੈਂ ਇੱਕ ਵਸਤੂ ਹਾਂ। ਉੱਥੇ ਵੀ ਸਵਾਲ, ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਅਸੀਂ ਦੇਖਿਆ ਹੈ, ਦੂਜੇ ਨਾਲ ਮੇਰੇ ਬੁਨਿਆਦੀ ਸਬੰਧ ਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਮੈਂ ਆਪਣੇ ਲਈ ਦੂਜੇ ਦੁਆਰਾ ਜਾਣੇ ਜਾਂਦੇ ਸਰੀਰ ਵਜੋਂ ਮੌਜੂਦ ਹਾਂ - ਖਾਸ ਕਰਕੇ ਆਪਣੀ ਅਸਲੀਅਤ ਵਿੱਚ। ਮੈਂ ਆਪਣੇ ਲਈ ਦੂਜੇ ਦੁਆਰਾ ਜਾਣੇ ਜਾਂਦੇ ਸਰੀਰ ਵਜੋਂ ਮੌਜੂਦ ਹਾਂ। ਇਹ ਮੇਰੇ ਸਰੀਰ ਦਾ ਤੀਜਾ ਓਨਟੋਲੋਜੀਕਲ ਆਯਾਮ ਹੈ। ਇਹ ਉਹ ਹੈ ਜਿਸਦਾ ਅਸੀਂ ਅੱਗੇ ਅਧਿਐਨ ਕਰਨ ਜਾ ਰਹੇ ਹਾਂ; ਇਸਦੇ ਨਾਲ ਅਸੀਂ ਸਰੀਰ ਦੇ ਹੋਣ ਦੇ ਢੰਗਾਂ ਦੇ ਸਵਾਲ ਨੂੰ ਖਤਮ ਕਰ ਦੇਵਾਂਗੇ।

ਦੂਜੇ ਦੇ ਰੂਪ ਦੇ ਪ੍ਰਗਟ ਹੋਣ ਨਾਲ ਮੈਂ ਆਪਣੇ ਵਸਤੂ-ਰੂਪ ਹੋਣ ਦੇ ਪ੍ਰਗਟਾਵੇ ਦਾ ਅਨੁਭਵ ਕਰਦਾ ਹਾਂ; ਯਾਨੀ ਕਿ, ਮੇਰੀ ਪਾਰਬੱਧਤਾ ਦਾ ਪਾਰਬੱਧ ਹੋਣ ਦਾ। ਇੱਕ "ਮੈਂ" ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਮੇਰੇ ਲਈ ਇੱਕ ਅਣਜਾਣ ਜੀਵ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਪ੍ਰਗਟ ਹੁੰਦਾ ਹੈ, ਇੱਕ ਦੂਜੇ ਵਿੱਚ ਉਡਾਣ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਜਿਸਨੂੰ ਮੈਂ ਪੂਰੀ ਜ਼ਿੰਮੇਵਾਰੀ ਨਾਲ ਹਾਂ। ਪਰ ਜਦੋਂ ਕਿ ਮੈਂ ਇਸ "ਮੈਂ" ਨੂੰ ਇਸਦੀ ਅਸਲੀਅਤ ਵਿੱਚ ਜਾਣ ਜਾਂ ਕਲਪਨਾ ਵੀ ਨਹੀਂ ਕਰ ਸਕਦਾ, ਘੱਟੋ ਘੱਟ ਮੈਂ ਇਸਦੇ ਰਸਮੀ ਢਾਂਚੇ ਨੂੰ ਸਮਝਣ ਤੋਂ ਬਿਨਾਂ ਨਹੀਂ ਹਾਂ। ਖਾਸ ਤੌਰ 'ਤੇ ਮੈਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਅਸਲ ਹੋਂਦ ਵਿੱਚ ਦੂਜੇ ਦੁਆਰਾ ਛੁਹਿਆ ਮਹਿਸੂਸ ਕਰਦਾ ਹਾਂ; ਇਹ ਮੇਰਾ ਉੱਥੇ-ਹੋਣ-ਹੋਣ-ਹੋਣ-ਹੋਣ-ਹੋਣ-ਹੋਣ-ਹੋਣ-ਹੋਣ-ਹੋਣ ਲਈ ਮੈਂ ਜ਼ਿੰਮੇਵਾਰ ਹਾਂ। ਇਹ-ਹੋਣ-ਹੋਣ ਬਿਲਕੁਲ ਸਰੀਰ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੂਜੇ ਨਾਲ ਮੁਲਾਕਾਤ ਨਾ ਸਿਰਫ਼ ਮੇਰੀ ਪਾਰਬੱਧਤਾ ਵਿੱਚ ਮੈਨੂੰ ਛੂਹਦੀ ਹੈ: ਉਸ ਪਾਰਬੱਧਤਾ ਵਿੱਚ ਅਤੇ ਉਸ ਪਾਰਬੱਧਤਾ ਦੁਆਰਾ ਜਿਸਨੂੰ ਦੂਜਾ ਪਾਰ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਉਹ ਤੱਥ ਜਿਸਨੂੰ ਮੇਰੀ ਪਾਰਬੱਧਤਾ ਨਿਘਾਰ ਦਿੰਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਪਾਰਬੱਧ ਹੁੰਦੀ ਹੈ ਦੂਜੇ ਲਈ ਮੌਜੂਦ ਹੈ; ਅਤੇ ਜਿਸ ਹੱਦ ਤੱਕ ਮੈਂ ਦੂਜੇ ਲਈ ਮੌਜੂਦ ਹੋਣ ਬਾਰੇ ਸੁਚੇਤ ਹਾਂ, ਮੈਂ ਆਪਣੀ ਅਸਲੀਅਤ ਨੂੰ ਸਮਝਦਾ ਹਾਂ, ਨਾ ਸਿਰਫ਼ ਇਸਦੇ ਗੈਰ-ਥੀਟਿਕ ਵਿਨਾਸ਼ ਵਿੱਚ, ਨਾ ਸਿਰਫ਼ ਹੋਂਦ ਵਿੱਚ, ਸਗੋਂ ਸੰਸਾਰ ਦੇ ਵਿਚਕਾਰ ਇੱਕ ਹੋਂਦ ਵੱਲ ਇਸਦੀ ਉਡਾਣ ਵਿੱਚ। ਦੂਜੇ ਨਾਲ ਮੁਲਾਕਾਤ ਦਾ ਝਟਕਾ ਮੇਰੇ ਲਈ ਮੇਰੇ ਸਰੀਰ ਦੇ ਬਾਹਰਲੇ ਸਰੀਰ ਦੇ ਦੂਜੇ ਲਈ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਹੋਣ ਦੇ ਖਾਲੀਪਣ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਪ੍ਰਗਟਾਵਾ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਮੇਰਾ ਸਰੀਰ ਸਿਰਫ਼ ਉਸ ਚੀਜ਼ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਨਹੀਂ ਦਿੱਤਾ ਜਾਂਦਾ ਜੋ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਅਤੇ ਸਧਾਰਨ ਤੌਰ 'ਤੇ ਜੀਉਂਦਾ ਹੈ; ਸਗੋਂ ਇਹ "ਜੀਉਂਦਾ ਅਨੁਭਵ" ਬਣ ਜਾਂਦਾ ਹੈ - ਦੂਜੇ ਦੇ ਹੋਂਦ ਦੇ ਸੰਜੋਗ, ਸੰਪੂਰਨ ਤੱਥ ਦੇ ਅੰਦਰ ਅਤੇ ਦੁਆਰਾ - ਉਡਾਣ ਦੇ ਇੱਕ ਪਹਿਲੂ ਵਿੱਚ ਬਾਹਰ ਫੈਲਿਆ ਹੋਇਆ ਹੈ ਜੋ ਮੇਰੇ ਤੋਂ ਬਚ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਮੇਰੇ ਸਰੀਰ ਦੀ ਹੋਂਦ ਦੀ ਡੂੰਘਾਈ ਮੇਰੇ ਲਈ ਮੇਰੇ ਸਭ ਤੋਂ ਨਜ਼ਦੀਕੀ "ਅੰਦਰ" ਦੇ ਇਹ ਸਦੀਵੀ "ਬਾਹਰ" ਹੈ।

ਇਸ ਹੱਦ ਤੱਕ ਕਿ ਦੂਜੇ ਦੀ ਸਰਵ-ਮੌਜੂਦਗੀ ਇੱਕ ਬੁਨਿਆਦੀ ਤੱਥ ਹੈ, ਮੇਰੇ ਵਜੂਦ ਦੀ ਨਿਰਪੱਖਤਾ - ਮੇਰੀ ਹਕੀਕਤ ਦਾ ਇੱਕ ਨਿਰੰਤਰ ਪਹਿਲੂ ਹੈ; ਮੈਂ ਆਪਣੀ ਅਚਨਚੇਤੀ ਉਦੋਂ ਤੱਕ ਮੌਜੂਦ ਹਾਂ ਜਦੋਂ ਤੱਕ ਮੈਂ ਇਸਨੂੰ ਆਪਣੀਆਂ ਸੰਭਾਵਨਾਵਾਂ ਵੱਲ ਪਾਰ ਨਹੀਂ ਕਰਦਾ ਅਤੇ ਜਿੱਥੋਂ ਤੱਕ ਇਹ ਗੁਪਤ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਮੈਨੂੰ ਇੱਕ ਅਟੱਲ ਵੱਲ ਭੱਜਦਾ ਹੈ। ਮੇਰਾ ਸਰੀਰ ਨਾ ਸਿਰਫ਼ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਹੈ ਜੋ ਮੈਂ ਹਾਂ, ਸਗੋਂ ਇੱਕ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਹੈ ਜਿਸ 'ਤੇ ਅਸਲ ਵਿੱਚ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਦੇ ਬਿੰਦੂ ਲਿਆਂਦੇ ਜਾਂਦੇ ਹਨ ਜੋ ਮੈਂ ਕਦੇ ਨਹੀਂ ਲੈ ਸਕਦਾ ਸੀ; ਮੇਰਾ ਸਰੀਰ ਮੇਰੇ ਤੋਂ ਸਾਰੇ ਪਾਸਿਆਂ ਤੋਂ ਬਚ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇਸਦਾ ਪਹਿਲਾਂ ਮਤਲਬ ਹੈ

ਕਿ ਇੰਦਰੀਆਂ ਦਾ ਇਹ ਸਮੂਹ, ਜੋ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਫੜਿਆ ਨਹੀਂ ਜਾ ਸਕਦਾ, ਕਿਤੇ ਹੋਰ ਅਤੇ ਦੂਜਿਆਂ ਦੁਆਰਾ ਫੜਿਆ ਗਿਆ ਹੈ। ਇਹ ਡਰ ਜੋ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਖਾਲੀ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਪ੍ਰਗਟ ਹੁੰਦਾ ਹੈ, ਇੱਕ ਓਨਟੋਲੋਜੀਕਲ ਜ਼ਰੂਰਤ ਦਾ ਚਰਿੱਤਰ ਨਹੀਂ ਰੱਖਦਾ; ਇਸਦੀ ਹੋਂਦ ਮੇਰੀ ਹਕੀਕਤ ਤੋਂ ਵੀ ਪ੍ਰਾਪਤ ਨਹੀਂ ਕੀਤੀ ਜਾ ਸਕਦੀ, ਪਰ ਇਹ ਇੱਕ ਸਪੱਸ਼ਟ ਅਤੇ ਸੰਪੂਰਨ ਤੱਥ ਹੈ। ਇਸ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਹਕੀਕਤ ਜ਼ਰੂਰਤ ਦਾ ਚਰਿੱਤਰ ਹੈ। ਕਿਉਂਕਿ ਮੇਰੀ ਹਕੀਕਤ ਸ਼ੁੱਧ ਸੰਭਾਵਤਤਾ ਹੈ ਅਤੇ ਮੈਨੂੰ ਇੱਕ ਗੈਰ-ਥੈਟਿਕ ਤੌਰ 'ਤੇ ਇੱਕ ਅਸਲ ਜ਼ਰੂਰਤ ਦੇ ਤੌਰ 'ਤੇ ਪ੍ਰਗਟ ਹੁੰਦੀ ਹੈ, ਇਸ ਹਕੀਕਤ ਦਾ ਦੂਜਿਆਂ ਲਈ ਹੋਣਾ ਇਸ ਹਕੀਕਤ ਦੀ ਸੰਭਾਵਤਤਾ ਨੂੰ ਵਧਾਉਣ ਲਈ ਆਉਂਦਾ ਹੈ, ਜੋ ਗੁਆਚ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਮੇਰੇ ਤੋਂ ਇੱਕ ਅਨੰਤ ਸੰਭਾਵਤਤਾ ਵਿੱਚ ਭੱਜ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਜੋ ਮੇਰੇ ਤੋਂ ਬਚ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਉਸੇ ਪਲ ਜਦੋਂ ਮੈਂ ਆਪਣੀਆਂ ਇੰਦਰੀਆਂ ਨੂੰ ਇਸ ਅੰਦਰੂਨੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਵਜੋਂ ਜਿਉਂਦਾ ਹਾਂ ਜਿਸ 'ਤੇ ਮੈਂ ਕੋਈ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਨਹੀਂ ਲੈ ਸਕਦਾ, ਤਾਂ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਦੂਜਿਆਂ ਲਈ ਹੋਣਾ ਮੈਨੂੰ ਪਰੇਸ਼ਾਨ ਕਰਦਾ ਹੈ: ਉਹ ਹਨ। ਦੂਜੇ ਲਈ, ਮੇਰੀਆਂ ਇੰਦਰੀਆਂ ਇਸ ਮੇਜ਼ ਵਾਂਗ ਹਨ ਜਾਂ ਜਿਵੇਂ ਇਹ ਰੁੱਖ ਮੇਰੇ ਲਈ ਹੈ। ਉਹ ਇੱਕ ਸੰਸਾਰ ਦੇ ਵਿਚਕਾਰ ਹਨ; ਉਹ ਦੂਜੇ ਵੱਲ ਮੇਰੀ ਦੁਨੀਆ ਦੇ ਸੰਪੂਰਨ ਪ੍ਰਵਾਹ ਵਿੱਚ ਹਨ ਅਤੇ ਇਸ ਦੁਆਰਾ ਹਨ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਮੇਰੀਆਂ ਇੰਦਰੀਆਂ ਦੀ ਸਾਪੇਖਤਾ, ਜਿਸਨੂੰ ਮੈਂ ਆਪਣੀ ਦੁਨੀਆ ਨੂੰ ਤਬਾਹ ਕੀਤੇ ਬਿਨਾਂ ਅਮੂਰਤ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਨਹੀਂ ਸੋਚ ਸਕਦਾ, ਉਸੇ ਸਮੇਂ ਦੂਜੇ ਦੇ ਹੋਂਦ ਦੁਆਰਾ ਮੇਰੇ ਲਈ ਸਥਾਈ ਤੌਰ 'ਤੇ ਪੇਸ਼ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ; ਪਰ ਇਹ ਇੱਕ ਸ਼ੁੱਧ ਅਤੇ ਅਦ੍ਰਿਸ਼ ਪੇਸ਼ਕਾਰੀ ਹੈ।

ਇਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਮੇਰਾ ਸਰੀਰ ਮੇਰੇ ਲਈ ਉਹ ਸਾਧਨ ਹੈ ਜੋ ਮੈਂ ਹਾਂ ਅਤੇ ਜਿਸਨੂੰ ਕਿਸੇ ਵੀ ਸਾਧਨ ਦੁਆਰਾ ਵਰਤਿਆ ਨਹੀਂ ਜਾ ਸਕਦਾ। ਪਰ ਜਿਸ ਹੱਦ ਤੱਕ ਮੂਲ ਮੁਲਾਕਾਤ ਵਿੱਚ ਦੂਜਾ ਮੇਰੇ ਉੱਥੇ ਹੋਣ ਤੋਂ ਆਪਣੀਆਂ ਸੰਭਾਵਨਾਵਾਂ ਵੱਲ ਵਧਦਾ ਹੈ, ਇਹ ਸਾਧਨ ਜੋ ਮੈਂ ਹਾਂ, ਮੇਰੇ ਲਈ ਇੱਕ ਅਨੰਤ ਯੰਤਰ ਲੜੀ ਵਿੱਚ ਡੁੱਬੇ ਇੱਕ ਯੰਤਰ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਪੇਸ਼ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਹਾਲਾਂਕਿ ਮੈਂ ਇਸ ਲੜੀ ਨੂੰ "ਸਰਵੇਖਣ" ਕਰਕੇ ਕਿਸੇ ਵੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਨਹੀਂ ਦੇਖ ਸਕਦਾ। ਮੇਰਾ ਸਰੀਰ ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਦੂਰ ਹੋ ਗਿਆ ਹੈ, ਮੈਨੂੰ ਇੱਕ ਸਾਧਨ-ਇੱਕ-ਔਜ਼ਾਰ-ਵਿੱਚ-ਔਜ਼ਾਰਾਂ ਵੱਲ, ਇੱਕ-ਇੰਦਰੀ-ਅੰਗ-ਦੁਆਰਾ-ਫੜਿਆ ਗਿਆ-ਹੋਣ ਵੱਲ, ਅਤੇ ਇਸ ਦੇ ਨਾਲ ਇੱਕ ਅਲਹਿਦਗੀ ਵਾਲੀ ਤਬਾਹੀ ਅਤੇ ਮੇਰੀ ਦੁਨੀਆ ਦਾ ਇੱਕ ਠੋਸ ਢਹਿਣਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਜੋ ਦੂਜੇ ਵੱਲ ਵਗਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਜਿਸਨੂੰ ਦੂਜਾ ਆਪਣੀ ਦੁਨੀਆ ਵਿੱਚ ਦੁਬਾਰਾ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰੇਗਾ। ਜਦੋਂ, ਉਦਾਹਰਣ ਵਜੋਂ, ਇੱਕ ਡਾਕਟਰ ਮੇਰੇ ਸਾਹ ਨੂੰ ਸੁਣਦਾ ਹੈ, ਮੈਂ ਉਸਦੇ ਕੰਨ ਨੂੰ ਸਮਝਦਾ ਹਾਂ। ਜਿਸ ਹੱਦ ਤੱਕ ਦੁਨੀਆ ਦੀਆਂ ਵਸਤੂਆਂ ਮੈਨੂੰ ਸੰਦਰਭ ਦੇ ਇੱਕ ਸੰਪੂਰਨ ਕੇਂਦਰ ਵਜੋਂ ਦਰਸਾਉਂਦੀਆਂ ਹਨ, ਇਹ ਸਮਝਿਆ ਗਿਆ ਕੰਨ ਕੁਝ ਢਾਂਚਿਆਂ ਨੂੰ ਰੂਪਾਂ ਵਜੋਂ ਦਰਸਾਉਂਦਾ ਹੈ ਜੋ ਮੈਂ ਆਪਣੇ ਸਰੀਰ 'ਤੇ-ਇੱਕ-ਜ਼ਮੀਨ 'ਤੇ ਮੌਜੂਦ ਹਾਂ। ਇਹ ਬਣਤਰਾਂ - ਮੇਰੇ ਵਜੂਦ ਦੇ ਨਾਲ ਹੀ - ਸ਼ੁੱਧ ਜੀਵਤ ਨਾਲ ਸਬੰਧਤ ਹਨ; ਇਹ ਉਹ ਹਨ ਜੋ ਮੈਂ ਮੌਜੂਦ ਹਾਂ ਅਤੇ ਜਿਸਨੂੰ ਮੈਂ ਨਸ਼ਟ ਕਰਦਾ ਹਾਂ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਸਾਡੇ ਕੋਲ ਇੱਥੇ ਸਭ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਨਾਮਕਰਨ ਅਤੇ ਜੀਵਤ ਵਿਚਕਾਰ ਮੂਲ ਸਬੰਧ ਹੈ। ਸਮਝੀਆਂ ਗਈਆਂ ਚੀਜ਼ਾਂ ਉਸ ਨੂੰ ਦਰਸਾਉਂਦੀਆਂ ਹਨ ਜੋ ਮੈਂ ਵਿਅਕਤੀਗਤ ਤੌਰ 'ਤੇ ਮੌਜੂਦ ਹਾਂ। ਪਰ ਮੈਂ ਸਮਝਦਾ ਹਾਂ - ਇੰਦਰੀ ਵਸਤੂ "ਕੰਨ" ਦੇ ਢਹਿ ਜਾਣ 'ਤੇ - ਡਾਕਟਰ ਮੇਰੇ ਸਰੀਰ ਵਿੱਚ ਆਵਾਜ਼ਾਂ ਸੁਣ ਰਿਹਾ ਹੈ, ਮੇਰੇ ਸਰੀਰ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਸਰੀਰ ਨਾਲ ਮਹਿਸੂਸ ਕਰ ਰਿਹਾ ਹੈ, ਅਤੇ ਤੁਰੰਤ ਜੀਵਤ-ਨਿਯੁਕਤ ਮੇਰੀ ਵਿਅਕਤੀਗਤਤਾ ਤੋਂ ਬਾਹਰ ਇੱਕ ਚੀਜ਼ ਵਜੋਂ ਨਾਮਜ਼ਦ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਇੱਕ ਅਜਿਹੀ ਦੁਨੀਆਂ ਦੇ ਵਿਚਕਾਰ ਜੋ ਮੇਰਾ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਮੇਰਾ ਸਰੀਰ ਦੂਰ-ਦੁਰਾਡੇ ਵਜੋਂ ਨਾਮਜ਼ਦ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ।

ਮੇਰੀ ਬੇਗਾਨਗੀ ਦਾ ਅਨੁਭਵ ਭਾਵਨਾਤਮਕ ਬਣਤਰਾਂ ਵਿੱਚ ਅਤੇ ਇਹਨਾਂ ਰਾਹੀਂ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਜਿਵੇਂ ਕਿ, ਉਦਾਹਰਨ ਲਈ, ਸ਼ਰਮ।[6] "ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਸ਼ਰਮਿੰਦਾ ਮਹਿਸੂਸ ਕਰਨਾ," "ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਪਸੀਨਾ

ਆਉਣਾ ਮਹਿਸੂਸ ਕਰਨਾ," ਆਦਿ, ਗਲਤ ਪ੍ਰਗਟਾਵੇ ਹਨ ਜੋ ਸ਼ਰਮੀਲਾ ਵਿਅਕਤੀ ਆਪਣੀ ਸਥਿਤੀ ਦਾ ਵਰਣਨ ਕਰਨ ਲਈ ਵਰਤਦਾ ਹੈ; ਉਸਦਾ ਅਸਲ ਮਤਲਬ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਉਹ ਆਪਣੇ ਸਰੀਰ ਪ੍ਰਤੀ ਸਪਸ਼ਟ ਅਤੇ ਨਿਰੰਤਰ ਸੁਚੇਤ ਹੈ ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਇਹ ਉਸਦੇ ਲਈ ਹੈ, ਪਰ ਜਿਵੇਂ ਇਹ ਦੂਜੇ ਲਈ ਹੈ। ਇਹ ਨਿਰੰਤਰ ਬੇਚੈਨੀ, ਜੋ ਕਿ ਮੇਰੇ ਸਰੀਰ ਦੇ ਬੇਗਾਨਗੀ ਦਾ ਅਟੱਲ ਡਰ ਹੈ, ਇਰੀਟੋਫੋਬੀਆ (ਲਾਲ ਹੋਣ ਦਾ ਇੱਕ ਰੋਗ ਸੰਬੰਧੀ ਡਰ) ਵਰਗੇ ਮਨੋਵਿਗਿਆਨ ਨੂੰ ਨਿਰਧਾਰਤ ਕਰ ਸਕਦਾ ਹੈ; ਇਹ ਦੂਜਿਆਂ ਲਈ ਮੇਰੇ ਸਰੀਰ ਦੀ ਹੋਂਦ ਦੀ ਭਿਆਨਕ ਅਧਿਆਤਮਿਕ ਚਿੰਤਾ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਕੁਝ ਨਹੀਂ ਹਨ। ਅਸੀਂ ਅਕਸਰ ਕਹਿੰਦੇ ਹਾਂ ਕਿ ਸ਼ਰਮੀਲਾ ਆਦਮੀ "ਆਪਣੇ ਸਰੀਰ ਤੋਂ ਸ਼ਰਮਿੰਦਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ।" ਅਸਲ ਵਿੱਚ ਇਹ ਪ੍ਰਗਟਾਵਾ ਗਲਤ ਹੈ; ਮੈਂ ਆਪਣੇ ਸਰੀਰ ਤੋਂ ਸ਼ਰਮਿੰਦਾ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਦਾ ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਮੈਂ ਇਸਨੂੰ ਮੌਜੂਦ ਹਾਂ। ਇਹ ਮੇਰਾ ਸਰੀਰ ਹੈ ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਇਹ ਦੂਜੇ ਲਈ ਹੈ ਜੋ ਮੈਨੂੰ ਸ਼ਰਮਿੰਦਾ ਕਰ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਫਿਰ ਵੀ ਉੱਥੇ ਵੀ ਇਹ ਪ੍ਰਗਟਾਵਾ ਖੁਸ਼ਹਾਲ ਨਹੀਂ ਹੈ, ਕਿਉਂਕਿ ਮੈਨੂੰ ਸਿਰਫ਼ ਇੱਕ ਠੋਸ ਚੀਜ਼ ਦੁਆਰਾ ਸ਼ਰਮਿੰਦਾ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ ਜੋ ਮੇਰੇ ਬ੍ਰਹਿਮੰਡ ਦੇ ਅੰਦਰ ਪੇਸ਼ ਕੀਤੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਜੋ ਮੈਨੂੰ ਰੋਕਦੀ ਹੈ ਜਦੋਂ ਮੈਂ ਹੋਰ ਸਾਧਨਾਂ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਕਰਨ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕਰਦਾ ਹਾਂ। ਇੱਥੇ ਸ਼ਰਮਿੰਦਗੀ ਵਧੇਰੇ ਸੂਖਮ ਹੈ, ਕਿਉਂਕਿ ਜੋ ਮੈਨੂੰ ਰੋਕਦੀ ਹੈ ਉਹ ਗੈਰਹਾਜ਼ਰ ਹੈ। ਮੈਂ ਕਦੇ ਵੀ ਆਪਣੇ ਸਰੀਰ-ਲਈ-ਦੂਜੇ ਨੂੰ ਇੱਕ ਰੁਕਾਵਟ ਵਜੋਂ ਨਹੀਂ ਦੇਖਦਾ; ਇਸਦੇ ਉਲਟ, ਇਹ ਇਸ ਲਈ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਸਰੀਰ ਕਦੇ ਵੀ ਉੱਥੇ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ, ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਸਮਝ ਤੋਂ ਬਾਹਰ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਰੋਕਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਮੈਂ ਇਸ ਤੱਕ ਪਹੁੰਚਣ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕਰਦਾ ਹਾਂ, ਇਸਨੂੰ ਇੱਕ ਸਾਧਨ ਵਜੋਂ ਵਰਤ ਕੇ ਇਸ ਵਿੱਚ ਮੁਹਾਰਤ ਹਾਸਲ ਕਰਨ ਲਈ, ਇਸਨੂੰ ਇੱਕ ਸਾਧਨ ਵਜੋਂ ਵਰਤਦਾ ਹਾਂ - ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਇੱਕ ਸੰਸਾਰ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਸਾਧਨ ਵਜੋਂ ਵੀ ਦਿੱਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ - ਤਾਂ ਜੋ ਇਸਨੂੰ ਢੁਕਵਾਂ ਰੂਪ ਅਤੇ ਰਵੱਈਆ ਦਿੱਤਾ ਜਾ ਸਕੇ। ਪਰ ਇਹ ਸਿਧਾਂਤਕ ਤੌਰ 'ਤੇ ਪਹੁੰਚ ਤੋਂ ਬਾਹਰ ਹੈ, ਅਤੇ ਉਹ ਸਾਰੇ ਕੰਮ ਜੋ ਮੈਂ ਇਸਨੂੰ ਆਪਣੇ ਲਈ ਢੁਕਵਾਂ ਬਣਾਉਣ ਲਈ ਕਰਦਾ ਹਾਂ, ਬਦਲੇ ਵਿੱਚ ਮੇਰੇ ਤੋਂ ਬਚ ਜਾਂਦੇ ਹਨ ਅਤੇ ਮੇਰੇ ਤੋਂ ਦੂਰੀ 'ਤੇ ਮੇਰੇ ਸਰੀਰ-ਲਈ-ਦੂਜੇ ਵਜੋਂ ਸਥਿਰ ਹੁੰਦੇ ਹਨ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਮੈਂ ਹਮੇਸ਼ਾ ਲਈ "ਅੰਨ੍ਹੇਵਾਹ" ਕੰਮ ਕਰਦਾ ਹਾਂ, ਆਪਣੀ ਗੋਲੀਬਾਰੀ ਦੇ ਨਤੀਜਿਆਂ ਨੂੰ ਜਾਣੇ ਬਿਨਾਂ ਇੱਕ ਉੱਦਮ 'ਤੇ ਗੋਲੀ ਮਾਰਦਾ ਹਾਂ। ਇਹੀ ਕਾਰਨ ਹੈ ਕਿ ਸ਼ਰਮੀਲੇ ਆਦਮੀ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਜਦੋਂ ਉਸਨੇ ਇਹਨਾਂ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ਾਂ ਦੀ ਬੇਕਾਰਤਾ ਨੂੰ ਪਛਾਣ ਲਿਆ ਹੈ ਤਾਂ ਉਸਦੇ ਸਰੀਰ-ਲਈ-ਦੂਜੇ ਨੂੰ ਦਬਾਉਣ ਦੀ ਹੋਵੇਗੀ। ਜਦੋਂ ਉਹ "ਹੁਣ ਸਰੀਰ ਨਾ ਰੱਖਣ", "ਅਦਿੱਖ" ਹੋਣ ਆਦਿ ਦੀ ਇੱਛਾ ਰੱਖਦਾ ਹੈ, ਤਾਂ ਇਹ ਉਸਦਾ ਆਪਣੇ ਲਈ ਸਰੀਰ ਨਹੀਂ ਹੈ ਜਿਸਨੂੰ ਉਹ ਤਬਾਹ ਕਰਨਾ ਚਾਹੁੰਦਾ ਹੈ, ਸਗੋਂ ਸਰੀਰ ਤੋਂ ਵੱਖ ਹੋਣ ਦੇ ਇਸ ਅਦ੍ਰਿਸ਼ ਪਹਿਲੂ ਨੂੰ ਖਤਮ ਕਰਨਾ ਚਾਹੁੰਦਾ ਹੈ।

ਇੱਥੇ ਵਿਆਖਿਆ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਅਸੀਂ ਅਸਲ ਵਿੱਚ ਦੂਜੇ ਲਈ ਸਰੀਰ ਨੂੰ ਓਨੀ ਹੀ ਅਸਲੀਅਤ ਦਿੰਦੇ ਹਾਂ ਜਿੰਨੀ ਸਾਡੇ ਲਈ ਸਰੀਰ ਨੂੰ। ਇਸ ਤੋਂ ਵੀ ਵਧੀਆ, ਦੂਜੇ ਲਈ ਸਰੀਰ ਸਾਡੇ ਲਈ ਸਰੀਰ ਹੈ, ਪਰ ਸਮਝ ਤੋਂ ਬਾਹਰ ਅਤੇ ਦੂਰ। ਫਿਰ ਸਾਨੂੰ ਇਹ ਜਾਪਦਾ ਹੈ ਕਿ ਦੂਜਾ ਸਾਡੇ ਲਈ ਇੱਕ ਅਜਿਹਾ ਕਾਰਜ ਪੂਰਾ ਕਰਦਾ ਹੈ ਜਿਸਦੇ ਅਸੀਂ ਅਸਮਰੱਥ ਹਾਂ ਅਤੇ ਜੋ ਫਿਰ ਵੀ ਸਾਡੇ 'ਤੇ ਲਾਜ਼ਮੀ ਹੈ: ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਉਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਵੇਖਣਾ ਜਿਵੇਂ ਅਸੀਂ ਹਾਂ। ਭਾਸ਼ਾ ਸਾਡੇ ਲਈ ਦੂਜੇ ਸਰੀਰ ਦੇ ਸਿਧਾਂਤਕ ਢਾਂਚੇ ਨੂੰ ਅਮੂਰਤ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਕੇ (ਭਾਵੇਂ ਮੌਜੂਦ ਸਰੀਰ ਬਿਆਨ ਨਹੀਂ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ) ਸਾਨੂੰ ਆਪਣੇ ਕਥਿਤ ਮਿਸ਼ਨ ਨੂੰ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੂਜੇ ਦੇ ਹੱਥਾਂ ਵਿੱਚ ਸੌਂਪਣ ਲਈ ਪ੍ਰੇਰਿਤ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਅਸੀਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਦੂਜੇ ਦੀਆਂ ਅੱਖਾਂ ਰਾਹੀਂ ਦੇਖਣ ਲਈ ਤਿਆਗ ਦਿੰਦੇ ਹਾਂ; ਇਸਦਾ ਮਤਲਬ ਹੈ ਕਿ ਅਸੀਂ ਭਾਸ਼ਾ ਦੇ ਪ੍ਰਗਟਾਵੇ ਰਾਹੀਂ ਆਪਣੇ ਹੋਣ ਨੂੰ ਸਿੱਖਣ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕਰਦੇ ਹਾਂ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਮੌਖਿਕ ਪੱਤਰ ਵਿਹਾਰ ਦੀ ਇੱਕ ਪੂਰੀ ਪ੍ਰਣਾਲੀ ਦਿਖਾਈ ਦਿੰਦੀ ਹੈ ਜਿਸ ਦੁਆਰਾ ਅਸੀਂ ਆਪਣੇ ਸਰੀਰ ਨੂੰ ਸਾਡੇ ਲਈ ਉਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਮਨੋਨੀਤ ਕਰਦੇ ਹਾਂ

ਜਿਵੇਂ ਇਹ ਦੂਜੇ ਲਈ ਹੈ, ਇਹਨਾਂ ਅਹੁਦਿਆਂ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਕਰਕੇ ਆਪਣੇ ਸਰੀਰ ਨੂੰ ਦਰਸਾਉਣ ਲਈ ਜਿਵੇਂ ਇਹ ਸਾਡੇ ਲਈ ਹੈ। ਇਹ ਇਸ ਪੱਧਰ 'ਤੇ ਹੈ ਕਿ ਦੂਜੇ ਦੇ ਸਰੀਰ ਦੀ ਮੇਰੇ ਨਾਲ ਸਮਾਨ ਪਛਾਣ ਪ੍ਰਭਾਵਿਤ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਇਹ ਸੱਚਮੁੱਚ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੈ - ਜੇ ਮੈਂ ਇਹ ਸੋਚਣ ਦੇ ਯੋਗ ਹੋਵਾਂ ਕਿ "ਮੇਰਾ ਸਰੀਰ ਦੂਜੇ ਲਈ ਹੈ ਜਿਵੇਂ ਦੂਜੇ ਦਾ ਸਰੀਰ ਮੇਰੇ ਲਈ ਹੈ" - ਕਿ ਮੈਂ ਦੂਜੇ ਨੂੰ ਪਹਿਲਾਂ ਉਸਦੀ ਵਸਤੂ-ਨਿਰਮਾਣ ਵਾਲੀ ਵਿਅਕਤੀਗਤਤਾ ਵਿੱਚ ਮਿਲਿਆ ਹਾਂ ਅਤੇ ਫਿਰ ਵਸਤੂ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ। ਜੇ ਮੈਂ ਦੂਜੇ ਦੇ ਸਰੀਰ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਸਰੀਰ ਦੇ ਸਮਾਨ ਵਸਤੂ ਵਜੋਂ ਨਿਰਣਾ ਕਰਨਾ ਹੈ ਤਾਂ ਇਹ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੈ ਕਿ ਉਹ ਮੈਨੂੰ ਇੱਕ ਵਸਤੂ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਦਿੱਤਾ ਗਿਆ ਹੋਵੇ ਅਤੇ ਮੇਰਾ ਸਰੀਰ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਇੱਕ ਵਸਤੂ-ਆਯਾਮ ਰੱਖਣ ਵਾਲੇ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਮੇਰੇ ਲਈ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰੇ। ਸਮਾਨਤਾ ਜਾਂ ਸਮਾਨਤਾ ਕਦੇ ਵੀ ਸ਼ੁਰੂ ਵਿੱਚ ਦੂਜੇ ਦੇ ਸਰੀਰ-ਵਜੋਂ-ਵਜੋਂ-ਵਜੋਂ ਅਤੇ ਮੇਰੇ ਸਰੀਰ ਦੀ ਵਸਤੂ-ਨਿਰਭਰਤਾ ਦਾ ਗਠਨ ਨਹੀਂ ਕਰ ਸਕਦੀ; ਇਸਦੇ ਉਲਟ, ਇਹ ਦੋ ਵਸਤੂ-ਅਵਸਥਾਵਾਂ ਪਹਿਲਾਂ ਹੀ ਮੌਜੂਦ ਹੋਣੀਆਂ ਚਾਹੀਦੀਆਂ ਹਨ ਤਾਂ ਜੋ ਇੱਕ ਸਮਾਨ ਸਿਧਾਂਤ ਨੂੰ ਲਾਗੂ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕੇ। ਇਸ ਲਈ ਇੱਥੇ ਇਹ ਭਾਸ਼ਾ ਹੈ ਜੋ ਮੈਨੂੰ ਦੂਜੇ ਲਈ ਮੇਰੇ ਸਰੀਰ ਦੀਆਂ ਬਣਤਰਾਂ ਸਿਖਾਉਂਦੀ ਹੈ।

ਫਿਰ ਵੀ ਇਹ ਸਮਝਣਾ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਅਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ ਪੱਧਰ 'ਤੇ ਨਹੀਂ ਹੈ ਕਿ ਭਾਸ਼ਾ ਆਪਣੇ ਅਰਥਾਂ ਨਾਲ ਮੇਰੇ ਸਰੀਰ ਅਤੇ ਮੇਰੀ ਚੇਤਨਾ ਦੇ ਵਿਚਕਾਰ ਖਿਸਕ ਸਕਦੀ ਹੈ ਜੋ ਇਸਦੀ ਹੋਂਦ ਵਿੱਚ ਹੈ। ਇਸ ਪੱਧਰ 'ਤੇ ਸਰੀਰ ਦੀ ਦੂਜੇ ਪ੍ਰਤੀ ਦੂਰੀ ਅਤੇ ਇਸਦੇ ਤੀਜੇ ਆਯਾਮ ਦੇ ਹੋਂਦ ਨੂੰ ਸਿਰਫ਼ ਖਾਲੀਪਣ ਵਿੱਚ ਅਨੁਭਵ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ; ਉਹ ਸਿਰਫ਼ ਜੀਵਿਤ ਤੱਥ ਦਾ ਇੱਕ ਵਿਸਥਾਰ ਹਨ। ਕੋਈ ਵੀ ਸੰਕਲਪ, ਕੋਈ ਬੋਧਾਤਮਕ ਅਨੁਭਵ ਇਸ ਨਾਲ ਜੁੜਿਆ ਨਹੀਂ ਜਾ ਸਕਦਾ। ਦੂਜੇ ਲਈ ਮੇਰੇ ਸਰੀਰ ਦੀ ਵਸਤੂ-ਅਵਸਥਾ ਮੇਰੇ ਲਈ ਇੱਕ ਵਸਤੂ ਨਹੀਂ ਹੈ ਅਤੇ ਮੇਰੇ ਸਰੀਰ ਨੂੰ ਇੱਕ ਵਸਤੂ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਨਹੀਂ ਬਣਾ ਸਕਦੀ; ਇਹ ਉਸ ਸਰੀਰ ਦੀ ਉਡਾਣ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਅਨੁਭਵ ਕੀਤੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ ਜਿਸਦੀ ਮੈਂ ਹੋਂਦ ਵਿੱਚ ਹਾਂ। ਤਾਂ ਜੋ ਕੋਈ ਵੀ ਗਿਆਨ ਜੋ ਦੂਜੇ ਕੋਲ ਮੇਰੇ ਸਰੀਰ ਬਾਰੇ ਹੈ ਅਤੇ ਜੋ ਉਹ ਮੈਨੂੰ ਭਾਸ਼ਾ ਦੁਆਰਾ ਸੰਚਾਰ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਮੇਰੇ ਸਰੀਰ-ਮੇਰੇ ਲਈ ਇੱਕ ਖਾਸ ਕਿਸਮ ਦੀ ਬਣਤਰ ਦੇ ਸਕੇ, ਇਹ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੈ ਕਿ ਇਸ ਗਿਆਨ ਨੂੰ ਇੱਕ ਵਸਤੂ 'ਤੇ ਲਾਗੂ ਕੀਤਾ ਜਾਵੇ ਅਤੇ ਮੇਰਾ ਸਰੀਰ ਪਹਿਲਾਂ ਹੀ ਮੇਰੇ ਲਈ ਇੱਕ ਵਸਤੂ ਹੋਵੇ। ਇਸ ਲਈ ਇਹ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ ਚੇਤਨਾ ਦੇ ਪੱਧਰ 'ਤੇ ਹੈ ਕਿ ਦੂਜੇ ਦੇ ਗਿਆਨ ਨੂੰ ਖੇਡ ਵਿੱਚ ਲਿਆਂਦਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ; ਇਹ ਤੱਥ ਨੂੰ ਗੈਰ-ਥੈਟਿਕ ਚੇਤਨਾ ਦੇ ਸ਼ੁੱਧ ਹੋਂਦ ਵਜੋਂ ਨਹੀਂ, ਸਗੋਂ ਤੱਥ ਨੂੰ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬ ਦੁਆਰਾ ਫੜੀ ਗਈ ਅਰਧ-ਵਸਤੂ ਵਜੋਂ ਦਰਸਾਏਗਾ। ਇਹ ਇਹ ਸੰਕਲਪਿਕ ਪੱਧਰ ਹੈ ਜੋ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਅਰਧ-ਵਸਤੂ ਅਤੇ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ ਚੇਤਨਾ ਦੇ ਵਿਚਕਾਰ ਪਾ ਕੇ ਮਾਨਸਿਕ ਅਰਧ-ਸਰੀਰ ਦੀ ਇੱਕ ਵਸਤੂ ਬਣਾਉਣ ਵਿੱਚ ਸਫਲ ਹੋਵੇਗਾ। ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬ, ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਅਸੀਂ ਦੇਖਿਆ ਹੈ, ਤੱਥ ਨੂੰ ਸਮਝਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਇਸਨੂੰ ਇੱਕ ਅਵਿਸ਼ਵਾਸੀ ਵੱਲ ਪਾਰ ਕਰ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਜਿਸਦਾ ਸਾਰ ਇੱਕ ਸ਼ੁੱਧ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਹੈ ਅਤੇ ਜਿਸਨੂੰ ਅਸੀਂ ਮਾਨਸਿਕ ਨਾਮ ਦਿੱਤਾ ਹੈ। ਇਹ ਮਾਨਸਿਕ ਗਠਨ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ। ਗਿਆਨ ਦੇ ਸੰਕਲਪਿਕ ਟੁਕੜੇ ਜੋ ਅਸੀਂ ਆਪਣੇ ਇਤਿਹਾਸ ਵਿੱਚ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਦੇ ਹਾਂ ਅਤੇ ਜੋ ਸਾਰੇ ਦੂਜੇ ਨਾਲ ਸਾਡੇ ਵਪਾਰ ਤੋਂ ਆਉਂਦੇ ਹਨ, ਮਾਨਸਿਕ ਸਰੀਰ ਦਾ ਇੱਕ ਪੱਧਰ ਪੈਦਾ ਕਰਨ ਜਾ ਰਹੇ ਹਨ। ਸੰਖੇਪ ਵਿੱਚ, ਜਿੱਥੋਂ ਤੱਕ ਅਸੀਂ ਆਪਣੇ ਸਰੀਰ ਨੂੰ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਸਹਿਣ ਕਰਦੇ ਹਾਂ, ਅਸੀਂ ਇਸਨੂੰ ਇੱਕ ਸਹਾਇਕ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬ ਦੁਆਰਾ ਇੱਕ ਅਰਧ-ਵਸਤੂ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਬਣਾਉਂਦੇ ਹਾਂ - ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਨਿਰੀਖਣ ਆਪਣੇ ਆਪ ਤੋਂ ਆਉਂਦਾ ਹੈ। ਪਰ ਜਿਵੇਂ ਹੀ ਅਸੀਂ ਸਰੀਰ ਨੂੰ ਜਾਣਦੇ ਹਾਂ - ਭਾਵ, ਜਿਵੇਂ ਹੀ ਅਸੀਂ ਇਸਨੂੰ ਇੱਕ ਸ਼ੁੱਧ ਬੋਧਾਤਮਕ ਅੰਤਰਜਾਮੀ ਵਿੱਚ ਸਮਝਦੇ ਹਾਂ - ਅਸੀਂ ਇਸਨੂੰ ਦੂਜੇ ਦੇ ਗਿਆਨ ਨਾਲ ਉਸੇ ਅੰਤਰਜਾਮੀ ਦੁਆਰਾ ਬਣਾਉਂਦੇ ਹਾਂ (ਭਾਵ, ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਕਦੇ ਵੀ ਸਾਡੇ ਲਈ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨਹੀਂ

ਹੋਵੇਗਾ)। ਇਸ ਲਈ ਸਾਡੇ ਮਾਨਸਿਕ ਸਰੀਰ ਦੀਆਂ ਜਾਣੀਆਂ-ਪਛਾਣੀਆਂ ਬਣਤਰਾਂ ਸਿਰਫ਼ ਇਸਦੀ ਸਦੀਵੀ ਅਲਗਾਵ ਨੂੰ ਦਰਸਾਉਂਦੀਆਂ ਹਨ। ਇਸ ਅਲਗਾਵ ਨੂੰ ਜੀਉਣ ਦੀ ਬਜਾਏ ਅਸੀਂ ਇਸ ਅਰਧ-ਵਸਤੂ ਵੱਲ ਜੀਵਤ ਤੱਥ ਨੂੰ ਪਾਰ ਕਰਕੇ ਜੋ ਕਿ ਮਾਨਸਿਕ-ਸਰੀਰ ਹੈ ਅਤੇ ਇੱਕ ਵਾਰ ਫਿਰ ਇਸ ਅਰਧ-ਵਸਤੂ ਨੂੰ ਪਾਰ ਕਰਕੇ ਇਸਨੂੰ ਖਾਲੀ ਬਣਾਉਂਦੇ ਹਾਂ ਜੋ ਕਿ ਹੋਂਦ ਦੇ ਪਾਤਰਾਂ ਪ੍ਰਤੀ ਸਹਿਣ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਜੋ ਸਿਧਾਂਤਕ ਤੌਰ 'ਤੇ ਮੈਨੂੰ ਨਹੀਂ ਦਿੱਤੇ ਜਾ ਸਕਦੇ ਅਤੇ ਜੋ ਸਿਰਫ਼ ਦਰਸਾਏ ਗਏ ਹਨ।

ਆਓ, ਉਦਾਹਰਣ ਵਜੋਂ, "ਸਰੀਰਕ" ਦਰਦ ਦੇ ਆਪਣੇ ਵਰਣਨ ਵੱਲ ਵਾਪਸ ਚੱਲੀਏ। ਅਸੀਂ ਦੇਖਿਆ ਹੈ ਕਿ ਸਰੀਰਕ ਦਰਦ ਨੂੰ "ਪੀੜਤ" ਕਰਦੇ ਹੋਏ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬ ਇਸਨੂੰ ਬਿਮਾਰੀ ਵਜੋਂ ਕਿਵੇਂ ਦਰਸਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਪਰ ਸਾਨੂੰ ਆਪਣੇ ਵਰਣਨ ਵਿੱਚ ਵਿਚਕਾਰ ਹੀ ਰੁਕਣਾ ਪਿਆ ਕਿਉਂਕਿ ਸਾਡੇ ਕੋਲ ਅੱਗੇ ਵਧਣ ਦੇ ਸਾਧਨ ਨਹੀਂ ਸਨ। ਹੁਣ, ਹਾਲਾਂਕਿ, ਅਸੀਂ ਇਸ ਨੁਕਤੇ ਦਾ ਪਿੱਛਾ ਕਰ ਸਕਦੇ ਹਾਂ। ਜਿਸ ਬਿਮਾਰੀ ਨੂੰ ਮੈਂ ਸਹਿ ਰਿਹਾ ਹਾਂ, ਮੈਂ ਉਸ ਦੇ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਨਿਸ਼ਾਨਾ ਬਣਾ ਸਕਦਾ ਹਾਂ; ਯਾਨੀ ਕਿ, ਬਿਲਕੁਲ ਦੂਜਿਆਂ ਲਈ ਇਸਦੇ ਹੋਣ ਵਿੱਚ। ਇਸ ਸਮੇਂ ਮੈਂ ਇਸਨੂੰ ਜਾਣਦਾ ਹਾਂ; ਯਾਨੀ, ਮੈਂ ਇਸਨੂੰ ਇਸਦੇ ਹੋਣ ਦੇ ਮਾਪ ਵਿੱਚ ਨਿਸ਼ਾਨਾ ਬਣਾਉਂਦਾ ਹਾਂ ਜੋ ਮੇਰੇ ਤੋਂ ਬਚ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਉਸ ਚਿਹਰੇ 'ਤੇ ਜਿਸਨੂੰ ਇਹ ਦੂਜਿਆਂ ਵੱਲ ਮੁੜਦਾ ਹੈ, ਅਤੇ ਮੇਰਾ ਉਦੇਸ਼ ਉਸ ਬੁੱਧੀ ਨਾਲ ਭਰਪੂਰ ਹੈ ਜੋ ਭਾਸ਼ਾ ਨੇ ਮੇਰੇ ਕੋਲ ਲਿਆਂਦੀ ਹੈ;—ਭਾਵ, ਮੈਂ ਉਨ੍ਹਾਂ ਯੰਤਰ ਸੰਕਲਪਾਂ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਕਰਦਾ ਹਾਂ ਜੋ ਮੇਰੇ ਕੋਲ ਦੂਜੇ ਤੋਂ ਆਉਂਦੀਆਂ ਹਨ, ਅਤੇ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਮੈਨੂੰ ਕਿਸੇ ਵੀ ਹਾਲਤ ਵਿੱਚ ਆਪਣੇ ਆਪ ਬਣਾਉਣ ਜਾਂ ਆਪਣੇ ਸਰੀਰ 'ਤੇ ਨਿਰਦੇਸ਼ਤ ਕਰਨ ਦੇ ਯੋਗ ਨਹੀਂ ਹੋਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਸੀ। ਇਹ ਦੂਜੇ ਦੇ ਸੰਕਲਪਾਂ ਦੇ ਜ਼ਰੀਏ ਹੈ ਜੋ ਮੈਂ ਆਪਣੇ ਸਰੀਰ ਨੂੰ ਜਾਣਦਾ ਹਾਂ। ਪਰ ਇਹ ਇਸ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਆਉਂਦਾ ਹੈ ਕਿ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬ ਵਿੱਚ ਵੀ ਮੈਂ ਆਪਣੇ ਸਰੀਰ 'ਤੇ ਦੂਜੇ ਦੇ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਨੂੰ ਮੰਨਦਾ ਹਾਂ; ਮੈਂ ਇਸਨੂੰ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਸਮਝਣ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕਰਦਾ ਹਾਂ ਜਿਵੇਂ ਮੈਂ ਇਸਦੇ ਸੰਬੰਧ ਵਿੱਚ ਦੂਜਾ ਹਾਂ। ਇਹ ਸਪੱਸ਼ਟ ਹੈ ਕਿ ਉਹ ਸ਼੍ਰੇਣੀਆਂ ਜੋ ਮੈਂ ਫਿਰ ਬਿਮਾਰੀ ਤੇ ਲਾਗੂ ਕਰਦਾ ਹਾਂ ਉਹ ਇਸਨੂੰ ਖਾਲੀ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਬਣਾਉਂਦੀਆਂ ਹਨ; ਯਾਨੀ, ਇੱਕ ਅਜਿਹੇ ਪਹਿਲੂ ਵਿੱਚ ਜੋ ਮੇਰੇ ਤੋਂ ਬਚ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਫਿਰ ਸਹਿਣਸ਼ੀਲਤਾ ਦੀ ਗੱਲ ਕਿਉਂ ਕਰੀਏ? ਇਹ ਇਸ ਲਈ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਸਭ ਕੁਝ ਦੇ ਬਾਵਜੂਦ, ਜੋ ਸਰੀਰ ਪੀੜਤ ਹੈ ਉਹ ਇੱਕ ਨਿਊਕਲੀਅਸ ਵਜੋਂ ਕੰਮ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਦੂਰ ਕਰਨ ਵਾਲੇ ਸਾਧਨਾਂ ਲਈ ਪਦਾਰਥ ਜੋ ਇਸ ਨੂੰ ਪਾਰ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਸਰੀਰ ਇਹ ਬਿਮਾਰੀ ਹੈ ਜੋ ਮੈਨੂੰ ਨਵੀਆਂ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਤਾਵਾਂ ਵੱਲ ਬਚਾਉਂਦੀ ਹੈ ਜੋ ਮੈਂ ਸੀਮਾਵਾਂ ਅਤੇ ਸੰਗਠਨ ਦੇ ਖਾਲੀ ਸਕੀਮਾ ਵਜੋਂ ਸਥਾਪਿਤ ਕਰਦਾ ਹਾਂ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ, ਉਦਾਹਰਣ ਵਜੋਂ, ਮੇਰੀ ਬਿਮਾਰੀ, ਮਾਨਸਿਕ ਤੌਰ 'ਤੇ ਪੀੜਤ, ਮੈਨੂੰ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਮੇਰੇ ਪੇਟ ਵਿੱਚ ਬਿਮਾਰੀ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਦਿਖਾਈ ਦੇਵੇਗੀ। ਆਓ, ਬੇਸ਼ੱਕ, ਇਹ ਸਮਝੀਏ ਕਿ "ਪੇਟ ਵਿੱਚ" ਦਰਦ ਪੇਟ ਹੀ ਹੈ ਜਿੰਨਾ ਦਰਦਨਾਕ ਤੌਰ 'ਤੇ ਜੀਉਂਦਾ ਹੈ। ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਦੂਰ ਕਰਨ ਵਾਲੇ, ਬੋਧਾਤਮਕ ਪੱਧਰ ਦੇ ਦਖਲ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ, ਦਰਦ ਨਾ ਤਾਂ ਸਥਾਨਕ ਚਿੰਨ੍ਹ ਹੈ ਅਤੇ ਨਾ ਹੀ ਪਛਾਣ। ਗੈਸਟਰਾਲਜੀਆ ਪੇਟ ਹੈ ਜੋ ਚੇਤਨਾ ਵਿੱਚ ਦਰਦ ਦੇ ਸ਼ੁੱਧ ਗੁਣ ਵਜੋਂ ਮੌਜੂਦ ਹੈ। ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਅਸੀਂ ਦੇਖਿਆ ਹੈ, ਬਿਮਾਰੀ ਹੋਰ ਸਾਰੇ ਦਰਦ ਅਤੇ ਕਿਸੇ ਵੀ ਹੋਰ ਬਿਮਾਰੀ ਤੋਂ ਵੱਖਰੀ ਹੈ - ਅਤੇ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਪਛਾਣ ਜਾਂ ਵਿਤਕਰੇ ਦੇ ਬੌਧਿਕ ਕਾਰਜ ਤੋਂ ਬਿਨਾਂ। ਇਸ ਪੱਧਰ 'ਤੇ, ਭਾਵੇਂ ਹੀ, "ਪੇਟ" ਇੱਕ ਅਕਹਿ ਹੈ; ਇਸਦਾ ਨਾ ਤਾਂ ਨਾਮ ਦਿੱਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਨਾ ਹੀ ਸੋਚਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਸਿਰਫ਼ ਇਹ ਪੀੜਤ ਚਿੱਤਰ ਹੈ ਜੋ ਸਰੀਰ ਦੀ ਜ਼ਮੀਨ 'ਤੇ ਉਭਾਰਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ-ਮੌਜੂਦ ਹੈ। ਵਸਤੂਗਤ ਅਨੁਭਵੀ ਗਿਆਨ, ਜੋ ਵਰਤਮਾਨ ਵਿੱਚ ਨਾਮ ਵਾਲੇ ਪੇਟ ਪ੍ਰਤੀ ਪੀੜਤ ਬਿਮਾਰੀ ਨੂੰ ਪਾਰ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਪੇਟ ਦੁਆਰਾ ਪ੍ਰਾਪਤ ਇੱਕ ਖਾਸ ਬਾਹਰਮੁਖੀ ਸੁਭਾਅ ਦਾ ਜਾਣਨਾ ਹੈ। ਮੈਂ ਜਾਣਦਾ ਹਾਂ ਕਿ ਇਸਦਾ ਇੱਕ ਬੈਗਪਾਈਪ ਵਰਗਾ ਆਕਾਰ ਹੈ, ਯਾਨੀ ਕਿ ਇੱਕ ਥੈਲੀ ਹੈ, ਕਿ ਇਹ ਜੂਸ ਅਤੇ ਐਨਜ਼ਾਈਮ ਪੈਦਾ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਕਿ ਇਹ ਨਿਰਵਿਘਨ ਰੇਸ਼ਿਆਂ ਵਾਲੀ ਇੱਕ

ਮਾਸਪੇਸ਼ੀ ਟਿਊਨੀਕਾ ਦੁਆਰਾ ਬੰਦ ਹੈ, ਆਦਿ। ਮੈਂ ਇਹ ਵੀ ਜਾਣ ਸਕਦਾ ਹਾਂ - ਕਿਉਂਕਿ ਇੱਕ ਡਾਕਟਰ ਨੇ ਮੈਨੂੰ ਦੱਸਿਆ ਹੈ - ਕਿ ਪੇਟ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਅਲਸਰ ਹੈ, ਅਤੇ ਫਿਰ ਮੈਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਅਲਸਰ ਦੀ ਕਲਪਨਾ ਘੱਟ ਜਾਂ ਘੱਟ ਸਪਸ਼ਟ ਤੌਰ 'ਤੇ ਕਰ ਸਕਦਾ ਹਾਂ। ਮੈਂ ਇਸਨੂੰ ਲਾਲੀ, ਥੋੜ੍ਹੀ ਜਿਹੀ ਅੰਦਰੂਨੀ ਸੜਨ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਕਲਪਨਾ ਕਰ ਸਕਦਾ ਹਾਂ; ਮੈਂ ਇਸਨੂੰ ਫੋੜੇ, ਬੁਖਾਰ ਦੇ ਛਾਲੇ, ਪੂਸ, ਕੈਂਕਰ ਜ਼ਖਮਾਂ, ਆਦਿ ਨਾਲ ਸਮਾਨਤਾ ਦੇ ਜ਼ਰੀਏ ਕਲਪਨਾ ਕਰ ਸਕਦਾ ਹਾਂ। ਇਹ ਸਭ ਸਿਧਾਂਤਕ ਤੌਰ 'ਤੇ ਗਿਆਨ ਦੇ ਟੁਕੜਿਆਂ ਤੋਂ ਪੈਦਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਜੋ ਮੈਂ ਦੂਜਿਆਂ ਤੋਂ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕੀਤਾ ਹੈ ਜਾਂ ਅਜਿਹੇ ਗਿਆਨ ਤੋਂ ਜਿਵੇਂ ਦੂਜਿਆਂ ਨੇ ਮੇਰੇ ਬਾਰੇ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਕਿਸੇ ਵੀ ਹਾਲਤ ਵਿੱਚ ਇਹ ਸਭ ਮੇਰੀ ਬਿਮਾਰੀ ਦਾ ਕਾਰਨ ਬਣ ਸਕਦਾ ਹੈ, ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਨਹੀਂ ਜਿਵੇਂ ਮੈਂ ਇਸਨੂੰ ਆਪਣੇ ਕਬਜ਼ੇ ਵਿੱਚ ਲੈਂਦਾ ਹਾਂ, ਸਗੋਂ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਜਿਵੇਂ ਇਹ ਮੇਰੇ ਤੋਂ ਬਚ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਪੇਟ ਅਤੇ ਅਲਸਰ ਉਡਾਣ ਦੀਆਂ ਦਿਸ਼ਾਵਾਂ ਬਣ ਜਾਂਦੇ ਹਨ, ਉਸ ਵਸਤੂ ਤੋਂ ਦੂਰੀ ਦੇ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਜੋ ਮੇਰੇ ਕੋਲ ਹੈ।

ਇਸ ਬਿੰਦੂ 'ਤੇ ਹੋਂਦ ਦੀ ਇੱਕ ਨਵੀਂ ਪਰਤ ਪ੍ਰਗਟ ਹੁੰਦੀ ਹੈ: ਅਸੀਂ ਪੀੜਤ ਬਿਮਾਰੀ ਵੱਲ ਜਿਉਂਦੇ ਦਰਦ ਨੂੰ ਪਾਰ ਕਰ ਲਿਆ ਹੈ; ਹੁਣ ਅਸੀਂ ਬਿਮਾਰੀ ਨੂੰ ਬਿਮਾਰੀ ਵੱਲ ਪਾਰ ਕਰ ਰਹੇ ਹਾਂ।7 ਮਾਨਸਿਕ ਤੌਰ 'ਤੇ ਬਿਮਾਰੀ ਬੇਸ਼ੱਕ ਡਾਕਟਰ ਦੁਆਰਾ ਜਾਣੀ ਜਾਂਦੀ ਅਤੇ ਦੱਸੀ ਗਈ ਬਿਮਾਰੀ ਤੋਂ ਬਹੁਤ ਵੱਖਰੀ ਹੈ; ਇਹ ਇੱਕ ਅਵਸਥਾ ਹੈ। ਇੱਥੇ ਬੈਕਟੀਰੀਆ ਜਾਂ ਟਿਸ਼ੂ ਵਿੱਚ ਜਖਮਾਂ ਦਾ ਕੋਈ ਸਵਾਲ ਨਹੀਂ ਹੈ, ਪਰ ਵਿਨਾਸ਼ ਦੇ ਇੱਕ ਸਿੰਥੈਟਿਕ ਰੂਪ ਦਾ ਹੈ। ਸਿਧਾਂਤਕ ਤੌਰ 'ਤੇ ਇਹ ਰੂਪ ਮੇਰੇ ਤੋਂ ਬਚ ਜਾਂਦਾ ਹੈ; ਕਈ ਵਾਰ ਇਹ ਦਰਦ ਦੇ "ਟਵਿੰਗਾਂ" ਦੁਆਰਾ, ਮੇਰੀ ਬਿਮਾਰੀ ਦੇ "ਸੰਕਟ" ਦੁਆਰਾ ਦੂਜੇ ਨੂੰ ਪ੍ਰਗਟ ਹੁੰਦਾ ਹੈ, ਪਰ ਬਾਕੀ ਸਮਾਂ ਇਹ ਅਲੋਪ ਹੋਏ ਬਿਨਾਂ ਪਹੁੰਚ ਤੋਂ ਬਾਹਰ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ। ਫਿਰ ਇਹ ਦੂਜਿਆਂ ਲਈ ਨਿਰਪੱਖ ਤੌਰ 'ਤੇ ਦੇਖਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਦੂਜਿਆਂ ਨੇ ਮੈਨੂੰ ਇਸ ਬਾਰੇ ਸੂਚਿਤ ਕੀਤਾ ਹੈ, ਦੂਸਰੇ ਇਸਦਾ ਨਿਦਾਨ ਕਰ ਸਕਦੇ ਹਨ; ਇਹ ਦੂਜਿਆਂ ਲਈ ਮੌਜੂਦ ਹੈ ਭਾਵੇਂ ਮੈਂ ਇਸ ਬਾਰੇ ਸੁਚੇਤ ਨਹੀਂ ਹਾਂ। ਇਸ ਲਈ ਇਸਦਾ ਅਸਲ ਸੁਭਾਅ ਦੂਜਿਆਂ ਲਈ ਇੱਕ ਸ਼ੁੱਧ ਅਤੇ ਸਧਾਰਨ ਜੀਵ ਹੈ। ਜਦੋਂ ਮੈਂ ਦੁਖੀ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ, ਮੈਂ ਇਸਦੀ ਗੱਲ ਕਰਦਾ ਹਾਂ, ਮੈਂ ਇਸਦੇ ਸੰਬੰਧ ਵਿੱਚ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਇੱਕ ਵਸਤੂ ਦੇ ਸੰਬੰਧ ਵਿੱਚ ਵਰਤਦਾ ਹਾਂ ਜੋ ਸਿਧਾਂਤਕ ਤੌਰ 'ਤੇ ਪਹੁੰਚ ਤੋਂ ਬਾਹਰ ਹੈ, ਜਿਸ ਲਈ ਦੂਸਰੇ ਭੰਡਾਰ ਹਨ। ਜੇ ਮੈਨੂੰ ਹੈਪੇਟਾਈਟਸ ਹੈ, ਤਾਂ ਮੈਂ ਵਾਈਨ ਪੀਣ ਤੋਂ ਪਰਹੇਜ਼ ਕਰਦਾ ਹਾਂ ਤਾਂ ਜੋ ਮੇਰੇ ਜਿਗਰ ਵਿੱਚ ਦਰਦ ਨਾ ਹੋਵੇ। ਪਰ ਮੇਰਾ ਸਹੀ ਟੀਚਾ - ਮੇਰੇ ਜਿਗਰ ਵਿੱਚ ਦਰਦ ਨਾ ਪੈਦਾ ਕਰਨਾ - ਕਿਸੇ ਵੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਉਸ ਦੂਜੇ ਟੀਚੇ ਤੋਂ ਵੱਖਰਾ ਨਹੀਂ ਹੈ - ਉਸ ਡਾਕਟਰ ਦੀਆਂ ਮਨਾਹੀਆਂ ਦੀ ਪਾਲਣਾ ਕਰਨਾ ਜਿਸਨੇ ਮੈਨੂੰ ਦਰਦ ਦੱਸਿਆ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਮੇਰੀ ਬਿਮਾਰੀ ਲਈ ਕੋਈ ਹੋਰ ਜ਼ਿੰਮੇਵਾਰ ਹੈ।

ਫਿਰ ਵੀ ਇਹ ਵਸਤੂ ਜੋ ਮੈਨੂੰ ਦੂਜਿਆਂ ਰਾਹੀਂ ਮਿਲਦੀ ਹੈ, ਇੱਕ ਘਟੀਆ ਸਹਿਜਤਾ ਦੀਆਂ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਤਾਵਾਂ ਨੂੰ ਸੁਰੱਖਿਅਤ ਰੱਖਦੀ ਹੈ ਜੋ ਇਸ ਤੱਥ ਤੋਂ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੁੰਦੀ ਹੈ ਕਿ ਮੈਂ ਇਸਨੂੰ ਆਪਣੀ ਬਿਮਾਰੀ ਦੁਆਰਾ ਸਮਝਦਾ ਹਾਂ। ਸਾਡਾ ਇਰਾਦਾ ਇਸ ਨਵੀਂ ਵਸਤੂ ਦਾ ਵਰਣਨ ਕਰਨਾ ਨਹੀਂ ਹੈ ਅਤੇ ਨਾ ਹੀ ਇਸ ਦੀਆਂ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਤਾਵਾਂ - ਇਸਦੀ ਜਾਦੂਈ ਸਹਿਜਤਾ, ਇਸਦੀ ਵਿਨਾਸ਼ਕਾਰੀ ਅੰਤਮਤਾ, ਇਸਦੀ ਦੁਸ਼ਟ ਸੰਭਾਵਨਾ - ਮੇਰੇ ਨਾਲ ਇਸਦੀ ਜਾਣ-ਪਛਾਣ, ਅਤੇ ਮੇਰੇ ਹੋਂਦ ਨਾਲ ਇਸਦੇ ਠੋਸ ਸਬੰਧਾਂ 'ਤੇ ਵਿਚਾਰ ਕਰਨਾ ਹੈ (ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਸਭ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ, ਮੇਰੀ ਬਿਮਾਰੀ ਹੈ)। ਅਸੀਂ ਸਿਰਫ ਇਹ ਦੱਸਣਾ ਚਾਹੁੰਦੇ ਹਾਂ ਕਿ ਬਿਮਾਰੀ ਵਿੱਚ ਸਰੀਰ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਦਿੱਤਾ ਗਿਆ ਹੈ: ਇਸ ਤੱਥ ਦੁਆਰਾ ਕਿ ਇਹ ਬਿਮਾਰੀ ਦਾ ਸਮਰਥਨ ਸੀ, ਇਹ ਵਰਤਮਾਨ ਵਿੱਚ ਬਿਮਾਰੀ ਦਾ ਪਦਾਰਥ ਹੈ, ਜੋ ਬਿਮਾਰੀ ਦੁਆਰਾ ਤਬਾਹ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਜਿਸਦੇ ਪਾਰ ਇਹ ਵਿਨਾਸ਼ਕਾਰੀ ਰੂਪ ਫੈਲਿਆ ਹੋਇਆ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਜ਼ਖਮੀ ਪੇਟ ਗੈਸਟਰਾਲਜੀਆ ਦੁਆਰਾ ਉਸੇ ਪਦਾਰਥ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਮੌਜੂਦ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਜਿਸ ਤੋਂ ਇਹ ਗੈਸਟਰਾਲਜੀਆ

ਬਣਾਇਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਪੇਟ ਉੱਥੇ ਹੈ; ਇਹ ਅਨੁਭਵ ਲਈ ਮੌਜੂਦ ਹੈ ਅਤੇ ਮੈਂ ਇਸਨੂੰ ਪੀੜਤ ਦਰਦ ਦੁਆਰਾ ਇਸਦੀਆਂ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਤਾਵਾਂ ਨਾਲ ਸਮਝਦਾ ਹਾਂ। ਮੈਂ ਇਸਨੂੰ ਉਸ ਚੀਜ਼ ਵਾਂਗ ਸਮਝਦਾ ਹਾਂ ਜਿਸਨੂੰ ਕੁਤਰਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਜਿਵੇਂ ਕਿ "ਬੈਗਪਾਈਪ ਦੀ ਸ਼ਕਲ ਵਿੱਚ ਬੋਰੀ", ਆਦਿ। ਮੈਂ ਇਸਨੂੰ ਨਹੀਂ ਦੇਖਦਾ, ਪਰ ਮੈਂ ਜਾਣਦਾ ਹਾਂ ਕਿ ਇਹ ਮੇਰਾ ਦਰਦ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਉਹ ਵਰਤਾਰੇ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਗਲਤ ਤਰੀਕੇ ਨਾਲ "ਐਂਡੋਸਕੋਪੀ" ਕਿਹਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਅਸਲ ਵਿੱਚ ਦਰਦ ਖੁਦ ਮੈਨੂੰ ਮੇਰੇ ਪੇਟ ਬਾਰੇ ਕੁਝ ਨਹੀਂ ਦੱਸਦਾ - ਸੋਲੀਅਰ ਦੇ ਦਾਅਵੇ ਦੇ ਉਲਟ। ਪਰ ਦਰਦ ਵਿੱਚ ਅਤੇ ਇਸਦੇ ਜ਼ਰੀਏ, ਇਸਦਾ ਮੇਰਾ ਵਿਹਾਰਕ ਗਿਆਨ ਦੂਜਿਆਂ ਲਈ ਪੇਟ ਬਣਾਉਂਦਾ ਹੈ, ਜੋ ਮੈਨੂੰ ਇੱਕ ਠੋਸ ਅਤੇ ਨਿਸ਼ਚਿਤ ਗੈਰਹਾਜ਼ਰੀ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਜਾਪਦਾ ਹੈ ਜਿਸ ਵਿੱਚ ਬਿਲਕੁਲ ਉਹੀ ਬਾਹਰਮੁਖੀ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਤਾਵਾਂ ਹਨ ਜੋ ਮੈਂ ਇਸ ਵਿੱਚ ਜਾਣਨ ਦੇ ਯੋਗ ਹੋਇਆ ਹਾਂ। ਪਰ ਸਿਧਾਂਤਕ ਤੌਰ 'ਤੇ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਪਰਿਭਾਸ਼ਿਤ ਵਸਤੂ ਮੇਰੇ ਦਰਦ ਦੇ ਅਲਹਿਦਗੀ ਦੇ ਧਰੁਵ ਵਜੋਂ ਖੜ੍ਹੀ ਹੈ; ਇਹ, ਸਿਧਾਂਤਕ ਤੌਰ 'ਤੇ, ਉਹ ਹੈ ਜੋ ਮੈਂ ਬਿਨਾਂ ਇਹ ਹੋਣ ਦੇ ਅਤੇ ਇਸਨੂੰ ਕਿਸੇ ਹੋਰ ਚੀਜ਼ ਵੱਲ ਪਾਰ ਕਰਨ ਦੇ ਯੋਗ ਹੋਣ ਦੇ ਬਿਨਾਂ ਹਾਂ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਉਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਜਿਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਇੱਕ ਦੂਜਿਆਂ ਲਈ ਜੀਵ ਮੇਰੀ ਤੱਥਤਾ (ਜੋ ਕਿ ਗੈਰ-ਸਿਧਾਂਤਕ ਤੌਰ 'ਤੇ ਜੀਵਿਤ ਹੈ) ਨੂੰ ਸਤਾਉਂਦਾ ਹੈ, ਉਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਇੱਕ ਦੂਜਿਆਂ ਲਈ ਵਸਤੂ-ਮੇਰੇ ਮਾਨਸਿਕ ਸਰੀਰ ਤੋਂ ਬਚਣ ਦੇ ਇੱਕ ਪਹਿਲੂ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਸਤਾਉਂਦਾ ਹੈ - ਇੱਕ ਸਹਾਇਕ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬ ਲਈ ਇੱਕ ਅਰਧ-ਵਸਤੂ ਵਜੋਂ ਬਣਾਈ ਗਈ ਤੱਥਤਾ। ਇਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਸ਼ੁੱਧ ਮਤਲੀ ਨੂੰ ਅਲਹਿਦਗੀ ਦੇ ਇੱਕ ਪਹਿਲੂ ਵੱਲ ਵਧਾਇਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ; ਇਹ ਫਿਰ ਮੇਰੇ ਸਾਹਮਣੇ ਦੂਜਿਆਂ ਲਈ ਮੇਰਾ ਸਰੀਰ ਇਸਦੇ "ਆਕਾਰ", ਇਸਦੇ "ਸਹਿਣ", ਇਸਦੇ ਸਰੀਰ ਵਿਗਿਆਨ ਵਿੱਚ ਪੇਸ਼ ਕਰੇਗਾ; ਫਿਰ ਇਸਨੂੰ ਮੇਰੇ ਚਿਹਰੇ ਨਾਲ ਨਫ਼ਰਤ, ਮੇਰੇ ਬਹੁਤ ਚਿੱਟੇ ਮਾਸ ਨਾਲ ਨਫ਼ਰਤ, ਮੇਰੇ ਬਹੁਤ ਜ਼ਿਆਦਾ ਗੰਭੀਰ ਪ੍ਰਗਟਾਵੇ ਨਾਲ, ਆਦਿ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਦਿੱਤਾ ਜਾਵੇਗਾ। ਪਰ ਸਾਨੂੰ ਸ਼ਰਤਾਂ ਨੂੰ ਉਲਟਾਉਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ। ਮੈਂ ਇਸ ਸਭ ਤੋਂ ਘਿਣਾਉਣਾ ਨਹੀਂ ਹਾਂ। ਮਤਲੀ ਇਹ ਸਭ ਗੈਰ-ਸਿਧਾਂਤਕ ਤੌਰ 'ਤੇ ਮੌਜੂਦ ਹੈ। ਮੇਰਾ ਗਿਆਨ ਮੇਰੀ ਮਤਲੀ ਨੂੰ ਉਸ ਵੱਲ ਵਧਾਉਂਦਾ ਹੈ ਜੋ ਇਹ ਦੂਜਿਆਂ ਲਈ ਹੈ। ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਦੂਜਾ ਹੈ ਜੋ ਮੇਰੀ ਮਤਲੀ ਨੂੰ ਸਮਝਦਾ ਹੈ, ਬਿਲਕੁਲ ਮਾਸ ਵਾਂਗ ਅਤੇ ਸਾਰੇ ਮਾਸ ਦੇ ਮਤਲੀ ਚਰਿੱਤਰ ਨਾਲ।

ਇਨ੍ਹਾਂ ਨਿਰੀਖਣਾਂ ਨਾਲ ਅਸੀਂ ਆਪਣੇ ਸਰੀਰ ਦੇ ਰੂਪਾਂ ਦਾ ਵਰਣਨ ਖਤਮ ਨਹੀਂ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਇਹ ਵਰਣਨ ਕਰਨਾ ਬਾਕੀ ਹੈ ਕਿ ਅਸੀਂ ਇੱਕ ਅਸਾਧਾਰਨ ਕਿਸਮ ਦੀ ਦਿੱਖ ਕੀ ਕਹਾਂਗੇ। ਅਸਲ ਵਿੱਚ ਮੈਂ ਆਪਣੇ ਹੱਥਾਂ ਨੂੰ ਦੇਖ ਸਕਦਾ ਹਾਂ, ਆਪਣੀ ਪਿੱਠ ਨੂੰ ਛੂਹ ਸਕਦਾ ਹਾਂ, ਆਪਣੇ ਪਸੀਨੇ ਦੀ ਗੰਧ ਸੁੰਘ ਸਕਦਾ ਹਾਂ। ਇਸ ਸਥਿਤੀ ਵਿੱਚ, ਉਦਾਹਰਣ ਵਜੋਂ, ਮੇਰਾ ਹੱਥ ਮੈਨੂੰ ਹੋਰ ਵਸਤੂਆਂ ਵਿੱਚੋਂ ਇੱਕ ਵਸਤੂ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਦਿਖਾਈ ਦਿੰਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਹੁਣ ਵਾਤਾਵਰਣ ਦੁਆਰਾ ਸੰਦਰਭ ਦੇ ਕੇਂਦਰ ਵਜੋਂ ਨਹੀਂ ਦਰਸਾਇਆ ਗਿਆ ਹੈ। ਇਹ ਵਾਤਾਵਰਣ ਨਾਲ ਸੰਗਠਿਤ ਹੈ, ਅਤੇ ਜਿਵੇਂ ਇਹ ਮੇਰੇ ਸਰੀਰ ਨੂੰ ਸੰਦਰਭ ਦੇ ਕੇਂਦਰ ਵਜੋਂ ਦਰਸਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਸੰਸਾਰ ਦਾ ਇੱਕ ਹਿੱਸਾ ਬਣਦਾ ਹੈ। ਇਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਮੇਰਾ ਹੱਥ ਹੁਣ ਉਹ ਸਾਧਨ ਨਹੀਂ ਹੈ ਜਿਸਨੂੰ ਮੈਂ ਦੂਜੇ ਯੰਤਰਾਂ ਦੇ ਨਾਲ ਨਹੀਂ ਸੰਭਾਲ ਸਕਦਾ; ਇਸਦੇ ਉਲਟ, ਇਹ ਉਨ੍ਹਾਂ ਭਾਂਡਿਆਂ ਦਾ ਇੱਕ ਹਿੱਸਾ ਬਣਦਾ ਹੈ ਜੋ ਮੈਂ ਦੁਨੀਆ ਦੇ ਵਿਚਕਾਰ ਖੋਜਦਾ ਹਾਂ; ਮੈਂ ਇਸਨੂੰ ਆਪਣੇ ਦੂਜੇ ਹੱਥ ਦੁਆਰਾ ਵਰਤ ਸਕਦਾ ਹਾਂ - ਉਦਾਹਰਣ ਵਜੋਂ, ਜਦੋਂ ਮੈਂ ਆਪਣੀ ਖੱਬੀ ਮੁੱਠੀ ਵਿੱਚ ਬਦਾਮ ਜਾਂ ਅਖਰੋਟ ਫੜਦਾ ਹਾਂ ਅਤੇ ਫਿਰ ਇਸਨੂੰ ਆਪਣੇ ਸੱਜੇ ਹੱਥ ਨਾਲ ਕੁੱਟਦਾ ਹਾਂ। ਮੇਰਾ ਹੱਥ ਫਿਰ ਵਰਤੇ ਗਏ ਭਾਂਡਿਆਂ ਦੀ ਅਨੰਤ ਪ੍ਰਣਾਲੀ ਨਾਲ ਜੁੜ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਨਵੀਂ ਕਿਸਮ ਦੀ ਦਿੱਖ ਵਿੱਚ ਕੁਝ ਵੀ ਨਹੀਂ ਹੈ ਜੋ ਸਾਨੂੰ ਪਰੇਸ਼ਾਨ ਕਰੇ ਜਾਂ ਸਾਨੂੰ ਪਿਛਲੇ ਬਿਆਨਾਂ ਨੂੰ ਵਾਪਸ ਲੈਣ ਲਈ ਮਜਬੂਰ ਕਰੇ। ਫਿਰ ਵੀ ਇਸ ਕਿਸਮ ਦੀ ਦਿੱਖ ਦਾ ਜ਼ਿਕਰ ਕੀਤਾ ਜਾਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ। ਇਸਨੂੰ ਆਸਾਨੀ ਨਾਲ ਇਸ ਸ਼ਰਤ 'ਤੇ ਸਮਝਾਇਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ

ਕਿ ਅਸੀਂ ਇਸਨੂੰ ਸਰੀਰ ਦੇ ਰੂਪਾਂ ਦੇ ਕ੍ਰਮ ਵਿੱਚ ਇਸਦੀ ਸਹੀ ਜਗ੍ਹਾ 'ਤੇ ਰੱਖੀਏ; ਯਾਨੀ ਕਿ, ਇਸ ਸ਼ਰਤ 'ਤੇ ਕਿ ਅਸੀਂ ਇਸਨੂੰ ਆਖਰੀ ਵਾਰ ਅਤੇ ਸਾਡੇ ਸੰਵਿਧਾਨ ਦੀ "ਉਤਸੁਕਤਾ" ਵਜੋਂ ਜਾਂਚੀਏ। ਮੇਰੇ ਹੱਥ ਦੇ ਇਸ ਰੂਪ ਦਾ ਸਿੱਧਾ ਅਰਥ ਹੈ ਕਿ ਕੁਝ ਚੰਗੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਪਰਿਭਾਸ਼ਿਤ ਮਾਮਲਿਆਂ ਵਿੱਚ ਅਸੀਂ ਆਪਣੇ ਸਰੀਰ ਦੇ ਸੰਬੰਧ ਵਿੱਚ ਦੂਜੇ ਦੇ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਨੂੰ ਅਪਣਾ ਸਕਦੇ ਹਾਂ ਜਾਂ, ਜੇ ਤੁਸੀਂ ਚਾਹੋ, ਕਿ ਸਾਡਾ ਆਪਣਾ ਸਰੀਰ ਸਾਨੂੰ ਦੂਜੇ ਦੇ ਸਰੀਰ ਵਜੋਂ ਦਿਖਾਈ ਦੇ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਵਿਦਵਾਨਾਂ ਨੇ ਇਸ ਰੂਪ ਨੂੰ ਸਰੀਰ ਦੇ ਇੱਕ ਆਮ ਸਿਧਾਂਤ ਲਈ ਇੱਕ ਆਧਾਰ ਵਜੋਂ ਬਣਾਇਆ ਹੈ, ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਸਮੱਸਿਆ ਦੀਆਂ ਸ਼ਰਤਾਂ ਨੂੰ ਮੂਲ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਉਲਟਾ ਦਿੱਤਾ ਹੈ ਅਤੇ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਪ੍ਰਸ਼ਨ ਬਾਰੇ ਕੁਝ ਵੀ ਨਾ ਸਮਝਣ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਦਿਖਾਇਆ ਹੈ। ਸਾਨੂੰ ਇਹ ਅਹਿਸਾਸ ਹੋਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ ਕਿ ਸਾਡੇ ਸਰੀਰ ਨੂੰ ਦੇਖਣ ਦੀ ਇਹ ਸੰਭਾਵਨਾ ਇੱਕ ਸ਼ੁੱਧ ਤੱਥ ਹੈ, ਬਿਲਕੁਲ ਅਟੱਲ ਹੈ। ਇਸਦਾ ਅਨੁਮਾਨ ਨਾ ਤਾਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਲਈ ਇੱਕ ਸਰੀਰ "ਹੋਣ" ਦੀ ਜ਼ਰੂਰਤ ਤੋਂ ਲਗਾਇਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਨਾ ਹੀ ਦੂਜਿਆਂ ਲਈ ਸਰੀਰ ਦੀਆਂ ਅਸਲ ਬਣਤਰਾਂ ਤੋਂ। ਕੋਈ ਵੀ ਆਸਾਨੀ ਨਾਲ ਉਨ੍ਹਾਂ ਸਰੀਰਾਂ ਦੀ ਕਲਪਨਾ ਕਰ ਸਕਦਾ ਹੈ ਜੋ ਆਪਣੇ ਆਪ 'ਤੇ ਕੋਈ ਵਿਚਾਰ ਨਹੀਂ ਲੈ ਸਕਦੇ; ਇਹ ਵੀ ਜਾਪਦਾ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਕੁਝ ਕੀੜਿਆਂ ਲਈ ਵੀ ਹੈ, ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ, ਭਾਵੇਂ ਇੱਕ ਵੱਖਰੇ ਦਿਮਾਗੀ ਪ੍ਰਣਾਲੀ ਅਤੇ ਗਿਆਨ ਇੰਦਰੀਆਂ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕੀਤੀਆਂ ਗਈਆਂ ਹਨ, ਇੱਕ ਦੂਜੇ ਨੂੰ ਜਾਣਨ ਲਈ ਇਸ ਪ੍ਰਣਾਲੀ ਅਤੇ ਇਹਨਾਂ ਅੰਗਾਂ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਨਹੀਂ ਕਰ ਸਕਦੇ। ਇਸ ਲਈ ਅਸੀਂ ਬਣਤਰ ਦੀ ਇੱਕ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਤਾ ਨਾਲ ਨਜਿੱਠ ਰਹੇ ਹਾਂ ਜਿਸਦਾ ਸਾਨੂੰ ਇਸਦਾ ਅਨੁਮਾਨ ਲਗਾਉਣ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕੀਤੇ ਬਿਨਾਂ ਜ਼ਿਕਰ ਕਰਨਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ। ਹੱਥ ਹੋਣਾ, ਹੱਥ ਹੋਣਾ ਜੋ ਇੱਕ ਦੂਜੇ ਨੂੰ ਛੂਹ ਸਕਦੇ ਹਨ - ਇਹ ਦੋ ਤੱਥ ਹਨ ਜੋ ਸੰਭਾਵਤਤਾ ਦੇ ਇੱਕੋ ਪੱਧਰ 'ਤੇ ਹਨ ਅਤੇ ਜੋ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਸ਼ੁੱਧ ਸਰੀਰਿਕ ਵਰਣਨ ਜਾਂ ਅਧਿਆਤਮਿਕ ਵਿਗਿਆਨ ਦੇ ਪ੍ਰਾਂਤ ਵਿੱਚ ਆਉਂਦੇ ਹਨ। ਅਸੀਂ ਉਹਨਾਂ ਨੂੰ ਸਰੀਰਕਤਾ ਦੇ ਅਧਿਐਨ ਦੀ ਨੀਂਹ ਲਈ ਨਹੀਂ ਲੈ ਸਕਦੇ।

ਸਾਨੂੰ ਇਹ ਵੀ ਧਿਆਨ ਦੇਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ ਕਿ ਸਰੀਰ ਦਾ ਇਹ ਰੂਪ ਸਾਨੂੰ ਸਰੀਰ ਨੂੰ ਉਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਨਹੀਂ ਦਿੰਦਾ ਜਿਵੇਂ ਇਹ ਕੰਮ ਕਰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਅਨੁਭਵ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਸਗੋਂ ਉਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਹੀ ਦਿੰਦਾ ਹੈ ਜਿਵੇਂ ਇਸ 'ਤੇ ਕਾਰਜ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਅਨੁਭਵ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਸੰਖੇਪ ਵਿੱਚ, ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਅਸੀਂ ਇਸ ਅਧਿਆਇ ਦੇ ਸ਼ੁਰੂ ਵਿੱਚ ਟਿੱਪਣੀ ਕੀਤੀ ਸੀ, ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਗਤ ਅੰਗਾਂ ਦੀ ਇੱਕ ਪ੍ਰਣਾਲੀ ਦੀ ਕਲਪਨਾ ਕਰਨਾ ਸੰਭਵ ਹੋਵੇਗਾ ਜਿਸ ਨਾਲ ਇੱਕ ਅੱਖ ਦੂਜੀ ਨੂੰ ਦੇਖ ਸਕੇ। ਪਰ ਦਿਖਾਈ ਦੇਣ ਵਾਲੀ ਅੱਖ ਨੂੰ ਇੱਕ ਚੀਜ਼ ਵਜੋਂ ਦੇਖਿਆ ਜਾਵੇਗਾ, ਇੱਕ ਸੰਦਰਭ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਨਹੀਂ। ਇਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਜਿਸ ਹੱਥ ਨੂੰ ਮੈਂ ਆਪਣੇ ਦੂਜੇ ਹੱਥ ਨਾਲ ਫੜਦਾ ਹਾਂ, ਉਸਨੂੰ ਇੱਕ ਹੱਥ ਵਜੋਂ ਨਹੀਂ ਫੜਿਆ ਜਾਂਦਾ ਜੋ ਫੜ ਰਿਹਾ ਹੈ, ਸਗੋਂ ਇੱਕ ਸਮਝਣਯੋਗ ਵਸਤੂ ਵਜੋਂ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਸਾਡੇ ਲਈ ਸਾਡੇ ਸਰੀਰ ਦੀ ਪ੍ਰਕਿਰਤੀ ਸਾਡੇ ਤੋਂ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਬਚ ਜਾਂਦੀ ਹੈ ਜਿਸ ਹੱਦ ਤੱਕ ਅਸੀਂ ਇਸਨੂੰ ਦੂਜੇ ਦੇ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਤੋਂ ਲੈ ਸਕਦੇ ਹਾਂ। ਇਸ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਇਹ ਵੀ ਧਿਆਨ ਵਿੱਚ ਰੱਖਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ ਕਿ ਭਾਵੇਂ ਗਿਆਨ ਇੰਦਰੀਆਂ ਦਾ ਪ੍ਰਬੰਧ ਸਾਨੂੰ ਸਰੀਰ ਨੂੰ ਉਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੇਖਣ ਦੀ ਆਗਿਆ ਦਿੰਦਾ ਹੈ ਜਿਵੇਂ ਇਹ ਦੂਜੇ ਨੂੰ ਦਿਖਾਈ ਦਿੰਦਾ ਹੈ, ਸਰੀਰ ਦਾ ਇੱਕ ਸਾਧਨ-ਵਸਤੂ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਇਹ ਰੂਪ ਬੱਚੇ ਵਿੱਚ ਬਹੁਤ ਦੇਰ ਨਾਲ ਹੁੰਦਾ ਹੈ; ਇਹ ਕਿਸੇ ਵੀ ਹਾਲਤ ਵਿੱਚ ਸਰੀਰ ਦੀ ਚੇਤਨਾ (ਦੀ) ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਅਤੇ ਸੰਸਾਰ ਦੀ ਸਾਧਨਾ ਦੇ ਇੱਕ ਗੁੰਝਲਦਾਰ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਹੁੰਦਾ ਹੈ; ਇਹ ਦੂਜੇ ਦੇ ਸਰੀਰ ਦੀ ਧਾਰਨਾ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਬੱਚਾ ਬਹੁਤ ਸਮੇਂ ਤੋਂ ਜਾਣਦਾ ਹੈ ਕਿ ਕਿਸੇ ਚੀਜ਼ ਨੂੰ ਕਿਵੇਂ ਫੜਨਾ ਹੈ, ਆਪਣੇ ਵੱਲ ਖਿੱਚਣਾ ਹੈ, ਦੂਰ ਧੱਕਣਾ ਹੈ, ਅਤੇ ਕਿਸੇ ਚੀਜ਼ ਨੂੰ ਫੜਨਾ ਹੈ, ਇਸ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਕਿ ਉਹ ਆਪਣਾ ਹੱਥ ਚੁੱਕਣਾ ਸਿੱਖੇ ਅਤੇ ਉਸਨੂੰ ਦੇਖਣਾ ਸਿੱਖੇ। ਵਾਰ-ਵਾਰ ਨਿਰੀਖਣ ਤੋਂ ਪਤਾ ਚੱਲਿਆ ਹੈ ਕਿ ਦੋ ਮਹੀਨਿਆਂ ਦਾ ਬੱਚਾ ਆਪਣੇ ਹੱਥ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਹੱਥ ਵਜੋਂ ਨਹੀਂ ਦੇਖਦਾ। ਉਹ ਇਸਨੂੰ ਦੇਖਦਾ ਹੈ, ਅਤੇ ਜੇਕਰ ਇਹ

ਉਸਦੇ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਖੇਤਰ ਤੋਂ ਬਾਹਰ ਹੈ, ਤਾਂ ਉਹ ਆਪਣਾ ਸਿਰ ਮੋੜਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਆਪਣੀਆਂ ਅੱਖਾਂ ਨਾਲ ਆਪਣੇ ਹੱਥ ਦੀ ਭਾਲ ਕਰਦਾ ਹੈ ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਇਹ ਉਸ 'ਤੇ ਨਿਰਭਰ ਨਹੀਂ ਕਰਦਾ ਕਿ ਉਹ ਹੱਥ ਨੂੰ ਆਪਣੀ ਨਜ਼ਰ ਵਿੱਚ ਵਾਪਸ ਲਿਆਵੇ। ਇਹ ਮਨੋਵਿਗਿਆਨਕ ਕਾਰਜਾਂ ਅਤੇ ਪਛਾਣ ਅਤੇ ਪਛਾਣ ਦੇ ਸੰਸਲੇਸ਼ਣ ਦੀ ਇੱਕ ਲੜੀ ਦੁਆਰਾ ਹੈ ਕਿ ਬੱਚਾ ਸਰੀਰ-ਮੌਜੂਦ ਅਤੇ ਸਰੀਰ-ਦੇਖੇ ਗਏ ਵਿਚਕਾਰ ਸੰਦਰਭ ਟੇਬਲ ਸਥਾਪਤ ਕਰਨ ਵਿੱਚ ਸਫਲ ਹੋਵੇਗਾ। ਦੁਬਾਰਾ ਇਹ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੈ ਕਿ ਬੱਚਾ ਦੂਜੇ ਦੇ ਸਰੀਰ ਨਾਲ ਸਿੱਖਣ ਦੀ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ ਸ਼ੁਰੂ ਕਰੇ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਮੇਰੇ ਸਰੀਰ ਦੀ ਧਾਰਨਾ ਨੂੰ ਦੂਜੇ ਦੇ ਸਰੀਰ ਦੀ ਧਾਰਨਾ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਕਾਲਕ੍ਰਮ ਅਨੁਸਾਰ ਰੱਖਿਆ ਗਿਆ ਹੈ।

ਇਸਦੇ ਸਹੀ ਸਥਾਨ ਅਤੇ ਸਮੇਂ ਅਤੇ ਇਸਦੀ ਅਸਲ ਸਥਿਤੀ ਵਿੱਚ ਵਿਚਾਰ ਕਰਨ 'ਤੇ, ਸਰੀਰ ਦਾ ਇਹ ਰੂਪ ਨਵੀਆਂ ਸਮੱਸਿਆਵਾਂ ਨੂੰ ਜਨਮ ਦੇਣ ਦੇ ਸਮਰੱਥ ਨਹੀਂ ਜਾਪਦਾ। ਸਰੀਰ ਉਹ ਸਾਧਨ ਹੈ ਜੋ ਮੈਂ ਹਾਂ। ਇਹ "ਸੰਸਾਰ ਦੇ ਵਿਚਕਾਰ" ਹੋਣ ਦੀ ਮੇਰੀ ਤੱਥ ਹੈ ਜਿੱਥੋਂ ਤੱਕ ਮੈਂ ਇਸ ਤੱਥ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਸੰਸਾਰ ਵਿੱਚ ਹੋਣ ਵੱਲ ਪਾਰ ਕਰਦਾ ਹਾਂ। ਬੇਸ਼ੱਕ, ਮੇਰੇ ਲਈ ਇਸ ਤੱਥ 'ਤੇ ਇੱਕ ਵਿਸ਼ਵਵਿਆਪੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਲੈਣਾ ਬਿਲਕੁਲ ਅਸੰਭਵ ਹੈ, ਕਿਉਂਕਿ ਫਿਰ ਮੈਨੂੰ ਇਹ ਹੋਣਾ ਬੰਦ ਕਰ ਦੇਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ। ਪਰ ਇਹ ਇੰਨਾ ਹੈਰਾਨੀਜਨਕ ਕਿਉਂ ਹੈ ਕਿ ਮੇਰੇ ਸਰੀਰ ਦੀਆਂ ਕੁਝ ਬਣਤਰਾਂ, ਸੰਸਾਰ ਦੀਆਂ ਵਸਤੂਆਂ ਲਈ ਸੰਦਰਭ ਦਾ ਕੇਂਦਰ ਬਣੇ ਬਿਨਾਂ, ਦੂਜੀਆਂ ਵਸਤੂਆਂ ਦੇ ਮੁਕਾਬਲੇ ਇੱਕ ਬਿਲਕੁਲ ਵੱਖਰੇ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਤੋਂ ਇਸ ਤਰੀਕੇ ਨਾਲ ਕ੍ਰਮਬੱਧ ਕੀਤੀਆਂ ਗਈਆਂ ਹਨ ਕਿ ਵਸਤੂਆਂ ਦੇ ਨਾਲ-ਨਾਲ ਉਹ ਮੇਰੇ ਗਿਆਨ ਇੰਦਰੀਆਂ ਵਿੱਚੋਂ ਇੱਕ ਨੂੰ ਇੱਕ ਅੰਸ਼ਕ ਸੰਦਰਭ ਕੇਂਦਰ ਵਜੋਂ ਦਰਸਾਉਂਦੇ ਹਨ ਜੋ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਸਰੀਰ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਜ਼ਮੀਨ 'ਤੇ ਇੱਕ ਚਿੱਤਰ ਵਜੋਂ ਉਭਾਰਦਾ ਹੈ? ਇਹ ਕਿ ਮੇਰੀ ਅੱਖ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਦੇਖ ਸਕੇ, ਸੁਭਾਅ ਦੁਆਰਾ ਅਸੰਭਵ ਹੈ। ਪਰ ਇਹ ਹੈਰਾਨੀਜਨਕ ਕਿਉਂ ਹੈ ਕਿ ਮੇਰਾ ਹੱਥ ਮੇਰੀਆਂ ਅੱਖਾਂ ਨੂੰ ਛੂੰਹਦਾ ਹੈ? ਜੇ ਇਹ ਸਾਨੂੰ ਹੈਰਾਨੀਜਨਕ ਲੱਗਦਾ ਹੈ, ਤਾਂ ਇਹ ਇਸ ਲਈ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਅਸੀਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਸੰਸਾਰ ਉੱਤੇ ਇੱਕ ਠੋਸ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਵਜੋਂ ਉਭਾਰਨ ਦੀ ਜ਼ਰੂਰਤ ਨੂੰ ਸਮਝ ਲਿਆ ਹੈ ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਇਹ ਇੱਕ ਆਦਰਸ਼ ਜ਼ਿੰਮੇਵਾਰੀ ਹੈ ਜੋ ਵਸਤੂਆਂ ਵਿਚਕਾਰ ਜਾਣਕਾਰ ਸਬੰਧਾਂ ਅਤੇ ਮੇਰੇ ਪ੍ਰਾਪਤ ਗਿਆਨ ਦੇ ਵਿਕਾਸ ਲਈ ਸਧਾਰਨ ਨਿਯਮਾਂ ਲਈ ਸਖਤੀ ਨਾਲ ਘਟਾਈ ਜਾ ਸਕਦੀ ਹੈ। ਪਰ ਇਸਦੀ ਬਜਾਏ ਸਾਨੂੰ ਇੱਥੇ ਸੰਸਾਰ ਦੇ ਵਿਚਕਾਰ ਇੱਕ ਠੋਸ ਅਤੇ ਅਚਨਚੇਤੀ ਹੋਂਦ ਦੀ ਜ਼ਰੂਰਤ ਨੂੰ ਦੇਖਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ।

1 “Creux toujours futur□” ਇੱਥੇ ਇੱਕ ਸੁਝਾਅ ਹੈ ਕਿ ਇੱਕ ਢਾਂਚਾ ਭਰਿਆ ਜਾਵੇ ਪਰ, ਬੇਸ਼ੱਕ, ਇੱਕ ਨਿਸ਼ਚਿਤ ਭਵਿੱਖ ਦਾ ਕੋਈ ਵਿਚਾਰ ਨਾ ਹੋਵੇ। ਟ੍ਰ.

2 Indiquee en creux; ਸ਼ਾਬਦਿਕ ਤੌਰ 'ਤੇ, "ਇੱਕ ਖੋਖਲੇ (ਜਾਂ ਮੋਲਡ) ਵਿੱਚ ਦਰਸਾਇਆ ਗਿਆ ਹੈ।" ਟ੍ਰ.

3 Bachelard, L'Eau et les Rêves, 1942. Editions José Corti.

4 ਇਸ ਹਵਾਲੇ ਵਿੱਚ ਪਾਠਕ ਨੂੰ ਇਹ ਯਾਦ ਰੱਖਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ ਕਿ ਸਾਰਤਰ "ਮਲ" ਸ਼ਬਦ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਜੋ ਕਿ ਇੱਕ ਖਾਸ ਬਿਮਾਰੀ ਜਾਂ ਆਮ ਤੌਰ 'ਤੇ ਬੁਰਾਈ ਦੋਵਾਂ ਦਾ ਹਵਾਲਾ ਦੇ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਦੋਵੇਂ ਵਿਚਾਰ ਉਸਦੀ ਚਰਚਾ ਵਿੱਚ ਸ਼ਾਮਲ ਹਨ। ਟ੍ਰ.

5 ਜੇਕਰ ਸਾਰਤਰ ਦਾ ਇਰਾਦਾ ਫਿਊਲੇਜ ਅਤੇ ਫਿਊਲੇ ਸ਼ਬਦਾਂ 'ਤੇ ਸ਼ਬਦਾਵਲੀ ਨਹੀਂ ਸੀ, ਤਾਂ ਮੈਂ "ਫੋਲੀਏਜ" ਅਤੇ "ਫੋਲੀਓ" ਨਾਲ ਆਪਣੀ ਕਮਜ਼ੋਰ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਲਈ ਮੁਆਫ਼ੀ ਮੰਗਦਾ ਹਾਂ। ਟ੍ਰ.

6 ਫਰਾਂਸੀਸੀ ਵਿੱਚ, timidité, ਜੋ ਕਿ ਡਰਪੋਕਤਾ ਦਾ ਵਿਚਾਰ ਵੀ ਰੱਖਦਾ ਹੈ। Tr.

7 ਇਸ ਵਿੱਚ ਅਤੇ ਇਸ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਸੰਬੰਧਿਤ ਹਵਾਲੇ ਵਿੱਚ ਸਾਰਤਰ ਤਿੰਨ ਚੀਜ਼ਾਂ ਦਾ ਵਿਰੋਧ ਕਰ ਰਿਹਾ ਹੈ - ਦਰਦ, ਬਿਮਾਰੀ, ਬਿਮਾਰੀ। "ਦਰਦ" ਖਾਸ ਦਰਦ ਅਤੇ ਝਟਕਿਆਂ ਨੂੰ ਦਰਸਾਉਂਦਾ ਹੈ, "ਬਿਮਾਰੀ" ਇਹਨਾਂ ਦੇ ਜਾਣੇ-ਪਛਾਣੇ ਆਵਰਤੀ ਪੈਟਰਨ ਨੂੰ, "ਬਿਮਾਰੀ" ਇੱਕ ਸੰਪੂਰਨਤਾ ਨੂੰ ਦਰਸਾਉਂਦਾ ਹੈ ਜਿਸ ਵਿੱਚ ਦਰਦ ਅਤੇ ਬਿਮਾਰੀ ਦੇ ਨਾਲ-ਨਾਲ ਦੋਵਾਂ ਦਾ ਕਾਰਨ ਸ਼ਾਮਲ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਜਿਸਦਾ ਡਾਕਟਰ ਦੁਆਰਾ ਨਿਦਾਨ ਅਤੇ ਨਾਮ ਦਿੱਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਫਰਾਂਸੀਸੀ ਸ਼ਬਦ ਡੌਲਿਊਰ, ਮਲ ਅਤੇ ਮੈਲਾਡੀ ਹਨ। ਟ੍ਰ.

ਦੂਜਿਆਂ ਨਾਲ ਠੋਸ ਸੰਬੰਧ

ਇਸ ਬਿੰਦੂ ਤੱਕ ਅਸੀਂ ਸਿਰਫ਼ ਦੂਜੇ ਨਾਲ ਆਪਣੇ ਬੁਨਿਆਦੀ ਸਬੰਧ ਦਾ ਵਰਣਨ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਇਸ ਸਬੰਧ ਨੇ ਸਾਨੂੰ ਆਪਣੇ ਸਰੀਰ ਦੇ ਹੋਂਦ ਦੇ ਤਿੰਨ ਪਹਿਲੂਆਂ ਨੂੰ ਸਪੱਸ਼ਟ ਕਰਨ ਦੇ ਯੋਗ ਬਣਾਇਆ ਹੈ। ਅਤੇ ਕਿਉਂਕਿ ਦੂਜੇ ਨਾਲ ਮੂਲ ਬੰਧਨ ਪਹਿਲਾਂ ਮੇਰੇ ਸਰੀਰ ਅਤੇ ਦੂਜੇ ਦੇ ਸਰੀਰ ਦੇ ਵਿਚਕਾਰ ਸਬੰਧ ਦੇ ਸੰਬੰਧ ਵਿੱਚ ਪੈਦਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ, ਇਸ ਲਈ ਸਾਨੂੰ ਇਹ ਸਪੱਸ਼ਟ ਜਾਪਦਾ ਸੀ ਕਿ ਸਰੀਰ ਦੀ ਪ੍ਰਕਿਰਤੀ ਦਾ ਗਿਆਨ ਮੇਰੇ ਹੋਂਦ ਦੇ ਦੂਜੇ ਦੇ ਸਰੀਰ ਨਾਲ ਖਾਸ ਸਬੰਧਾਂ ਦੇ ਕਿਸੇ ਵੀ ਅਧਿਐਨ ਲਈ ਲਾਜ਼ਮੀ ਸੀ। ਇਹ ਖਾਸ ਸਬੰਧ, ਦਰਅਸਲ, ਦੋਵੇਂ ਪਾਸਿਆਂ ਤੋਂ ਤੱਥਾਂ ਨੂੰ ਮੰਨਦੇ ਹਨ; ਯਾਨੀ ਕਿ, ਸੰਸਾਰ ਦੇ ਵਿਚਕਾਰ ਸਰੀਰ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਸਾਡੀ ਹੋਂਦ। ਇਹ ਨਹੀਂ ਕਿ ਸਰੀਰ ਦੂਜਿਆਂ ਨਾਲ ਮੇਰੇ ਸਬੰਧਾਂ ਦਾ ਸਾਧਨ ਅਤੇ ਕਾਰਨ ਹੈ। ਪਰ ਸਰੀਰ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਅਰਥ ਬਣਾਉਂਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀਆਂ ਸੀਮਾਵਾਂ ਨੂੰ ਦਰਸਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਸਰੀਰ-ਵਿੱਚ-ਸਥਿਤੀ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਹੈ ਕਿ ਮੈਂ ਦੂਜੇ ਦੀ ਪਾਰ-ਪਰਤੀਤ ਨੂੰ ਸਮਝਦਾ ਹਾਂ, ਅਤੇ ਇਹ ਸਰੀਰ-ਵਿੱਚ-ਸਥਿਤੀ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਹੈ ਕਿ ਮੈਂ ਦੂਜੇ ਦੇ ਲਾਭ ਲਈ ਆਪਣੀ ਅਲਹਿਦਗੀ ਵਿੱਚ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਅਨੁਭਵ ਕਰਦਾ ਹਾਂ। ਹੁਣ ਅਸੀਂ ਇਹਨਾਂ ਠੋਸ ਸਬੰਧਾਂ ਦੀ ਜਾਂਚ ਕਰ ਸਕਦੇ ਹਾਂ ਕਿਉਂਕਿ ਅਸੀਂ ਜਾਣਦੇ ਹਾਂ ਕਿ ਸਰੀਰ ਕੀ ਹੈ। ਇਹ ਬੁਨਿਆਦੀ ਸਬੰਧਾਂ ਦੀਆਂ ਸਧਾਰਨ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਤਾਵਾਂ ਨਹੀਂ ਹਨ। ਹਾਲਾਂਕਿ ਇਹਨਾਂ ਵਿੱਚੋਂ ਹਰ ਇੱਕ ਆਪਣੇ ਅੰਦਰ ਦੂਜੇ ਨਾਲ ਮੂਲ ਸਬੰਧ ਨੂੰ ਇਸਦੀ ਜ਼ਰੂਰੀ ਬਣਤਰ ਅਤੇ ਇਸਦੀ ਨੀਂਹ ਵਜੋਂ ਸ਼ਾਮਲ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਪਰ ਇਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵੱਲੋਂ ਹੋਣ ਦੇ ਬਿਲਕੁਲ ਨਵੇਂ ਢੰਗ ਹਨ। ਦਰਅਸਲ ਉਹ ਇੱਕ ਅਜਿਹੀ ਦੁਨੀਆਂ ਵਿੱਚ ਆਪਣੇ ਆਪ ਦੇ ਵੱਖ-ਵੱਖ ਰਵੱਈਏ ਨੂੰ ਦਰਸਾਉਂਦੇ ਹਨ ਜਿੱਥੇ ਹੋਰ ਹਨ। ਇਸ ਲਈ ਹਰੇਕ ਸਬੰਧ ਆਪਣੇ ਤਰੀਕੇ ਨਾਲ ਦੁਵੱਲੇ ਸਬੰਧ ਨੂੰ ਪੇਸ਼ ਕਰਦਾ ਹੈ: ਆਪਣੇ ਆਪ ਲਈ-ਦੂਜਿਆਂ ਲਈ, ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ। ਜੇਕਰ ਫਿਰ ਅਸੀਂ ਦੂਜੇ-ਵਿੱਚ-ਦੁਨੀਆ ਨਾਲ ਆਪਣੇ ਸਭ ਤੋਂ ਪੁਰਾਣੇ ਸਬੰਧਾਂ ਦੀਆਂ ਬਣਤਰਾਂ ਨੂੰ ਸਪੱਸ਼ਟ ਕਰਨ ਵਿੱਚ ਸਫਲ ਹੋ ਜਾਂਦੇ ਹਾਂ, ਤਾਂ ਅਸੀਂ ਆਪਣਾ ਕੰਮ ਪੂਰਾ ਕਰ ਲਿਆ ਹੋਵੇਗਾ। ਇਸ ਕੰਮ ਦੀ ਸ਼ੁਰੂਆਤ ਵਿੱਚ, ਅਸੀਂ ਪੁੱਛਿਆ ਸੀ, "ਆਪਣੇ ਆਪ ਦੇ ਅੰਦਰ-ਅੰਦਰ ਨਾਲ ਸਬੰਧ ਕੀ ਹਨ?" ਅਸੀਂ ਹੁਣ ਸਿੱਖਿਆ ਹੈ ਕਿ ਸਾਡਾ ਕੰਮ ਵਧੇਰੇ ਗੁੰਝਲਦਾਰ ਹੈ। ਦੂਜੇ ਦੀ ਮੌਜੂਦਗੀ ਵਿੱਚ ਆਪਣੇ ਆਪ ਦਾ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨਾਲ ਸਬੰਧ ਹੈ। ਜਦੋਂ ਅਸੀਂ ਇਸ ਠੋਸ ਤੱਥ ਦਾ ਵਰਣਨ ਕਰ ਲੈਂਦੇ ਹਾਂ, ਤਾਂ ਅਸੀਂ ਹੋਂਦ ਦੇ ਤਿੰਨ ਢੰਗਾਂ ਦੇ ਬੁਨਿਆਦੀ ਸਬੰਧਾਂ ਬਾਰੇ ਸਿੱਟੇ ਕੱਢਣ ਦੀ ਸਥਿਤੀ ਵਿੱਚ ਹੋਵਾਂਗੇ, ਅਤੇ ਅਸੀਂ ਸ਼ਾਇਦ ਆਮ ਤੌਰ 'ਤੇ ਹੋਣ ਦੇ ਇੱਕ ਅਧਿਆਤਮਿਕ ਸਿਧਾਂਤ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕਰਨ ਦੇ ਯੋਗ ਹੋਵਾਂਗੇ।

ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਅੰਦਰ-ਅੰਦਰ ਦੇ ਵਿਨਾਸ਼ ਵਜੋਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਇੱਕ ਉਡਾਣ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਅਸਥਾਈ ਬਣਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਅਸਲ ਵਿੱਚ ਇਹ ਆਪਣੀ ਅਸਲੀਅਤ (ਭਾਵ, ਜਾਂ ਤਾਂ ਦਿੱਤੇ ਜਾਣ ਜਾਂ ਭੂਤਕਾਲ ਜਾਂ ਸਰੀਰ) ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵੱਲ ਪਾਰ ਕਰ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਜੋ ਇਹ ਹੁੰਦਾ ਜੇਕਰ ਇਹ ਆਪਣੀ ਨੀਂਹ ਹੋਣ ਦੇ ਯੋਗ ਹੁੰਦਾ। ਇਸਦਾ ਅਨੁਵਾਦ ਪਹਿਲਾਂ ਹੀ ਮਨੋਵਿਗਿਆਨਕ ਸ਼ਬਦਾਂ ਵਿੱਚ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ - ਅਤੇ ਇਸ ਲਈ ਗਲਤ ਹਾਲਾਂਕਿ ਸ਼ਾਇਦ ਸਪੱਸ਼ਟ - ਇਹ ਕਹਿ ਕੇ ਕਿ ਆਪਣੇ ਆਪ ਆਪਣੀ ਅਸਲ ਹੋਂਦ ਤੋਂ ਬਚਣ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕਰਦਾ ਹੈ (ਭਾਵ, ਇਸਦਾ ਉੱਥੇ ਹੋਣਾ, ਇੱਕ ਅੰਦਰ-ਅੰਦਰ ਹੋਣਾ ਜਿਸ ਲਈ ਇਹ ਕਿਸੇ ਵੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਨੀਂਹ ਨਹੀਂ ਹੈ) ਅਤੇ ਇਹ ਉਡਾਣ ਇੱਕ ਅਸੰਭਵ ਭਵਿੱਖ ਵੱਲ ਹੁੰਦੀ ਹੈ ਜਿੱਥੇ ਹਮੇਸ਼ਾ ਪਿੱਛਾ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਜਿੱਥੇ ਆਪ ਇੱਕ ਅੰਦਰ-ਅੰਦਰ-ਆਪਣੇ ਆਪ ਹੋਵੇਗਾ - ਭਾਵ, ਇੱਕ ਅੰਦਰ-ਅੰਦਰ ਜੋ ਆਪਣੇ ਆਪ ਲਈ ਆਪਣੀ ਨੀਂਹ ਹੋਵੇਗੀ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਇੱਕ ਉਡਾਣ ਅਤੇ ਪਿੱਛਾ ਦੋਵੇਂ ਹੈ; ਇਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਤੋਂ ਭੱਜਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਉਸੇ ਸਮੇਂ ਇਸਦਾ ਪਿੱਛਾ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਆਪਣੇ

ਆਪ ਦਾ ਪਿੱਛਾ ਕੀਤਾ ਜਾਣ ਵਾਲਾ ਹੈ। ਪਰ ਪਿਛਲੀਆਂ ਟਿੱਪਣੀਆਂ ਦੀ ਮਨੋਵਿਗਿਆਨਕ ਵਿਆਖਿਆ ਦੇ ਖ਼ਤਰੇ ਨੂੰ ਘਟਾਉਣ ਲਈ, ਆਓ ਇਹ ਨੋਟ ਕਰੀਏ ਕਿ "ਆਪ" ਪਹਿਲਾਂ ਨਹੀਂ ਹੈ ਤਾਂ ਜੋ ਬਾਅਦ ਵਿੱਚ ਹੋਂਦ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਨ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕੀਤੀ ਜਾ ਸਕੇ; ਸੰਖੇਪ ਵਿੱਚ ਸਾਨੂੰ ਇਸਨੂੰ ਇੱਕ ਹੋਂਦ ਵਜੋਂ ਨਹੀਂ ਸਮਝਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਜੋ ਪ੍ਰਵਿਰਤੀਆਂ ਨਾਲ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕੀਤਾ ਜਾਵੇਗਾ ਕਿਉਂਕਿ ਇਸ ਗਲਾਸ ਨੂੰ ਕੁਝ ਖਾਸ ਗੁਣਾਂ ਨਾਲ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਪਿੱਛਾ ਕਰਨ ਵਾਲੀ ਉਡਾਣ ਨਹੀਂ ਦਿੱਤੀ ਜਾਂਦੀ ਜੋ "ਆਪ" ਦੇ ਹੋਂਦ ਵਿੱਚ ਜੋੜੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। "ਆਪ" ਇਹੀ ਉਡਾਣ ਹੈ। ਉਡਾਣ ਨੂੰ ਮੂਲ ਵਿਨਾਸ਼ ਤੋਂ ਵੱਖਰਾ ਨਹੀਂ ਕੀਤਾ ਜਾਣਾ ਚਾਹੀਦਾ। ਇਹ ਕਹਿਣਾ ਕਿ "ਆਪ" ਇੱਕ ਪਿੱਛਾ ਕਰਨ ਵਾਲਾ ਹੈ, ਜਾਂ ਇਹ ਇਸਦੇ ਹੋਣ ਦੇ ਢੰਗ ਵਿੱਚ ਹੈ, ਜਾਂ ਇਹ ਉਹ ਨਹੀਂ ਹੈ ਜੋ ਇਹ ਹੈ ਅਤੇ ਉਹ ਹੈ ਜੋ ਇਹ ਨਹੀਂ ਹੈ - ਇਹਨਾਂ ਵਿੱਚੋਂ ਹਰੇਕ ਬਿਆਨ ਇੱਕੋ ਗੱਲ ਕਹਿ ਰਿਹਾ ਹੈ। "ਆਪ" ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਨਹੀਂ ਹੈ ਅਤੇ ਇਹ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਦਾ। ਪਰ ਇਹ "ਆਪ" ਨਾਲ ਇੱਕ ਸਬੰਧ ਹੈ। ਇਹ "ਆਪ" ਨਾਲ ਸੰਭਵ ਇੱਕੋ ਇੱਕ ਸਬੰਧ ਵੀ ਹੈ। ਹਰ ਪਾਸਿਓਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਦੁਆਰਾ ਕੱਟਿਆ ਗਿਆ, ਆਪਣੇ ਆਪ ਇਸ ਤੋਂ ਬਚ ਨਹੀਂ ਸਕਦਾ ਕਿਉਂਕਿ ਆਪਣੇ ਆਪ ਕੁਝ ਵੀ ਨਹੀਂ ਹੈ ਅਤੇ ਇਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਤੋਂ ਕੁਝ ਵੀ ਨਹੀਂ ਦੁਆਰਾ ਵੱਖ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ। ਆਪਣੇ ਆਪ ਸਾਰੀ ਨਕਾਰਾਤਮਕਤਾ ਅਤੇ ਸਾਰੇ ਸੰਬੰਧਾਂ ਦੀ ਨੀਂਹ ਹੈ। ਆਪਣੇ ਆਪ ਸਬੰਧ ਹੈ।

ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ, ਦੂਜੇ ਦਾ ਉਭਾਰ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਦਿਲ ਵਿੱਚ ਛੂਹ ਲੈਂਦਾ ਹੈ। ਦੂਜੇ ਦੁਆਰਾ ਅਤੇ ਦੂਜੇ ਲਈ ਪਿੱਛਾ ਕਰਨ ਵਾਲੀ ਉਡਾਣ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਸਥਿਰ ਹੈ। ਪਹਿਲਾਂ ਹੀ ਅੰਦਰ-ਅੰਦਰ ਇਸਨੂੰ ਹੌਲੀ-ਹੌਲੀ ਮੁੜ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰ ਰਿਹਾ ਸੀ; ਪਹਿਲਾਂ ਹੀ ਇਹ ਤੁਰੰਤ ਤੱਥ ਦਾ ਇੱਕ ਮੂਲਵਾਦੀ ਨਕਾਰ ਸੀ, ਮੁੱਲ ਦੀ ਇੱਕ ਸੰਪੂਰਨ ਸਥਿਤੀ ਅਤੇ ਫਿਰ ਵੀ ਤੱਥਾਂ ਨਾਲ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਅਧਰੰਗੀ ਸੀ। ਪਰ ਘੱਟੋ ਘੱਟ ਇਹ ਅਸਥਾਈਕਰਨ ਦੁਆਰਾ ਬਚ ਰਿਹਾ ਸੀ; ਘੱਟੋ ਘੱਟ ਇੱਕ ਸੰਪੂਰਨਤਾ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਇਸਦਾ ਚਰਿੱਤਰ ਇਸਨੂੰ ਇੱਕ ਸਥਾਈ "ਕਿਤੇ ਹੋਰ" ਪ੍ਰਦਾਨ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਹੁਣ ਇਹ ਉਹੀ ਸੰਪੂਰਨਤਾ ਹੈ ਜੋ ਦੂਜਾ ਉਸਦੇ ਸਾਹਮਣੇ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਜਿਸਨੂੰ ਉਹ ਆਪਣੇ "ਕਿਤੇ ਹੋਰ" ਵੱਲ ਪਾਰ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਉਹੀ ਸੰਪੂਰਨਤਾ ਹੈ ਜੋ ਸੰਪੂਰਨ ਹੈ। ਦੂਜੇ ਲਈ ਮੈਂ ਅਟੱਲ ਤੌਰ 'ਤੇ ਉਹ ਹਾਂ ਜੋ ਮੈਂ ਹਾਂ, ਅਤੇ ਮੇਰੀ ਆਜ਼ਾਦੀ ਮੇਰੇ ਹੋਂਦ ਦੀ ਇੱਕ ਦਿੱਤੀ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਤਾ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਅੰਦਰ-ਅੰਦਰ ਮੈਨੂੰ ਭਵਿੱਖ ਦੀ ਦਹਿਲੀਜ਼ 'ਤੇ ਮੁੜ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਮੈਨੂੰ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਮੇਰੀ ਉਡਾਣ ਵਿੱਚ ਸਥਿਰ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਜੋ ਕਿ ਇੱਕ ਪਹਿਲਾਂ ਤੋਂ ਵੇਖੀ ਗਈ ਅਤੇ ਵਿਚਾਰੀ ਗਈ ਉਡਾਣ ਬਣ ਜਾਂਦੀ ਹੈ, ਇੱਕ ਦਿੱਤੀ ਗਈ ਉਡਾਣ। ਪਰ ਇਹ ਸਥਿਰ ਉਡਾਣ ਕਦੇ ਵੀ ਉਹ ਉਡਾਣ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦੀ ਜੋ ਮੈਂ ਆਪਣੇ ਲਈ ਹਾਂ; ਇਹ ਬਾਹਰ ਸਥਿਰ ਹੈ। ਮੇਰੀ ਉਡਾਣ ਦੀ ਨਿਰਪੱਖਤਾ ਮੈਂ ਇੱਕ ਬੇਗਾਨਗੀ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਅਨੁਭਵ ਕਰਦੀ ਹਾਂ ਜਿਸਨੂੰ ਮੈਂ ਨਾ ਤਾਂ ਪਾਰ ਕਰ ਸਕਦਾ ਹਾਂ ਅਤੇ ਨਾ ਹੀ ਜਾਣ ਸਕਦਾ ਹਾਂ। ਫਿਰ ਵੀ ਸਿਰਫ਼ ਇਸ ਤੱਥ ਦੁਆਰਾ ਕਿ ਮੈਂ ਇਸਨੂੰ ਅਨੁਭਵ ਕਰਦਾ ਹਾਂ ਅਤੇ ਇਹ ਮੇਰੀ ਉਡਾਣ ਨੂੰ ਉਹ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕਰਦਾ ਹੈ ਜਿਸ ਤੋਂ ਇਹ ਭੱਜਦਾ ਹੈ, ਮੈਨੂੰ ਇਸ ਵੱਲ ਮੁੜਨਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਇਸਦੇ ਸੰਬੰਧ ਵਿੱਚ ਰਵੱਈਆ ਅਪਣਾਉਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ।

ਇਹ ਦੂਜੇ ਨਾਲ ਮੇਰੇ ਠੋਸ ਸਬੰਧਾਂ ਦਾ ਮੂਲ ਹੈ; ਉਹ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਮੇਰੇ ਰਵੱਈਏ ਦੁਆਰਾ ਨਿਯੰਤਰਿਤ ਹਨ ਜੋ ਮੈਂ ਦੂਜੇ ਲਈ ਹਾਂ। ਅਤੇ ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਦੂਜੇ ਦੀ ਹੋਂਦ ਮੈਨੂੰ ਉਸ ਹੋਂਦ ਬਾਰੇ ਦੱਸਦੀ ਹੈ ਜੋ ਮੈਂ ਹਾਂ, ਬਿਨਾਂ ਮੇਰੇ ਉਸ ਹੋਂਦ ਨੂੰ ਢਾਲਣ ਜਾਂ ਇਸਦੀ ਕਲਪਨਾ ਕਰਨ ਦੇ ਯੋਗ ਹੋਣ ਦੇ, ਇਹ ਹੋਂਦ ਦੋ ਵਿਰੋਧੀ ਰਵੱਈਏ ਨੂੰ ਪ੍ਰੇਰਿਤ ਕਰੇਗੀ: ਪਹਿਲਾ—ਦੂਜਾ ਮੈਨੂੰ ਦੇਖਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਉਹ ਮੇਰੇ ਹੋਂਦ ਦਾ ਰਾਜ਼ ਰੱਖਦਾ ਹੈ, ਉਹ ਜਾਣਦਾ ਹੈ ਕਿ ਮੈਂ ਕੀ ਹਾਂ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਮੇਰੇ ਹੋਂਦ ਦਾ ਡੂੰਘਾ ਅਰਥ ਮੇਰੇ ਤੋਂ ਬਾਹਰ ਹੈ, ਇੱਕ ਗੈਰਹਾਜ਼ਰੀ ਵਿੱਚ ਕੈਦ ਹੈ। ਦੂਜੇ ਦਾ ਮੇਰੇ ਉੱਤੇ ਫਾਇਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਜਿੱਥੋਂ ਤੱਕ ਮੈਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਤੋਂ ਭੱਜ ਰਿਹਾ ਹਾਂ ਜੋ ਮੈਂ ਇਸਨੂੰ ਲੱਭੇ ਬਿਨਾਂ ਹਾਂ, ਮੈਂ ਉਸ ਹੋਂਦ ਤੋਂ ਇਨਕਾਰ ਕਰਨ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕਰ ਸਕਦਾ ਹਾਂ

ਜੋ ਮੈਨੂੰ ਬਾਹਰੋਂ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕੀਤੀ ਗਈ ਹੈ; ਯਾਨੀ, ਮੈਂ ਦੂਜੇ ਵੱਲ ਮੁੜ ਸਕਦਾ ਹਾਂ ਤਾਂ ਜੋ ਬਦਲੇ ਵਿੱਚ ਉਸ ਤੋਂ ਇੱਕ ਵਸਤੂ ਬਣਾਈ ਜਾ ਸਕੇ ਕਿਉਂਕਿ ਦੂਜੇ ਦੀ ਵਸਤੂ-ਵਸਤੂ ਉਸ ਲਈ ਮੇਰੀ ਵਸਤੂ-ਵਸਤੂ ਨੂੰ ਤਬਾਹ ਕਰ ਦਿੰਦੀ ਹੈ। ਪਰ ਦੂਜੇ ਪਾਸੇ, ਜਿੱਥੋਂ ਤੱਕ ਦੂਜਾ ਆਜ਼ਾਦੀ ਦੇ ਤੌਰ 'ਤੇ ਮੇਰੇ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਹੋਣ ਦੀ ਨੀਂਹ ਹੈ, ਮੈਂ ਉਸ ਆਜ਼ਾਦੀ ਨੂੰ ਮੁੜ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਨ ਅਤੇ ਇਸ ਤੋਂ ਆਜ਼ਾਦੀ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਇਸਦੇ ਚਰਿੱਤਰ ਨੂੰ ਹਟਾਏ ਬਿਨਾਂ ਇਸਨੂੰ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਨ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕਰ ਸਕਦਾ ਹਾਂ। ਦਰਅਸਲ, ਜੇ ਮੈਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਉਸ ਆਜ਼ਾਦੀ ਨਾਲ ਪਛਾਣ ਸਕਦਾ ਹਾਂ ਜੋ ਮੇਰੇ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਹੋਣ ਦੀ ਨੀਂਹ ਹੈ, ਤਾਂ ਮੈਨੂੰ ਆਪਣੇ ਆਪ ਲਈ ਆਪਣੀ ਨੀਂਹ ਹੋਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ। ਦੂਜੇ ਦੀ ਪਾਰਦਰਸ਼ਤਾ ਨੂੰ ਪਾਰ ਕਰਨ ਲਈ, ਜਾਂ, ਇਸਦੇ ਉਲਟ, ਉਸ ਪਾਰਦਰਸ਼ਤਾ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਅੰਦਰ ਸ਼ਾਮਲ ਕਰਨ ਲਈ, ਇਸਦੇ ਚਰਿੱਤਰ ਨੂੰ ਪਾਰਦਰਸ਼ਤਾ ਵਜੋਂ ਹਟਾਏ ਬਿਨਾਂ - ਇਹ ਦੋ ਆਦਿਮ ਰਵੱਈਏ ਹਨ ਜੋ ਮੈਂ ਦੂਜੇ ਦਾ ਸਾਹਮਣਾ ਕਰਨ ਲਈ ਮੰਨਦਾ ਹਾਂ। ਇੱਥੇ ਫਿਰ ਸਾਨੂੰ ਸ਼ਬਦਾਂ ਨੂੰ ਬਿਲਕੁਲ ਸਮਝਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਸੱਚ ਨਹੀਂ ਹੈ ਕਿ ਮੈਂ ਪਹਿਲਾਂ ਹਾਂ ਅਤੇ ਫਿਰ ਬਾਅਦ ਵਿੱਚ ਦੂਜੇ ਦੀ ਵਸਤੂ ਬਣਾਉਣ ਜਾਂ ਉਸਨੂੰ ਸਮਾ ਲੈਣ ਲਈ "ਖੋਜ" ਕਰਦਾ ਹਾਂ; ਪਰ ਜਿਸ ਹੱਦ ਤੱਕ ਮੇਰੇ ਵਜੂਦ ਦਾ ਉਭਾਰ ਦੂਜੇ ਦੀ ਮੌਜੂਦਗੀ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਉਭਾਰ ਹੈ, ਜਿਸ ਹੱਦ ਤੱਕ ਮੈਂ ਇੱਕ ਪਿੱਛਾ ਕਰਨ ਵਾਲੀ ਉਡਾਣ ਅਤੇ ਪਿੱਛਾ ਕਰਨ ਵਾਲਾ ਹਾਂ, ਮੈਂ - ਆਪਣੇ ਵਜੂਦ ਦੇ ਬਿਲਕੁਲ ਮੂਲ ਵਿੱਚ - ਦੂਜੇ ਨੂੰ ਸਮਾਉਣ ਅਤੇ ਇੱਕ ਵਸਤੂ ਬਣਾਉਣ ਦਾ ਪ੍ਰੋਜੈਕਟ ਹਾਂ। ਮੈਂ ਦੂਜੇ ਦਾ ਸਬੂਤ ਹਾਂ। ਇਹੀ ਮੂਲ ਤੱਥ ਹੈ। ਪਰ ਦੂਜੇ ਦਾ ਇਹ ਸਬੂਤ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਦੂਜੇ ਪ੍ਰਤੀ ਇੱਕ ਰਵੱਈਆ ਹੈ; ਯਾਨੀ, ਮੈਂ ਦੂਜੇ ਦੀ ਮੌਜੂਦਗੀ ਵਿੱਚ ਉਸ "ਮੌਜੂਦਗੀ ਵਿੱਚ" ਹੋਣ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਹੋਣ ਤੋਂ ਬਿਨਾਂ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਦਾ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਅਸੀਂ ਦੁਬਾਰਾ ਆਪਣੇ ਆਪ ਦੇ ਹੋਂਦ ਦੇ structuresਾਂਚਿਆਂ ਦਾ ਵਰਣਨ ਕਰ ਰਹੇ ਹਾਂ ਹਾਲਾਂਕਿ ਦੂਜੇ ਦੀ ਦੁਨੀਆ ਵਿੱਚ ਮੌਜੂਦਗੀ ਇੱਕ ਸੰਪੂਰਨ ਅਤੇ ਸਵੈ-ਸਪੱਸ਼ਟ ਤੱਥ ਹੈ, ਪਰ ਇੱਕ ਸੰਭਾਵਿਤ ਤੱਥ ਹੈ - ਯਾਨੀ, ਇੱਕ ਤੱਥ ਜੋ ਆਪਣੇ ਆਪ ਦੇ ਓਨਟੋਲੋਜੀਕਲ structuresਾਂਚਿਆਂ ਤੋਂ ਕੱਢਣਾ ਅਸੰਭਵ ਹੈ।

ਇਹ ਦੋ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ਾਂ ਜੋ ਮੈਂ ਹਾਂ, ਇੱਕ ਦੂਜੇ ਦੇ ਵਿਰੋਧੀ ਹਨ। ਹਰ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਦੂਜੇ ਦੀ ਮੌਤ ਹੈ; ਯਾਨੀ ਕਿ, ਇੱਕ ਦੀ ਅਸਫਲਤਾ ਦੂਜੇ ਨੂੰ ਅਪਣਾਉਣ ਲਈ ਪ੍ਰੇਰਿਤ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੂਜੇ ਪ੍ਰਤੀ ਮੇਰੇ ਸਬੰਧਾਂ ਲਈ ਕੋਈ ਦਵੰਦਵਾਦੀ ਨਹੀਂ ਹੈ, ਸਗੋਂ ਇੱਕ ਚੱਕਰ ਹੈ - ਹਾਲਾਂਕਿ ਹਰੇਕ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਦੂਜੇ ਦੀ ਅਸਫਲਤਾ ਨਾਲ ਭਰਪੂਰ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਅਸੀਂ ਹਰ ਇੱਕ ਦਾ ਅਧਿਐਨ ਵਾਰੀ-ਵਾਰੀ ਕਰਾਂਗੇ। ਪਰ ਇਹ ਧਿਆਨ ਵਿੱਚ ਰੱਖਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ ਕਿ ਇੱਕ ਦੇ ਮੂਲ ਵਿੱਚ ਦੂਜਾ ਹਮੇਸ਼ਾ ਮੌਜੂਦ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ, ਬਿਲਕੁਲ ਇਸ ਲਈ ਕਿਉਂਕਿ ਦੋਵਾਂ ਵਿੱਚੋਂ ਕੋਈ ਵੀ ਵਿਰੋਧਾਭਾਸ ਤੋਂ ਬਿਨਾਂ ਨਹੀਂ ਰਹਿ ਸਕਦਾ। ਇਸ ਤੋਂ ਵੀ ਵਧੀਆ, ਉਨ੍ਹਾਂ ਵਿੱਚੋਂ ਹਰ ਇੱਕ ਦੂਜੇ ਵਿੱਚ ਹੈ ਅਤੇ ਦੂਜੇ ਦੀ ਮੌਤ ਨੂੰ ਖ਼ਤਰੇ ਵਿੱਚ ਪਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਅਸੀਂ ਕਦੇ ਵੀ ਚੱਕਰ ਤੋਂ ਬਾਹਰ ਨਹੀਂ ਜਾ ਸਕਦੇ। ਸਾਨੂੰ ਇਹਨਾਂ ਤੱਥਾਂ ਨੂੰ ਨਹੀਂ ਭੁੱਲਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਜਿਵੇਂ ਅਸੀਂ ਦੂਜੇ ਪ੍ਰਤੀ ਇਹਨਾਂ ਬੁਨਿਆਦੀ ਰਵੱਈਏ ਦੇ ਅਧਿਐਨ ਵੱਲ ਜਾਂਦੇ ਹਾਂ। ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਰਵੱਈਏ ਇੱਕ ਚੱਕਰ ਵਿੱਚ ਪੈਦਾ ਅਤੇ ਨਸ਼ਟ ਹੁੰਦੇ ਹਨ, ਇਸ ਲਈ ਇੱਕ ਨਾਲ ਸ਼ੁਰੂ ਕਰਨਾ ਓਨਾ ਹੀ ਮਨਮਾਨੀ ਹੈ ਜਿੰਨਾ ਦੂਜੇ ਨਾਲ। ਫਿਰ ਵੀ ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਚੁਣਨਾ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੈ, ਅਸੀਂ ਪਹਿਲਾਂ ਉਸ ਆਚਰਣ 'ਤੇ ਵਿਚਾਰ ਕਰਾਂਗੇ ਜਿਸ ਵਿੱਚ ਖੁਦ ਦੂਜੇ ਦੀ ਆਜ਼ਾਦੀ ਨੂੰ ਗ੍ਰਹਿਣ ਕਰਨ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕਰਦਾ ਹੈ।

I. ਦੂਜਿਆਂ ਪ੍ਰਤੀ ਪਹਿਲਾ ਰਵੱਈਆ: ਪਿਆਰ, ਭਾਸ਼ਾ, ਮਾਸੋਚਿਜ਼ਮ

ਦੂਜੇ ਨਾਲ ਮੇਰੇ ਸਬੰਧਾਂ ਵਿੱਚ ਜੋ ਕੁਝ ਵੀ ਕਿਹਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ, ਉਹ ਉਸ 'ਤੇ ਵੀ ਲਾਗੂ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਜਦੋਂ ਮੈਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਦੂਜੇ ਦੀ ਪਕੜ ਤੋਂ ਮੁਕਤ ਕਰਨ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕਰਦਾ ਹਾਂ, ਦੂਜਾ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਮੇਰੇ ਤੋਂ ਮੁਕਤ ਕਰਨ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕਰ ਰਿਹਾ ਹੈ; ਜਦੋਂ ਮੈਂ ਦੂਜੇ ਨੂੰ ਗੁਲਾਮ ਬਣਾਉਣ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕਰਦਾ ਹਾਂ, ਦੂਜਾ ਮੈਨੂੰ ਗੁਲਾਮ ਬਣਾਉਣ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਅਸੀਂ ਕਿਸੇ ਵੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਕਿਸੇ ਵਸਤੂ

ਨਾਲ ਇਕਪਾਸੜ ਸਬੰਧਾਂ ਨਾਲ ਨਹੀਂ ਨਜਿੱਠ ਰਹੇ ਹਾਂ, ਸਗੋਂ ਪਰਸਪਰ ਅਤੇ ਗਤੀਸ਼ੀਲ ਸਬੰਧਾਂ ਨਾਲ ਨਜਿੱਠ ਰਹੇ ਹਾਂ। ਇਸ ਲਈ ਠੋਸ ਵਿਵਹਾਰ ਦੇ ਹੇਠ ਲਿਖੇ ਵਰਣਨ ਨੂੰ ਟਕਰਾਅ ਦੇ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਵਿੱਚ ਕਲਪਨਾ ਕੀਤਾ ਜਾਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ। ਟਕਰਾਅ ਦੂਜਿਆਂ ਲਈ ਹੋਣ ਦਾ ਮੂਲ ਅਰਥ ਹੈ।

ਜੇ ਅਸੀਂ ਦੂਜੇ ਦੇ ਪਹਿਲੇ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ ਨੂੰ ਇੱਕ ਨਜ਼ਰ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਸ਼ੁਰੂ ਕਰਦੇ ਹਾਂ, ਤਾਂ ਸਾਨੂੰ ਇਹ ਪਛਾਣਨਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ ਕਿ ਅਸੀਂ ਦੂਜਿਆਂ ਲਈ ਆਪਣੇ ਅਦ੍ਰਿਸ਼ਟ ਹੋਂਦ ਨੂੰ ਇੱਕ ਕਬਜ਼ੇ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਅਨੁਭਵ ਕਰਦੇ ਹਾਂ। ਮੈਂ ਦੂਜੇ ਦੁਆਰਾ ਕਾਬੂ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹਾਂ; ਦੂਜੇ ਦਾ ਰੂਪ ਮੇਰੇ ਸਰੀਰ ਨੂੰ ਇਸਦੀ ਨੰਗੀ ਸਥਿਤੀ ਵਿੱਚ ਬਣਾਉਂਦਾ ਹੈ, ਇਸਨੂੰ ਜਨਮ ਦਿੰਦਾ ਹੈ, ਇਸਨੂੰ ਮੂਰਤੀਮਾਨ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਇਸਨੂੰ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਪੈਦਾ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਇਸਨੂੰ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੇਖਦਾ ਹੈ ਜਿਵੇਂ ਮੈਂ ਇਸਨੂੰ ਕਦੇ ਨਹੀਂ ਦੇਖਾਂਗਾ। ਦੂਜਾ ਇੱਕ ਭੇਤ ਰੱਖਦਾ ਹੈ - ਮੈਂ ਜੋ ਹਾਂ ਉਸਦਾ ਭੇਤ। ਉਹ ਮੈਨੂੰ ਬਣਾਉਂਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਉਹ ਮੈਨੂੰ ਆਪਣੇ ਕੋਲ ਰੱਖਦਾ ਹੈ, ਅਤੇ ਇਹ ਕਬਜ਼ਾ ਮੈਨੂੰ ਆਪਣੇ ਕੋਲ ਰੱਖਣ ਦੀ ਚੇਤਨਾ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਕੁਝ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਮੇਰੀ ਵਸਤੂ-ਅਵਸਥਾ ਦੀ ਮਾਨਤਾ ਵਿੱਚ ਮੇਰੇ ਕੋਲ ਸਬੂਤ ਹੈ ਕਿ ਉਸ ਕੋਲ ਇਹ ਚੇਤਨਾ ਹੈ। ਚੇਤਨਾ ਦੇ ਗੁਣ ਦੁਆਰਾ ਦੂਜਾ ਮੇਰੇ ਲਈ ਇੱਕੋ ਸਮੇਂ ਉਹ ਹੈ ਜਿਸਨੇ ਮੇਰੇ ਤੋਂ ਮੇਰਾ ਹੋਂਦ ਚੋਰੀ ਕਰ ਲਿਆ ਹੈ ਅਤੇ ਉਹ ਜੋ ਇੱਕ ਅਜਿਹਾ ਹੋਂਦ "ਹੋਣ" ਦਾ ਕਾਰਨ ਬਣਦਾ ਹੈ ਜੋ ਮੇਰਾ ਹੋਂਦ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਮੈਨੂੰ ਇਸ ਔਨਟੋਲੋਜੀਕਲ ਢਾਂਚੇ ਦੀ ਸਮਝ ਹੈ: ਮੈਂ ਦੂਜਿਆਂ ਲਈ ਆਪਣੇ ਹੋਣ ਲਈ ਜ਼ਿੰਮੇਵਾਰ ਹਾਂ, ਪਰ ਮੈਂ ਇਸਦੀ ਨੀਂਹ ਨਹੀਂ ਹਾਂ। ਇਸ ਲਈ ਇਹ ਮੈਨੂੰ ਇੱਕ ਦਿੱਤੇ ਗਏ ਸਮੂਹ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਜਾਪਦਾ ਹੈ ਜਿਸ ਲਈ ਮੈਂ ਫਿਰ ਵੀ ਜ਼ਿੰਮੇਵਾਰ ਹਾਂ; ਦੂਜਾ ਮੇਰੇ ਵਜੂਦ ਨੂੰ ਉਸ ਵਿੱਚ ਲੱਭਦਾ ਹੈ ਜਿੱਥੋਂ ਤੱਕ ਇਹ ਹੋਂਦ "ਉੱਥੇ ਹੈ" ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਹੈ। ਪਰ ਉਹ ਮੇਰੇ ਵਜੂਦ ਲਈ ਜ਼ਿੰਮੇਵਾਰ ਨਹੀਂ ਹੈ ਹਾਲਾਂਕਿ ਉਸਨੇ ਇਸਨੂੰ ਪੂਰੀ ਆਜ਼ਾਦੀ ਵਿੱਚ ਪਾਇਆ ਹੈ - ਆਪਣੀ ਸੁਤੰਤਰ ਪਾਰਦਰਸ਼ਤਾ ਵਿੱਚ ਅਤੇ ਦੁਆਰਾ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਜਿਸ ਹੱਦ ਤੱਕ ਮੈਂ ਆਪਣੇ ਵਜੂਦ ਲਈ ਜ਼ਿੰਮੇਵਾਰ ਵਜੋਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਦਾ ਹਾਂ, ਮੈਂ ਇਸ ਵਜੂਦ ਦਾ ਦਾਅਵਾ ਕਰਦਾ ਹਾਂ ਜੋ ਮੈਂ ਹਾਂ; ਯਾਨੀ, ਮੈਂ ਇਸਨੂੰ ਮੁੜ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਨਾ ਚਾਹੁੰਦਾ ਹਾਂ, ਜਾਂ, ਹੋਰ ਵੀ ਸਹੀ, ਮੈਂ ਆਪਣੇ ਵਜੂਦ ਦੀ ਮੁੜ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਦਾ ਪ੍ਰੋਜੈਕਟ ਹਾਂ। ਮੈਂ ਆਪਣਾ ਹੱਥ ਫੈਲਾਉਣਾ ਚਾਹੁੰਦਾ ਹਾਂ ਅਤੇ ਇਸ ਵਜੂਦ ਨੂੰ ਫੜਨਾ ਚਾਹੁੰਦਾ ਹਾਂ ਜੋ ਮੈਨੂੰ ਮੇਰੇ ਵਜੂਦ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਪੇਸ਼ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ ਪਰ ਇੱਕ ਦੂਰੀ 'ਤੇ - ਟੈਂਟਲਸ ਦੇ ਖਾਣੇ ਵਾਂਗ; ਮੈਂ ਇਸਨੂੰ ਆਪਣੀ ਆਜ਼ਾਦੀ ਦੁਆਰਾ ਲੱਭਣਾ ਚਾਹੁੰਦਾ ਹਾਂ। ਕਿਉਂਕਿ ਜੇਕਰ ਇੱਕ ਅਰਥ ਵਿੱਚ ਮੇਰਾ ਵਜੂਦ ਇੱਕ ਅਸਹਿਣਯੋਗ ਅਚਨਚੇਤੀ ਹੈ ਅਤੇ ਦੂਜੇ ਦੁਆਰਾ ਆਪਣੇ ਆਪ ਦਾ ਸ਼ੁੱਧ "ਕਬਜ਼ਾ" ਹੈ, ਤਾਂ ਵੀ ਇੱਕ ਹੋਰ ਅਰਥ ਵਿੱਚ ਇਹ ਵਜੂਦ ਇਸ ਗੱਲ ਦੇ ਸੰਕੇਤ ਵਜੋਂ ਖੜ੍ਹਾ ਹੈ ਕਿ ਮੈਨੂੰ ਆਪਣੇ ਆਪ ਦੀ ਨੀਂਹ ਬਣਨ ਲਈ ਕੀ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਨਾ ਅਤੇ ਲੱਭਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ। ਪਰ ਇਹ ਸਿਰਫ਼ ਤਾਂ ਹੀ ਕਲਪਨਾਯੋਗ ਹੈ ਜੇਕਰ ਮੈਂ ਦੂਜੇ ਦੀ ਆਜ਼ਾਦੀ ਨੂੰ ਗ੍ਰਹਿਣ ਕਰਦਾ ਹਾਂ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਮੁੜ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਨ ਦਾ ਮੇਰਾ ਪ੍ਰੋਜੈਕਟ ਮੂਲ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਦੂਜੇ ਨੂੰ ਜਜ਼ਬ ਕਰਨ ਦਾ ਪ੍ਰੋਜੈਕਟ ਹੈ।

ਫਿਰ ਵੀ ਇਸ ਪ੍ਰੋਜੈਕਟ ਨੂੰ ਦੂਜੇ ਦੇ ਸੁਭਾਅ ਨੂੰ ਬਰਕਰਾਰ ਰੱਖਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ। ਦੋ ਨਤੀਜੇ ਨਿਕਲਦੇ ਹਨ: (1) ਮੈਂ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੂਜੇ ਨੂੰ ਦਾਅਵਾ ਕਰਨ ਤੋਂ ਨਹੀਂ ਹਟਦਾ - ਯਾਨੀ, ਆਪਣੇ ਆਪ ਤੋਂ ਇਨਕਾਰ ਕਰਨਾ ਕਿ ਮੈਂ ਦੂਜਾ ਹਾਂ। ਕਿਉਂਕਿ ਦੂਜਾ ਮੇਰੇ ਵਜੂਦ ਦੀ ਨੀਂਹ ਹੈ, ਇਸ ਲਈ ਉਹ ਮੇਰੇ ਵਿੱਚ ਦੂਜਿਆਂ ਲਈ ਹੋਣ ਦੇ ਅਲੋਪ ਹੋਣ ਤੋਂ ਬਿਨਾਂ ਭੰਗ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਦਾ। ਇਸ ਲਈ ਜੇਕਰ ਮੈਂ ਦੂਜੇ ਨਾਲ ਏਕਤਾ ਦੀ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਦਾ ਪ੍ਰੋਜੈਕਟ ਕਰਦਾ ਹਾਂ, ਤਾਂ ਇਸਦਾ ਮਤਲਬ ਹੈ ਕਿ ਮੈਂ ਦੂਜੇ ਦੇ ਹੋਰ ਹੋਣ ਦੇ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਆਪਣੀ ਸੰਭਾਵਨਾ ਵਜੋਂ ਪੇਸ਼ ਕਰਦਾ ਹਾਂ। ਅਸਲ ਵਿੱਚ ਮੇਰੇ ਲਈ ਸਮੱਸਿਆ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਮੈਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਦੂਜੇ ਦੇ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਆਪ 'ਤੇ ਲੈਣ ਦੀ ਸੰਭਾਵਨਾ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਕੇ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਬਣਾਇਆ ਜਾਵੇ। ਇਹ ਗਿਆਨ ਦੀ ਇੱਕ ਸ਼ੁੱਧ, ਅਮੂਰਤ ਫੈਕਲਟੀ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਨ ਦਾ ਮਾਮਲਾ ਨਹੀਂ

ਹੈ। ਇਹ ਦੂਜੇ ਦੀ ਸ਼ੁੱਧ ਸ਼੍ਰੇਣੀ ਨਹੀਂ ਹੈ ਜਿਸਨੂੰ ਮੈਂ ਆਪਣੇ ਲਈ ਅਨੁਕੂਲ ਬਣਾਉਣ ਦਾ ਪ੍ਰੋਜੈਕਟ ਕਰਦਾ ਹਾਂ। ਇਸ ਸ਼੍ਰੇਣੀ ਦੀ ਕਲਪਨਾ ਨਹੀਂ ਕੀਤੀ ਜਾਂਦੀ ਅਤੇ ਨਾ ਹੀ ਕਲਪਨਾ ਕੀਤੀ ਜਾ ਸਕਦੀ ਹੈ। ਪਰ ਦੂਜੇ ਨਾਲ ਠੋਸ ਅਨੁਭਵ ਦੇ ਮੌਕੇ 'ਤੇ, ਇੱਕ ਅਨੁਭਵ ਸਹਿਣ ਅਤੇ ਅਹਿਸਾਸ ਹੋਇਆ, ਇਹ ਇਹ ਠੋਸ ਹੋਰ ਇੱਕ ਪੂਰਨ ਹਕੀਕਤ ਵਜੋਂ ਹੈ ਜਿਸਨੂੰ ਮੈਂ ਉਸਦੇ ਹੋਰ ਹੋਣ ਵਿੱਚ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਸ਼ਾਮਲ ਕਰਨਾ ਚਾਹੁੰਦਾ ਹਾਂ। (2) ਦੂਜਾ ਜਿਸਨੂੰ ਮੈਂ ਸਮਾਉਣਾ ਚਾਹੁੰਦਾ ਹਾਂ, ਕਿਸੇ ਵੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੂਜੇ-ਵਸਤੂ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਜਾਂ, ਜੇ ਤੁਸੀਂ ਚਾਹੁੰਦੇ ਹੋ, ਤਾਂ ਦੂਜੇ ਨੂੰ ਸ਼ਾਮਲ ਕਰਨ ਦਾ ਮੇਰਾ ਪ੍ਰੋਜੈਕਟ ਕਿਸੇ ਵੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਆਪ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਦੁਬਾਰਾ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਨ ਅਤੇ ਆਪਣੀਆਂ ਸੰਭਾਵਨਾਵਾਂ ਪ੍ਰਤੀ ਦੂਜੇ ਦੀ ਪਾਰਦਰਸ਼ਤਾ ਨੂੰ ਪਾਰ ਕਰਨ ਦੇ ਨਾਲ ਮੇਲ ਨਹੀਂ ਖਾਂਦਾ। ਮੇਰੇ ਲਈ ਇਹ ਦੂਜੇ ਦੀ ਇੱਕ ਵਸਤੂ ਬਣਾ ਕੇ ਆਪਣੀ ਵਸਤੂ-ਅਵਸਥਾ ਨੂੰ ਮਿਟਾਉਣ ਦਾ ਸਵਾਲ ਨਹੀਂ ਹੈ, ਜੋ ਕਿ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਦੂਜਿਆਂ ਲਈ ਮੇਰੇ ਹੋਣ ਤੋਂ ਮੁਕਤ ਕਰਨ ਦੇ ਬਰਾਬਰ ਹੋਵੇਗਾ। ਬਿਲਕੁਲ ਉਲਟ, ਮੈਂ ਦੂਜੇ ਨੂੰ ਦੂਜੇ-ਮੇਰੇ-ਦੇਖਣ ਵਾਲੇ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਸਮਾ ਲੈਣਾ ਚਾਹੁੰਦਾ ਹਾਂ, ਅਤੇ ਸਮੀਕਰਨ ਦੇ ਇਸ ਪ੍ਰੋਜੈਕਟ ਵਿੱਚ ਮੇਰੇ-ਦੇਖਣ ਵਾਲੇ ਹੋਣ ਦੀ ਇੱਕ ਵਧੀ ਹੋਈ ਪਛਾਣ ਸ਼ਾਮਲ ਹੈ। ਸੰਖੇਪ ਵਿੱਚ, ਮੇਰੇ ਸਾਹਮਣੇ ਦੂਜੇ ਦੀ ਆਜ਼ਾਦੀ ਨੂੰ ਬਣਾਈ ਰੱਖਣ ਲਈ ਜੋ ਮੈਨੂੰ ਦੇਖ ਰਹੀ ਹੈ, ਮੈਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਆਪਣੇ-ਦੇਖਣ ਵਾਲੇ ਹੋਣ ਨਾਲ ਪਛਾਣਦਾ ਹਾਂ। ਅਤੇ ਕਿਉਂਕਿ ਮੇਰਾ-ਵਸਤੂ-ਵਸਤੂ-ਹੋਣਾ ਮੇਰੇ ਅਤੇ ਦੂਜੇ ਵਿਚਕਾਰ ਇੱਕੋ ਇੱਕ ਸੰਭਵ ਸਬੰਧ ਹੈ, ਇਹ-ਵਸਤੂ-ਹੋਣਾ ਹੈ ਜੋ ਇਕੱਲਾ ਹੀ ਮੈਨੂੰ ਦੂਜੀ ਆਜ਼ਾਦੀ ਦੇ ਮੇਰੇ ਸਮੀਕਰਨ ਨੂੰ ਪ੍ਰਭਾਵਤ ਕਰਨ ਲਈ ਇੱਕ ਸਾਧਨ ਵਜੋਂ ਸੇਵਾ ਕਰ ਸਕਦਾ ਹੈ।

ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਤੀਜੇ ਐਕਸਟੈਸਿਸ ਦੀ ਅਸਫਲਤਾ ਦੀ ਪ੍ਰਤੀਕ੍ਰਿਆ ਵਜੋਂ, ਖੁਦ ਦੂਜੇ ਦੀ ਆਜ਼ਾਦੀ ਨਾਲ ਪਛਾਣਿਆ ਜਾਣਾ ਚਾਹੁੰਦਾ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਆਪਣੇ ਆਪ ਹੋਣ ਦੀ ਸਥਾਪਨਾ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਆਪਣੇ ਆਪ ਲਈ ਦੂਜਾ ਹੋਣਾ - ਆਦਰਸ਼ ਜੋ ਹਮੇਸ਼ਾ ਆਪਣੇ ਆਪ ਲਈ ਇਸ ਦੂਜੇ ਹੋਣ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਠੋਸ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਨਿਸ਼ਾਨਾ ਬਣਾਇਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ - ਦੂਜੇ ਨਾਲ ਮੇਰੇ ਸਬੰਧਾਂ ਦਾ ਮੁੱਖ ਮੁੱਲ ਹੈ। ਇਸਦਾ ਅਰਥ ਹੈ ਕਿ ਮੇਰਾ ਦੂਜਿਆਂ ਲਈ ਹੋਣਾ ਇੱਕ ਪੂਰਨ-ਹੋਂਦ ਦੇ ਸੰਕੇਤ ਦੁਆਰਾ ਸਤਾਇਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਜੋ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਦੂਜੇ ਵਾਂਗ ਅਤੇ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਦੂਜੇ ਵਾਂਗ ਹੋਵੇਗਾ ਅਤੇ ਜੋ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਸੁਤੰਤਰ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਦੂਜੇ ਵਾਂਗ ਅਤੇ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਦੂਜੇ ਵਾਂਗ ਦੇ ਕੇ, ਓਨਟੋਲੋਜੀਕਲ ਸਬੂਤ ਦਾ ਹੀ ਵਜੂਦ ਹੋਵੇਗਾ - ਯਾਨੀ, ਪਰਮਾਤਮਾ। ਇਸ ਆਦਰਸ਼ ਨੂੰ ਦੂਜੇ ਨਾਲ ਮੇਰੇ ਸਬੰਧਾਂ ਦੀ ਮੂਲ ਅਟੁੱਟਤਾ ਨੂੰ ਪਾਰ ਕੀਤੇ ਬਿਨਾਂ ਸਾਕਾਰ ਨਹੀਂ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ; ਯਾਨੀ, ਇਸ ਤੱਥ ਨੂੰ ਦੂਰ ਕਰਕੇ ਕਿ ਉਸ ਨਕਾਰਾਤਮਕਤਾ ਦੇ ਵਿਚਕਾਰ ਅੰਦਰੂਨੀ ਨਕਾਰਾਤਮਕਤਾ ਦਾ ਕੋਈ ਸਬੰਧ ਨਹੀਂ ਹੈ ਜਿਸ ਦੁਆਰਾ ਦੂਜਾ ਮੇਰੇ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਬਣਾਇਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਉਸ ਨਕਾਰਾਤਮਕਤਾ ਦੇ ਵਿਚਕਾਰ ਜਿਸ ਦੁਆਰਾ ਮੈਂ ਦੂਜੇ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਬਣਾਇਆ ਜਾਂਦਾ ਹਾਂ। ਅਸੀਂ ਦੇਖਿਆ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਅਟੁੱਟਤਾ ਅਟੱਲ ਹੈ; ਇਹ ਦੂਜੇ ਨਾਲ ਮੇਰੇ ਸਬੰਧਾਂ ਦਾ ਤੱਥ ਹੈ, ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਮੇਰਾ ਸਰੀਰ ਮੇਰੇ ਸੰਸਾਰ ਵਿੱਚ ਹੋਣ ਦਾ ਤੱਥ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਦੂਜੇ ਨਾਲ ਏਕਤਾ ਅਸਲ ਵਿੱਚ ਅਸਾਧਾਰਨ ਹੈ। ਇਹ ਸਿਧਾਂਤ ਵਿੱਚ ਵੀ ਅਸਾਧਾਰਨ ਹੈ, ਕਿਉਂਕਿ ਇੱਕ ਸਿੰਗਲ ਪਾਰਦਰਸ਼ਤਾ ਵਿੱਚ ਆਪਣੇ ਆਪ ਅਤੇ ਦੂਜੇ ਦਾ ਸਮੀਕਰਨ ਜ਼ਰੂਰੀ ਤੌਰ 'ਤੇ ਦੂਜੇ ਵਿੱਚ ਦੂਜੇਪਣ ਦੀ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਤਾ ਦਾ ਅਲੋਪ ਹੋਣਾ ਸ਼ਾਮਲ ਕਰੇਗਾ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਜਿਸ ਸ਼ਰਤ 'ਤੇ ਮੈਂ ਦੂਜੇ ਨਾਲ ਆਪਣੀ ਪਛਾਣ ਪੇਸ਼ ਕਰਦਾ ਹਾਂ ਉਹ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਮੈਂ ਇਸ ਗੱਲ ਤੋਂ ਇਨਕਾਰ ਕਰਦਾ ਰਹਿੰਦਾ ਹਾਂ ਕਿ ਮੈਂ ਦੂਜਾ ਹਾਂ। ਅੰਤ ਵਿੱਚ ਏਕੀਕਰਨ ਦਾ ਇਹ ਪ੍ਰੋਜੈਕਟ ਟਕਰਾਅ ਦਾ ਸਰੋਤ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਜਦੋਂ ਮੈਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਦੂਜੇ ਲਈ ਇੱਕ ਵਸਤੂ ਵਜੋਂ ਅਨੁਭਵ ਕਰਦਾ ਹਾਂ ਅਤੇ ਜਦੋਂ ਮੈਂ ਇਸ ਅਨੁਭਵ ਦੇ ਜ਼ਰੀਏ ਉਸਨੂੰ ਸਮਾਉਣ ਦਾ ਪ੍ਰੋਜੈਕਟ ਕਰਦਾ ਹਾਂ, ਤਾਂ ਦੂਜਾ ਮੈਨੂੰ ਦੁਨੀਆ ਦੇ ਵਿਚਕਾਰ ਇੱਕ ਵਸਤੂ ਵਜੋਂ ਫੜ ਲੈਂਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਮੈਨੂੰ

ਆਪਣੇ ਨਾਲ ਪਛਾਣਨ ਦਾ ਪ੍ਰੋਜੈਕਟ ਨਹੀਂ ਕਰਦਾ। ਇਸ ਲਈ ਇਹ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੋਵੇਗਾ - ਕਿਉਂਕਿ ਦੂਜਿਆਂ ਲਈ ਹੋਣ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਦੋਹਰੀ ਅੰਦਰੂਨੀ ਨਕਾਰ ਸ਼ਾਮਲ ਹੈ - ਉਸ ਅੰਦਰੂਨੀ ਨਕਾਰ 'ਤੇ ਕਾਰਵਾਈ ਕਰਨਾ ਜਿਸ ਦੁਆਰਾ ਦੂਜਾ ਮੇਰੀ ਪਾਰਦਰਸ਼ਤਾ ਤੋਂ ਪਾਰ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਮੈਨੂੰ ਦੂਜੇ ਲਈ ਮੌਜੂਦ ਬਣਾਉਂਦਾ ਹੈ; ਯਾਨੀ, ਦੂਜੇ ਦੀ ਆਜ਼ਾਦੀ 'ਤੇ ਕੰਮ ਕਰਨਾ।

ਇਹ ਅਸਾਧਾਰਨ ਆਦਰਸ਼ ਜੋ ਦੂਜੇ ਦੀ ਮੌਜੂਦਗੀ ਵਿੱਚ ਮੇਰੇ ਆਪਣੇ ਪ੍ਰੋਜੈਕਟ ਨੂੰ ਪਰੇਸ਼ਾਨ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਨੂੰ ਪਿਆਰ ਨਾਲ ਨਹੀਂ ਪਛਾਣਿਆ ਜਾਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਕਿਉਂਕਿ ਪਿਆਰ ਇੱਕ ਉੱਦਮ ਹੈ; ਭਾਵ, ਮੇਰੀਆਂ ਆਪਣੀਆਂ ਸੰਭਾਵਨਾਵਾਂ ਵੱਲ ਪ੍ਰੋਜੈਕਟਾਂ ਦਾ ਇੱਕ ਜੈਵਿਕ ਸਮੂਹ। ਪਰ ਇਹ ਪਿਆਰ ਦਾ ਆਦਰਸ਼ ਹੈ, ਇਸਦੀ ਪ੍ਰੇਰਣਾ ਅਤੇ ਇਸਦਾ ਅੰਤ ਹੈ, ਇਸਦਾ ਵਿਲੱਖਣ ਮੁੱਲ ਹੈ। ਦੂਜੇ ਨਾਲ ਆਦਿਮ ਸਬੰਧ ਵਜੋਂ ਪਿਆਰ ਉਹਨਾਂ ਪ੍ਰੋਜੈਕਟਾਂ ਦਾ ਸਮੂਹ ਹੈ ਜਿਸ ਦੁਆਰਾ ਮੈਂ ਇਸ ਮੁੱਲ ਨੂੰ ਸਾਕਾਰ ਕਰਨ ਦਾ ਟੀਚਾ ਰੱਖਦਾ ਹਾਂ।

ਇਹ ਪ੍ਰੋਜੈਕਟ ਮੈਨੂੰ ਦੂਜੇ ਦੀ ਆਜ਼ਾਦੀ ਨਾਲ ਸਿੱਧਾ ਜੋੜਦੇ ਹਨ। ਇਸ ਅਰਥ ਵਿੱਚ ਪਿਆਰ ਇੱਕ ਟਕਰਾਅ ਹੈ। ਅਸੀਂ ਦੇਖਿਆ ਹੈ ਕਿ ਦੂਜੇ ਦੀ ਆਜ਼ਾਦੀ ਮੇਰੇ ਵਜੂਦ ਦੀ ਨੀਂਹ ਹੈ। ਪਰ ਬਿਲਕੁਲ ਕਿਉਂਕਿ ਮੈਂ ਦੂਜੇ ਦੀ ਆਜ਼ਾਦੀ ਦੇ ਜ਼ਰੀਏ ਮੌਜੂਦ ਹਾਂ, ਮੇਰੀ ਕੋਈ ਸੁਰੱਖਿਆ ਨਹੀਂ ਹੈ; ਮੈਂ ਇਸ ਆਜ਼ਾਦੀ ਵਿੱਚ ਖ਼ਤਰੇ ਵਿੱਚ ਹਾਂ। ਇਹ ਮੇਰੇ ਵਜੂਦ ਨੂੰ ਢਾਲਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਮੈਨੂੰ ਬਣਾਉਂਦੀ ਹੈ, ਇਹ ਮੈਨੂੰ ਮੁੱਲ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕਰਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਉਹਨਾਂ ਨੂੰ ਮੇਰੇ ਤੋਂ ਦੂਰ ਕਰਦੀ ਹੈ; ਅਤੇ ਮੇਰਾ ਵਜੂਦ ਇਸ ਤੋਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਤੋਂ ਇੱਕ ਸਥਾਈ ਪੈਸਿਵ ਬਚਣ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਗੈਰ-ਜ਼ਿੰਮੇਵਾਰ ਅਤੇ ਪਹੁੰਚ ਤੋਂ ਪਰੇ, ਇਹ ਪ੍ਰੋਟੀਅਨ ਆਜ਼ਾਦੀ ਜਿਸ ਵਿੱਚ ਮੈਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਸ਼ਾਮਲ ਕੀਤਾ ਹੈ, ਬਦਲੇ ਵਿੱਚ ਮੈਨੂੰ ਹੋਣ ਦੇ ਹਜ਼ਾਰਾਂ ਵੱਖ-ਵੱਖ ਤਰੀਕਿਆਂ ਨਾਲ ਸ਼ਾਮਲ ਕਰ ਸਕਦੀ ਹੈ। ਮੇਰੇ ਵਜੂਦ ਨੂੰ ਮੁੜ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਨ ਦਾ ਮੇਰਾ ਪ੍ਰੋਜੈਕਟ ਤਾਂ ਹੀ ਸਾਕਾਰ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ ਜੇਕਰ ਮੈਂ ਇਸ ਆਜ਼ਾਦੀ ਨੂੰ ਫੜ ਲਵਾਂ ਅਤੇ ਇਸਨੂੰ ਆਪਣੀ ਆਜ਼ਾਦੀ ਦੇ ਅਧੀਨ ਇੱਕ ਆਜ਼ਾਦੀ ਬਣਨ ਵਿੱਚ ਘਟਾਵਾਂ। ਇਸਦੇ ਨਾਲ ਹੀ ਇਹ ਇੱਕੋ ਇੱਕ ਤਰੀਕਾ ਹੈ ਜਿਸ ਵਿੱਚ ਮੈਂ ਅੰਦਰੂਨੀਤਾ ਦੇ ਸੁਤੰਤਰ ਨਕਾਰ 'ਤੇ ਕਾਰਵਾਈ ਕਰ ਸਕਦਾ ਹਾਂ ਜਿਸ ਦੁਆਰਾ ਦੂਜਾ ਮੈਨੂੰ ਇੱਕ ਦੂਜੇ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਬਣਾਉਂਦਾ ਹੈ; ਇਹ ਇੱਕੋ ਇੱਕ ਤਰੀਕਾ ਹੈ ਜਿਸ ਵਿੱਚ ਮੈਂ ਆਪਣੇ ਨਾਲ ਦੂਜੇ ਦੀ ਭਵਿੱਖੀ ਪਛਾਣ ਲਈ ਰਾਹ ਤਿਆਰ ਕਰ ਸਕਦਾ ਹਾਂ। ਇਹ ਸ਼ਾਇਦ ਸਪੱਸ਼ਟ ਹੋਵੇਗਾ ਜੇਕਰ ਅਸੀਂ ਸਮੱਸਿਆ ਦਾ ਅਧਿਐਨ ਸ਼ੁੱਧ ਮਨੋਵਿਗਿਆਨਕ ਪਹਿਲੂ ਤੋਂ ਕਰੀਏ। ਪ੍ਰੇਮੀ ਕਿਉਂ ਪਿਆਰ ਕੀਤਾ ਜਾਣਾ ਚਾਹੁੰਦਾ ਹੈ? ਜੇਕਰ ਪਿਆਰ ਅਸਲ ਵਿੱਚ ਸਰੀਰਕ ਕਬਜ਼ੇ ਦੀ ਇੱਕ ਸ਼ੁੱਧ ਇੱਛਾ ਹੁੰਦੀ, ਤਾਂ ਇਹ ਬਹੁਤ ਸਾਰੇ ਮਾਮਲਿਆਂ ਵਿੱਚ ਆਸਾਨੀ ਨਾਲ ਸੰਤੁਸ਼ਟ ਹੋ ਸਕਦੀ ਸੀ। ਉਦਾਹਰਣ ਵਜੋਂ, ਪ੍ਰੋਸਟ ਦਾ ਨਾਇਕ, ਜੋ ਆਪਣੀ ਮਾਲਕਣ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਘਰ ਵਿੱਚ ਸਥਾਪਿਤ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਜੋ ਉਸਨੂੰ ਦਿਨ ਦੇ ਕਿਸੇ ਵੀ ਸਮੇਂ ਦੇਖ ਸਕਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਉਸਨੂੰ ਆਪਣੇ ਕੋਲ ਰੱਖ ਸਕਦਾ ਹੈ, ਜੋ ਉਸਨੂੰ ਆਰਥਿਕ ਤੌਰ 'ਤੇ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਆਪਣੇ ਉੱਤੇ ਨਿਰਭਰ ਬਣਾਉਣ ਦੇ ਯੋਗ ਰਿਹਾ ਹੈ, ਨੂੰ ਚਿੰਤਾ ਤੋਂ ਮੁਕਤ ਹੋਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ। ਫਿਰ ਵੀ ਅਸੀਂ ਜਾਣਦੇ ਹਾਂ ਕਿ ਉਹ, ਇਸਦੇ ਉਲਟ, ਲਗਾਤਾਰ ਚਿੰਤਾ ਦੁਆਰਾ ਕੁਚਲਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਆਪਣੀ ਚੇਤਨਾ ਦੁਆਰਾ ਅਲਬਰਟਾਈਨ ਮਾਰਸੇਲ ਤੋਂ ਬਚ ਨਿਕਲਦਾ ਹੈ ਭਾਵੇਂ ਉਹ ਉਸਦੇ ਨਾਲ ਹੋਵੇ, ਅਤੇ ਇਸੇ ਲਈ ਉਸਨੂੰ ਉਦੋਂ ਹੀ ਰਾਹਤ ਮਿਲਦੀ ਹੈ ਜਦੋਂ ਉਹ ਉਸਨੂੰ ਸੌਂਦੇ ਸਮੇਂ ਵੇਖਦਾ ਹੈ। ਫਿਰ ਇਹ ਨਿਸ਼ਚਤ ਹੈ ਕਿ ਪ੍ਰੇਮੀ ਇੱਕ "ਚੇਤਨਾ" ਨੂੰ ਹਾਸਲ ਕਰਨਾ ਚਾਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਪਰ ਉਹ ਇਹ ਕਿਉਂ ਚਾਹੁੰਦਾ ਹੈ? ਅਤੇ ਕਿਵੇਂ?

"ਮਾਲਕੀਅਤ" ਦੀ ਧਾਰਨਾ, ਜਿਸ ਦੁਆਰਾ ਪਿਆਰ ਨੂੰ ਅਕਸਰ ਸਮਝਾਇਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਅਸਲ ਵਿੱਚ ਪ੍ਰਾਇਮਰੀ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਮੈਨੂੰ ਦੂਜੇ ਨੂੰ ਕਿਉਂ ਅਪਣਾਉਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ ਜੇਕਰ ਇਹ ਬਿਲਕੁਲ ਸਹੀ ਨਾ ਹੁੰਦਾ ਕਿ ਦੂਜਾ ਮੈਨੂੰ ਬਣਾਉਂਦਾ ਹੈ? ਪਰ ਇਹ ਬਿਲਕੁਲ ਇੱਕ ਖਾਸ ਢੰਗ ਨਾਲ ਅਪਣਾਉਣਾ ਦਰਸਾਉਂਦਾ ਹੈ;

ਇਹ ਦੂਜੇ ਦੀ ਆਜ਼ਾਦੀ ਹੈ ਜਿਸਨੂੰ ਅਸੀਂ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਨਾ ਚਾਹੁੰਦੇ ਹਾਂ। ਸ਼ਕਤੀ ਦੀ ਇੱਛਾ ਕਰਕੇ ਨਹੀਂ। ਜ਼ਾਲਮ ਪਿਆਰ ਨੂੰ ਨਫ਼ਰਤ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਉਹ ਡਰ ਨਾਲ ਸੰਤੁਸ਼ਟ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਜੇ ਉਹ ਆਪਣੀ ਪਰਜਾ ਦਾ ਪਿਆਰ ਜਿੱਤਣਾ ਚਾਹੁੰਦਾ ਹੈ, ਤਾਂ ਇਹ ਰਾਜਨੀਤਿਕ ਕਾਰਨਾਂ ਕਰਕੇ ਹੈ; ਅਤੇ ਜੇ ਉਹ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਗੁਲਾਮ ਬਣਾਉਣ ਦਾ ਇੱਕ ਵਧੇਰੇ ਆਰਥਿਕ ਤਰੀਕਾ ਲੱਭਦਾ ਹੈ, ਤਾਂ ਉਹ ਇਸਨੂੰ ਤੁਰੰਤ ਅਪਣਾ ਲੈਂਦਾ ਹੈ। ਦੂਜੇ ਪਾਸੇ, ਉਹ ਆਦਮੀ ਜੋ ਪਿਆਰ ਕਰਨਾ ਚਾਹੁੰਦਾ ਹੈ ਉਹ ਪਿਆਰੇ ਦੀ ਗੁਲਾਮੀ ਦੀ ਇੱਛਾ ਨਹੀਂ ਰੱਖਦਾ। ਉਹ ਜਨੂੰਨ ਦੀ ਵਸਤੂ ਬਣਨ 'ਤੇ ਤੁਲਿਆ ਨਹੀਂ ਹੈ ਜੋ ਮਸ਼ੀਨੀ ਤੌਰ 'ਤੇ ਵਗਦਾ ਹੈ। ਉਹ ਇੱਕ ਆਟੋਮੈਟਨ ਨਹੀਂ ਰੱਖਣਾ ਚਾਹੁੰਦਾ, ਅਤੇ ਜੇਕਰ ਅਸੀਂ ਉਸਨੂੰ ਬੇਇੱਜ਼ਤ ਕਰਨਾ ਚਾਹੁੰਦੇ ਹਾਂ, ਤਾਂ ਸਾਨੂੰ ਉਸਨੂੰ ਮਨਾਉਣ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕਰਨ ਦੀ ਲੋੜ ਹੈ ਕਿ ਪਿਆਰੇ ਦਾ ਜਨੂੰਨ ਇੱਕ ਮਨੋਵਿਗਿਆਨਕ ਨਿਰਧਾਰਨਵਾਦ ਦਾ ਨਤੀਜਾ ਹੈ। ਪ੍ਰੇਮੀ ਫਿਰ ਮਹਿਸੂਸ ਕਰੇਗਾ ਕਿ ਉਸਦਾ ਪਿਆਰ ਅਤੇ ਉਸਦਾ ਹੋਂਦ ਦੋਵੇਂ ਸਸਤੇ ਹੋ ਗਏ ਹਨ। ਜੇਕਰ ਟ੍ਰਿਸਟਨ ਅਤੇ ਇਸੋਲਡੇ ਇੱਕ ਪਿਆਰ ਦੀ ਦਵਾਈ ਦੇ ਕਾਰਨ ਪਿਆਰ ਵਿੱਚ ਪਾਗਲ ਹੋ ਜਾਂਦੇ ਹਨ, ਤਾਂ ਉਹ ਘੱਟ ਦਿਲਚਸਪ ਹੁੰਦੇ ਹਨ। ਪ੍ਰੇਮੀ ਦੀ ਪੂਰੀ ਗੁਲਾਮੀ ਪ੍ਰੇਮੀ ਦੇ ਪਿਆਰ ਨੂੰ ਮਾਰ ਦਿੰਦੀ ਹੈ। ਅੰਤ ਪਾਰ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ; ਜੇਕਰ ਪ੍ਰੇਮੀ ਇੱਕ ਆਟੋਮੇਟਨ ਵਿੱਚ ਬਦਲ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਤਾਂ ਪ੍ਰੇਮੀ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਇਕੱਲਾ ਪਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਪ੍ਰੇਮੀ ਪਿਆਰੇ ਨੂੰ ਉਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਆਪਣੇ ਕੋਲ ਰੱਖਣ ਦੀ ਇੱਛਾ ਨਹੀਂ ਰੱਖਦਾ ਜਿਵੇਂ ਕਿਸੇ ਕੋਲ ਕੋਈ ਚੀਜ਼ ਹੁੰਦੀ ਹੈ; ਉਹ ਇੱਕ ਖਾਸ ਕਿਸਮ ਦੀ ਨਿਯੰਤ੍ਰਣ ਦੀ ਮੰਗ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਉਹ ਆਜ਼ਾਦੀ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਆਜ਼ਾਦੀ ਰੱਖਣਾ ਚਾਹੁੰਦਾ ਹੈ।

ਦੂਜੇ ਪਾਸੇ, ਪ੍ਰੇਮੀ ਆਜ਼ਾਦੀ ਦੇ ਉਸ ਉੱਤਮ ਰੂਪ ਨਾਲ ਸੰਤੁਸ਼ਟ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਦਾ ਜੋ ਇੱਕ ਸੁਤੰਤਰ ਅਤੇ ਸਵੈ-ਇੱਛਤ ਸ਼ਮੂਲੀਅਤ ਹੈ। ਸਹੁੰ ਚੁੱਕੀ ਸਹੁੰ ਪ੍ਰਤੀ ਸ਼ੁੱਧ ਵਫ਼ਾਦਾਰੀ ਵਜੋਂ ਦਿੱਤੇ ਗਏ ਪਿਆਰ ਨਾਲ ਕੌਣ ਸੰਤੁਸ਼ਟ ਹੋਵੇਗਾ? ਇਨ੍ਹਾਂ ਸ਼ਬਦਾਂ ਨਾਲ ਕੌਣ ਸੰਤੁਸ਼ਟ ਹੋਵੇਗਾ, "ਮੈਂ ਤੁਹਾਨੂੰ ਪਿਆਰ ਕਰਦਾ ਹਾਂ ਕਿਉਂਕਿ ਮੈਂ ਤੁਹਾਨੂੰ ਪਿਆਰ ਕਰਨ ਲਈ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਸੁਤੰਤਰ ਤੌਰ 'ਤੇ ਲਗਾਇਆ ਹੈ ਅਤੇ ਕਿਉਂਕਿ ਮੈਂ ਆਪਣੇ ਬਚਨ ਤੋਂ ਪਿੱਛੇ ਨਹੀਂ ਹਟਣਾ ਚਾਹੁੰਦਾ।" ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਪ੍ਰੇਮੀ ਇੱਕ ਸਹੁੰ ਦੀ ਮੰਗ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਫਿਰ ਵੀ ਇੱਕ ਸਹੁੰ ਤੋਂ ਚਿੜ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਉਹ ਇੱਕ ਆਜ਼ਾਦੀ ਦੁਆਰਾ ਪਿਆਰ ਕਰਨਾ ਚਾਹੁੰਦਾ ਹੈ ਪਰ ਮੰਗ ਕਰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਆਜ਼ਾਦੀ ਹੁਣ ਆਜ਼ਾਦੀ ਵਜੋਂ ਆਜ਼ਾਦ ਨਾ ਰਹੇ। ਉਹ ਚਾਹੁੰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਦੂਜੇ ਦੀ ਆਜ਼ਾਦੀ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਪਿਆਰ ਬਣਨ ਲਈ ਨਿਰਧਾਰਤ ਕਰੇ - ਅਤੇ ਇਹ ਨਾ ਸਿਰਫ਼ ਮਾਮਲੇ ਦੀ ਸ਼ੁਰੂਆਤ ਵਿੱਚ, ਸਗੋਂ ਹਰ ਪਲ - ਅਤੇ ਉਸੇ ਸਮੇਂ ਉਹ ਚਾਹੁੰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਆਜ਼ਾਦੀ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਕੈਦ ਹੋ ਜਾਵੇ, ਆਪਣੇ ਆਪ ਵੱਲ ਮੁੜੇ, ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਪਾਗਲਪਨ ਵਿੱਚ, ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਇੱਕ ਸੁਪਨੇ ਵਿੱਚ, ਤਾਂ ਜੋ ਆਪਣੀ ਗ਼ੁਲਾਮੀ ਨੂੰ ਆਪਣੀ ਮਰਜ਼ੀ ਨਾਲ ਕਰ ਸਕੇ। ਇਹ ਗ਼ੁਲਾਮੀ ਇੱਕ ਅਸਤੀਫ਼ਾ ਹੋਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ ਜੋ ਆਜ਼ਾਦ ਹੈ ਅਤੇ ਫਿਰ ਵੀ ਸਾਡੇ ਹੱਥਾਂ ਵਿੱਚ ਜੰਜੀਰਾਂ ਵਾਲਾ ਹੈ। ਪਿਆਰ ਵਿੱਚ ਇਹ ਉਨ੍ਹਾਂ ਜਨੂੰਨਾਂ ਦਾ ਨਿਰਣਾਇਕਤਾ ਨਹੀਂ ਹੈ ਜੋ ਅਸੀਂ ਦੂਜੇ ਵਿੱਚ ਚਾਹੁੰਦੇ ਹਾਂ ਅਤੇ ਨਾ ਹੀ ਪਹੁੰਚ ਤੋਂ ਪਰੇ ਆਜ਼ਾਦੀ; ਇਹ ਇੱਕ ਆਜ਼ਾਦੀ ਹੈ ਜੋ ਜਨੂੰਨਾਂ ਦੇ ਨਿਰਧਾਰਨਵਾਦ ਦੀ ਭੂਮਿਕਾ ਨਿਭਾਉਂਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਜੋ ਆਪਣੀ ਭੂਮਿਕਾ ਵਿੱਚ ਫਸ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਆਪਣੇ ਲਈ ਪ੍ਰੇਮੀ ਇਹ ਮੰਗ ਨਹੀਂ ਕਰਦਾ ਕਿ ਉਹ ਆਜ਼ਾਦੀ ਦੇ ਇਸ ਰੈਡੀਕਲ ਸੋਧ ਦਾ ਕਾਰਨ ਹੋਵੇ, ਸਗੋਂ ਉਹ ਇਸਦਾ ਵਿਲੱਖਣ ਅਤੇ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਅਧਿਕਾਰ ਵਾਲਾ ਮੌਕਾ ਹੋਵੇ। ਦਰਅਸਲ ਉਹ ਪਿਆਰੇ ਨੂੰ ਦੁਨੀਆ ਦੇ ਵਿਚਕਾਰ ਇੱਕ ਸਾਧਨ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਤੁਰੰਤ ਡੁਬੋਏ ਬਿਨਾਂ ਇਸਦਾ ਕਾਰਨ ਨਹੀਂ ਬਣਨਾ ਚਾਹੁੰਦਾ ਸੀ ਜਿਸਨੂੰ ਪਾਰ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਪਿਆਰ ਦਾ ਸਾਰ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਇਸਦੇ ਉਲਟ, ਪਿਆਰ ਵਿੱਚ ਪ੍ਰੇਮੀ ਪਿਆਰੇ ਲਈ "ਸਾਰਾ ਸੰਸਾਰ" ਬਣਨਾ ਚਾਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਇਸਦਾ ਮਤਲਬ ਹੈ ਕਿ ਉਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਦੁਨੀਆ ਦੇ ਪਾਸੇ ਰੱਖਦਾ ਹੈ; ਉਹ ਉਹ ਹੈ ਜੋ ਦੁਨੀਆ ਨੂੰ ਮੰਨਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਇਸਦਾ ਪ੍ਰਤੀਕ ਹੈ; ਉਹ ਇੱਕ ਅਜਿਹਾ ਹੈ ਜਿਸ ਵਿੱਚ ਹੋਰ ਸਾਰੀਆਂ ਚੀਜ਼ਾਂ ਸ਼ਾਮਲ ਹਨ। ਉਹ ਇੱਕ ਵਸਤੂ ਹੈ

ਅਤੇ ਬਣਨ ਲਈ ਸਹਿਮਤੀ ਦਿੰਦਾ ਹੈ। ਪਰ ਦੂਜੇ ਪਾਸੇ, ਉਹ ਉਹ ਵਸਤੂ ਬਣਨਾ ਚਾਹੁੰਦਾ ਹੈ ਜਿਸ ਵਿੱਚ ਦੂਜੇ ਦੀ ਆਜ਼ਾਦੀ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਗੁਆਉਣ ਲਈ ਸਹਿਮਤ ਹੁੰਦੀ ਹੈ, ਉਹ ਵਸਤੂ ਜਿਸ ਵਿੱਚ ਦੂਜਾ ਆਪਣੀ ਹੋਂਦ ਅਤੇ ਆਪਣੇ ਕਾਰਨ ਨੂੰ ਆਪਣੀ ਦੂਜੀ ਹਕੀਕਤ ਵਜੋਂ ਲੱਭਣ ਲਈ ਸਹਿਮਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ - ਪਾਰਦਰਸ਼ਤਾ ਦੀ ਵਸਤੂ-ਸੀਮਾ, ਜਿਸ ਵੱਲ ਦੂਜੇ ਦੀ ਪਾਰਦਰਸ਼ਤਾ ਹੋਰ ਸਾਰੀਆਂ ਵਸਤੂਆਂ ਤੋਂ ਪਾਰ ਹੁੰਦੀ ਹੈ ਪਰ ਜਿਸਨੂੰ ਇਹ ਕਿਸੇ ਵੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਪਾਰ ਨਹੀਂ ਕਰ ਸਕਦਾ। ਅਤੇ ਹਰ ਜਗ੍ਹਾ ਉਹ ਦੂਜੇ ਦੀ ਆਜ਼ਾਦੀ ਦੇ ਚੱਕਰ ਦੀ ਇੱਛਾ ਰੱਖਦਾ ਹੈ; ਯਾਨੀ, ਹਰ ਪਲ ਜਦੋਂ ਦੂਜੇ ਦੀ ਆਜ਼ਾਦੀ ਇਸ ਸੀਮਾ ਨੂੰ ਆਪਣੀ ਪਾਰਦਰਸ਼ਤਾ ਤੱਕ ਸਵੀਕਾਰ ਕਰਦੀ ਹੈ, ਤਾਂ ਇਹ ਸਵੀਕ੍ਰਿਤੀ ਪਹਿਲਾਂ ਹੀ ਵਿਚਾਰੀ ਗਈ ਸਵੀਕ੍ਰਿਤੀ ਦੀ ਪ੍ਰੇਰਣਾ ਵਜੋਂ ਮੌਜੂਦ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਇਹ ਪਹਿਲਾਂ ਹੀ ਚੁਣੇ ਹੋਏ ਅੰਤ ਦੀ ਸਮਰੱਥਾ ਵਿੱਚ ਹੈ ਕਿ ਪ੍ਰੇਮੀ ਇੱਕ ਅੰਤ ਵਜੋਂ ਚੁਣਿਆ ਜਾਣਾ ਚਾਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਸਾਨੂੰ ਇਹ ਸਮਝਣ ਦੀ ਆਗਿਆ ਦਿੰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਪ੍ਰੇਮੀ ਅਸਲ ਵਿੱਚ ਪਿਆਰੇ ਤੋਂ ਕੀ ਮੰਗਦਾ ਹੈ; ਉਹ ਦੂਜੇ ਦੀ ਆਜ਼ਾਦੀ 'ਤੇ ਕਾਰਵਾਈ ਨਹੀਂ ਕਰਨਾ ਚਾਹੁੰਦਾ ਬਲਕਿ ਇਸ ਆਜ਼ਾਦੀ ਦੀ ਬਾਹਰਮੁਖੀ ਸੀਮਾ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਤਰਜੀਹ ਮੌਜੂਦ ਰਹਿਣਾ ਚਾਹੁੰਦਾ ਹੈ; ਯਾਨੀ, ਇਸਦੇ ਨਾਲ ਇੱਕ ਝਟਕੇ 'ਤੇ ਅਤੇ ਇਸਦੇ ਬਹੁਤ ਹੀ ਉਭਾਰ ਵਿੱਚ ਉਸ ਸੀਮਾ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਦਿੱਤਾ ਜਾਣਾ ਜਿਸਨੂੰ ਆਜ਼ਾਦੀ ਨੂੰ ਆਜ਼ਾਦ ਹੋਣ ਲਈ ਸਵੀਕਾਰ ਕਰਨਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਤੱਥ ਦੁਆਰਾ, ਉਹ ਜੋ ਮੰਗਦਾ ਹੈ ਉਹ ਇੱਕ ਸੀਮਤ ਹੈ, ਦੂਜੇ ਦੀ ਆਜ਼ਾਦੀ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਗ੍ਰੰਦ ਦੇਣਾ; ਢਾਂਚੇ ਦੀ ਇਹ ਸੀਮਾ ਅਸਲ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਦਿੱਤੀ ਗਈ ਹੈ, ਅਤੇ ਦਿੱਤੇ ਗਏ ਨੂੰ ਆਜ਼ਾਦੀ ਦੀ ਸੀਮਾ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਦਿਖਾਈ ਦੇਣ ਦਾ ਮਤਲਬ ਹੈ ਕਿ ਆਜ਼ਾਦੀ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਦਿੱਤੇ ਗਏ ਦੇ ਅੰਦਰ ਮੌਜੂਦ ਬਣਾਉਂਦੀ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਇਸਨੂੰ ਪਾਰ ਕਰਨ ਦੇ ਵਿਰੁੱਧ ਇਸਦੀ ਆਪਣੀ ਮਨਾਹੀ ਹੈ। ਇਸ ਪਾਬੰਦੀ ਨੂੰ ਪ੍ਰੇਮੀ ਦੁਆਰਾ ਇੱਕੋ ਸਮੇਂ ਕਿਸੇ ਚੀਜ਼ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਕਲਪਨਾ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ - ਯਾਨੀ, ਕੁਝ ਦੁੱਖ ਝੱਲਿਆ ਗਿਆ (ਇੱਕ ਸ਼ਬਦ ਵਿੱਚ, ਇੱਕ ਤੱਥ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ) ਅਤੇ ਕਿਸੇ ਚੀਜ਼ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਜਿਸਦੀ ਸੁਤੰਤਰ ਸਹਿਮਤੀ ਹੈ। ਇਸਨੂੰ ਸੁਤੰਤਰ ਤੌਰ 'ਤੇ ਸਹਿਮਤੀ ਦਿੱਤੀ ਜਾਣੀ ਚਾਹੀਦੀ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਸਿਰਫ ਇੱਕ ਆਜ਼ਾਦੀ ਦੇ ਉਭਾਰ ਨਾਲ ਹੀ ਲਾਗੂ ਹੋਣੀ ਚਾਹੀਦੀ ਹੈ ਜੋ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਆਜ਼ਾਦੀ ਵਜੋਂ ਚੁਣਦੀ ਹੈ। ਪਰ ਇਹ ਸਿਰਫ ਉਹੀ ਹੋਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ ਜੋ ਜੀਉਂਦਾ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਇੱਕ ਅਸੰਭਵਤਾ ਹੋਣੀ ਚਾਹੀਦੀ ਹੈ ਜੋ ਹਮੇਸ਼ਾ ਮੌਜੂਦ ਹੁੰਦੀ ਹੈ, ਇੱਕ ਤੱਥ ਜੋ ਦੂਜੇ ਦੀ ਆਜ਼ਾਦੀ ਦੇ ਦਿਲ ਵਿੱਚ ਵਾਪਸ ਆਉਂਦੀ ਹੈ। ਇਹ ਮਨੋਵਿਗਿਆਨਕ ਤੌਰ 'ਤੇ ਇਸ ਮੰਗ ਦੁਆਰਾ ਪ੍ਰਗਟ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਕਿ ਮੈਨੂੰ ਪਿਆਰ ਕਰਨ ਦਾ ਸੁਤੰਤਰ ਫੈਸਲਾ, ਜੋ ਕਿ ਪਿਆਰੇ ਨੇ ਪਹਿਲਾਂ ਲਿਆ ਹੈ, ਉਸਦੀ ਮੌਜੂਦਾ ਸੁਤੰਤਰ ਸ਼ਮੂਲੀਅਤ ਦੇ ਅੰਦਰ ਇੱਕ ਜਾਦੂਈ ਤੌਰ 'ਤੇ ਨਿਰਧਾਰਤ ਪ੍ਰੇਰਣਾ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਖਿਸਕ ਜਾਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ।

ਹੁਣ ਅਸੀਂ ਇਸ ਮੰਗ ਦਾ ਅਰਥ ਸਮਝ ਸਕਦੇ ਹਾਂ: ਉਹ ਤੱਥ ਜੋ ਦੂਜੇ ਲਈ ਪਿਆਰ ਕੀਤੇ ਜਾਣ ਦੀ ਮੇਰੀ ਮੰਗ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਤੱਥ ਸੀਮਾ ਹੋਣਾ ਹੈ ਅਤੇ ਜਿਸਦਾ ਨਤੀਜਾ ਉਸਦੀ ਆਪਣੀ ਤੱਥ ਹੋਣਾ ਹੈ - ਇਹ ਮੇਰੀ ਤੱਥ ਹੈ। ਇਹ ਇਸ ਲਈ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਮੈਂ ਉਹ ਵਸਤੂ ਹਾਂ ਜਿਸਨੂੰ ਦੂਜਾ ਹੋਂਦ ਵਿੱਚ ਲਿਆਉਂਦਾ ਹੈ ਕਿ ਮੈਨੂੰ ਉਸਦੀ ਬਹੁਤ ਹੀ ਪਾਰਦਰਸ਼ੀ ਸੀਮਾ ਹੋਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੂਜਾ ਆਪਣੇ ਹੋਂਦ ਵਿੱਚ ਆਉਣ ਨਾਲ ਮੈਨੂੰ ਬੇਮਿਸਾਲ ਅਤੇ ਸੰਪੂਰਨ ਬਣਾਉਂਦਾ ਹੈ, ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਨਾਸ਼ ਕਰਨ ਵਾਲੇ ਵਜੋਂ ਨਹੀਂ ਸਗੋਂ ਦੁਨੀਆ ਦੇ ਵਿਚਕਾਰ ਦੂਜਿਆਂ ਲਈ ਇੱਕ ਜੀਵ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਪਿਆਰ ਕੀਤੇ ਜਾਣ ਦੀ ਇੱਛਾ ਕਰਨਾ ਦੂਜੇ ਨੂੰ ਆਪਣੀ ਤੱਥਤਾ ਨਾਲ ਸੰਕਰਮਿਤ ਕਰਨਾ ਹੈ; ਇਹ ਉਸਨੂੰ ਇੱਕ ਆਜ਼ਾਦੀ ਦੀ ਸਥਿਤੀ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਤੁਹਾਨੂੰ ਹਮੇਸ਼ਾ ਲਈ ਦੁਬਾਰਾ ਬਣਾਉਣ ਲਈ ਮਜਬੂਰ ਕਰਨਾ ਹੈ ਜੋ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਸੌਂਪਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਜੋ ਰੁੱਝੀ ਹੋਈ ਹੈ; ਇਹ ਇੱਛਾ ਕਰਨਾ ਹੈ ਕਿ ਆਜ਼ਾਦੀ ਨੂੰ ਤੱਥ ਮਿਲੇ ਅਤੇ ਉਸ ਤੱਥ ਨੂੰ ਆਜ਼ਾਦੀ ਉੱਤੇ ਪ੍ਰਮੁੱਖਤਾ ਮਿਲੇ। ਜੇਕਰ ਇਹ ਟੀਚਾ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ, ਤਾਂ ਇਸਦਾ ਨਤੀਜਾ

ਦੂਜੇ ਦੀ ਚੇਤਨਾ ਦੇ ਅੰਦਰ ਮੇਰੇ ਸੁਰੱਖਿਅਤ ਹੋਣ ਵਿੱਚ ਪਹਿਲਾ ਸਥਾਨ ਹੋਵੇਗਾ। ਪਹਿਲਾਂ ਕਿਉਂਕਿ ਮੇਰੀ ਬੇਚੈਨੀ ਅਤੇ ਸ਼ਰਮ ਦਾ ਕਾਰਨ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਮੈਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਦੂਜਿਆਂ ਲਈ ਹੋਣ ਵਿੱਚ ਸਮਝਦਾ ਅਤੇ ਅਨੁਭਵ ਕਰਦਾ ਹਾਂ ਕਿਉਂਕਿ ਮੈਂ ਹਮੇਸ਼ਾ ਕਿਸੇ ਹੋਰ ਚੀਜ਼ ਵੱਲ ਵਧ ਸਕਦਾ ਹਾਂ, ਜੋ ਕਿ ਇੱਕ ਮੁੱਲ ਨਿਰਣੇ ਦੀ ਸ਼ੁੱਧ ਵਸਤੂ ਹੈ, ਇੱਕ ਸ਼ੁੱਧ ਸਾਧਨ ਹੈ, ਇੱਕ ਸ਼ੁੱਧ ਸੰਦ ਹੈ। ਮੇਰੀ ਬੇਚੈਨੀ ਇਸ ਤੱਥ ਤੋਂ ਪੈਦਾ ਹੁੰਦੀ ਹੈ ਕਿ ਮੈਂ ਜ਼ਰੂਰੀ ਅਤੇ ਸੁਤੰਤਰ ਤੌਰ 'ਤੇ ਉਸ ਹੋਂਦ ਨੂੰ ਮੰਨਦਾ ਹਾਂ ਜਿਸਨੂੰ ਕੋਈ ਹੋਰ ਮੈਨੂੰ ਇੱਕ ਪੂਰਨ ਆਜ਼ਾਦੀ ਵਿੱਚ ਬਣਾਉਂਦਾ ਹੈ। "ਰੱਬ ਜਾਣਦਾ ਹੈ ਕਿ ਮੈਂ ਉਸਦੇ ਲਈ ਕੀ ਹਾਂ! ਰੱਬ ਜਾਣਦਾ ਹੈ ਕਿ ਉਹ ਮੇਰੇ ਬਾਰੇ ਕੀ ਸੋਚਦਾ ਹੈ!" ਇਸਦਾ ਅਰਥ ਹੈ "ਰੱਬ ਜਾਣਦਾ ਹੈ ਕਿ ਉਹ ਮੈਨੂੰ ਕੀ ਬਣਾਉਂਦਾ ਹੈ।" ਮੈਂ ਇਸ ਹੋਂਦ ਤੋਂ ਪ੍ਰੇਸ਼ਾਨ ਹਾਂ ਜਿਸਦਾ ਮੈਂ ਕਿਸੇ ਦਿਨ ਰਸਤੇ ਦੇ ਮੋੜ 'ਤੇ ਸਾਹਮਣਾ ਕਰਨ ਤੋਂ ਡਰਦਾ ਹਾਂ, ਇਹ ਹੋਂਦ ਜੋ ਮੇਰੇ ਲਈ ਬਹੁਤ ਅਜੀਬ ਹੈ ਅਤੇ ਜੋ ਅਜੇ ਵੀ ਮੇਰਾ ਹੋਂਦ ਹੈ ਅਤੇ ਜਿਸਨੂੰ ਮੈਂ ਜਾਣਦਾ ਹਾਂ ਕਿ ਅਜਿਹਾ ਕਰਨ ਦੀਆਂ ਆਪਣੀਆਂ ਸਾਰੀਆਂ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ਾਂ ਦੇ ਬਾਵਜੂਦ ਮੈਂ ਕਦੇ ਨਹੀਂ ਮਿਲਾਂਗਾ। ਪਰ ਜੇਕਰ ਦੂਜਾ ਮੈਨੂੰ ਪਿਆਰ ਕਰਦਾ ਹੈ ਤਾਂ ਮੈਂ ਬੇਮਿਸਾਲ ਬਣ ਜਾਂਦਾ ਹਾਂ, ਜਿਸਦਾ ਅਰਥ ਹੈ ਕਿ ਮੈਨੂੰ ਪੂਰਨ ਅੰਤ ਹੋਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਅਰਥ ਵਿੱਚ ਮੈਂ ਸਾਧਨ ਤੋਂ ਬਚਿਆ ਹੋਇਆ ਹਾਂ। ਦੁਨੀਆ ਦੇ ਵਿਚਕਾਰ ਮੇਰੀ ਹੋਂਦ ਮੇਰੇ ਲਈ-ਆਪਣੇ ਆਪ-ਤੋਂ-ਉੱਤਮ ਹੋਣ ਦਾ ਸਹੀ ਸੰਬੰਧ ਬਣ ਜਾਂਦੀ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਮੇਰੀ ਆਜ਼ਾਦੀ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਸੁਰੱਖਿਅਤ ਹੈ। ਉਹ ਵਸਤੂ ਜੋ ਦੂਜੇ ਨੂੰ ਮੈਨੂੰ ਬਣਾਉਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ ਉਹ ਇੱਕ ਵਸਤੂ-ਪਰਾਸਮਾਨਤਾ ਹੈ, ਇੱਕ ਸੰਪੂਰਨ ਸੰਦਰਭ ਕੇਂਦਰ ਜਿਸਦੇ ਆਲੇ-ਦੁਆਲੇ ਦੁਨੀਆ ਦੀਆਂ ਸਾਰੀਆਂ ਸਾਧਨ-ਚੀਜ਼ਾਂ ਸ਼ੁੱਧ ਸਾਧਨਾਂ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਕ੍ਰਮਬੱਧ ਹਨ। ਉਸੇ ਸਮੇਂ, ਆਜ਼ਾਦੀ ਦੀ ਸੰਪੂਰਨ ਸੀਮਾ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ - ਭਾਵ, ਸਾਰੇ ਮੁੱਲਾਂ ਦੇ ਸੰਪੂਰਨ ਸਰੋਤ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ - ਮੈਂ ਕਿਸੇ ਵੀ ਅੰਤਮ ਵਿਅਰਥੀਕਰਨ ਤੋਂ ਸੁਰੱਖਿਅਤ ਹਾਂ। ਮੈਂ ਸੰਪੂਰਨ ਮੁੱਲ ਹਾਂ। ਜਿਸ ਹੱਦ ਤੱਕ ਮੈਂ ਦੂਜਿਆਂ ਲਈ ਆਪਣੇ ਹੋਣ ਨੂੰ ਮੰਨਦਾ ਹਾਂ, ਮੈਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਮੁੱਲ ਮੰਨਦਾ ਹਾਂ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਪਿਆਰ ਕੀਤੇ ਜਾਣ ਦੀ ਇੱਛਾ ਕਰਨਾ ਦੂਜੇ ਦੁਆਰਾ ਰੱਖੇ ਗਏ ਮੁੱਲਾਂ ਦੀ ਪੂਰੀ ਪ੍ਰਣਾਲੀ ਤੋਂ ਪਰੇ ਰੱਖਣਾ ਅਤੇ ਸਾਰੇ ਮੁੱਲਾਂ ਦੀ ਸਥਿਤੀ ਅਤੇ ਸਾਰੇ ਮੁੱਲਾਂ ਦੀ ਬਾਹਰਮੁਖੀ ਨੀਂਹ ਹੋਣਾ ਹੈ। ਇਹ ਮੰਗ ਪ੍ਰੇਮੀਆਂ ਦੀ ਗੱਲਬਾਤ ਦਾ ਆਮ ਵਿਸ਼ਾ ਹੈ, ਭਾਵੇਂ ਲਾ ਪੋਰਟੇ ਐਟਰੋਇਟ ਵਾਂਗ, ਉਹ ਔਰਤ ਜੋ ਪਿਆਰ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਨਾ ਚਾਹੁੰਦੀ ਹੈ, ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਸਵੈ-ਉੱਤਮਤਾ ਦੀ ਇੱਕ ਤਪੱਸਵੀ ਨੈਤਿਕਤਾ ਨਾਲ ਪਛਾਣਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਇਸ ਪਾਰ ਦੀ ਆਦਰਸ਼ ਸੀਮਾ ਨੂੰ ਅਪਣਾਉਣਾ ਚਾਹੁੰਦੀ ਹੈ - ਜਾਂ ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਆਮ ਤੌਰ 'ਤੇ ਹੁੰਦਾ ਹੈ, ਪਿਆਰ ਵਿੱਚ ਔਰਤ ਮੰਗ ਕਰਦੀ ਹੈ ਕਿ ਪਿਆਰਾ ਆਪਣੇ ਕੰਮਾਂ ਵਿੱਚ ਉਸਦੇ ਲਈ ਰਵਾਇਤੀ ਨੈਤਿਕਤਾ ਦੀ ਕੁਰਬਾਨੀ ਦੇਵੇ ਅਤੇ ਇਹ ਜਾਣਨ ਲਈ ਉਤਸੁਕ ਹੈ ਕਿ ਕੀ ਪਿਆਰਾ ਉਸਦੇ ਲਈ ਆਪਣੇ ਦੋਸਤਾਂ ਨੂੰ ਧੋਖਾ ਦੇਵੇਗਾ, "ਉਸਦੇ ਲਈ ਚੋਰੀ ਕਰੇਗਾ," "ਉਸਦੇ ਲਈ ਮਾਰ ਦੇਵੇਗਾ," ਆਦਿ।

ਇਸ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਤੋਂ, ਮੇਰਾ ਵਜੂਦ ਪਿਆਰੇ ਦੀ ਨਜ਼ਰ ਤੋਂ ਬਚਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ, ਜਾਂ ਇਸ ਨੂੰ ਕਿਸੇ ਹੋਰ ਢਾਂਚੇ ਨਾਲ ਦੇਖਣ ਦਾ ਵਿਸ਼ਾ ਹੋਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ। ਮੈਨੂੰ ਹੁਣ ਦੁਨੀਆ ਦੀ ਧਰਤੀ 'ਤੇ ਹੋਰ "ਇਸ" ਦੇ ਵਿਚਕਾਰ "ਇਸ" ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਨਹੀਂ ਦੇਖਿਆ ਜਾਣਾ ਚਾਹੀਦਾ, ਪਰ ਦੁਨੀਆ ਨੂੰ ਮੇਰੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਪ੍ਰਗਟ ਹੋਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ। ਦਰਅਸਲ ਜਿਸ ਹੱਦ ਤੱਕ ਆਜ਼ਾਦੀ ਦਾ ਉਭਾਰ ਇੱਕ ਸੰਸਾਰ ਨੂੰ ਹੋਂਦ ਵਿੱਚ ਲਿਆਉਂਦਾ ਹੈ, ਮੈਨੂੰ ਇਸ ਉਭਾਰ ਦੀ ਸੀਮਤ-ਸਥਿਤੀ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ, ਇੱਕ ਸੰਸਾਰ ਦੇ ਉਭਾਰ ਦੀ ਸਥਿਤੀ ਹੋਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ। ਮੈਨੂੰ ਉਹ ਵਿਅਕਤੀ ਹੋਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ ਜਿਸਦਾ ਕੰਮ ਰੁੱਖਾਂ ਅਤੇ ਪਾਣੀ ਨੂੰ ਹੋਂਦ ਵਿੱਚ ਲਿਆਉਣਾ ਹੈ, ਸ਼ਹਿਰਾਂ ਅਤੇ ਖੇਤਾਂ ਅਤੇ ਹੋਰ ਮਨੁੱਖਾਂ ਨੂੰ ਹੋਂਦ ਵਿੱਚ ਲਿਆਉਣਾ ਹੈ, ਤਾਂ ਜੋ ਉਹਨਾਂ ਨੂੰ ਬਾਅਦ ਵਿੱਚ ਦੂਜੇ ਨੂੰ ਦਿੱਤਾ ਜਾ ਸਕੇ ਜੋ ਉਹਨਾਂ ਨੂੰ ਇੱਕ ਸੰਸਾਰ ਵਿੱਚ ਵਿਵਸਥਿਤ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਮਾਤ-ਵੰਸ਼ੀ ਭਾਈਚਾਰਿਆਂ ਵਿੱਚ ਮਾਂ ਨੂੰ ਖਿਤਾਬ ਅਤੇ ਪਰਿਵਾਰਕ ਨਾਮ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੁੰਦੇ ਹਨ ਤਾਂ ਜੋ ਉਹ ਖੁਦ

ਨਾ ਰਹਿਣ, ਸਗੋਂ ਉਹਨਾਂ ਨੂੰ ਤੁਰੰਤ ਆਪਣੇ ਬੱਚਿਆਂ ਨੂੰ ਤਬਦੀਲ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕੇ। ਇੱਕ ਅਰਥ ਵਿੱਚ ਜੇਕਰ ਮੈਨੂੰ ਪਿਆਰ ਕੀਤਾ ਜਾਣਾ ਹੈ, ਤਾਂ ਮੈਂ ਉਹ ਵਸਤੂ ਹਾਂ ਜਿਸਦੀ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਦੁਆਰਾ ਦੁਨੀਆ ਦੂਜੇ ਲਈ ਹੋਂਦ ਵਿੱਚ ਆਵੇਗੀ; ਦੂਜੇ ਅਰਥ ਵਿੱਚ ਮੈਂ ਸੰਸਾਰ ਹਾਂ। ਦੁਨੀਆਂ ਦੀ ਧਰਤੀ 'ਤੇ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਵੱਖ ਕਰਨ ਵਾਲਾ "ਇਹ" ਹੋਣ ਦੀ ਬਜਾਏ, ਮੈਂ ਉਹ ਜ਼ਮੀਨੀ ਵਸਤੂ ਹਾਂ ਜਿਸ 'ਤੇ ਦੁਨੀਆਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਵੱਖ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਮੈਨੂੰ ਭਰੋਸਾ ਮਿਲਦਾ ਹੈ; ਦੂਜੇ ਦੀ ਨਜ਼ਰ ਹੁਣ ਮੈਨੂੰ ਸੀਮਤਤਾ ਨਾਲ ਅਧਰੰਗ ਨਹੀਂ ਕਰਦੀ। ਇਹ ਹੁਣ ਮੇਰੇ ਵਜੂਦ ਨੂੰ ਮੇਰੇ ਵਿੱਚ ਸਥਿਰ ਨਹੀਂ ਕਰਦੀ। ਮੈਨੂੰ ਹੁਣ ਬਦਸੂਰਤ, ਛੋਟਾ, ਕਾਇਰ ਨਹੀਂ ਦੇਖਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ, ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਤਾਵਾਂ ਜ਼ਰੂਰੀ ਤੌਰ 'ਤੇ ਮੇਰੇ ਵਜੂਦ ਦੀ ਇੱਕ ਅਸਲ ਸੀਮਾ ਅਤੇ ਸੀਮਤਤਾ ਦੇ ਡਰ ਨੂੰ ਸੀਮਤਤਾ ਵਜੋਂ ਦਰਸਾਉਂਦੀਆਂ ਹਨ। ਯਕੀਨਨ, ਮੇਰੇ ਸੰਭਵ ਸੰਭਾਵਨਾਵਾਂ, ਮੁਰਦਾ-ਸੰਭਾਵਨਾਵਾਂ ਤੋਂ ਪਰੇ ਰਹਿੰਦੇ ਹਨ; ਪਰ ਮੇਰੇ ਕੋਲ ਸਾਰੀਆਂ ਸੰਭਾਵਨਾਵਾਂ ਹਨ। ਮੈਂ ਦੁਨੀਆ ਦੀਆਂ ਸਾਰੀਆਂ ਮੁਰਦਾ-ਸੰਭਾਵਨਾਵਾਂ ਹਾਂ; ਇਸ ਲਈ ਮੈਂ ਉਹ ਜੀਵ ਨਹੀਂ ਰਹਿਣਾ ਚਾਹੁੰਦਾ ਜਿਸਨੂੰ ਦੂਜੇ ਜੀਵਾਂ ਜਾਂ ਇਸਦੇ ਕੰਮਾਂ ਦੇ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਤੋਂ ਸਮਝਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਜਿਸ ਪਿਆਰ ਭਰੀ ਅੰਤਰ-ਆਤਮਾ ਦੀ ਮੈਂ ਮੰਗ ਕਰਦਾ ਹਾਂ, ਉਸ ਵਿੱਚ ਮੈਨੂੰ ਇੱਕ ਪੂਰਨ ਸੰਪੂਰਨਤਾ ਵਜੋਂ ਦਿੱਤਾ ਜਾਣਾ ਹੈ ਜਿਸਦੇ ਸੰਦਰਭ ਵਿੱਚ ਇਸਦੇ ਸਾਰੇ ਵਿਲੱਖਣ ਕਾਰਜ ਅਤੇ ਸਾਰੇ ਜੀਵ ਸਮਝੇ ਜਾਣੇ ਹਨ। ਸਟੋਇਕਸ ਦੇ ਇੱਕ ਮਸ਼ਹੂਰ ਵਾਕ ਨੂੰ ਥੋੜ੍ਹਾ ਸੋਧ ਕੇ, ਕੋਈ ਕਹਿ ਸਕਦਾ ਹੈ ਕਿ "ਪਿਆਰਾ ਤਿੰਨ ਤਰੀਕਿਆਂ ਨਾਲ ਅਸਫਲ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ।"[1] ਰਿਸ਼ੀ ਦਾ ਆਦਰਸ਼ ਅਤੇ ਉਸ ਆਦਮੀ ਦਾ ਆਦਰਸ਼ ਜੋ ਪਿਆਰ ਕਰਨਾ ਚਾਹੁੰਦਾ ਹੈ, ਅਸਲ ਵਿੱਚ ਇਸ ਵਿੱਚ ਮੇਲ ਖਾਂਦਾ ਹੈ ਕਿ ਦੋਵੇਂ ਇੱਕ ਵਸਤੂ-ਰੂਪ-ਸੰਪੂਰਨਤਾ ਬਣਨਾ ਚਾਹੁੰਦੇ ਹਨ ਜੋ ਇੱਕ ਵਿਸ਼ਵਵਿਆਪੀ ਅੰਤਰ-ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਲਈ ਪਹੁੰਚਯੋਗ ਹੈ ਜੋ ਦੁਨੀਆ ਵਿੱਚ ਪਿਆਰੇ ਜਾਂ ਰਿਸ਼ੀ ਦੇ ਕੰਮਾਂ ਨੂੰ ਅੰਸ਼ਕ ਬਣਤਰਾਂ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਸਮਝੇਗਾ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਵਿਆਖਿਆ ਸੰਪੂਰਨਤਾ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਕੀਤੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਬੁੱਧੀ ਨੂੰ ਇੱਕ ਪੂਰਨ ਰੂਪਾਂਤਰਣ ਦੁਆਰਾ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕੀਤੀ ਜਾਣ ਵਾਲੀ ਅਵਸਥਾ ਵਜੋਂ ਪ੍ਰਸਤਾਵਿਤ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ, ਉਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੂਜੇ ਦੀ ਆਜ਼ਾਦੀ ਨੂੰ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਰੂਪਾਂਤਰਿਤ ਕੀਤਾ ਜਾਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ ਤਾਂ ਜੋ ਮੈਨੂੰ ਪਿਆਰ ਕੀਤੇ ਜਾਣ ਦੀ ਅਵਸਥਾ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਨ ਦੀ ਆਗਿਆ ਦਿੱਤੀ ਜਾ ਸਕੇ।

ਇਸ ਬਿੰਦੂ ਤੱਕ ਸਾਡਾ ਵਰਣਨ ਹੇਗਲ ਦੇ ਮਾਲਕ ਅਤੇ ਗੁਲਾਮ ਦੇ ਸੰਬੰਧ ਦੇ ਮਸ਼ਹੂਰ ਵਰਣਨ ਦੇ ਅਨੁਸਾਰ ਹੋਵੇਗਾ। ਹੇਗਲੀਅਨ ਮਾਲਕ ਗੁਲਾਮ ਲਈ ਕੀ ਹੈ, ਪ੍ਰੇਮੀ ਪਿਆਰੇ ਲਈ ਬਣਨਾ ਚਾਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਪਰ ਸਮਾਨਤਾ ਇੱਥੇ ਹੀ ਰੁਕ ਜਾਂਦੀ ਹੈ, ਕਿਉਂਕਿ ਹੇਗਲ ਦੇ ਨਾਲ ਮਾਲਕ ਗੁਲਾਮ ਦੀ ਆਜ਼ਾਦੀ ਦੀ ਮੰਗ ਸਿਰਫ ਪਾਸੇ ਵੱਲ ਅਤੇ, ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਕਹਿਣ ਲਈ, ਅਪ੍ਰਤੱਖ ਤੌਰ 'ਤੇ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਜਦੋਂ ਕਿ ਪ੍ਰੇਮੀ ਸਭ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਪਿਆਰੇ ਦੀ ਆਜ਼ਾਦੀ ਚਾਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਅਰਥ ਵਿੱਚ ਜੇਕਰ ਮੈਨੂੰ ਦੂਜੇ ਦੁਆਰਾ ਪਿਆਰ ਕੀਤਾ ਜਾਣਾ ਹੈ, ਤਾਂ ਇਸਦਾ ਅਰਥ ਹੈ ਕਿ ਮੈਨੂੰ ਸੁਤੰਤਰ ਤੌਰ 'ਤੇ ਪਿਆਰੇ ਵਜੋਂ ਚੁਣਿਆ ਜਾਣਾ ਹੈ। ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਅਸੀਂ ਜਾਣਦੇ ਹਾਂ, ਪਿਆਰ ਦੀ ਮੌਜੂਦਾ ਸ਼ਬਦਾਵਲੀ ਵਿੱਚ, ਪਿਆਰੇ ਨੂੰ ਅਕਸਰ ਚੁਣਿਆ ਹੋਇਆ ਕਿਹਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਪਰ ਇਹ ਚੋਣ ਰਿਸ਼ਤੇਦਾਰ ਅਤੇ ਸੰਭਾਵਿਤ ਨਹੀਂ ਹੋਣੀ ਚਾਹੀਦੀ। ਪ੍ਰੇਮੀ ਚਿੜਚਿੜਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਸਸਤਾ ਮਹਿਸੂਸ ਕਰਦਾ ਹੈ ਜਦੋਂ ਉਹ ਸੋਚਦਾ ਹੈ ਕਿ ਪਿਆਰੇ ਨੇ ਉਸਨੂੰ ਦੂਜਿਆਂ ਵਿੱਚੋਂ ਚੁਣਿਆ ਹੈ। "ਫਿਰ ਜੇ ਮੈਂ ਕਿਸੇ ਖਾਸ ਸ਼ਹਿਰ ਵਿੱਚ ਨਾ ਆਇਆ ਹੁੰਦਾ, ਜੇ ਮੈਂ ਫਲਾਣੇ ਦੇ ਘਰ ਨਾ ਗਿਆ ਹੁੰਦਾ, ਤਾਂ ਤੁਸੀਂ ਮੈਨੂੰ ਕਦੇ ਨਹੀਂ ਜਾਣਦੇ, ਤੁਸੀਂ ਮੈਨੂੰ ਪਿਆਰ ਨਾ ਕਰਦੇ?" ਇਹ ਵਿਚਾਰ ਪ੍ਰੇਮੀ ਨੂੰ ਦੁਖੀ ਕਰਦਾ ਹੈ; ਉਸਦਾ ਪਿਆਰ ਦੂਜਿਆਂ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਪਿਆਰ ਬਣ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਪਿਆਰੇ ਦੀ ਹਕੀਕਤ ਅਤੇ ਉਸਦੀ ਆਪਣੀ ਹਕੀਕਤ ਦੇ ਨਾਲ-ਨਾਲ ਮੁਲਾਕਾਤਾਂ ਦੀ ਅਚਨਚੇਤਤਾ ਦੁਆਰਾ ਸੀਮਿਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਸੰਸਾਰ ਵਿੱਚ ਪਿਆਰ ਬਣ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਇੱਕ ਵਸਤੂ ਜੋ ਸੰਸਾਰ ਨੂੰ ਪੂਰਵ-ਅਨੁਮਾਨਿਤ ਕਰਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਜੋ ਬਦਲੇ ਵਿੱਚ ਦੂਜਿਆਂ ਲਈ ਮੌਜੂਦ ਹੋ ਸਕਦੀ ਹੈ। ਉਹ ਜੋ ਮੰਗ ਕਰ ਰਿਹਾ ਹੈ ਉਹ "ਕਿਸਮਤਵਾਦ" ਦੇ

ਅਜੀਬ ਅਤੇ ਭ੍ਰਿਸ਼ਟ ਵਾਕਾਂਸ਼ਾਂ ਦੁਆਰਾ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਉਹ ਕਹਿੰਦਾ ਹੈ, "ਅਸੀਂ ਇੱਕ ਦੂਜੇ ਲਈ ਬਣੇ ਸੀ," ਜਾਂ ਫਿਰ ਉਹ "ਆਤਮਾ ਸਾਥੀ" ਸ਼ਬਦ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਪਰ ਸਾਨੂੰ ਇਸ ਸਭ ਦਾ ਅਨੁਵਾਦ ਕਰਨਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ। ਪ੍ਰੇਮੀ ਚੰਗੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਜਾਣਦਾ ਹੈ ਕਿ "ਇੱਕ ਦੂਜੇ ਲਈ ਬਣਿਆ ਹੋਣਾ" ਇੱਕ ਮੂਲ ਚੋਣ ਨੂੰ ਦਰਸਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਚੋਣ ਪਰਮਾਤਮਾ ਦੀ ਹੋ ਸਕਦੀ ਹੈ, ਕਿਉਂਕਿ ਉਹ ਉਹ ਜੀਵ ਹੈ ਜੋ ਸੰਪੂਰਨ ਚੋਣ ਹੈ, ਪਰ ਇੱਥੇ ਪਰਮਾਤਮਾ ਇੱਕ ਸੰਪੂਰਨ ਦੀ ਮੰਗ ਦੀ ਸਭ ਤੋਂ ਦੂਰ ਸੰਭਾਵਿਤ ਸੀਮਾ ਨੂੰ ਦਰਸਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਅਸਲ ਵਿੱਚ ਪ੍ਰੇਮੀ ਜੋ ਮੰਗ ਕਰਦਾ ਹੈ ਉਹ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਪਿਆਰੇ ਨੂੰ ਉਸਨੂੰ ਇੱਕ ਸੰਪੂਰਨ ਚੋਣ ਬਣਾਉਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ। ਇਸਦਾ ਅਰਥ ਹੈ ਕਿ ਪਿਆਰੇ ਦਾ ਸੰਸਾਰ ਵਿੱਚ ਹੋਣਾ ਇੱਕ ਪਿਆਰ ਕਰਨ ਵਾਲਾ ਜੀਵ ਹੋਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ। ਪਿਆਰੇ ਦਾ ਉਭਾਰ ਪ੍ਰੇਮੀ ਦੀ ਪ੍ਰੇਮੀ ਦੀ ਸੁਤੰਤਰ ਚੋਣ ਹੋਣੀ ਚਾਹੀਦੀ ਹੈ। ਅਤੇ ਕਿਉਂਕਿ ਦੂਜਾ ਮੇਰੇ ਵਸਤੂ-ਰੂਪ ਹੋਣ ਦੀ ਨੀਂਹ ਹੈ, ਮੈਂ ਉਸ ਤੋਂ ਮੰਗ ਕਰਦਾ ਹਾਂ ਕਿ ਉਸਦੀ ਹੋਂਦ ਦੇ ਸੁਤੰਤਰ ਉਭਾਰ ਦਾ ਮੇਰਾ ਆਪਣਾ ਵਿਲੱਖਣ ਅਤੇ ਸੰਪੂਰਨ ਉਦੇਸ਼ ਹੋਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ; ਯਾਨੀ, ਉਸਨੂੰ ਮੇਰੀ ਵਸਤੂ-ਅਵਸਥਾ ਅਤੇ ਮੇਰੀ ਹਕੀਕਤ ਨੂੰ ਸਥਾਪਿਤ ਕਰਨ ਲਈ ਹੋਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ।

ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਮੇਰੀ ਅਸਲੀਅਤ ਬਚ ਗਈ ਹੈ। ਇਹ ਹੁਣ ਉਹ ਕਲਪਨਾਯੋਗ ਅਤੇ ਅਟੱਲ ਦੇਣ ਨਹੀਂ ਹੈ ਜਿਸ ਤੋਂ ਮੈਂ ਭੱਜ ਰਿਹਾ ਹਾਂ; ਇਹ ਉਹ ਹੈ ਜਿਸ ਲਈ ਦੂਜਾ ਸੁਤੰਤਰ ਤੌਰ 'ਤੇ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਹੋਂਦ ਵਿੱਚ ਲਿਆਉਂਦਾ ਹੈ; ਇਹ ਇੱਕ ਅੰਤ ਹੈ ਜੋ ਉਸਨੇ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਦਿੱਤਾ ਹੈ। ਮੈਂ ਉਸਨੂੰ ਆਪਣੀ ਅਸਲੀਅਤ ਨਾਲ ਸੰਕਰਮਿਤ ਕੀਤਾ ਹੈ, ਪਰ ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਇਹ ਆਜ਼ਾਦੀ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਹੈ ਜਿਸ ਨਾਲ ਉਹ ਸੰਕਰਮਿਤ ਹੋਇਆ ਹੈ, ਉਹ ਇਸਨੂੰ ਮੇਰੇ ਕੋਲ ਇੱਕ ਅਸਲੀਅਤ ਵਜੋਂ ਵਾਪਸ ਭੇਜਦਾ ਹੈ ਜਿਸਦੀ ਸਹਿਮਤੀ ਲਈ ਲਿਆ ਗਿਆ ਹੈ। ਉਹ ਇਸਦੀ ਨੀਂਹ ਹੈ ਤਾਂ ਜੋ ਇਹ ਉਸਦਾ ਅੰਤ ਹੋ ਸਕੇ। ਇਸ ਪਿਆਰ ਦੇ ਜ਼ਰੀਏ ਮੈਨੂੰ ਫਿਰ ਆਪਣੀ ਅਲਹਿਦਗੀ ਅਤੇ ਆਪਣੀ ਅਸਲੀਅਤ ਦਾ ਇੱਕ ਵੱਖਰਾ ਡਰ ਹੈ। ਮੇਰੀ ਅਸਲੀਅਤ - ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਦੂਜਿਆਂ ਲਈ - ਹੁਣ ਇੱਕ ਤੱਥ ਨਹੀਂ ਹੈ ਬਲਕਿ ਇੱਕ ਅਧਿਕਾਰ ਹੈ। ਮੇਰਾ ਵਜੂਦ ਇਸ ਲਈ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਇਸਨੂੰ ਇੱਕ ਨਾਮ ਦਿੱਤਾ ਗਿਆ ਹੈ। ਮੈਂ ਇਸ ਲਈ ਹਾਂ ਕਿਉਂਕਿ ਮੈਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਛੱਡ ਦਿੰਦਾ ਹਾਂ। ਮੇਰੇ ਹੱਥਾਂ ਦੀਆਂ ਇਹ ਪਿਆਰੀਆਂ ਨਾੜੀਆਂ ਮੌਜੂਦ ਹਨ - ਪਰਉਪਕਾਰੀ ਤੌਰ 'ਤੇ। ਮੈਂ ਕਿੰਨਾ ਚੰਗਾ ਹਾਂ ਕਿ ਮੈਂ ਅੱਖਾਂ, ਵਾਲ, ਭਰਵੱਟੇ ਰੱਖਾਂ ਅਤੇ ਇਸ ਅਣਥੱਕ ਇੱਛਾ ਲਈ ਉਦਾਰਤਾ ਦੇ ਭਰਪੂਰ ਭੰਡਾਰ ਵਿੱਚ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਅਣਥੱਕ ਤੌਰ 'ਤੇ ਖੁਸ਼ ਕਰਾਂ ਜੋ ਦੂਜਾ ਸੁਤੰਤਰ ਤੌਰ 'ਤੇ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਬਣਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਜਦੋਂ ਕਿ ਪਿਆਰ ਹੋਣ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਅਸੀਂ ਉਸ ਨਾਜਾਇਜ਼, ਅਣਉਚਿਤ ਫੈਲਾਅ ਬਾਰੇ ਬੇਚੈਨ ਸੀ ਜੋ ਸਾਡੀ ਹੋਂਦ ਸੀ, ਜਦੋਂ ਕਿ ਅਸੀਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ "ਡੀ ਟ੍ਰੌਪ" ਮਹਿਸੂਸ ਕਰਦੇ ਸੀ, ਹੁਣ ਅਸੀਂ ਮਹਿਸੂਸ ਕਰਦੇ ਹਾਂ ਕਿ ਸਾਡੀ ਹੋਂਦ ਨੂੰ ਇਸਦੇ ਸਭ ਤੋਂ ਛੋਟੇ ਵੇਰਵਿਆਂ ਵਿੱਚ ਵੀ ਇੱਕ ਪੂਰਨ ਆਜ਼ਾਦੀ ਦੁਆਰਾ ਲਿਆ ਅਤੇ ਇੱਛਾ ਕੀਤੀ ਗਈ ਹੈ ਜੋ ਉਸੇ ਸਮੇਂ ਸਾਡੀ ਹੋਂਦ ਦੀ ਸਥਿਤੀ ਬਣਾਉਂਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਜਿਸਨੂੰ ਅਸੀਂ ਖੁਦ ਆਪਣੀ ਆਜ਼ਾਦੀ ਨਾਲ ਕਰਾਂਗੇ। ਇਹ ਪਿਆਰ ਦੀ ਖੁਸ਼ੀ ਦਾ ਆਧਾਰ ਹੈ ਜਦੋਂ ਖੁਸ਼ੀ ਹੁੰਦੀ ਹੈ: ਅਸੀਂ ਮਹਿਸੂਸ ਕਰਦੇ ਹਾਂ ਕਿ ਸਾਡੀ ਹੋਂਦ ਜਾਇਜ਼ ਹੈ।

ਇਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਜੇਕਰ ਪਿਆਰਾ ਸਾਨੂੰ ਪਿਆਰ ਕਰ ਸਕਦਾ ਹੈ, ਤਾਂ ਉਹ ਸਾਡੀ ਆਜ਼ਾਦੀ ਦੁਆਰਾ ਗ੍ਰਹਿਣ ਕਰਨ ਲਈ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਤਿਆਰ ਹੈ; ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਪਿਆਰਾ ਹੋਣਾ ਜਿਸਦੀ ਅਸੀਂ ਇੱਛਾ ਕਰਦੇ ਹਾਂ, ਉਹ ਪਹਿਲਾਂ ਹੀ ਸਾਡੇ ਦੂਜਿਆਂ ਲਈ ਹੋਣ 'ਤੇ ਲਾਗੂ ਹੋਣ ਵਾਲਾ ਪ੍ਰਮਾਣ ਹੈ। ਸਾਡਾ ਉਦੇਸ਼ ਸਾਰ ਦੂਜੇ ਦੀ ਹੋਂਦ ਨੂੰ ਦਰਸਾਉਂਦਾ ਹੈ, ਅਤੇ ਇਸਦੇ ਉਲਟ ਇਹ ਦੂਜੇ ਦੀ ਆਜ਼ਾਦੀ ਹੈ ਜੋ ਸਾਡੇ ਸਾਰ ਨੂੰ ਲੱਭਦੀ ਹੈ। ਜੇਕਰ ਅਸੀਂ ਪੂਰੇ ਸਿਸਟਮ ਨੂੰ ਅੰਦਰੂਨੀ ਬਣਾਉਣ ਦਾ ਪ੍ਰਬੰਧ ਕਰ ਸਕਦੇ ਹਾਂ, ਤਾਂ ਸਾਨੂੰ ਆਪਣੀ ਖੁਦ ਦੀ ਨੀਂਹ ਹੋਣੀ ਚਾਹੀਦੀ ਹੈ।

ਇਹੀ ਤਾਂ ਪ੍ਰੇਮੀ ਦਾ ਅਸਲ ਟੀਚਾ ਹੈ ਜਿੱਥੋਂ ਤੱਕ ਉਸਦਾ ਪਿਆਰ ਇੱਕ ਉੱਦਮ ਹੈ - ਭਾਵ, ਆਪਣੇ

ਆਪ ਦਾ ਇੱਕ ਪ੍ਰੋਜੈਕਟ। ਇਹ ਪ੍ਰੋਜੈਕਟ ਇੱਕ ਟਕਰਾਅ ਨੂੰ ਭੜਕਾਉਣ ਜਾ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਪ੍ਰੇਮੀ ਅਸਲ ਵਿੱਚ ਪ੍ਰੇਮੀ ਨੂੰ ਦੂਜਿਆਂ ਵਿੱਚੋਂ ਇੱਕ ਹੋਰ-ਵਸਤੂ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਫੜਦਾ ਹੈ; ਯਾਨੀ, ਉਹ ਪ੍ਰੇਮੀ ਨੂੰ ਦੁਨੀਆ ਦੀ ਧਰਤੀ 'ਤੇ ਸਮਝਦਾ ਹੈ, ਉਸਨੂੰ ਪਾਰ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਅਤੇ ਉਸਨੂੰ ਵਰਤਦਾ ਹੈ। ਪ੍ਰੇਮੀ ਇੱਕ ਨਜ਼ਰ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਉਹ ਆਪਣੀ ਪਾਰਦਰਸ਼ਤਾ ਨੂੰ ਆਪਣੀਆਂ ਪਾਰਦਰਸ਼ਤਾਵਾਂ ਦੀ ਇੱਕ ਅੰਤਮ ਸੀਮਾ ਨਿਰਧਾਰਤ ਕਰਨ ਲਈ ਨਹੀਂ ਵਰਤ ਸਕਦਾ, ਨਾ ਹੀ ਉਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਮੋਹਿਤ ਕਰਨ ਲਈ ਆਪਣੀ ਆਜ਼ਾਦੀ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਕਰ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਪਿਆਰਾ ਪਿਆਰ ਕਰਨ ਦੀ ਇੱਛਾ ਨਹੀਂ ਕਰ ਸਕਦਾ। ਇਸ ਲਈ ਪ੍ਰੇਮੀ ਨੂੰ ਪਿਆਰੇ ਨੂੰ ਭਰਮਾਉਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ, ਅਤੇ ਉਸਦਾ ਪਿਆਰ ਕਿਸੇ ਵੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਭਰਮਾਉਣ ਦੇ ਉੱਦਮ ਤੋਂ ਵੱਖਰਾ ਨਹੀਂ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ। ਭਰਮਾਉਣ ਵਿੱਚ ਮੈਂ ਦੂਜੇ ਪ੍ਰਤੀ ਆਪਣੀ ਵਿਅਕਤੀਗਤਤਾ ਨੂੰ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਨ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਨਹੀਂ ਕਰਦਾ। ਇਸ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਮੈਂ ਦੂਜੇ ਵੱਲ ਦੇਖ ਕੇ ਹੀ ਅਜਿਹਾ ਕਰ ਸਕਦਾ ਸੀ; ਪਰ ਇਸ ਨਜ਼ਰ ਨਾਲ ਮੈਨੂੰ ਦੂਜੇ ਦੀ ਵਿਅਕਤੀਗਤਤਾ ਨੂੰ ਅਲੋਪ ਕਰ ਦੇਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ, ਅਤੇ ਇਹ ਬਿਲਕੁਲ ਇਹੀ ਹੈ ਜਿਸਨੂੰ ਮੈਂ ਸਮਾਉਣਾ ਚਾਹੁੰਦਾ ਹਾਂ। ਭਰਮਾਉਣਾ ਦੂਜੇ ਲਈ ਆਪਣੀ ਵਸਤੂ-ਅਵਸਥਾ ਨੂੰ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਮੰਨਣ ਦਾ ਜੋਖਮ ਲੈਣਾ ਹੈ; ਇਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਉਸਦੀ ਨਜ਼ਰ ਦੇ ਹੇਠਾਂ ਰੱਖਣਾ ਹੈ ਅਤੇ ਉਸਨੂੰ ਮੇਰੇ ਵੱਲ ਦੇਖਣ ਲਈ ਮਜਬੂਰ ਕਰਨਾ ਹੈ; ਇਹ ਇੱਕ ਨਵੀਂ ਰਵਾਨਗੀ ਨੂੰ ਪ੍ਰਭਾਵਤ ਕਰਨ ਅਤੇ ਆਪਣੀ ਵਸਤੂ-ਨਿਰਪੱਖਤਾ ਦੇ ਜ਼ਰੀਏ ਦੂਜੇ ਨੂੰ ਢਾਲਣ ਲਈ ਦੇਖੇ ਜਾਣ ਦੇ ਖ਼ਤਰੇ ਨੂੰ ਜੋਖਮ ਵਿੱਚ ਪਾਉਣਾ ਹੈ। ਮੈਂ ਉਸ ਪੱਧਰ ਨੂੰ ਛੱਡਣ ਤੋਂ ਇਨਕਾਰ ਕਰਦਾ ਹਾਂ ਜਿਸ 'ਤੇ ਮੈਂ ਆਪਣੀ ਵਸਤੂ-ਨਿਰਪੱਖਤਾ ਦਾ ਸਬੂਤ ਦਿੰਦਾ ਹਾਂ; ਇਹ ਇਸ ਪੱਧਰ 'ਤੇ ਹੈ ਕਿ ਮੈਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਇੱਕ ਦਿਲਚਸਪ ਵਸਤੂ ਬਣਾ ਕੇ ਲੜਾਈ ਵਿੱਚ ਸ਼ਾਮਲ ਹੋਣਾ ਚਾਹੁੰਦਾ ਹਾਂ। ਭਾਗ ਦੋ ਵਿੱਚ ਅਸੀਂ ਮੋਹ ਨੂੰ ਇੱਕ ਅਵਸਥਾ ਵਜੋਂ ਪਰਿਭਾਸ਼ਿਤ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਇਹ ਹੈ, ਅਸੀਂ ਕਿਹਾ, ਹੋਂਦ ਦੀ ਮੌਜੂਦਗੀ ਵਿੱਚ ਕੁਝ ਵੀ ਨਾ ਹੋਣ ਦੀ ਗੈਰ-ਥੀਟਿਕ ਚੇਤਨਾ। ਭਰਮਾਉਣ ਦਾ ਉਦੇਸ਼ ਦੂਜੇ ਵਿੱਚ ਉਸਦੀ ਕੁਝ ਵੀ ਨਾ ਹੋਣ ਦੀ ਸਥਿਤੀ ਦੀ ਚੇਤਨਾ ਪੈਦਾ ਕਰਨਾ ਹੈ ਜਦੋਂ ਉਹ ਭਰਮਾਉਣ ਵਾਲੀ ਵਸਤੂ ਦਾ ਸਾਹਮਣਾ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਭਰਮਾਉਣ ਦੁਆਰਾ ਮੇਰਾ ਉਦੇਸ਼ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਹੋਂਦ ਦੀ ਸੰਪੂਰਨਤਾ ਵਜੋਂ ਬਣਾਉਣਾ ਹੈ ਅਤੇ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਮਾਨਤਾ ਦੇਣਾ ਹੈ। ਇਸ ਨੂੰ ਪੂਰਾ ਕਰਨ ਲਈ ਮੈਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਇੱਕ ਅਰਥਪੂਰਨ ਵਸਤੂ ਵਜੋਂ ਬਣਾਉਂਦਾ ਹਾਂ। ਮੇਰੇ ਕਾਰਜ ਦੋ ਦਿਸ਼ਾਵਾਂ ਵਿੱਚ ਇਸ਼ਾਰਾ ਕਰਦੇ ਹਨ: ਇੱਕ ਪਾਸੇ, ਉਸ ਵੱਲ ਜਿਸਨੂੰ ਗਲਤ ਤਰੀਕੇ ਨਾਲ ਵਿਅਕਤੀਗਤਤਾ ਕਿਹਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਜੋ ਕਿ ਉਦੇਸ਼ ਅਤੇ ਲੁਕਵੇਂ ਜੀਵ ਦੀ ਡੂੰਘਾਈ ਹੈ; ਇਹ ਕਾਰਜ ਸਿਰਫ਼ ਆਪਣੇ ਲਈ ਨਹੀਂ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਸਗੋਂ ਇਹ ਹੋਰ ਅਸਲ ਅਤੇ ਸੰਭਾਵਿਤ ਕਾਰਜਾਂ ਦੀ ਇੱਕ ਅਨੰਤ, ਅਭੇਦ ਲੜੀ ਵੱਲ ਇਸ਼ਾਰਾ ਕਰਦਾ ਹੈ ਜਿਸਨੂੰ ਮੈਂ ਆਪਣੇ ਉਦੇਸ਼, ਅਣਦੇਖੇ ਜੀਵ ਦੇ ਗਠਨ ਵਜੋਂ ਦਿੰਦਾ ਹਾਂ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਮੈਂ ਉਸ ਪਾਰਦਰਸ਼ਤਾ ਨੂੰ ਸੇਧ ਦੇਣ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕਰਦਾ ਹਾਂ ਜੋ ਮੈਨੂੰ ਪਾਰ ਕਰਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਇਸਨੂੰ ਆਪਣੀਆਂ ਮੁਰਦਾ-ਸੰਭਾਵਨਾਵਾਂ ਦੀ ਅਨੰਤਤਾ ਵੱਲ ਸਹੀ ਢੰਗ ਨਾਲ ਦਰਸਾਉਂਦੀ ਹਾਂ ਤਾਂ ਜੋ ਬੇਮਿਸਾਲ ਬਣ ਸਕੀਏ ਅਤੇ ਉਸ ਹੱਦ ਤੱਕ ਕਿ ਇਕਲੌਤਾ ਬੇਮਿਸਾਲ ਅਨੰਤ ਹੀ ਅਨੰਤ ਹੈ। ਦੂਜੇ ਪਾਸੇ, ਮੇਰਾ ਹਰ ਕੰਮ ਸੰਭਵ-ਸੰਸਾਰ ਦੀ ਮਹਾਨ ਘਣਤਾ ਵੱਲ ਇਸ਼ਾਰਾ ਕਰਨ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕਰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਮੈਨੂੰ ਦੁਨੀਆ ਦੇ ਸਭ ਤੋਂ ਵਿਸ਼ਾਲ ਖੇਤਰਾਂ ਨਾਲ ਬੰਨ੍ਹਿਆ ਹੋਇਆ ਪੇਸ਼ ਕਰਨਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ। ਉਸੇ ਸਮੇਂ ਮੈਂ ਦੁਨੀਆ ਨੂੰ ਪਿਆਰੇ ਦੇ ਸਾਹਮਣੇ ਪੇਸ਼ ਕਰਦਾ ਹਾਂ, ਅਤੇ ਮੈਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਉਸਦੇ ਅਤੇ ਦੁਨੀਆ ਦੇ ਵਿਚਕਾਰ ਜ਼ਰੂਰੀ ਵਿਚੋਲੇ ਵਜੋਂ ਬਣਾਉਣ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕਰਦਾ ਹਾਂ; ਮੈਂ ਆਪਣੇ ਕੰਮਾਂ ਦੁਆਰਾ ਦੁਨੀਆ ਉੱਤੇ ਆਪਣੀ ਸ਼ਕਤੀ ਦੀਆਂ ਅਨੰਤ ਵਿਭਿੰਨ ਉਦਾਹਰਣਾਂ (ਪੈਸਾ, ਸਥਿਤੀ, "ਸੰਬੰਧ," ਆਦਿ) ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਦਾ ਹਾਂ। ਪਹਿਲੇ ਮਾਮਲੇ ਵਿੱਚ ਮੈਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਡੂੰਘਾਈ ਦੀ ਅਨੰਤਤਾ ਵਜੋਂ ਬਣਾਉਣ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕਰਦਾ ਹਾਂ, ਦੂਜੇ ਮਾਮਲੇ ਵਿੱਚ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਦੁਨੀਆ ਨਾਲ ਪਛਾਣਨ ਲਈ। ਇਹਨਾਂ ਵੱਖ-ਵੱਖ

ਪ੍ਰਕਿਰਿਆਵਾਂ ਰਾਹੀਂ ਮੈਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਬੇਮਿਸਾਲ ਵਜੋਂ ਪੇਸ਼ ਕਰਦਾ ਹਾਂ। ਇਹ ਪ੍ਰਸਤਾਵ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਕਾਫ਼ੀ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਦਾ; ਇਹ ਸਿਰਫ਼ ਦੂਜੇ ਦਾ ਘੇਰਾਬੰਦੀ ਹੈ। ਇਹ ਦੂਜੇ ਦੀ ਆਜ਼ਾਦੀ ਦੀ ਸਹਿਮਤੀ ਤੋਂ ਬਿਨਾਂ ਤੱਥ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਮੁੱਲ ਨਹੀਂ ਲੈ ਸਕਦਾ, ਜਿਸਨੂੰ ਮੈਨੂੰ ਆਪਣੇ ਪੂਰਨ ਵਜੂਦ ਦੀ ਭਰਪੂਰਤਾ ਦੇ ਸਾਹਮਣੇ ਇਸਨੂੰ ਕੁਝ ਵੀ ਨਾ ਹੋਣ ਵਜੋਂ ਪਛਾਣ ਕੇ ਹਾਸਲ ਕਰਨਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ।

ਕੋਈ ਇਹ ਦੇਖ ਸਕਦਾ ਹੈ ਕਿ ਪ੍ਰਗਟਾਵੇ ਦੀਆਂ ਇਹ ਵੱਖ-ਵੱਖ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ਾਂ ਭਾਸ਼ਾ ਨੂੰ ਪਹਿਲਾਂ ਤੋਂ ਹੀ ਮੰਨਦੀਆਂ ਹਨ। ਅਸੀਂ ਇਸ ਨਾਲ ਅਸਹਿਮਤ ਨਹੀਂ ਹੋਵਾਂਗੇ। ਪਰ ਅਸੀਂ ਇਹ ਜ਼ਰੂਰ ਕਹਾਂਗੇ ਕਿ ਇਹ ਭਾਸ਼ਾ ਹਨ ਜਾਂ, ਜੇ ਤੁਸੀਂ ਪਸੰਦ ਕਰਦੇ ਹੋ, ਤਾਂ ਭਾਸ਼ਾ ਦਾ ਇੱਕ ਬੁਨਿਆਦੀ ਢੰਗ ਹੈ। ਕਿਉਂਕਿ ਜਦੋਂ ਕਿ ਮਨੋਵਿਗਿਆਨਕ ਅਤੇ ਇਤਿਹਾਸਕ ਸਮੱਸਿਆਵਾਂ ਕਿਸੇ ਖਾਸ ਭਾਸ਼ਾ ਦੀ ਹੋਂਦ, ਸਿੱਖਣ ਅਤੇ ਵਰਤੋਂ ਦੇ ਸੰਬੰਧ ਵਿੱਚ ਮੌਜੂਦ ਹਨ, ਭਾਸ਼ਾ ਦੀ ਖੋਜ ਜਾਂ ਕਾਢ ਕਹੇ ਜਾਣ ਵਾਲੇ ਵਿਸ਼ੇ ਬਾਰੇ ਕੋਈ ਖਾਸ ਸਮੱਸਿਆ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਭਾਸ਼ਾ ਦੂਜਿਆਂ ਲਈ ਹੋਣ ਵਿੱਚ ਜੋੜੀ ਗਈ ਇੱਕ ਘਟਨਾ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਇਹ ਅਸਲ ਵਿੱਚ ਦੂਜਿਆਂ ਲਈ ਹੋਣਾ ਹੈ; ਯਾਨੀ, ਇਹ ਤੱਥ ਹੈ ਕਿ ਇੱਕ ਵਿਅਕਤੀਗਤਤਾ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਦੂਜੇ ਲਈ ਇੱਕ ਵਸਤੂ ਵਜੋਂ ਅਨੁਭਵ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਸ਼ੁੱਧ ਵਸਤੂਆਂ ਦੇ ਬ੍ਰਹਿਮੰਡ ਵਿੱਚ, ਭਾਸ਼ਾ ਕਿਸੇ ਵੀ ਸਥਿਤੀ ਵਿੱਚ "ਕਾਢ" ਨਹੀਂ ਕੀਤੀ ਜਾ ਸਕਦੀ ਸੀ ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਕਿਸੇ ਹੋਰ ਵਿਸ਼ੇ ਨਾਲ ਇੱਕ ਮੂਲ ਸਬੰਧ ਨੂੰ ਪਹਿਲਾਂ ਤੋਂ ਹੀ ਮੰਨਦੀ ਹੈ। ਦੂਜਿਆਂ ਲਈ ਅੰਤਰ-ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਤਾ ਵਿੱਚ, ਭਾਸ਼ਾ ਦੀ ਕਾਢ ਕੱਢਣੀ ਜ਼ਰੂਰੀ ਨਹੀਂ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਪਹਿਲਾਂ ਹੀ ਦੂਜੇ ਦੀ ਮਾਨਤਾ ਵਿੱਚ ਦਿੱਤੀ ਗਈ ਹੈ। ਮੈਂ ਭਾਸ਼ਾ ਹਾਂ। ਇਸ ਤੱਥ ਦੁਆਰਾ ਕਿ ਮੈਂ ਜੋ ਵੀ ਕਰ ਸਕਦਾ ਹਾਂ, ਮੇਰੇ ਕੰਮ ਸੁਤੰਤਰ ਤੌਰ 'ਤੇ ਕਲਪਨਾ ਕੀਤੇ ਅਤੇ ਚਲਾਏ ਜਾਂਦੇ ਹਨ, ਮੇਰੀਆਂ ਸੰਭਾਵਨਾਵਾਂ ਵੱਲ ਸ਼ੁਰੂ ਕੀਤੇ ਗਏ ਮੇਰੇ ਪ੍ਰੋਜੈਕਟਾਂ ਦਾ ਇੱਕ ਅਰਥ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਜੋ ਮੇਰੇ ਤੋਂ ਬਾਹਰ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਜਿਸਦਾ ਮੈਂ ਅਨੁਭਵ ਕਰਦਾ ਹਾਂ। ਇਸ ਅਰਥ ਵਿੱਚ - ਅਤੇ ਸਿਰਫ਼ ਇਸ ਅਰਥ ਵਿੱਚ - ਹਾਈਡੇਗਰ ਇਹ ਐਲਾਨ ਕਰਨ ਵਿੱਚ ਸਹੀ ਹੈ ਕਿ ਮੈਂ ਉਹ ਹਾਂ ਜੋ ਮੈਂ ਕਹਿੰਦਾ ਹਾਂ।[2] ਭਾਸ਼ਾ ਗਠਿਤ ਮਨੁੱਖੀ ਪ੍ਰਾਣੀ ਦੀ ਇੱਕ ਪ੍ਰਵਿਰਤੀ ਨਹੀਂ ਹੈ, ਅਤੇ ਨਾ ਹੀ ਇਹ ਸਾਡੀ ਵਿਅਕਤੀਗਤਤਾ ਦੀ ਇੱਕ ਕਾਢ ਹੈ। ਪਰ ਨਾ ਹੀ ਇਸਨੂੰ ਡੇਸੀਨ ਦੇ ਸ਼ੁੱਧ "ਆਪਣੇ ਆਪ ਤੋਂ ਬਾਹਰ ਹੋਣ" ਦਾ ਹਵਾਲਾ ਦੇਣ ਦੀ ਜ਼ਰੂਰਤ ਹੈ। ਇਹ ਮਨੁੱਖੀ ਸਥਿਤੀ ਦਾ ਹਿੱਸਾ ਬਣਦਾ ਹੈ; ਇਹ ਮੂਲ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਉਹ ਸਬੂਤ ਹੈ ਜੋ ਇੱਕ ਆਪਣੇ ਆਪ ਲਈ ਦੂਜਿਆਂ ਲਈ ਹੋਣ ਦਾ ਬਣਾ ਸਕਦਾ ਹੈ, ਅਤੇ ਅੰਤ ਵਿੱਚ ਇਹ ਇਸ ਸਬੂਤ ਨੂੰ ਪਾਰ ਕਰਨਾ ਅਤੇ ਸੰਭਾਵਨਾਵਾਂ ਵੱਲ ਇਸਦੀ ਵਰਤੋਂ ਹੈ ਜੋ ਮੇਰੀਆਂ ਸੰਭਾਵਨਾਵਾਂ ਹਨ; ਯਾਨੀ, ਦੂਜੇ ਲਈ ਇਹ ਜਾਂ ਉਹ ਹੋਣ ਦੀਆਂ ਮੇਰੀਆਂ ਸੰਭਾਵਨਾਵਾਂ ਵੱਲ। ਇਸ ਲਈ ਭਾਸ਼ਾ ਦੂਜੇ ਦੇ ਹੋਂਦ ਦੀ ਮਾਨਤਾ ਤੋਂ ਵੱਖਰੀ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਦੂਜੇ ਦਾ ਮੇਰੇ ਸਾਹਮਣੇ ਇੱਕ ਨਜ਼ਰ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਆਉਣਾ ਭਾਸ਼ਾ ਨੂੰ ਮੇਰੇ ਹੋਂਦ ਦੀ ਸਥਿਤੀ ਵਜੋਂ ਪੈਦਾ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਆਦਿਮ ਭਾਸ਼ਾ ਜ਼ਰੂਰੀ ਤੌਰ 'ਤੇ ਭਰਮਾਉਣ ਵਾਲੀ ਨਹੀਂ ਹੈ; ਅਸੀਂ ਇਸਦੇ ਹੋਰ ਰੂਪ ਦੇਖਾਂਗੇ। ਇਸ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਅਸੀਂ ਨੋਟ ਕੀਤਾ ਹੈ ਕਿ ਦੂਜੇ ਦਾ ਸਾਹਮਣਾ ਕਰਨ ਵਾਲਾ ਇੱਕ ਹੋਰ ਆਦਿਮ ਰਵੱਈਆ ਹੈ ਅਤੇ ਦੋਵੇਂ ਇੱਕ ਚੱਕਰ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਦੂਜੇ ਦੇ ਬਾਅਦ ਆਉਂਦੇ ਹਨ, ਹਰ ਇੱਕ ਦੂਜੇ ਨੂੰ ਦਰਸਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਪਰ ਇਸਦੇ ਉਲਟ, ਭਰਮਾਉਣਾ ਭਾਸ਼ਾ ਦੇ ਕਿਸੇ ਵੀ ਪੁਰਾਣੇ ਰੂਪ ਨੂੰ ਨਹੀਂ ਮੰਨਦਾ; ਇਹ ਭਾਸ਼ਾ ਦਾ ਸੰਪੂਰਨ ਅਹਿਸਾਸ ਹੈ। ਇਸਦਾ ਅਰਥ ਹੈ ਕਿ ਭਾਸ਼ਾ ਨੂੰ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਅਤੇ ਇੱਕ ਵਾਰ ਵਿੱਚ ਭਰਮਾਉਣ ਦੁਆਰਾ ਪ੍ਰਗਟਾਵੇ ਦੇ ਇੱਕ ਆਦਿਮ ਢੰਗ ਵਜੋਂ ਪ੍ਰਗਟ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਬੇਸ਼ੱਕ ਭਾਸ਼ਾ ਤੋਂ ਸਾਡਾ ਮਤਲਬ ਪ੍ਰਗਟਾਵੇ ਦੇ ਸਾਰੇ ਵਰਤਾਰੇ ਹਨ ਨਾ ਕਿ ਸਪਸ਼ਟ ਸ਼ਬਦ, ਜੋ ਕਿ ਇੱਕ ਉਤਪੰਨ ਅਤੇ ਸੈਕੰਡਰੀ ਢੰਗ ਹੈ ਜਿਸਦੀ ਦਿੱਖ ਨੂੰ ਇੱਕ ਇਤਿਹਾਸਕ ਅਧਿਐਨ ਦਾ ਵਿਸ਼ਾ ਬਣਾਇਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਖਾਸ ਕਰਕੇ ਭਰਮਾਉਣ ਵਿੱਚ ਭਾਸ਼ਾ ਦਾ ਉਦੇਸ਼ ਜਾਣਿਆ ਜਾਣ ਦੇਣਾ ਨਹੀਂ ਸਗੋਂ ਅਨੁਭਵ ਕਰਵਾਉਣਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ।

ਪਰ ਇੱਕ ਦਿਲਚਸਪ ਭਾਸ਼ਾ ਲੱਭਣ ਦੀ ਇਸ ਪਹਿਲੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਵਿੱਚ ਮੈਂ ਅੰਨ੍ਹੇਵਾਹ ਅੱਗੇ ਵਧਦਾ ਹਾਂ

ਕਿਉਂਕਿ ਮੈਂ ਸਿਰਫ਼ ਦੂਜੇ ਲਈ ਆਪਣੀ ਵਸਤੂ-ਅਵਸਥਾ ਦੇ ਅਮੂਰਤ ਅਤੇ ਖਾਲੀ ਰੂਪ ਦੁਆਰਾ ਨਿਰਦੇਸ਼ਿਤ ਹਾਂ। ਮੈਂ ਇਹ ਵੀ ਨਹੀਂ ਸੋਚ ਸਕਦਾ ਕਿ ਮੇਰੇ ਇਸ਼ਾਰਿਆਂ ਅਤੇ ਰਵੱਈਏ ਦਾ ਕੀ ਪ੍ਰਭਾਵ ਪਵੇਗਾ ਕਿਉਂਕਿ ਉਹ ਹਮੇਸ਼ਾ ਇੱਕ ਆਜ਼ਾਦੀ ਦੁਆਰਾ ਲਏ ਜਾਣਗੇ ਅਤੇ ਸਥਾਪਿਤ ਕੀਤੇ ਜਾਣਗੇ ਜੋ ਉਹਨਾਂ ਨੂੰ ਪਾਰ ਕਰ ਜਾਵੇਗੀ ਅਤੇ ਕਿਉਂਕਿ ਉਹਨਾਂ ਦਾ ਇੱਕ ਅਰਥ ਸਿਰਫ਼ ਤਾਂ ਹੀ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ ਜੇਕਰ ਇਹ ਆਜ਼ਾਦੀ ਉਹਨਾਂ ਨੂੰ ਇੱਕ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਮੇਰੇ ਪ੍ਰਗਟਾਵੇ ਦਾ "ਅਰਥ" ਹਮੇਸ਼ਾ ਮੇਰੇ ਤੋਂ ਬਚ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਮੈਨੂੰ ਕਦੇ ਵੀ ਬਿਲਕੁਲ ਨਹੀਂ ਪਤਾ ਕਿ ਮੈਂ ਕੀ ਦਰਸਾਉਂਦਾ ਹਾਂ ਜੋ ਮੈਂ ਦਰਸਾਉਣਾ ਚਾਹੁੰਦਾ ਹਾਂ ਅਤੇ ਨਾ ਹੀ ਮੈਂ ਕੁਝ ਵੀ ਦਰਸਾ ਰਿਹਾ ਹਾਂ। ਇਹ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੋਵੇਗਾ ਕਿ ਸਹੀ ਸਮੇਂ 'ਤੇ ਮੈਨੂੰ ਦੂਜੇ ਵਿੱਚ ਉਹ ਪੜ੍ਹਨਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ ਜੋ ਸਿਧਾਂਤਕ ਤੌਰ 'ਤੇ ਅਸੰਭਵ ਹੈ। ਇਹ ਜਾਣਨ ਦੀ ਘਾਟ ਕਿ ਮੈਂ ਅਸਲ ਵਿੱਚ ਦੂਜੇ ਲਈ ਕੀ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਦਾ ਹਾਂ, ਮੈਂ ਆਪਣੀ ਭਾਸ਼ਾ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਆਪ ਤੋਂ ਬਾਹਰ ਉਡਾਣ ਦੀ ਇੱਕ ਅਧੂਰੀ ਘਟਨਾ ਵਜੋਂ ਬਣਾਉਂਦਾ ਹਾਂ। ਜਿਵੇਂ ਹੀ ਮੈਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਦਾ ਹਾਂ, ਮੈਂ ਸਿਰਫ ਉਸ ਦੇ ਅਰਥ ਦਾ ਅੰਦਾਜ਼ਾ ਲਗਾ ਸਕਦਾ ਹਾਂ ਜੋ ਮੈਂ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਦਾ ਹਾਂ - ਭਾਵ, ਮੈਂ ਕੀ ਹਾਂ ਦਾ ਅਰਥ - ਕਿਉਂਕਿ ਇਸ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਵਿੱਚ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਨਾ ਅਤੇ ਹੋਣਾ ਇੱਕ ਹੈ। ਦੂਜਾ ਹਮੇਸ਼ਾ ਉੱਥੇ, ਮੌਜੂਦ ਅਤੇ ਅਨੁਭਵੀ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਜੋ ਭਾਸ਼ਾ ਨੂੰ ਇਸਦਾ ਅਰਥ ਦਿੰਦਾ ਹੈ। ਹਰ ਪ੍ਰਗਟਾਵਾ, ਹਰ ਸੰਕੇਤ, ਹਰ ਸ਼ਬਦ ਮੇਰੇ ਪੱਖ ਵਿੱਚ ਦੂਜੇ ਦੀ ਦੂਰ ਕਰਨ ਵਾਲੀ ਹਕੀਕਤ ਦਾ ਠੋਸ ਸਬੂਤ ਹੈ। ਇਹ ਸਿਰਫ਼ ਮਨੋਰੋਗੀ ਹੀ ਕਹਿ ਸਕਦਾ ਹੈ, "ਕਿਸੇ ਨੇ ਮੇਰਾ ਵਿਚਾਰ ਚੋਰੀ ਕਰ ਲਿਆ ਹੈ" - ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਪ੍ਰਭਾਵ ਦੇ ਮਨੋਵਿਗਿਆਨ ਦੇ ਮਾਮਲਿਆਂ ਵਿੱਚ, ਉਦਾਹਰਣ ਵਜੋਂ।[3] ਪ੍ਰਗਟਾਵੇ ਦਾ ਅਸਲ ਤੱਥ ਸੋਚ ਦੀ ਚੋਰੀ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਸੋਚ ਨੂੰ ਇੱਕ ਵਸਤੂ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਗਠਨ ਕਰਨ ਲਈ ਇੱਕ ਦੂਰ ਕਰਨ ਵਾਲੀ ਆਜ਼ਾਦੀ ਦੇ ਸਹਿਯੋਗ ਦੀ ਲੋੜ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਇਸੇ ਲਈ ਭਾਸ਼ਾ ਦਾ ਇਹ ਪਹਿਲਾ ਪਹਿਲੂ - ਜਿੱਥੋਂ ਤੱਕ ਮੈਂ ਹਾਂ ਜੋ ਇਸਨੂੰ ਦੂਜੇ ਲਈ ਵਰਤਦਾ ਹਾਂ - ਪਵਿੱਤਰ ਹੈ। ਪਵਿੱਤਰ ਵਸਤੂ ਇੱਕ ਵਸਤੂ ਹੈ ਜੋ ਸੰਸਾਰ ਵਿੱਚ ਹੈ ਅਤੇ ਜੋ ਸੰਸਾਰ ਤੋਂ ਪਰੇ ਇੱਕ ਪਾਰ ਵੱਲ ਇਸ਼ਾਰਾ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਭਾਸ਼ਾ ਮੈਨੂੰ ਉਸ ਵਿਅਕਤੀ ਦੀ ਆਜ਼ਾਦੀ (ਪਰਮਾਤਮਾ) ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਦੀ ਹੈ ਜੋ ਚੁੱਪਚਾਪ ਮੇਰੀ ਗੱਲ ਸੁਣਦਾ ਹੈ।

ਪਰ ਉਸੇ ਸਮੇਂ ਮੈਂ ਦੂਜੇ ਲਈ ਇੱਕ ਅਰਥਪੂਰਨ ਵਸਤੂ ਬਣਿਆ ਰਹਿੰਦਾ ਹਾਂ - ਜੋ ਮੈਂ ਹਮੇਸ਼ਾ ਰਿਹਾ ਹਾਂ। ਅਜਿਹਾ ਕੋਈ ਰਸਤਾ ਨਹੀਂ ਹੈ ਜੋ ਮੇਰੀ ਵਸਤੂ-ਅਵਸਥਾ ਤੋਂ ਹਟ ਕੇ ਦੂਜੇ ਨੂੰ ਮੇਰੀ ਪਾਰਦਰਸ਼ਤਾ ਵੱਲ ਲੈ ਜਾ ਸਕੇ। ਰਵੱਈਏ, ਪ੍ਰਗਟਾਵੇ ਅਤੇ ਸ਼ਬਦ ਉਸਨੂੰ ਸਿਰਫ਼ ਹੋਰ ਰਵੱਈਏ, ਹੋਰ ਪ੍ਰਗਟਾਵੇ ਅਤੇ ਹੋਰ ਸ਼ਬਦਾਂ ਦਾ ਸੰਕੇਤ ਦੇ ਸਕਦੇ ਹਨ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਭਾਸ਼ਾ ਉਸਦੇ ਲਈ ਇੱਕ ਜਾਦੂਈ ਵਸਤੂ ਦੀ ਇੱਕ ਸਧਾਰਨ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਤਾ ਬਣੀ ਰਹਿੰਦੀ ਹੈ - ਅਤੇ ਇਹ ਜਾਦੂਈ ਵਸਤੂ ਖੁਦ। ਇਹ ਇੱਕ ਦੂਰੀ 'ਤੇ ਇੱਕ ਕਿਰਿਆ ਹੈ ਜਿਸਦਾ ਪ੍ਰਭਾਵ ਦੂਜਾ ਬਿਲਕੁਲ ਜਾਣਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਸ਼ਬਦ ਪਵਿੱਤਰ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਜਦੋਂ ਮੈਂ ਇਸਨੂੰ ਵਰਤਦਾ ਹਾਂ ਅਤੇ ਜਾਦੂ ਜਦੋਂ ਦੂਜਾ ਇਸਨੂੰ ਸੁਣਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਮੈਂ ਆਪਣੀ ਭਾਸ਼ਾ ਨੂੰ ਉਸ ਤੋਂ ਵੱਧ ਨਹੀਂ ਜਾਣਦਾ ਜਿੰਨਾ ਮੈਂ ਦੂਜੇ ਲਈ ਆਪਣੇ ਸਰੀਰ ਨੂੰ ਜਾਣਦਾ ਹਾਂ। ਮੈਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਬੋਲਦੇ ਸੁਣ ਨਹੀਂ ਸਕਦਾ ਅਤੇ ਨਾ ਹੀ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਮੁਸਕਰਾਉਂਦੇ ਦੇਖ ਸਕਦਾ ਹਾਂ। ਭਾਸ਼ਾ ਦੀ ਸਮੱਸਿਆ ਸਰੀਰਾਂ ਦੀ ਸਮੱਸਿਆ ਦੇ ਬਿਲਕੁਲ ਸਮਾਨਾਂਤਰ ਹੈ, ਅਤੇ ਜੋ ਵਰਣਨ ਇੱਕ ਮਾਮਲੇ ਵਿੱਚ ਵੈਧ ਹੈ ਉਹ ਦੂਜੇ ਵਿੱਚ ਵੈਧ ਹੈ।

ਹਾਲਾਂਕਿ, ਮੋਹ, ਭਾਵੇਂ ਇਹ ਦੂਜੇ ਵਿੱਚ ਮੋਹਿਤ ਹੋਣ ਦੀ ਸਥਿਤੀ ਪੈਦਾ ਕਰੇ, ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਪਿਆਰ ਪੈਦਾ ਕਰਨ ਵਿੱਚ ਸਫਲ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਦਾ। ਅਸੀਂ ਇੱਕ ਬੁਲਾਰੇ ਦੁਆਰਾ, ਇੱਕ ਅਭਿਨੇਤਾ ਦੁਆਰਾ, ਇੱਕ ਰੱਸੀ 'ਤੇ ਚੱਲਣ ਵਾਲੇ ਦੁਆਰਾ ਮੋਹਿਤ ਹੋ ਸਕਦੇ ਹਾਂ, ਪਰ ਇਸਦਾ ਮਤਲਬ ਇਹ ਨਹੀਂ ਹੈ ਕਿ ਅਸੀਂ ਉਸਨੂੰ ਪਿਆਰ ਕਰਦੇ ਹਾਂ। ਇਹ ਯਕੀਨੀ ਬਣਾਉਣ ਲਈ ਕਿ ਅਸੀਂ ਆਪਣੀਆਂ ਅੱਖਾਂ ਉਸ ਤੋਂ

ਨਹੀਂ ਹਟਾ ਸਕਦੇ, ਪਰ ਉਹ ਅਜੇ ਵੀ ਸੰਸਾਰ ਦੀ ਧਰਤੀ 'ਤੇ ਉਭਾਰਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਅਤੇ ਮੋਹ ਮੋਹਕ ਵਸਤੂ ਨੂੰ ਪਾਰਦਰਸ਼ਤਾ ਦੇ ਅੰਤਮ ਸ਼ਬਦ ਵਜੋਂ ਨਹੀਂ ਰੱਖਦਾ। ਬਿਲਕੁਲ ਉਲਟ, ਮੋਹ ਪਾਰਦਰਸ਼ਤਾ ਹੈ। ਫਿਰ ਪਿਆਰਾ ਕਦੋਂ ਬਦਲੇ ਵਿੱਚ ਪ੍ਰੇਮੀ ਬਣੇਗਾ?

ਜਵਾਬ ਆਸਾਨ ਹੈ: ਜਦੋਂ ਪਿਆਰਾ ਪਿਆਰ ਕੀਤਾ ਜਾ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਦੂਜੇ-ਵਸਤੂ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਕਦੇ ਵੀ ਪਿਆਰ ਪੈਦਾ ਕਰਨ ਲਈ ਇੰਨੀ ਤਾਕਤ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦੀ। ਜੇਕਰ ਪਿਆਰ ਦੇ ਆਪਣੇ ਆਦਰਸ਼ ਲਈ ਦੂਜੇ-ਵਸਤੂ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ (ਭਾਵ, ਇੱਕ ਵਿਅਕਤੀਗਤਤਾ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਜੋ ਕਿਸੇ ਵਸਤੂ ਨੂੰ ਦੇਖ ਰਹੀ ਹੈ) ਦਾ ਉਪਯੋਗ ਹੈ, ਤਾਂ ਇਸ ਆਦਰਸ਼ ਨੂੰ ਸਿਰਫ ਦੂਜੇ-ਵਸਤੂ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਮੇਰੇ ਮੁਕਾਬਲੇ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਹੀ ਪੇਸ਼ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ, ਦੂਜੇ-ਵਸਤੂ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਨਹੀਂ। ਜੇਕਰ ਦੂਜਾ ਆਪਣੀ ਵਸਤੂ-ਅਵਸਤੂ ਦੇ ਜ਼ਰੀਏ ਮੈਨੂੰ ਭਰਮਾਉਣ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਤਾਂ ਭਰਮਾਉਣਾ ਦੂਜੇ ਨੂੰ ਸਿਰਫ ਇੱਕ ਕੀਮਤੀ ਵਸਤੂ ਦੇ ਚਰਿੱਤਰ ਨੂੰ "ਕਬਜ਼ਾ ਕਰਨ ਲਈ" ਪ੍ਰਦਾਨ ਕਰ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਭਰਮਾਉਣਾ ਸ਼ਾਇਦ ਮੈਨੂੰ ਦੂਜੇ-ਵਸਤੂ ਨੂੰ ਜਿੱਤਣ ਲਈ ਬਹੁਤ ਜੋਖਮ ਲੈਣ ਲਈ ਨਿਰਧਾਰਤ ਕਰੇਗਾ, ਪਰ ਦੁਨੀਆ ਦੇ ਵਿਚਕਾਰ ਇੱਕ ਵਸਤੂ ਨੂੰ ਅਪਣਾਉਣ ਦੀ ਇਸ ਇੱਛਾ ਨੂੰ ਪਿਆਰ ਨਾਲ ਉਲਝਾਉਣਾ ਨਹੀਂ ਚਾਹੀਦਾ। ਇਸ ਲਈ ਪਿਆਰਾ ਵਿੱਚ ਸਿਰਫ ਉਸ ਸਬੂਤ ਤੋਂ ਹੀ ਪੈਦਾ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ ਜੋ ਉਹ ਆਪਣੀ ਬੇਗਾਨਗੀ ਅਤੇ ਦੂਜੇ ਵੱਲ ਆਪਣੀ ਉਡਾਣ ਦਾ ਸਬੂਤ ਦਿੰਦਾ ਹੈ। ਫਿਰ ਵੀ ਪਿਆਰਾ, ਜੇਕਰ ਅਜਿਹਾ ਹੈ, ਤਾਂ ਹੀ ਇੱਕ ਪ੍ਰੇਮੀ ਵਿੱਚ ਬਦਲ ਜਾਵੇਗਾ ਜੇਕਰ ਉਹ ਪਿਆਰ ਕੀਤਾ ਜਾ ਰਿਹਾ ਹੋਣ ਦਾ ਪ੍ਰੋਜੈਕਟ ਕਰਦਾ ਹੈ; ਯਾਨੀ, ਜੇਕਰ ਉਹ ਜਿਸ ਚੀਜ਼ ਨੂੰ ਦੂਰ ਕਰਨਾ ਚਾਹੁੰਦਾ ਹੈ ਉਹ ਇੱਕ ਸਰੀਰ ਨਹੀਂ ਹੈ ਸਗੋਂ ਦੂਜੇ ਦੀ ਵਿਅਕਤੀਗਤਤਾ ਹੈ। ਦਰਅਸਲ, ਇਸ ਨਿਯੋਜਨ ਨੂੰ ਸਾਕਾਰ ਕਰਨ ਦਾ ਇੱਕੋ ਇੱਕ ਤਰੀਕਾ ਹੈ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਪਿਆਰ ਕਰਨਾ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਲੱਗਦਾ ਹੈ ਕਿ ਪਿਆਰ ਕਰਨਾ ਅਸਲ ਵਿੱਚ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਪਿਆਰ ਕਰਨ ਦਾ ਪ੍ਰੋਜੈਕਟ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਇਹ ਨਵਾਂ ਵਿਰੋਧਾਭਾਸ ਅਤੇ ਇਹ ਨਵਾਂ ਟਕਰਾਅ: ਹਰ ਪ੍ਰੇਮੀ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੂਜੇ ਦਾ ਗ਼ੁਲਾਮ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਹਰ ਕੋਈ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਕਿਸੇ ਹੋਰ ਨੂੰ ਛੱਡ ਕੇ ਦੂਜੇ ਦੁਆਰਾ ਪਿਆਰ ਕਰਨਾ ਚਾਹੁੰਦਾ ਹੈ; ਪਰ ਉਸੇ ਸਮੇਂ ਹਰ ਇੱਕ ਦੂਜੇ ਤੋਂ ਇੱਕ ਪਿਆਰ ਦੀ ਮੰਗ ਕਰਦਾ ਹੈ ਜੋ "ਪਿਆਰ ਕੀਤੇ ਜਾਣ ਦੇ ਪ੍ਰੋਜੈਕਟ" ਤੱਕ ਘੱਟ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਅਸਲ ਵਿੱਚ ਉਹ ਜੋ ਮੰਗ ਕਰਦਾ ਹੈ ਉਹ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਦੂਜੇ ਨੂੰ ਅਸਲ ਵਿੱਚ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਪਿਆਰ ਕਰਨ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕੀਤੇ ਬਿਨਾਂ ਉਸਦੀ ਆਜ਼ਾਦੀ ਦੀ ਬਾਹਰਮੁਖੀ ਸੀਮਾ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਆਪਣੇ ਪਿਆਰੇ ਦੀ ਇੱਕ ਚਿੰਤਨਸ਼ੀਲ ਅਤੇ ਭਾਵੁਕ ਅੰਤਰ-ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਹੋਣੀ ਚਾਹੀਦੀ ਹੈ, ਉਸਦੀ ਪਾਰਦਰਸ਼ਤਾ ਦੀ ਅਟੱਲ ਅਤੇ ਚੁਣੀ ਹੋਈ ਨੀਂਹ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ, ਹੋਂਦ ਦੀ ਸੰਪੂਰਨਤਾ ਅਤੇ ਸਰਵਉੱਚ ਮੁੱਲ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੂਜੇ ਤੋਂ ਮੰਗਿਆ ਗਿਆ ਪਿਆਰ ਕੁਝ ਵੀ ਨਹੀਂ ਮੰਗ ਸਕਦਾ ਸੀ; ਇਹ ਪਰਸਪਰਤਾ ਤੋਂ ਬਿਨਾਂ ਇੱਕ ਸ਼ੁੱਧ ਸ਼ਮੂਲੀਅਤ ਹੈ। ਫਿਰ ਵੀ ਇਹ ਪਿਆਰ ਪ੍ਰੇਮੀ ਵੱਲੋਂ ਮੰਗ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਮੌਜੂਦ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਦਾ।

ਪ੍ਰੇਮੀ ਨੂੰ ਇੱਕ ਬਿਲਕੁਲ ਵੱਖਰੇ ਤਰੀਕੇ ਨਾਲ ਕੈਦ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਉਹ ਆਪਣੀ ਮੰਗ ਦਾ ਕੈਦੀ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਪਿਆਰ ਪਿਆਰ ਕੀਤੇ ਜਾਣ ਦੀ ਮੰਗ ਹੈ; ਉਹ ਇੱਕ ਆਜ਼ਾਦੀ ਹੈ ਜੋ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਇੱਕ ਸਰੀਰ ਬਣਾਉਂਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਜੋ ਇੱਕ ਬਾਹਰੀ ਮੰਗ ਕਰਦੀ ਹੈ, ਇਸ ਲਈ ਇੱਕ ਆਜ਼ਾਦੀ ਜੋ ਦੂਜੇ ਵੱਲ ਉਡਾਣ ਦੀ ਨਕਲ ਕਰਦੀ ਹੈ, ਇੱਕ ਆਜ਼ਾਦੀ ਜੋ ਕਿ ਆਜ਼ਾਦੀ ਆਪਣੇ ਅਲਹਿਦਗੀ ਦਾ ਦਾਅਵਾ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਪ੍ਰੇਮੀ ਦੀ ਆਜ਼ਾਦੀ, ਦੂਜੇ ਦੁਆਰਾ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਇੱਕ ਵਸਤੂ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਪਿਆਰ ਕਰਨ ਦੀ ਆਪਣੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਵਿੱਚ, ਦੂਜਿਆਂ ਲਈ ਸਰੀਰ ਵਿੱਚ ਫਿਸਲ ਕੇ ਅਲੱਗ ਹੋ ਜਾਂਦੀ ਹੈ; ਯਾਨੀ, ਇਸਨੂੰ ਦੂਜੇ ਵੱਲ ਉਡਾਣ ਦੇ ਇੱਕ ਪਹਿਲੂ ਨਾਲ ਹੋਂਦ ਵਿੱਚ ਲਿਆਂਦਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਸ਼ੁੱਧ ਸਵੈ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਪੇਸ਼ ਕਰਨ ਦਾ ਸਦੀਵੀ ਇਨਕਾਰ ਹੈ, ਕਿਉਂਕਿ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਇਸ

ਪੁਸ਼ਟੀ ਵਿੱਚ ਦੂਜੇ ਦਾ ਇੱਕ ਦਿੱਖ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਢਹਿ ਜਾਣਾ ਅਤੇ ਦੂਜੇ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਵਸਤੂ ਦਾ ਉਭਾਰ ਸ਼ਾਮਲ ਹੋਵੇਗਾ - ਇਸ ਲਈ ਮਾਮਲਿਆਂ ਦੀ ਇੱਕ ਅਜਿਹੀ ਸਥਿਤੀ ਜਿਸ ਵਿੱਚ ਪਿਆਰ ਕੀਤੇ ਜਾਣ ਦੀ ਸੰਭਾਵਨਾ ਅਲੋਪ ਹੋ ਜਾਂਦੀ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਦੂਜੇ ਨੂੰ ਨਿਰਪੱਖਤਾ ਦੇ ਆਯਾਮ ਤੱਕ ਘਟਾ ਦਿੱਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਇਹ ਇਨਕਾਰ ਆਜ਼ਾਦੀ ਨੂੰ ਦੂਜੇ 'ਤੇ ਨਿਰਭਰ ਬਣਾਉਂਦਾ ਹੈ; ਅਤੇ ਦੂਜਾ, ਵਿਅਕਤੀਗਤਤਾ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ, ਅਸਲ ਵਿੱਚ ਆਪਣੇ ਆਪ ਦੀ ਆਜ਼ਾਦੀ ਦੀ ਇੱਕ ਬੇਮਿਸਾਲ ਸੀਮਾ ਬਣ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਆਪਣੇ ਆਪ ਦਾ ਟੀਚਾ ਅਤੇ ਸਰਵਉੱਚ ਉਦੇਸ਼ ਕਿਉਂਕਿ ਦੂਜਾ ਇਸਦੇ ਹੋਂਦ ਦੀ ਕੁੰਜੀ ਰੱਖਦਾ ਹੈ। ਇੱਥੇ ਅਸਲ ਵਿੱਚ ਅਸੀਂ ਪਿਆਰ ਦੇ ਉੱਦਮ ਦੇ ਅਸਲ ਆਦਰਸ਼ ਦਾ ਸਾਹਮਣਾ ਕਰਦੇ ਹਾਂ: ਦੂਰ ਕੀਤੀ ਆਜ਼ਾਦੀ। ਪਰ ਇਹ ਉਹ ਹੈ ਜੋ ਪਿਆਰ ਕੀਤਾ ਜਾਣਾ ਚਾਹੁੰਦਾ ਹੈ ਜੋ ਸਿਰਫ਼ ਕਿਸੇ ਨੂੰ ਪਿਆਰ ਕਰਨ ਦੀ ਇੱਛਾ ਕਰਕੇ ਆਪਣੀ ਆਜ਼ਾਦੀ ਨੂੰ ਦੂਰ ਕਰ ਦਿੰਦਾ ਹੈ।

ਮੇਰੀ ਆਜ਼ਾਦੀ ਦੂਜੇ ਦੀ ਸ਼ੁੱਧ ਵਿਅਕਤੀਗਤਤਾ ਦੀ ਮੌਜੂਦਗੀ ਵਿੱਚ ਦੂਰ ਹੋ ਜਾਂਦੀ ਹੈ ਜੋ ਮੇਰੀ ਨਿਰਪੱਖਤਾ ਨੂੰ ਸਥਾਪਿਤ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਇਸਨੂੰ ਕਦੇ ਵੀ ਦੂਜੇ-ਵਸਤੂ-ਵਸਤੂ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਦੂਰ ਨਹੀਂ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ। ਇਸ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਅਸਲ ਵਿੱਚ ਪਿਆਰੇ ਦੀ ਬੇਗਾਨਗੀ, ਜਿਸਦਾ ਪ੍ਰੇਮੀ ਸੁਪਨਾ ਲੈਂਦਾ ਹੈ, ਵਿਰੋਧੀ ਹੋਵੇਗੀ ਕਿਉਂਕਿ ਪਿਆਰਾ ਪ੍ਰੇਮੀ ਦੇ ਵਜੂਦ ਨੂੰ ਸਿਰਫ਼ ਸਿਧਾਂਤਕ ਤੌਰ 'ਤੇ ਸੰਸਾਰ ਦੀਆਂ ਹੋਰ ਵਸਤੂਆਂ ਵੱਲ ਪਾਰ ਕਰਕੇ ਹੀ ਲੱਭ ਸਕਦਾ ਹੈ; ਇਸ ਲਈ ਇਹ ਪਾਰਦਰਸ਼ਤਾ ਉਸ ਵਸਤੂ ਦਾ ਗਠਨ ਕਰ ਸਕਦੀ ਹੈ ਜਿਸਨੂੰ ਇਹ ਇੱਕ ਪਾਰਦਰਸ਼ੀ ਵਸਤੂ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਅਤੇ ਸਾਰੇ ਪਾਰਦਰਸ਼ਤਾ ਦੀ ਇੱਕ ਵਸਤੂ ਸੀਮਾ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਪਾਰ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਹਰ ਇੱਕ ਪ੍ਰੇਮੀ ਉਹ ਵਸਤੂ ਬਣਨਾ ਚਾਹੁੰਦਾ ਹੈ ਜਿਸ ਲਈ ਦੂਜੇ ਦੀ ਆਜ਼ਾਦੀ ਇੱਕ ਅਸਲੀ ਅਨੁਭਵ ਵਿੱਚ ਦੂਰ ਹੋ ਜਾਂਦੀ ਹੈ; ਪਰ ਇਹ ਅੰਤਰਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਜੋ ਕਿ ਸੱਚੇ ਅਰਥਾਂ ਵਿੱਚ ਪਿਆਰ ਹੋਵੇਗੀ, ਆਪਣੇ ਆਪ ਦਾ ਇੱਕ ਵਿਰੋਧੀ ਆਦਰਸ਼ ਹੈ। ਹਰ ਇੱਕ ਸਿਰਫ਼ ਉਸ ਹੱਦ ਤੱਕ ਹੀ ਦੂਰ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਜਿਸ ਹੱਦ ਤੱਕ ਉਹ ਦੂਜੇ ਦੀ ਬੇਗਾਨਗੀ ਦੀ ਮੰਗ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਹਰ ਇੱਕ ਚਾਹੁੰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਦੂਜਾ ਉਸਨੂੰ ਪਿਆਰ ਕਰੇ ਪਰ ਇਸ ਤੱਥ ਨੂੰ ਧਿਆਨ ਵਿੱਚ ਨਹੀਂ ਰੱਖਦਾ ਕਿ ਪਿਆਰ ਕਰਨਾ ਪਿਆਰ ਕਰਨਾ ਚਾਹੁੰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੂਜੇ ਨੂੰ ਪਿਆਰ ਕਰਨ ਦੀ ਇੱਛਾ ਕਰਕੇ, ਉਹ ਸਿਰਫ਼ ਚਾਹੁੰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਦੂਜਾ ਬਦਲੇ ਵਿੱਚ ਪਿਆਰ ਕੀਤਾ ਜਾਵੇ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਪਿਆਰ ਸਬੰਧ "ਪਿਆਰ" ਮੁੱਲ ਦੇ ਆਦਰਸ਼ ਮਿਆਰ ਦੇ ਤਹਿਤ ਚੇਤਨਾ ਦੇ ਸ਼ੁੱਧ "ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬ-ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ" ਦੇ ਸਮਾਨ - ਅਨਿਸ਼ਚਿਤ ਸੰਦਰਭ ਦੀ ਇੱਕ ਪ੍ਰਣਾਲੀ ਹਨ; ਯਾਨੀ ਕਿ, ਚੇਤਨਾ ਦੇ ਇੱਕ ਮਿਸ਼ਰਣ ਵਿੱਚ ਜਿਸ ਵਿੱਚ ਉਹਨਾਂ ਵਿੱਚੋਂ ਹਰ ਇੱਕ ਦੂਜੇ ਨੂੰ ਲੱਭਣ ਲਈ ਆਪਣੀ ਦੁਜੀਤਾ ਨੂੰ ਸੁਰੱਖਿਅਤ ਰੱਖੇਗਾ। ਮਾਮਲਿਆਂ ਦੀ ਇਹ ਸਥਿਤੀ ਇਸ ਤੱਥ ਦੇ ਕਾਰਨ ਹੈ ਕਿ ਚੇਤਨਾ ਇੱਕ ਅਟੱਲ ਕੁਝ ਵੀ ਨਹੀਂ ਦੁਆਰਾ ਵੱਖ ਕੀਤੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ, ਇੱਕ ਅਜਿਹੀ ਕੁਝ ਵੀ ਨਹੀਂ ਜੋ ਇੱਕ ਦੀ ਦੂਜੇ ਦੁਆਰਾ ਅੰਦਰੂਨੀ ਨਕਾਰਾਤਮਕਤਾ ਅਤੇ ਦੋ ਅੰਦਰੂਨੀ ਨਕਾਰਾਤਮਕਤਾ ਦੇ ਵਿਚਕਾਰ ਇੱਕ ਅਸਲ ਨਕਾਰਾਤਮਕਤਾ ਹੈ। ਪਿਆਰ ਅੰਦਰੂਨੀ ਨਕਾਰਾਤਮਕਤਾ ਨੂੰ ਸੁਰੱਖਿਅਤ ਰੱਖਦੇ ਹੋਏ ਅਸਲ ਨਕਾਰਾਤਮਕਤਾ ਨੂੰ ਪਾਰ ਕਰਨ ਦਾ ਇੱਕ ਵਿਰੋਧੀ ਯਤਨ ਹੈ। ਮੈਂ ਮੰਗ ਕਰਦਾ ਹਾਂ ਕਿ ਦੂਜਾ ਮੈਨੂੰ ਪਿਆਰ ਕਰੇ ਅਤੇ ਮੈਂ ਆਪਣੇ ਪ੍ਰੋਜੈਕਟ ਨੂੰ ਸਾਕਾਰ ਕਰਨ ਲਈ ਹਰ ਸੰਭਵ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕਰਦਾ ਹਾਂ; ਪਰ ਜੇਕਰ ਦੂਜਾ ਮੈਨੂੰ ਪਿਆਰ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਤਾਂ ਉਹ ਆਪਣੇ ਪਿਆਰ ਦੁਆਰਾ ਮੈਨੂੰ ਮੂਲ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਧੋਖਾ ਦਿੰਦਾ ਹੈ। ਮੈਂ ਉਸ ਤੋਂ ਮੰਗ ਕੀਤੀ ਕਿ ਉਹ ਮੇਰੇ ਹੋਂਦ ਨੂੰ ਇੱਕ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਅਧਿਕਾਰ ਪ੍ਰਾਪਤ ਵਸਤੂ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਮੇਰੇ ਸਾਹਮਣੇ ਸ਼ੁੱਧ ਵਿਅਕਤੀਗਤਤਾ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਬਣਾਈ ਰੱਖ ਕੇ ਲੱਭੇ; ਅਤੇ ਜਿਵੇਂ ਹੀ ਉਹ ਮੈਨੂੰ ਪਿਆਰ ਕਰਦਾ ਹੈ ਉਹ ਮੈਨੂੰ ਵਿਸ਼ੇ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਅਨੁਭਵ ਕਰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਮੇਰੀ ਵਿਅਕਤੀਗਤਤਾ ਦੇ ਸਾਹਮਣੇ ਆਪਣੀ ਨਿਰਪੱਖਤਾ ਵਿੱਚ ਡੁੱਬ ਜਾਂਦਾ ਹੈ।

ਇਸ ਲਈ ਮੇਰੇ ਦੂਜਿਆਂ ਲਈ ਹੋਣ ਦੀ ਸਮੱਸਿਆ ਦਾ ਹੱਲ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਪ੍ਰੇਮੀ ਹਰ ਇੱਕ ਆਪਣੇ ਲਈ

ਇੱਕ ਪੂਰਨ ਵਿਅਕਤੀਗਤਤਾ ਵਿੱਚ ਰਹਿੰਦੇ ਹਨ; ਉਹਨਾਂ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਲਈ ਹੋਂਦ ਵਿੱਚ ਲਿਆਉਣ ਦੇ ਆਪਣੇ ਫਰਜ਼ ਤੋਂ ਮੁਕਤ ਕਰਨ ਲਈ ਕੁਝ ਵੀ ਨਹੀਂ ਆਉਂਦਾ; ਉਹਨਾਂ ਦੀ ਅਚਨਚੇਤਤਾ ਨੂੰ ਦੂਰ ਕਰਨ ਲਈ ਅਤੇ ਨਾ ਹੀ ਉਹਨਾਂ ਨੂੰ ਤੱਥਾਂ ਤੋਂ ਬਚਾਉਣ ਲਈ ਕੁਝ ਵੀ ਨਹੀਂ ਆਉਂਦਾ। ਘੱਟੋ ਘੱਟ ਹਰ ਇੱਕ ਦੂਜੇ ਦੀ ਆਜ਼ਾਦੀ ਤੋਂ ਖ਼ਤਰੇ ਤੋਂ ਬਚਣ ਵਿੱਚ ਸਫਲ ਹੋਇਆ ਹੈ - ਪਰ ਉਸਦੀ ਉਮੀਦ ਤੋਂ ਬਿਲਕੁਲ ਵੱਖਰਾ। ਉਹ ਇਸ ਲਈ ਨਹੀਂ ਬਚਦਾ ਕਿਉਂਕਿ ਦੂਜਾ ਉਸਨੂੰ ਆਪਣੀ ਪਾਰਦਰਸ਼ਤਾ ਦੀ ਵਸਤੂ-ਸੀਮਾ ਬਣਾਉਂਦਾ ਹੈ, ਸਗੋਂ ਇਸ ਲਈ ਕਿਉਂਕਿ ਦੂਜਾ ਉਸਨੂੰ ਵਿਅਕਤੀਗਤਤਾ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਅਨੁਭਵ ਕਰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਉਸਨੂੰ ਸਿਰਫ਼ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਅਨੁਭਵ ਕਰਨਾ ਚਾਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਦੁਬਾਰਾ ਲਾਭ ਹਮੇਸ਼ਾ ਲਈ ਸਮਝੌਤਾ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਸ਼ੁਰੂ ਵਿੱਚ, ਹਰੇਕ ਚੇਤਨਾ ਕਿਸੇ ਵੀ ਸਮੇਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਆਪਣੀਆਂ ਜ਼ੰਜੀਰਾਂ ਤੋਂ ਮੁਕਤ ਕਰ ਸਕਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਅਚਾਨਕ ਦੂਜੇ ਨੂੰ ਇੱਕ ਵਸਤੂ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਵਿਚਾਰ ਸਕਦੀ ਹੈ। ਫਿਰ ਜਾਦੂ ਟੁੱਟ ਜਾਂਦਾ ਹੈ; ਦੂਜਾ ਸਾਧਨਾਂ ਵਿੱਚੋਂ ਇੱਕ ਮਤਲਬੀ ਬਣ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਉਹ ਅਸਲ ਵਿੱਚ ਦੂਜਿਆਂ ਲਈ ਇੱਕ ਵਸਤੂ ਹੈ ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਪ੍ਰੇਮੀ ਚਾਹੁੰਦਾ ਹੈ ਪਰ ਇੱਕ ਵਸਤੂ-ਔਜ਼ਾਰ, ਇੱਕ ਸਦੀਵੀ ਤੌਰ 'ਤੇ ਪਾਰ ਕੀਤੀ ਗਈ ਵਸਤੂ। ਭਰਮ, ਸ਼ੀਸ਼ਿਆਂ ਦਾ ਖੇਡ ਜੋ ਪਿਆਰ ਦੀ ਠੋਸ ਹਕੀਕਤ ਬਣਾਉਂਦਾ ਹੈ, ਅਚਾਨਕ ਬੰਦ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਬਾਅਦ ਵਿੱਚ ਪਿਆਰ ਦੇ ਅਨੁਭਵ ਵਿੱਚ ਹਰ ਚੇਤਨਾ ਆਪਣੇ ਦੂਜਿਆਂ ਲਈ ਹੋਣ ਨੂੰ ਦੂਜੇ ਦੀ ਆਜ਼ਾਦੀ ਵਿੱਚ ਪਨਾਹ ਦੇਣ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਇਹ ਮੰਨਦਾ ਹੈ ਕਿ ਦੂਜਾ ਸੰਸਾਰ ਤੋਂ ਪਰੇ ਸ਼ੁੱਧ ਵਿਅਕਤੀਗਤਤਾ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਹੈ, ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਸੰਪੂਰਨ ਜਿਸ ਦੁਆਰਾ ਸੰਸਾਰ ਹੋਂਦ ਵਿੱਚ ਆਉਂਦਾ ਹੈ। ਪਰ ਇਹ ਕਾਫ਼ੀ ਹੈ ਕਿ ਪ੍ਰੇਮੀਆਂ ਨੂੰ ਇੱਕ ਤੀਜੇ ਵਿਅਕਤੀ ਦੁਆਰਾ ਇਕੱਠੇ ਦੇਖਿਆ ਜਾਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ ਤਾਂ ਜੋ ਹਰ ਇੱਕ ਨਾ ਸਿਰਫ਼ ਆਪਣੀ ਵਸਤੂਪ੍ਰਤੀਤਤਾ ਦਾ ਅਨੁਭਵ ਕਰ ਸਕੇ, ਸਗੋਂ ਦੂਜੇ ਦੇ ਵੀ। ਤੁਰੰਤ ਹੀ ਦੂਜਾ ਮੇਰੇ ਲਈ ਉਹ ਸੰਪੂਰਨ ਪਾਰਦਰਸ਼ਤਾ ਨਹੀਂ ਹੈ ਜੋ ਮੈਨੂੰ ਮੇਰੇ ਹੋਂਦ ਵਿੱਚ ਲੱਭਦੀ ਹੈ; ਉਹ ਇੱਕ ਪਾਰਦਰਸ਼ਤਾ ਤੋਂ ਪਾਰ ਹੈ, ਮੇਰੇ ਦੁਆਰਾ ਨਹੀਂ ਸਗੋਂ ਕਿਸੇ ਹੋਰ ਦੁਆਰਾ। ਉਸ ਨਾਲ ਮੇਰਾ ਮੂਲ ਸਬੰਧ - ਭਾਵ, ਮੇਰੇ ਪ੍ਰੇਮੀ ਲਈ ਪਿਆਰਾ ਹੋਣ ਦਾ ਮੇਰਾ ਸਬੰਧ, ਇੱਕ ਮੁਰਦਾ-ਸੰਭਾਵਨਾ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਸਥਿਰ ਹੈ। ਇਹ ਹੁਣ ਸਾਰੇ ਪਾਰਦਰਸ਼ਤਾ ਦੀ ਇੱਕ ਸੀਮਤ ਵਸਤੂ ਅਤੇ ਆਜ਼ਾਦੀ ਦੇ ਵਿਚਕਾਰ ਅਨੁਭਵੀ ਸਬੰਧ ਨਹੀਂ ਹੈ ਜੋ ਇਸਨੂੰ ਲੱਭਦੀ ਹੈ; ਇਹ ਇੱਕ ਪਿਆਰ-ਵਜੋਂ-ਵਸਤੂ ਹੈ ਜੋ ਤੀਜੇ ਵੱਲ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੂਰ ਹੈ। ਇਹੀ ਸੱਚਾ ਕਾਰਨ ਹੈ ਕਿ ਪ੍ਰੇਮੀ ਇਕਾਂਤ ਦੀ ਭਾਲ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਇਹ ਇਸ ਲਈ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਇੱਕ ਤੀਜੇ ਵਿਅਕਤੀ ਦਾ ਪ੍ਰਗਟ ਹੋਣਾ, ਉਹ ਜੋ ਵੀ ਹੋਵੇ, ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਪਿਆਰ ਦਾ ਵਿਨਾਸ਼ ਹੈ। ਪਰ ਅਸਲ ਇਕਾਂਤ (ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਅਸੀਂ ਆਪਣੇ ਕਮਰੇ ਵਿੱਚ ਇਕੱਲੇ ਹਾਂ) ਕਿਸੇ ਵੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਸਿਧਾਂਤਕ ਇਕਾਂਤ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਭਾਵੇਂ ਕੋਈ ਸਾਨੂੰ ਨਹੀਂ ਦੇਖਦਾ, ਅਸੀਂ ਸਾਰੀਆਂ ਚੇਤਨਾਵਾਂ ਲਈ ਮੌਜੂਦ ਹਾਂ ਅਤੇ ਅਸੀਂ ਸਾਰਿਆਂ ਲਈ ਮੌਜੂਦ ਹੋਣ ਬਾਰੇ ਸੁਚੇਤ ਹਾਂ। ਨਤੀਜਾ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਦੂਜਿਆਂ ਲਈ ਹੋਣ ਦੇ ਇੱਕ ਬੁਨਿਆਦੀ ਢੰਗ ਵਜੋਂ ਪਿਆਰ ਆਪਣੇ ਵਿਨਾਸ਼ ਦਾ ਬੀਜ ਆਪਣੇ ਆਪ ਰੱਖਦਾ ਹੈ।

ਅਸੀਂ ਹੁਣੇ ਹੀ ਪਿਆਰ ਦੀ ਤੀਹਰੀ ਵਿਨਾਸ਼ਕਾਰੀਤਾ ਨੂੰ ਪਰਿਭਾਸ਼ਿਤ ਕੀਤਾ ਹੈ: ਪਹਿਲਾਂ ਇਹ, ਅਸਲ ਵਿੱਚ, ਇੱਕ ਧੋਖਾ ਹੈ ਅਤੇ ਅਨੰਤਤਾ ਦਾ ਹਵਾਲਾ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਪਿਆਰ ਕਰਨਾ ਪਿਆਰ ਕੀਤੇ ਜਾਣ ਦੀ ਇੱਛਾ ਕਰਨਾ ਹੈ, ਇਸ ਲਈ ਇਹ ਇੱਛਾ ਕਰਨਾ ਕਿ ਦੂਜਾ ਚਾਹੁੰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਮੈਂ ਉਸਨੂੰ ਪਿਆਰ ਕਰਾਂ। ਇਸ ਧੋਖੇ ਦੀ ਇੱਕ ਪੂਰਵ-ਵਿਗਿਆਨਕ ਸਮਝ ਪਿਆਰ ਦੇ ਪ੍ਰਭਾਵ ਵਿੱਚ ਦਿੱਤੀ ਗਈ ਹੈ - ਇਸ ਲਈ ਪ੍ਰੇਮੀ ਦੀ ਸਦੀਵੀ ਅਸੰਤੁਸ਼ਟੀ। ਇਹ, ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਅਕਸਰ ਕਿਹਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਪਿਆਰ ਕੀਤੇ ਜਾਣ ਦੀ ਅਯੋਗਤਾ ਤੋਂ ਨਹੀਂ ਆਉਂਦੀ, ਸਗੋਂ ਇਸ ਤੱਥ ਦੀ ਇੱਕ ਅਪ੍ਰਤੱਖ ਸਮਝ ਤੋਂ ਆਉਂਦੀ ਹੈ ਕਿ ਪ੍ਰੇਮੀ ਅੰਤਰਜਾਮੀ, ਇੱਕ ਬੁਨਿਆਦੀ-ਅੰਤਰਜਾਮੀ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ, ਪਹੁੰਚ ਤੋਂ ਬਾਹਰ ਇੱਕ ਆਦਰਸ਼ ਹੈ। ਜਿੰਨਾ ਜ਼ਿਆਦਾ ਮੈਨੂੰ ਪਿਆਰ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਓਨਾ ਹੀ ਜ਼ਿਆਦਾ ਮੈਂ ਆਪਣਾ ਵਜੂਦ ਗੁਆ ਦਿੰਦਾ ਹਾਂ, ਓਨਾ

ਹੀ ਜ਼ਿਆਦਾ ਮੈਨੂੰ ਆਪਣੀਆਂ ਜ਼ਿੰਮੇਵਾਰੀਆਂ, ਆਪਣੀ ਸ਼ਕਤੀ 'ਤੇ ਵਾਪਸ ਸੁੱਟ ਦਿੱਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਦੂਜੇ ਸਥਾਨ 'ਤੇ ਦੂਜੇ ਦਾ ਜਾਗਣਾ ਹਮੇਸ਼ਾ ਸੰਭਵ ਹੁੰਦਾ ਹੈ; ਕਿਸੇ ਵੀ ਸਮੇਂ ਉਹ ਮੈਨੂੰ ਇੱਕ ਵਸਤੂ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰ ਸਕਦਾ ਹੈ - ਇਸ ਲਈ ਪ੍ਰੇਮੀ ਦੀ ਸਦੀਵੀ ਅਸੁਰੱਖਿਆ। ਤੀਜੇ ਸਥਾਨ 'ਤੇ ਪਿਆਰ ਇੱਕ ਸੰਪੂਰਨ ਹੈ ਜੋ ਦੂਜਿਆਂ ਦੁਆਰਾ ਸਦਾ ਲਈ ਰਿਸ਼ਤੇਦਾਰ ਬਣਾਇਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਪਿਆਰ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਚਰਿੱਤਰ ਨੂੰ ਸੰਦਰਭ ਦੇ ਇੱਕ ਪੂਰਨ ਧੁਰੇ ਵਜੋਂ ਸੁਰੱਖਿਅਤ ਰੱਖਣ ਲਈ, ਕਿਸੇ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਪਿਆਰੇ ਨਾਲ ਦੁਨੀਆਂ ਵਿੱਚ ਇਕੱਲਾ ਹੋਣਾ ਪਵੇਗਾ - ਇਸ ਲਈ ਪ੍ਰੇਮੀ ਦੀ ਸਦੀਵੀ ਸ਼ਰਮ (ਜਾਂ ਹੰਕਾਰ - ਜੋ ਕਿ ਇੱਥੇ ਇੱਕੋ ਚੀਜ਼ ਦੇ ਬਰਾਬਰ ਹੈ)।

ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਮੇਰੇ ਲਈ ਇਹ ਬੇਕਾਰ ਹੈ ਕਿ ਮੈਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਨਿਰਪੱਖਤਾ ਵਿੱਚ ਗੁਆਉਣ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕੀਤੀ ਹੋਵੇ; ਮੇਰਾ ਜਨੂੰਨ ਮੈਨੂੰ ਕੁਝ ਵੀ ਨਹੀਂ ਕਰੇਗਾ। ਦੂਜੇ ਨੇ ਮੈਨੂੰ ਮੇਰੀ ਆਪਣੀ ਹੀ ਗੈਰ-ਵਾਜਬ ਵਿਅਕਤੀਗਤਤਾ ਵੱਲ ਭੇਜਿਆ ਹੈ - ਜਾਂ ਤਾਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਦੁਆਰਾ ਜਾਂ ਦੂਜਿਆਂ ਦੁਆਰਾ। ਇਹ ਨਤੀਜਾ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਨਿਰਾਸ਼ਾ ਅਤੇ ਦੂਜੇ ਅਤੇ ਆਪਣੇ ਆਪ ਦੀ ਪਛਾਣ ਨੂੰ ਮਹਿਸੂਸ ਕਰਨ ਦੀ ਇੱਕ ਨਵੀਂ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਨੂੰ ਭੜਕਾ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਇਸਦਾ ਆਦਰਸ਼ ਫਿਰ ਉਸ ਦੇ ਉਲਟ ਹੋਵੇਗਾ ਜਿਸਦਾ ਅਸੀਂ ਹੁਣੇ ਵਰਣਨ ਕੀਤਾ ਹੈ; ਦੂਜੇ ਨੂੰ ਜਜ਼ਬ ਕਰਨ ਦੀ ਬਜਾਏ ਜਦੋਂ ਕਿ ਉਸ ਵਿੱਚ ਉਸਦੀ ਦੂਜੀਤਾ ਨੂੰ ਸੁਰੱਖਿਅਤ ਰੱਖਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਮੈਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਦੂਜੇ ਦੁਆਰਾ ਜਜ਼ਬ ਕਰਨ ਅਤੇ ਆਪਣੀ ਖੁਦ ਦੀ ਵਿਅਕਤੀਗਤਤਾ ਵਿੱਚ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਗੁਆਉਣ ਦਾ ਪ੍ਰੋਜੈਕਟ ਕਰਾਂਗਾ ਤਾਂ ਜੋ ਮੈਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਤੋਂ ਛੁਟਕਾਰਾ ਪਾ ਸਕਾਂ। ਇਹ ਉੱਦਮ ਮਾਸੋਚਿਸਟਿਕ ਰਵੱਈਏ ਦੁਆਰਾ ਠੋਸ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਪ੍ਰਗਟ ਕੀਤਾ ਜਾਵੇਗਾ। ਕਿਉਂਕਿ ਦੂਜਾ ਮੇਰੇ ਦੂਜਿਆਂ ਲਈ ਹੋਣ ਦੀ ਨੀਂਹ ਹੈ, ਜੇਕਰ ਮੈਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਹੋਂਦ ਵਿੱਚ ਲਿਆਉਣ ਲਈ ਦੂਜੇ 'ਤੇ ਨਿਰਭਰ ਕਰਦਾ ਹਾਂ, ਤਾਂ ਮੈਨੂੰ ਹੁਣ ਇੱਕ ਆਜ਼ਾਦੀ ਦੁਆਰਾ ਇਸਦੇ ਹੋਂਦ ਵਿੱਚ ਸਥਾਪਿਤ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਹੋਣ ਤੋਂ ਵੱਧ ਕੁਝ ਨਹੀਂ ਹੋਣਾ ਚਾਹੀਦਾ। ਇੱਥੇ ਇਹ ਮੇਰੀ ਆਪਣੀ ਵਿਅਕਤੀਗਤਤਾ ਹੈ ਜਿਸਨੂੰ ਉਸ ਮੁੱਢਲੇ ਕਾਰਜ ਲਈ ਇੱਕ ਰੁਕਾਵਟ ਮੰਨਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਜਿਸ ਦੁਆਰਾ ਦੂਜਾ ਮੈਨੂੰ ਮੇਰੇ ਹੋਂਦ ਵਿੱਚ ਪਾਵੇਗਾ। ਇਹ ਮੇਰੀ ਆਪਣੀ ਵਿਅਕਤੀਗਤਤਾ ਹੈ ਜਿਸਨੂੰ ਸਭ ਤੋਂ ਵੱਧ ਮੇਰੀ ਆਪਣੀ ਆਜ਼ਾਦੀ ਦੁਆਰਾ ਨਕਾਰਿਆ ਜਾਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਮੈਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਆਪਣੇ ਵਸਤੂ-ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਸ਼ਾਮਲ ਕਰਨ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕਰਦਾ ਹਾਂ। ਮੈਂ ਇੱਕ ਵਸਤੂ ਤੋਂ ਵੱਧ ਕੁਝ ਵੀ ਬਣਨ ਤੋਂ ਇਨਕਾਰ ਕਰਦਾ ਹਾਂ। ਮੈਂ ਦੂਜੇ 'ਤੇ ਨਿਰਭਰ ਕਰਦਾ ਹਾਂ, ਅਤੇ ਜਿਵੇਂ ਹੀ ਮੈਂ ਸ਼ਰਮ ਵਿੱਚ ਇਸ ਵਸਤੂ-ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਹੋਣ ਦਾ ਅਨੁਭਵ ਕਰਦਾ ਹਾਂ, ਮੈਂ ਕਰਾਂਗਾ ਅਤੇ ਮੈਂ ਆਪਣੀ ਸ਼ਰਮ ਨੂੰ ਆਪਣੀ ਵਸਤੂ-ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਡੂੰਘੀ ਨਿਸ਼ਾਨੀ ਵਜੋਂ ਪਿਆਰ ਕਰਦਾ ਹਾਂ। ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਦੂਜਾ ਮੈਨੂੰ ਅਸਲ ਇੱਛਾ ਦੇ ਜ਼ਰੀਏ ਵਸਤੂ ਵਜੋਂ ਫੜਦਾ ਹੈ, ਮੈਂ ਲੋੜੀਂਦਾ ਬਣਨਾ ਚਾਹੁੰਦਾ ਹਾਂ, ਮੈਂ ਸ਼ਰਮ ਵਿੱਚ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਇੱਛਾ ਦੀ ਵਸਤੂ ਬਣਾਉਂਦਾ ਹਾਂ।[5]

ਇਹ ਰਵੱਈਆ ਪਿਆਰ ਵਰਗਾ ਹੁੰਦਾ ਜੇਕਰ ਮੈਂ ਦੂਜੇ ਲਈ ਉਸਦੀ ਪਾਰਬ੍ਰਹਮਤਾ ਦੀ ਵਸਤੂ-ਸੀਮਾ ਵਜੋਂ ਹੋਂਦ ਵਿੱਚ ਆਉਣ ਦੀ ਬਜਾਏ, ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਦੂਜਿਆਂ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਵਸਤੂ ਵਜੋਂ, ਇੱਕ ਸਾਧਨ ਵਜੋਂ ਵਰਤਣ 'ਤੇ ਜ਼ੋਰ ਨਾ ਦਿੰਦਾ। ਹੁਣ ਇਹ ਮੇਰੀ ਪਾਰਬ੍ਰਹਮਤਾ ਹੈ ਜਿਸਨੂੰ ਇਨਕਾਰ ਕੀਤਾ ਜਾਣਾ ਹੈ, ਉਸਦੀ ਨਹੀਂ। ਇਸ ਵਾਰ ਮੈਨੂੰ ਉਸਦੀ ਆਜ਼ਾਦੀ ਨੂੰ ਹਾਸਲ ਕਰਨ ਦਾ ਪ੍ਰੋਜੈਕਟ ਨਹੀਂ ਕਰਨਾ ਪੈਂਦਾ; ਇਸਦੇ ਉਲਟ ਮੈਂ ਉਮੀਦ ਕਰਦਾ ਹਾਂ ਕਿ ਇਹ ਆਜ਼ਾਦੀ ਖੁਦ ਮੂਲ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਆਜ਼ਾਦ ਹੋ ਸਕਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਹੋਵੇਗੀ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਜਿੰਨਾ ਜ਼ਿਆਦਾ ਮੈਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਦੂਜੇ ਸਿਰਿਆਂ ਵੱਲ ਪਾਰਬ੍ਰਹਮ ਮਹਿਸੂਸ ਕਰਾਂਗਾ, ਓਨਾ ਹੀ ਮੈਂ ਆਪਣੀ ਪਾਰਬ੍ਰਹਮਤਾ ਦੇ ਤਿਆਗ ਦਾ ਆਨੰਦ ਮਾਣਾਂਗਾ। ਅੰਤ ਵਿੱਚ ਮੈਂ ਇੱਕ ਵਸਤੂ ਤੋਂ ਵੱਧ ਕੁਝ ਨਹੀਂ ਹੋਣ ਦਾ ਪ੍ਰੋਜੈਕਟ ਕਰਦਾ ਹਾਂ; ਯਾਨੀ ਕਿ, ਮੂਲ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਆਪਣੇ ਆਪ

ਵਿੱਚ। ਪਰ ਕਿਉਂਕਿ ਇੱਕ ਆਜ਼ਾਦੀ ਜੋ ਮੈਨੂੰ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਜਜ਼ਬ ਕਰ ਲਵੇਗੀ, ਇਸ ਅੰਦਰ-ਅੰਦਰ ਦੀ ਨੀਂਹ ਹੋਵੇਗੀ, ਮੇਰਾ ਵਜੂਦ ਦੁਬਾਰਾ ਆਪਣੇ ਆਪ ਦੀ ਨੀਂਹ ਬਣ ਜਾਵੇਗਾ। ਮਾਸੋਚਿਜ਼ਮ, ਉਦਾਸੀ ਦੀ ਤਰ੍ਹਾਂ, ਦੋਸ਼ ਦੀ ਧਾਰਨਾ ਹੈ।6 ਮੈਂ ਇਸ ਤੱਥ ਦੇ ਕਾਰਨ ਦੋਸ਼ੀ ਹਾਂ ਕਿ ਮੈਂ ਇੱਕ ਵਸਤੂ ਹਾਂ, ਮੈਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਪ੍ਰਤੀ ਦੋਸ਼ੀ ਹਾਂ ਕਿਉਂਕਿ ਮੈਂ ਆਪਣੀ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਅਲਹਿਦਗੀ ਲਈ ਸਹਿਮਤ ਹਾਂ। ਮੈਂ ਦੂਜੇ ਪ੍ਰਤੀ ਦੋਸ਼ੀ ਹਾਂ, ਕਿਉਂਕਿ ਮੈਂ ਉਸਨੂੰ ਦੋਸ਼ੀ ਹੋਣ ਦਾ ਮੌਕਾ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕਰਦਾ ਹਾਂ - ਯਾਨੀ ਕਿ, ਆਪਣੀ ਆਜ਼ਾਦੀ ਨੂੰ ਮੂਲ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਗੁਆਉਣ ਦਾ। ਮਾਸੋਚਿਜ਼ਮ ਇੱਕ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਹੈ ਜੋ ਮੇਰੀ ਨਿਰਪੱਖਤਾ ਦੇ ਜ਼ਰੀਏ ਦੂਜੇ ਨੂੰ ਮੋਹਿਤ ਨਹੀਂ ਕਰਦੀ, ਸਗੋਂ ਦੂਜਿਆਂ ਲਈ ਮੇਰੀ ਨਿਰਪੱਖਤਾ ਦੁਆਰਾ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਮੋਹਿਤ ਕਰਦੀ ਹੈ; ਯਾਨੀ, ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਦੂਜੇ ਦੁਆਰਾ ਇੱਕ ਵਸਤੂ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਇਸ ਤਰੀਕੇ ਨਾਲ ਬਣਾਉਂਦੀ ਹੈ ਕਿ ਮੈਂ ਗੈਰ-ਸਿਧਾਂਤਕ ਤੌਰ 'ਤੇ ਆਪਣੀ ਵਿਅਕਤੀਗਤਤਾ ਨੂੰ ਉਸ ਦੀ ਮੌਜੂਦਗੀ ਵਿੱਚ ਕੁਝ ਵੀ ਨਹੀਂ ਸਮਝਦਾ ਜਿਸਨੂੰ ਮੈਂ ਦੂਜੇ ਦੀਆਂ ਨਜ਼ਰਾਂ ਵਿੱਚ ਦਰਸਾਉਂਦਾ ਹਾਂ। ਮਾਸੋਚਿਜ਼ਮ ਨੂੰ ਚੱਕਰ ਆਉਣ ਦੀ ਇੱਕ ਪ੍ਰਜਾਤੀ ਵਜੋਂ ਦਰਸਾਇਆ ਗਿਆ ਹੈ, ਚੱਕਰ ਆਉਣਾ ਚੱਟਾਨ ਅਤੇ ਧਰਤੀ ਦੇ ਇੱਕ ਟੋਏ ਅੱਗੇ ਨਹੀਂ ਸਗੋਂ ਦੂਜੇ ਦੀ ਵਿਅਕਤੀਗਤਤਾ ਦੇ ਅਥਾਹ ਖੱਡ ਅੱਗੇ।

ਪਰ ਮਾਸੋਚਿਜ਼ਮ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਅਸਫਲਤਾ ਹੈ ਅਤੇ ਹੋਣੀ ਚਾਹੀਦੀ ਹੈ। ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਆਪ-ਵਸਤੂ ਦੁਆਰਾ ਆਕਰਸ਼ਤ ਕਰਨ ਲਈ, ਮੈਨੂੰ ਲਾਜ਼ਮੀ ਤੌਰ 'ਤੇ ਇਸ ਵਸਤੂ ਦੇ ਸਹਿਜ ਆਸ਼ੰਕਾ ਨੂੰ ਮਹਿਸੂਸ ਕਰਨ ਦੇ ਯੋਗ ਹੋਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਇਹ ਦੂਜੇ ਲਈ ਹੈ, ਇੱਕ ਅਜਿਹੀ ਚੀਜ਼ ਜੋ ਸਿਧਾਂਤਕ ਤੌਰ 'ਤੇ ਅਸੰਭਵ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਮੈਂ ਇਸ ਦੂਰ-ਦੁਰਾਡੇ ਮੇਰੇ ਦੁਆਰਾ ਆਕਰਸ਼ਤ ਹੋਣ ਦੇ ਯੋਗ ਹੋਣ ਤੋਂ ਬਹੁਤ ਦੂਰ ਹਾਂ, ਜੋ ਸਿਧਾਂਤਕ ਤੌਰ 'ਤੇ ਸਮਝ ਤੋਂ ਬਾਹਰ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ। ਮਾਸੋਚਿਜ਼ਮ ਲਈ ਆਪਣੇ ਗੋਡਿਆਂ 'ਤੇ ਡਿੱਗਣਾ, ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਹਾਸੋਹੀਣੀ ਸਥਿਤੀਆਂ ਵਿੱਚ ਦਿਖਾਉਣਾ, ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਇੱਕ ਸਧਾਰਨ ਬੇਜਾਨ ਸਾਧਨ ਵਜੋਂ ਵਰਤਣਾ ਬੇਕਾਰ ਹੈ। ਇਹ ਦੂਜੇ ਲਈ ਹੈ ਕਿ ਉਹ ਅਸ਼ਲੀਲ ਜਾਂ ਸਿਰਫ਼ ਪੈਸਿਵ ਹੋਵੇਗਾ, ਦੂਜੇ ਲਈ ਹੈ ਕਿ ਉਹ ਇਹਨਾਂ ਆਸਣਾਂ ਵਿੱਚੋਂ ਲੰਘੇਗਾ; ਆਪਣੇ ਲਈ ਉਹ ਹਮੇਸ਼ਾ ਲਈ ਨਿੰਦਾ ਕੀਤੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ ਕਿ ਉਹ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਦੇ ਦੇਵੇ। ਇਹ ਆਪਣੀ ਪਾਰਦਰਸ਼ਤਾ ਵਿੱਚ ਹੈ ਅਤੇ ਇਸਦੇ ਦੁਆਰਾ ਹੈ ਕਿ ਉਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਪਾਰ ਕਰਨ ਵਾਲੇ ਜੀਵ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਨਿਪਟਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਜਿੰਨਾ ਜ਼ਿਆਦਾ ਉਹ ਆਪਣੀ ਬਾਹਰਮੁਖਤਾ ਦਾ ਸੁਆਦ ਲੈਣ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਓਨਾ ਹੀ ਉਹ ਆਪਣੀ ਵਿਅਕਤੀਗਤਤਾ ਦੀ ਚੇਤਨਾ ਵਿੱਚ ਡੁੱਬ ਜਾਵੇਗਾ - ਇਸ ਲਈ ਉਸਦੀ ਪੀੜਾ। ਇੱਥੋਂ ਤੱਕ ਕਿ ਉਹ ਮਰਦਾਨਾ ਜੋ ਕਿਸੇ ਔਰਤ ਨੂੰ ਕੋਰੜੇ ਮਾਰਨ ਲਈ ਪੈਸੇ ਦਿੰਦਾ ਹੈ, ਉਹ ਉਸ ਨਾਲ ਇੱਕ ਸਾਧਨ ਵਾਂਗ ਪੇਸ਼ ਆ ਰਿਹਾ ਹੈ ਅਤੇ ਇਸੇ ਤੱਥ ਦੁਆਰਾ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਉਸ ਦੇ ਸੰਬੰਧ ਵਿੱਚ ਉੱਤਮਤਾ ਵਿੱਚ ਪੇਸ਼ ਕਰਦਾ ਹੈ।

ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਮਾਸੋਚਿਸਟ ਅੰਤ ਵਿੱਚ ਦੂਜੇ ਨੂੰ ਇੱਕ ਵਸਤੂ ਵਜੋਂ ਮੰਨਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਉਸਨੂੰ ਆਪਣੀ ਵਸਤੂਵਾਦ ਵੱਲ ਪਾਰ ਕਰ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਉਦਾਹਰਣ ਵਜੋਂ, ਸਾਚਰ ਮਾਸੋਚ ਦੇ ਦੁੱਖਾਂ ਨੂੰ ਯਾਦ ਕਰੋ, ਜੋ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਬਦਨਾਮ, ਅਪਮਾਨਿਤ, ਇੱਕ ਅਪਮਾਨਜਨਕ ਸਥਿਤੀ ਵਿੱਚ ਘਟਾਉਣ ਲਈ, ਉਸ ਮਹਾਨ ਪਿਆਰ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਕਰਨ ਲਈ ਮਜਬੂਰ ਸੀ ਜੋ ਔਰਤਾਂ ਉਸ ਪ੍ਰਤੀ ਸਹਿਦੀਆਂ ਸਨ; ਯਾਨੀ, ਉਨ੍ਹਾਂ 'ਤੇ ਉਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਕਾਰਵਾਈ ਕਰਨ ਲਈ ਜਿਵੇਂ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਉਸਦੇ ਲਈ ਇੱਕ ਵਸਤੂ ਵਜੋਂ ਅਨੁਭਵ ਕੀਤਾ ਸੀ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਹਰ ਤਰੀਕੇ ਨਾਲ ਮਾਸੋਚਿਸਟ ਦੀ ਵਸਤੂਵਾਦ ਉਸ ਤੋਂ ਬਚ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਅਤੇ ਇਹ ਵੀ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ - ਅਸਲ ਵਿੱਚ ਆਮ ਤੌਰ 'ਤੇ ਹੁੰਦਾ ਹੈ - ਕਿ ਆਪਣੀ ਵਸਤੂਵਾਦ ਨੂੰ ਸਮਝਣ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਵਿੱਚ ਉਹ ਦੂਜੇ ਦੀ ਵਸਤੂਵਾਦ ਨੂੰ ਪਾਉਂਦਾ ਹੈ, ਜੋ ਆਪਣੇ ਆਪ ਦੇ ਬਾਵਜੂਦ ਆਪਣੀ ਵਿਅਕਤੀਗਤਤਾ ਨੂੰ ਮੁਕਤ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਮਾਸੋਚਿਜ਼ਮ ਸਿਧਾਂਤਕ ਤੌਰ 'ਤੇ ਇੱਕ ਅਸਫਲਤਾ ਹੈ।

ਇਹ ਸਾਨੂੰ ਹੈਰਾਨ ਨਹੀਂ ਕਰਨਾ ਚਾਹੀਦਾ ਜੇਕਰ ਅਸੀਂ ਇਹ ਮਹਿਸੂਸ ਕਰਦੇ ਹਾਂ ਕਿ ਮਾਸੋਚਿਜ਼ਮ ਇੱਕ "ਬੁਰਾਈ" ਹੈ ਅਤੇ ਉਹ ਬੁਰਾਈ, ਸਿਧਾਂਤਕ ਤੌਰ 'ਤੇ, ਅਸਫਲਤਾ ਦਾ ਪਿਆਰ ਹੈ। ਪਰ ਇਹ ਬੁਰਾਈ ਦੀਆਂ ਵਿਲੱਖਣ ਬਣਤਰਾਂ ਦਾ ਵਰਣਨ ਕਰਨ ਦੀ ਜਗ੍ਹਾ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਇੱਥੇ ਇਹ ਦੱਸਣਾ ਕਾਫ਼ੀ ਹੈ ਕਿ ਮਰਦਵਾਦ ਵਿਸ਼ੇ ਦੀ ਵਿਅਕਤੀਗਤਤਾ ਨੂੰ ਦੂਜੇ ਦੁਆਰਾ ਸਮਾਈ ਕਰਕੇ ਖਤਮ ਕਰਨ ਦਾ ਇੱਕ ਨਿਰੰਤਰ ਯਤਨ ਹੈ; ਇਹ ਯਤਨ ਅਸਫਲਤਾ ਦੀ ਥਕਾ ਦੇਣ ਵਾਲੀ ਅਤੇ ਸੁਆਦੀ ਚੇਤਨਾ ਦੇ ਨਾਲ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਤਾਂ ਜੋ ਅੰਤ ਵਿੱਚ ਇਹ ਅਸਫਲਤਾ ਹੀ ਹੋਵੇ ਜਿਸਨੂੰ ਵਿਸ਼ਾ ਅੰਤ ਵਿੱਚ ਆਪਣੇ ਮੁੱਖ ਟੀਚੇ ਵਜੋਂ ਭਾਲਦਾ ਹੈ।7

II. ਦੂਜਿਆਂ ਪ੍ਰਤੀ ਦੂਜਾ ਰਵੱਈਆ: ਉਦਾਸੀਨਤਾ, ਇੱਛਾ, ਨਫ਼ਰਤ, ਉਦਾਸੀ

ਦੂਜੇ ਪ੍ਰਤੀ ਪਹਿਲੇ ਰਵੱਈਏ ਦੀ ਅਸਫਲਤਾ ਮੇਰੇ ਦੂਜੇ ਨੂੰ ਮੰਨਣ ਦਾ ਮੌਕਾ ਹੋ ਸਕਦੀ ਹੈ। ਪਰ ਬੇਸ਼ੱਕ ਦੋਵਾਂ ਵਿੱਚੋਂ ਕੋਈ ਵੀ ਅਸਲ ਵਿੱਚ ਪਹਿਲਾ ਨਹੀਂ ਹੈ; ਉਨ੍ਹਾਂ ਵਿੱਚੋਂ ਹਰ ਇੱਕ ਅਸਲ ਸਥਿਤੀ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਦੂਜਿਆਂ ਲਈ ਹੋਣ ਦੀ ਇੱਕ ਬੁਨਿਆਦੀ ਪ੍ਰਤੀਕ੍ਰਿਆ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਇਹ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ ਕਿ ਮੇਰੇ ਲਈ ਉਸਦੇ ਉਦੇਸ਼ ਦੀ ਵਿਚੋਲਗੀ ਦੁਆਰਾ ਦੂਜੇ ਦੀ ਚੇਤਨਾ ਨਾਲ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਪਛਾਣਨ ਦੀ ਬਹੁਤ ਅਸੰਭਵਤਾ ਦੇ ਕਾਰਨ, ਮੈਨੂੰ ਜਾਣਬੁੱਝ ਕੇ ਦੂਜੇ ਵੱਲ ਮੁੜਨ ਅਤੇ ਉਸਨੂੰ ਵੇਖਣ ਲਈ ਪ੍ਰੇਰਿਤ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਸਥਿਤੀ ਵਿੱਚ ਦੂਜੇ ਦੇ ਨਜ਼ਰੀਏ ਨੂੰ ਵੇਖਣਾ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਆਪਣੀ ਆਜ਼ਾਦੀ ਵਿੱਚ ਸਥਾਪਤ ਕਰਨਾ ਹੈ ਅਤੇ ਇਸ ਆਜ਼ਾਦੀ ਦੇ ਆਧਾਰ 'ਤੇ ਦੂਜੇ ਦੀ ਆਜ਼ਾਦੀ ਦਾ ਸਾਹਮਣਾ ਕਰਨ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕਰਨਾ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਮੰਗੇ ਗਏ ਟਕਰਾਅ ਦਾ ਅਰਥ ਆਜ਼ਾਦੀਆਂ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਸਾਹਮਣਾ ਕੀਤੀਆਂ ਗਈਆਂ ਦੋ ਆਜ਼ਾਦੀਆਂ ਦੇ ਸੰਘਰਸ਼ ਨੂੰ ਖੁੱਲ੍ਹੇ ਵਿੱਚ ਲਿਆਉਣਾ ਹੋਵੇਗਾ। ਪਰ ਇਸ ਇਰਾਦੇ ਨੂੰ ਤੁਰੰਤ ਨਿਰਾਸ਼ ਹੋਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ, ਕਿਉਂਕਿ ਇੱਕੋ ਇੱਕ ਤੱਥ ਦੁਆਰਾ ਕਿ ਮੈਂ ਦੂਜੇ ਦਾ ਸਾਹਮਣਾ ਕਰਨ ਵਾਲੀ ਆਪਣੀ ਆਜ਼ਾਦੀ ਵਿੱਚ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਦਾਅਵਾ ਕਰਦਾ ਹਾਂ, ਮੈਂ ਦੂਜੇ ਨੂੰ ਇੱਕ ਪਾਰਦਰਸ਼ੀ-ਪਾਰਦਰਸ਼ੀ ਬਣਾਉਂਦਾ ਹਾਂ - ਯਾਨੀ ਇੱਕ ਵਸਤੂ। ਇਹ ਉਸ ਅਸਫਲਤਾ ਦੀ ਕਹਾਣੀ ਹੈ ਜਿਸਦੀ ਅਸੀਂ ਜਾਂਚ ਕਰਨ ਜਾ ਰਹੇ ਹਾਂ। ਅਸੀਂ ਇਸਦੇ ਆਮ ਪੈਟਰਨ ਨੂੰ ਸਮਝ ਸਕਦੇ ਹਾਂ। ਮੈਂ ਆਪਣੀ ਨਜ਼ਰ ਉਸ ਦੂਜੇ ਵੱਲ ਕਰਦਾ ਹਾਂ ਜੋ ਮੈਨੂੰ ਦੇਖ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਪਰ ਇੱਕ ਨਜ਼ਰ ਵੱਲ ਦੇਖਿਆ ਨਹੀਂ ਜਾ ਸਕਦਾ। ਜਿਵੇਂ ਹੀ ਮੈਂ ਨਜ਼ਰ ਦੀ ਦਿਸ਼ਾ ਵਿੱਚ ਦੇਖਦਾ ਹਾਂ ਇਹ ਅਲੋਪ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਅਤੇ ਮੈਨੂੰ ਹੁਣ ਅੱਖਾਂ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਕੁਝ ਨਹੀਂ ਦਿਖਾਈ ਦਿੰਦਾ। ਇਸ ਪਲ 'ਤੇ ਦੂਜਾ ਇੱਕ ਅਜਿਹਾ ਜੀਵ ਬਣ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਜੋ ਮੇਰੇ ਕੋਲ ਹੈ ਅਤੇ ਜੋ ਮੇਰੀ ਆਜ਼ਾਦੀ ਨੂੰ ਪਛਾਣਦਾ ਹੈ। ਅਜਿਹਾ ਲਗਦਾ ਹੈ ਕਿ ਮੇਰਾ ਟੀਚਾ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੋ ਗਿਆ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਮੇਰੇ ਕੋਲ ਉਹ ਜੀਵ ਹੈ ਜਿਸ ਕੋਲ ਮੇਰੀ ਵਸਤੂ-ਅਵਸਥਾ ਦੀ ਕੁੰਜੀ ਹੈ ਅਤੇ ਕਿਉਂਕਿ ਮੈਂ ਉਸਨੂੰ ਹਜ਼ਾਰਾਂ ਵੱਖ-ਵੱਖ ਤਰੀਕਿਆਂ ਨਾਲ ਆਪਣੀ ਆਜ਼ਾਦੀ ਦਾ ਸਬੂਤ ਦੇ ਸਕਦਾ ਹਾਂ। ਪਰ ਅਸਲ ਵਿੱਚ ਸਾਰਾ ਢਾਂਚਾ ਢਹਿ ਗਿਆ ਹੈ, ਕਿਉਂਕਿ ਉਹ ਜੀਵ ਜੋ ਮੇਰੇ ਹੱਥਾਂ ਵਿੱਚ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ ਉਹ ਇੱਕ ਵਸਤੂ-ਅਵਸਥਾ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਉਸਨੇ ਮੇਰੇ ਵਸਤੂ-ਅਵਸਥਾ ਦੀ ਕੁੰਜੀ ਗੁਆ ਦਿੱਤੀ ਹੈ, ਅਤੇ ਉਸਦੇ ਕੋਲ ਮੇਰੀ ਇੱਕ ਸ਼ੁੱਧ ਅਤੇ ਸਰਲ ਤਸਵੀਰ ਹੈ ਜੋ ਇਸਦੇ ਉਦੇਸ਼ ਪ੍ਰਭਾਵਾਂ ਵਿੱਚੋਂ ਇੱਕ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਕੁਝ ਨਹੀਂ ਹੈ ਅਤੇ ਜੋ ਹੁਣ ਮੈਨੂੰ ਛੂਹਦਾ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਜੇਕਰ ਉਹ ਮੇਰੀ ਆਜ਼ਾਦੀ ਦੇ ਪ੍ਰਭਾਵਾਂ ਦਾ ਅਨੁਭਵ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਜੇਕਰ ਮੈਂ ਉਸਦੇ ਜੀਵ 'ਤੇ ਹਜ਼ਾਰਾਂ ਵੱਖ-ਵੱਖ ਤਰੀਕਿਆਂ ਨਾਲ ਕਾਰਵਾਈ ਕਰ ਸਕਦਾ ਹਾਂ ਅਤੇ ਆਪਣੀਆਂ ਸਾਰੀਆਂ ਸੰਭਾਵਨਾਵਾਂ ਨਾਲ ਉਸਦੀਆਂ ਸੰਭਾਵਨਾਵਾਂ ਨੂੰ ਪਾਰ ਕਰ ਸਕਦਾ ਹਾਂ, ਤਾਂ ਇਹ ਸਿਰਫ ਉਦੋਂ ਤੱਕ ਹੈ ਜਦੋਂ ਤੱਕ ਉਹ ਦੁਨੀਆ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਵਸਤੂ ਹੈ ਅਤੇ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਮੇਰੀ ਆਜ਼ਾਦੀ ਨੂੰ ਪਛਾਣਨ ਦੀ ਸਥਿਤੀ ਤੋਂ ਬਾਹਰ ਹੈ। ਮੇਰੀ ਨਿਰਾਸ਼ਾ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਖਤਮ ਹੋ ਗਈ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਮੈਂ ਦੂਜੇ ਦੀ ਆਜ਼ਾਦੀ ਨੂੰ ਹੜੱਪਣ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕਰਦਾ ਹਾਂ ਅਤੇ ਅਚਾਨਕ ਮਹਿਸੂਸ ਕਰਦਾ ਹਾਂ ਕਿ ਮੈਂ ਦੂਜੇ 'ਤੇ ਸਿਰਫ਼ ਉਦੋਂ ਹੀ ਕਾਰਵਾਈ ਕਰ ਸਕਦਾ ਹਾਂ ਜਦੋਂ ਤੱਕ ਇਹ ਆਜ਼ਾਦੀ ਮੇਰੀ ਨਜ਼ਰ ਦੇ ਹੇਠਾਂ ਢਹਿ ਗਈ ਹੈ। ਇਹ ਨਿਰਾਸ਼ਾ ਮੇਰੇ ਹੋਰ ਯਤਨਾਂ ਦਾ

ਨਤੀਜਾ ਹੋਵੇਗੀ ਕਿ ਮੈਂ ਦੂਜੇ ਦੀ ਆਜ਼ਾਦੀ ਨੂੰ ਉਸ ਵਸਤੂ ਵਿੱਚ ਦੁਬਾਰਾ ਭਾਲਾਂ ਜੋ ਉਹ ਮੇਰੇ ਲਈ ਹੈ ਅਤੇ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਅਧਿਕਾਰ ਪ੍ਰਾਪਤ ਰਵੱਈਏ ਜਾਂ ਆਚਰਣ ਲੱਭਣ ਲਈ ਜੋ ਇਸ ਆਜ਼ਾਦੀ ਨੂੰ ਦੂਜੇ ਦੇ ਸਰੀਰ ਦੇ ਕੁੱਲ ਨਿਯੰਤ੍ਰਣ ਵਿੱਚ ਢਾਲਣਗੇ। ਇਹ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ਾਂ, ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਕੋਈ ਸ਼ੱਕ ਕਰ ਸਕਦਾ ਹੈ, ਸਿਧਾਂਤਕ ਤੌਰ 'ਤੇ ਅਸਫਲਤਾ ਲਈ ਤਬਾਹ ਹਨ।

ਪਰ ਇਹ ਵੀ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ ਕਿ "ਨਜ਼ਰ ਵੱਲ ਦੇਖਣਾ" ਮੇਰੇ ਦੂਜਿਆਂ ਲਈ ਹੋਣ ਪ੍ਰਤੀ ਮੇਰੀ ਮੂਲ ਪ੍ਰਤੀਕਿਰਿਆ ਹੈ। ਇਸਦਾ ਮਤਲਬ ਹੈ ਕਿ ਦੁਨੀਆ ਵਿੱਚ ਮੇਰੇ ਉਭਾਰ ਵਿੱਚ, ਮੈਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਦੂਜੇ ਦੇ ਰੂਪ ਨੂੰ ਦੇਖਣ ਦੇ ਤੌਰ 'ਤੇ ਚੁਣ ਸਕਦਾ ਹਾਂ ਅਤੇ ਦੂਜੇ ਦੀ ਵਿਅਕਤੀਗਤਤਾ ਦੇ ਢਹਿ ਜਾਣ 'ਤੇ ਆਪਣੀ ਵਿਅਕਤੀਗਤਤਾ ਦਾ ਨਿਰਮਾਣ ਕਰ ਸਕਦਾ ਹਾਂ। ਇਹ ਉਹ ਰਵੱਈਆ ਹੈ ਜਿਸਨੂੰ ਅਸੀਂ ਦੂਜਿਆਂ ਪ੍ਰਤੀ ਉਦਾਸੀਨਤਾ ਕਹਾਂਗੇ। ਫਿਰ ਅਸੀਂ ਦੂਜਿਆਂ ਦੇ ਸੰਬੰਧ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਕਿਸਮ ਦੇ ਅੰਨ੍ਹੇਪਣ ਨਾਲ ਨਜਿੱਠ ਰਹੇ ਹਾਂ। ਪਰ "ਅੰਨ੍ਹਾਪਣ" ਸ਼ਬਦ ਸਾਨੂੰ ਗੁਮਰਾਹ ਨਹੀਂ ਕਰਨਾ ਚਾਹੀਦਾ। ਮੈਂ ਇਸ ਅੰਨ੍ਹੇਪਣ ਨੂੰ ਇੱਕ ਅਵਸਥਾ ਦੇ ਤੌਰ 'ਤੇ ਨਹੀਂ ਸਹਿਣ ਕਰਦਾ। ਮੈਂ ਦੂਜਿਆਂ ਦੇ ਸੰਬੰਧ ਵਿੱਚ ਆਪਣਾ ਅੰਨ੍ਹਾਪਣ ਹਾਂ, ਅਤੇ ਇਸ ਅੰਨ੍ਹੇਪਣ ਵਿੱਚ ਦੂਜਿਆਂ ਲਈ ਹੋਣ ਦੀ ਇੱਕ ਅਪ੍ਰਤੱਖ ਸਮਝ ਸ਼ਾਮਲ ਹੈ; ਯਾਨੀ, ਇੱਕ ਨਜ਼ਰ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਦੂਜੇ ਦੇ ਪਾਰਦਰਸ਼ਤਾ ਦੀ। ਇਹ ਸਮਝ ਸਿਰਫ਼ ਉਹ ਹੈ ਜੋ ਮੈਂ ਖੁਦ ਆਪਣੇ ਆਪ ਤੋਂ ਛੁਪਾਉਣ ਦਾ ਫੈਸਲਾ ਕਰਦਾ ਹਾਂ। ਮੈਂ ਫਿਰ ਇੱਕ ਕਿਸਮ ਦੇ ਤੱਥਾਂ ਦੇ ਸੋਲਿਪਸਿਜ਼ਮ ਦਾ ਅਭਿਆਸ ਕਰਦਾ ਹਾਂ; ਦੂਸਰੇ ਉਹ ਰੂਪ ਹਨ ਜੋ ਗਲੀ ਵਿੱਚ ਲੰਘਦੇ ਹਨ, ਉਹ ਜਾਦੂਈ ਵਸਤੂਆਂ ਜੋ ਦੂਰੀ 'ਤੇ ਕੰਮ ਕਰਨ ਦੇ ਸਮਰੱਥ ਹਨ ਅਤੇ ਜਿਨ੍ਹਾਂ 'ਤੇ ਮੈਂ ਦ੍ਰਿੜ ਆਚਰਣ ਦੁਆਰਾ ਕੰਮ ਕਰ ਸਕਦਾ ਹਾਂ। ਮੈਂ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਘੱਟ ਹੀ ਧਿਆਨ ਦਿੰਦਾ ਹਾਂ; ਮੈਂ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਕੰਮ ਕਰਦਾ ਹਾਂ ਜਿਵੇਂ ਮੈਂ ਦੁਨੀਆ ਵਿੱਚ ਇਕੱਲਾ ਸੀ। ਮੈਂ "ਲੋਕਾਂ" ਨਾਲ ਉਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਬੁਰਸ਼ ਕਰਦਾ ਹਾਂ ਜਿਵੇਂ ਮੈਂ ਕੰਧ ਨਾਲ ਬੁਰਸ਼ ਕਰਦਾ ਹਾਂ; ਮੈਂ ਉਨ੍ਹਾਂ ਤੋਂ ਬਚਦਾ ਹਾਂ ਜਿਵੇਂ ਮੈਂ ਰੁਕਾਵਟਾਂ ਤੋਂ ਬਚਦਾ ਹਾਂ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਵਸਤੂ-ਆਜ਼ਾਦੀ ਮੇਰੇ ਲਈ ਸਿਰਫ਼ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦਾ "ਮੁਸੀਬਤ ਦਾ ਗੁਣਾਂਕ" ਹੈ। ਮੈਂ ਕਲਪਨਾ ਵੀ ਨਹੀਂ ਕਰਦਾ ਕਿ ਉਹ ਮੈਨੂੰ ਦੇਖ ਸਕਦੇ ਹਨ। ਬੇਸ਼ੱਕ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਮੇਰੇ ਬਾਰੇ ਕੁਝ ਗਿਆਨ ਹੈ, ਪਰ ਇਹ ਗਿਆਨ ਮੈਨੂੰ ਛੂਹਦਾ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਇਹ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਹੋਂਦ ਦੇ ਸ਼ੁੱਧ ਸੋਧਾਂ ਦਾ ਸਵਾਲ ਹੈ ਜੋ ਉਨ੍ਹਾਂ ਤੋਂ ਮੇਰੇ ਤੱਕ ਨਹੀਂ ਜਾਂਦੇ ਅਤੇ ਜੋ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨਾਲ ਦਾਗੀ ਹੁੰਦੇ ਹਨ ਜਿਸਨੂੰ ਅਸੀਂ "ਪੀੜਤ-ਵਿਅਕਤੀਗਤਤਾ" ਜਾਂ "ਵਿਅਕਤੀਗਤਤਾ-ਵਿਅਕਤੀਗਤਤਾ" ਕਹਿੰਦੇ ਹਾਂ; ਯਾਨੀ, ਉਹ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਦੇ ਹਨ ਕਿ ਉਹ ਕੀ ਹਨ, ਮੈਂ ਕੀ ਹਾਂ ਨਹੀਂ, ਅਤੇ ਉਹ ਉਨ੍ਹਾਂ ਉੱਤੇ ਮੇਰੀ ਕਾਰਵਾਈ ਦਾ ਪ੍ਰਭਾਵ ਹਨ। ਉਹ "ਲੋਕ" ਕਾਰਜ ਹਨ: ਟਿਕਟ-ਕੁਲੈਕਟਰ ਸਿਰਫ ਟਿਕਟਾਂ ਇਕੱਠੀਆਂ ਕਰਨ ਦਾ ਕਾਰਜ ਹੈ; ਕੈਫੇ ਵੇਟਰ ਸਰਪ੍ਰਸਤਾਂ ਦੀ ਸੇਵਾ ਕਰਨ ਦੇ ਕਾਰਜ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਕੁਝ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਇਸ ਸਮਰੱਥਾ ਵਿੱਚ ਉਹ ਸਭ ਤੋਂ ਵੱਧ ਉਪਯੋਗੀ ਹੋਣਗੇ ਜੇਕਰ ਮੈਂ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀਆਂ ਕੁੰਜੀਆਂ ਅਤੇ ਉਨ੍ਹਾਂ "ਮਾਸਟਰ-ਵਰਡਸ" ਨੂੰ ਜਾਣਦਾ ਹਾਂ ਜੋ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਵਿਧੀਆਂ ਨੂੰ ਜਾਰੀ ਕਰ ਸਕਦੇ ਹਨ। ਇਸ ਲਈ ਉਹ "ਯਥਾਰਥਵਾਦੀ" ਮਨੋਵਿਗਿਆਨ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੋਇਆ ਹੈ ਜੋ ਫਰਾਂਸ ਵਿੱਚ ਸਤਾਰ੍ਹਵੀਂ ਸਦੀ ਨੇ ਸਾਨੂੰ ਦਿੱਤਾ ਹੈ; ਇਸ ਲਈ ਅਠਾਰਵੀਂ ਸਦੀ ਦੇ ਉਹ ਗ੍ਰੰਥ, ਬੇਰੋਆਲਡੇ ਡੀ ਵਰਵਿਲ ਦੁਆਰਾ "ਹਾਊ ਟੂ ਸਕਸਿਡ (ਮੋਏਨ ਡੀ ਪਾਰਵੇਨਿਰ), ਲੈਕਲੋਸ ਦੁਆਰਾ "ਡੈਂਜਰਸ ਕਨੈਕਸ਼ਨਜ਼ (ਲਾਇਜ਼ਨਸ ਡੈਂਜਰਸ)", ਹੇਰਾਲਟ ਡੀ ਸੇਚੇਲਸ ਦੁਆਰਾ "ਟ੍ਰੀਟਾਈਜ਼ ਔਨ ਐਬਿਸ਼ਨ" (ਟ੍ਰਾਈਟੇ ਡੀ ਲ'ਐਬਿਸ਼ਨ)", ਇਹ ਸਾਰੇ ਸਾਨੂੰ ਦੂਜੇ ਦਾ ਵਿਹਾਰਕ ਗਿਆਨ ਅਤੇ ਉਸ 'ਤੇ ਕੰਮ ਕਰਨ ਦੀ ਕਲਾ ਦਿੰਦੇ ਹਨ। ਅੰਨ੍ਹੇਪਣ ਦੀ ਇਸ ਸਥਿਤੀ ਵਿੱਚ ਮੈਂ ਇੱਕੋ ਸਮੇਂ ਦੂਜੇ ਦੀ ਪੂਰਨ ਵਿਅਕਤੀਗਤਤਾ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਹੋਣ ਅਤੇ ਦੂਜਿਆਂ ਲਈ ਹੋਣ ਦੀ ਨੀਂਹ ਵਜੋਂ ਨਜ਼ਰਅੰਦਾਜ਼ ਕਰਦਾ ਹਾਂ, ਖਾਸ ਕਰਕੇ ਮੇਰੇ "ਦੂਜਿਆਂ ਲਈ ਸਰੀਰ" ਦੀ। ਇੱਕ ਅਰਥ ਵਿੱਚ ਮੈਨੂੰ ਭਰੋਸਾ ਹੈ, ਮੈਂ ਆਤਮ-ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਰੱਖਦਾ ਹਾਂ; ਯਾਨੀ, ਮੈਂ ਇਸ ਤੱਥ ਤੋਂ ਕਿਸੇ ਵੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਜਾਣੂ ਨਹੀਂ ਹਾਂ ਕਿ ਦੂਜੇ ਦੀ ਦਿੱਖ

ਮੇਰੀਆਂ ਸੰਭਾਵਨਾਵਾਂ ਅਤੇ ਮੇਰੇ ਸਰੀਰ ਨੂੰ ਠੀਕ ਕਰ ਸਕਦੀ ਹੈ। ਮੈਂ ਇੱਕ ਅਜਿਹੀ ਸਥਿਤੀ ਵਿੱਚ ਹਾਂ ਜਿਸਨੂੰ ਅਸੀਂ ਸ਼ਰਮ ਜਾਂ ਡਰਪੋਕ ਕਹਿੰਦੇ ਹਾਂ। ਮੈਂ ਆਰਾਮਦਾਇਕ ਹਾਂ; ਮੈਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਤੋਂ ਸ਼ਰਮਿੰਦਾ ਨਹੀਂ ਹਾਂ, ਕਿਉਂਕਿ ਮੈਂ ਬਾਹਰ ਨਹੀਂ ਹਾਂ; ਮੈਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਅਲੱਗ-ਥਲੱਗ ਮਹਿਸੂਸ ਨਹੀਂ ਕਰਦਾ। ਅੰਨ੍ਹੇਪਣ ਦੀ ਇਹ ਸਥਿਤੀ ਲੰਬੇ ਸਮੇਂ ਤੱਕ ਬਣਾਈ ਰੱਖੀ ਜਾ ਸਕਦੀ ਹੈ, ਜਿੰਨਾ ਚਿਰ ਮੇਰਾ ਬੁਨਿਆਦੀ ਬੁਰਾ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਚਾਹੁੰਦਾ ਹੈ; ਇਸਨੂੰ ਕਈ ਸਾਲਾਂ ਤੱਕ, ਪੂਰੀ ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਦੌਰਾਨ - ਦੁਬਾਰਾ ਹੋਣ ਦੇ ਨਾਲ - ਵਧਾਇਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ; ਕੁਝ ਆਦਮੀ ਹਨ ਜੋ ਬਿਨਾਂ ਕਿਸੇ ਥੋੜ੍ਹੇ ਸਮੇਂ ਲਈ ਅਤੇ ਭਿਆਨਕ ਰੌਸ਼ਨੀ ਦੀਆਂ ਝਪਕੀਆਂ ਨੂੰ ਛੱਡ ਕੇ - ਮਰ ਜਾਂਦੇ ਹਨ ਜਦੋਂ ਕਦੇ ਸ਼ੱਕ ਕਰਦੇ ਹਨ ਕਿ ਦੂਜਾ ਕੀ ਹੈ।

ਪਰ ਭਾਵੇਂ ਕੋਈ ਇਸ ਅਵਸਥਾ ਵਿੱਚ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਡੁੱਬਿਆ ਹੋਇਆ ਹੈ, ਫਿਰ ਵੀ ਉਹ ਇਸਦੀ ਅਯੋਗਤਾ ਦਾ ਅਨੁਭਵ ਕਰਨਾ ਬੰਦ ਨਹੀਂ ਕਰਦਾ। ਅਤੇ ਸਾਰੇ ਬੁਰੇ ਵਿਸ਼ਵਾਸਾਂ ਵਾਂਗ, ਇਹ ਅਵਸਥਾ ਖੁਦ ਹੈ ਜੋ ਸਾਨੂੰ ਇਸ ਤੋਂ ਬਾਹਰ ਨਿਕਲਣ ਦੇ ਉਦੇਸ਼ਾਂ ਨਾਲ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕਰਦੀ ਹੈ; ਕਿਉਂਕਿ ਅੰਨ੍ਹਾਪਣ ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਦੂਜਾ ਇੱਕੋ ਸਮੇਂ ਮੇਰੀ ਨਿਰਪੱਖਤਾ ਦੇ ਹਰ ਜੀਵਿਤ ਸ਼ੱਕ ਦੇ ਅਲੋਪ ਹੋਣ ਦਾ ਕਾਰਨ ਬਣਦਾ ਹੈ। ਫਿਰ ਵੀ ਦੂਜਾ ਆਜ਼ਾਦੀ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਅਤੇ ਮੇਰੀ ਨਿਰਪੱਖਤਾ ਮੇਰੇ ਅਲਗ-ਸਵੈ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਉੱਥੇ ਹਨ, ਅਣਜਾਣ, ਥੀਮੈਟਿਕ ਨਹੀਂ, ਪਰ ਦੁਨੀਆ ਅਤੇ ਦੁਨੀਆ ਵਿੱਚ ਮੇਰੇ ਹੋਣ ਦੀ ਮੇਰੀ ਸਮਝ ਵਿੱਚ ਦਿੱਤਾ ਗਿਆ ਹੈ। ਸੰਚਾਲਕ, ਭਾਵੇਂ ਉਸਨੂੰ ਇੱਕ ਸ਼ੁੱਧ ਕਾਰਜ ਮੰਨਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਮੈਨੂੰ ਆਪਣੇ ਕਾਰਜ ਦੁਆਰਾ ਇੱਕ ਬਾਹਰੀ ਜੀਵ ਦਾ ਹਵਾਲਾ ਦਿੰਦਾ ਹੈ - ਭਾਵੇਂ ਇਹ ਬਾਹਰੀ ਜੀਵ ਨਾ ਤਾਂ ਸਮਝਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਨਾ ਹੀ ਸਮਝਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਘਾਟ ਅਤੇ ਬੇਚੈਨੀ ਦੀ ਇੱਕ ਸਥਾਈ ਭਾਵਨਾ। ਇਹ ਇਸ ਲਈ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਦੂਜੇ ਪ੍ਰਤੀ ਮੇਰਾ ਬੁਨਿਆਦੀ ਪ੍ਰੋਜੈਕਟ - ਜੋ ਵੀ ਰਵੱਈਆ ਮੈਂ ਮੰਨਦਾ ਹਾਂ - ਦੋਹਰਾ ਹੈ: ਪਹਿਲਾ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਉਸ ਖ਼ਤਰੇ ਤੋਂ ਬਚਾਉਣ ਦੀ ਸਮੱਸਿਆ ਹੈ ਜੋ ਮੇਰੇ ਦੂਜੇ ਦੀ ਆਜ਼ਾਦੀ ਤੋਂ ਬਾਹਰ ਹੋਣ ਕਾਰਨ ਪੈਦਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ, ਅਤੇ ਦੂਜਾ ਦੂਜੇ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਕਰਨ ਦੀ ਸਮੱਸਿਆ ਹੈ ਤਾਂ ਜੋ ਮੈਂ ਅੰਤ ਵਿੱਚ ਉਸ ਡੀਟੋਟਲਾਈਜ਼ਡ ਸੰਪੂਰਨਤਾ ਨੂੰ ਸੰਪੂਰਨ ਕਰ ਸਕਾਂ ਜੋ ਮੈਂ ਹਾਂ, ਤਾਂ ਜੋ ਖੁੱਲ੍ਹੇ ਚੱਕਰ ਨੂੰ ਬੰਦ ਕਰ ਸਕਾਂ, ਅਤੇ ਅੰਤ ਵਿੱਚ ਮੇਰੀ ਆਪਣੀ ਨੀਂਹ ਬਣ ਸਕਾਂ। ਪਰ ਇੱਕ ਪਾਸੇ ਦੂਜੇ ਦਾ ਨਜ਼ਰੀਏ ਤੋਂ ਅਲੋਪ ਹੋਣਾ ਮੈਨੂੰ ਆਪਣੀ ਗੈਰ-ਵਾਜਬ ਵਿਅਕਤੀਗਤਤਾ ਵਿੱਚ ਵਾਪਸ ਸੁੱਟ ਦਿੰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਮੇਰੇ ਹੋਂਦ ਨੂੰ ਇੱਕ ਅਣਗੌਲਿਆ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ-ਆਪਣੇ ਆਪ ਵੱਲ ਇਸ ਸਦੀਵੀ ਪਿੱਛਾ-ਪਿੱਛੇ ਵੱਲ ਘਟਾ ਦਿੰਦਾ ਹੈ। ਦੂਜੇ ਤੋਂ ਬਿਨਾਂ ਮੈਂ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਅਤੇ ਨੰਗੇ ਤੌਰ 'ਤੇ ਆਜ਼ਾਦ ਹੋਣ ਦੀ ਇਸ ਭਿਆਨਕ ਜ਼ਰੂਰਤ ਨੂੰ ਸਮਝਦਾ ਹਾਂ ਜੋ ਮੇਰਾ ਭਾਗ ਹੈ; ਯਾਨੀ, ਇਹ ਤੱਥ ਕਿ ਮੈਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਬਣਾਉਣ ਦੀ ਜ਼ਿੰਮੇਵਾਰੀ ਆਪਣੇ ਆਪ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਕਿਸੇ ਹੋਰ 'ਤੇ ਨਹੀਂ ਪਾ ਸਕਦਾ ਭਾਵੇਂ ਮੈਂ ਹੋਣਾ ਨਹੀਂ ਚੁਣਿਆ ਹੈ ਅਤੇ ਭਾਵੇਂ ਮੈਂ ਪੈਦਾ ਹੋਇਆ ਹਾਂ। ਦੂਜੇ ਪਾਸੇ, ਹਾਲਾਂਕਿ ਦੂਜੇ ਪ੍ਰਤੀ ਅੰਨ੍ਹਾਪਣ ਮੈਨੂੰ ਦੂਜੇ ਦੀ ਆਜ਼ਾਦੀ ਵਿੱਚ ਖ਼ਤਰੇ ਵਿੱਚ ਹੋਣ ਦੇ ਡਰ ਤੋਂ ਮੁਕਤ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਇਸ ਵਿੱਚ ਇਸ ਆਜ਼ਾਦੀ ਦੀ ਸਾਰੀ ਅਪ੍ਰਤੱਖ ਸਮਝ ਦੇ ਬਾਵਜੂਦ ਵੀ ਸ਼ਾਮਲ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਇਹ ਮੈਨੂੰ ਉਸੇ ਸਮੇਂ ਨਿਰਪੱਖਤਾ ਦੀ ਅਤਿਅੰਤ ਡਿਗਰੀ 'ਤੇ ਰੱਖਦਾ ਹੈ ਜਦੋਂ ਮੈਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਇੱਕ ਸੰਪੂਰਨ ਅਤੇ ਵਿਲੱਖਣ ਵਿਅਕਤੀਗਤਤਾ ਮੰਨ ਸਕਦਾ ਹਾਂ ਕਿਉਂਕਿ ਮੈਨੂੰ ਇਸ ਤੱਥ ਦਾ ਅਨੁਭਵ ਕੀਤੇ ਬਿਨਾਂ ਦੇਖਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਕਿ ਮੈਂ ਦੇਖਿਆ ਜਾ ਰਿਹਾ ਹਾਂ ਅਤੇ ਉਸੇ ਅਨੁਭਵ ਦੁਆਰਾ ਆਪਣੇ "ਦੇਖੇ ਜਾਣ" ਦੇ ਵਿਰੁੱਧ ਆਪਣਾ ਬਚਾਅ ਕਰਨ ਦੇ ਯੋਗ ਹੋਣ ਤੋਂ ਬਿਨਾਂ। ਮੈਂ ਉਸ ਵੱਲ ਮੁੜਨ ਦੇ ਯੋਗ ਹੋਣ ਤੋਂ ਬਿਨਾਂ ਕਬਜ਼ੇ ਵਿੱਚ ਹਾਂ ਜੋ ਮੈਨੂੰ ਰੱਖਦਾ ਹੈ। ਦੂਜੇ ਨੂੰ ਇੱਕ ਨਜ਼ਰ ਦੇ ਤੌਰ 'ਤੇ ਸਿੱਧੇ ਸਬੂਤ ਦਿੰਦੇ ਹੋਏ, ਮੈਂ ਦੂਜੇ ਨੂੰ ਪਰਖ ਕੇ ਆਪਣਾ ਬਚਾਅ ਕਰਦਾ ਹਾਂ, ਅਤੇ ਮੇਰੇ ਲਈ ਦੂਜੇ ਨੂੰ ਇੱਕ ਵਸਤੂ ਵਿੱਚ ਬਦਲਣ ਦੀ ਸੰਭਾਵਨਾ ਰਹਿੰਦੀ ਹੈ। ਪਰ ਜੇਕਰ ਦੂਜਾ ਮੇਰੇ ਲਈ ਇੱਕ ਵਸਤੂ ਹੈ ਜਦੋਂ ਉਹ ਮੈਨੂੰ ਦੇਖ ਰਿਹਾ ਹੈ, ਤਾਂ ਮੈਂ ਇਸਨੂੰ ਜਾਣੇ ਬਿਨਾਂ ਖ਼ਤਰੇ ਵਿੱਚ ਹਾਂ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਮੇਰਾ ਅੰਨ੍ਹਾਪਣ ਚਿੰਤਾ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਇੱਕ "ਭਟਕਦੀ

ਅਤੇ ਸਮਝ ਤੋਂ ਬਾਹਰ" ਨਜ਼ਰ ਦੀ ਚੇਤਨਾ ਦੇ ਨਾਲ ਹੈ, ਅਤੇ ਮੈਨੂੰ ਇਸ ਦੇ ਮੇਰੀ ਪਿੱਠ ਪਿੱਛੇ ਦੂਰ ਕਰਨ ਦਾ ਖ਼ਤਰਾ ਹੈ। ਇਹ ਬੇਚੈਨੀ ਦੂਜੇ ਦੀ ਆਜ਼ਾਦੀ 'ਤੇ ਕਬਜ਼ਾ ਕਰਨ ਦੀ ਇੱਕ ਨਵੀਂ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਦਾ ਕਾਰਨ ਬਣ ਸਕਦੀ ਹੈ। ਪਰ ਇਸਦਾ ਮਤਲਬ ਇਹ ਹੋਵੇਗਾ ਕਿ ਮੈਂ ਉਸ "ਹੋਰ" ਵਸਤੂ ਵੱਲ ਮੁੜਨ ਜਾ ਰਿਹਾ ਹਾਂ ਜੋ ਸਿਰਫ਼ ਮੇਰੇ ਵਿਰੁੱਧ ਹਮਲਾ ਕਰ ਰਿਹਾ ਹੈ ਅਤੇ ਹੁਣ ਉਸਦੀ ਆਜ਼ਾਦੀ ਨੂੰ ਛੂਹਣ ਲਈ ਉਸਨੂੰ ਇੱਕ ਸਾਧਨ ਵਜੋਂ ਵਰਤਣ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕਰ ਰਿਹਾ ਹਾਂ। ਪਰ ਬਿਲਕੁਲ ਇਸ ਲਈ ਕਿਉਂਕਿ ਮੈਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ "ਹੋਰ" ਵਸਤੂ ਨਾਲ ਸੰਬੋਧਿਤ ਕਰਦਾ ਹਾਂ, ਮੈਂ ਉਸ ਤੋਂ ਉਸਦੀ ਪਾਰਦਰਸ਼ਤਾ ਲਈ ਜਵਾਬਦੇਹ ਨਹੀਂ ਮੰਗ ਸਕਦਾ, ਅਤੇ ਕਿਉਂਕਿ ਮੈਂ ਖੁਦ ਉਸ ਪੱਧਰ 'ਤੇ ਹਾਂ ਜਿੱਥੇ ਮੈਂ ਦੂਜੇ ਦੀ ਵਸਤੂ ਬਣਾਉਂਦਾ ਹਾਂ, ਮੈਂ ਇਹ ਕਲਪਨਾ ਵੀ ਨਹੀਂ ਕਰ ਸਕਦਾ ਕਿ ਮੈਂ ਕੀ ਢੁਕਵਾਂ ਕਰਨਾ ਚਾਹੁੰਦਾ ਹਾਂ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਮੈਂ ਇਸ ਵਸਤੂ ਦੇ ਸੰਬੰਧ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਚਿੜਚਿੜਾ ਅਤੇ ਵਿਰੋਧੀ ਰਵੱਈਏ ਵਿੱਚ ਹਾਂ ਜਿਸਨੂੰ ਮੈਂ ਵਿਚਾਰ ਰਿਹਾ ਹਾਂ: ਨਾ ਸਿਰਫ ਮੈਂ ਉਸ ਤੋਂ ਉਹ ਪ੍ਰਾਪਤ ਨਹੀਂ ਕਰ ਸਕਦਾ ਜੋ ਮੈਂ ਚਾਹੁੰਦਾ ਹਾਂ, ਬਲਕਿ ਇਸ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਇਹ ਖੋਜ ਮੇਰੀ ਇੱਛਾ ਨਾਲ ਸਬੰਧਤ ਵਿਹਾਰਕ ਗਿਆਨ ਦੇ ਅਲੋਪ ਹੋਣ ਨੂੰ ਭੜਕਾਉਂਦੀ ਹੈ। ਮੈਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਦੂਜੇ ਦੀ ਆਜ਼ਾਦੀ ਦੀ ਇੱਕ ਬੇਚੈਨ ਪਿੱਛਾ ਵਿੱਚ ਰੁੱਝਿਆ ਹੋਇਆ ਪਾਉਂਦਾ ਹਾਂ ਅਤੇ ਵਿਚਕਾਰੋਂ ਮੈਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਇੱਕ ਅਜਿਹੀ ਪਿੱਛਾ ਵਿੱਚ ਰੁੱਝਿਆ ਹੋਇਆ ਪਾਉਂਦਾ ਹਾਂ ਜਿਸਦਾ ਆਪਣਾ ਅਰਥ ਖਤਮ ਹੋ ਗਿਆ ਹੈ। ਇਸ ਖੋਜ ਨੂੰ ਅਰਥ ਦੇਣ ਦੀਆਂ ਮੇਰੀਆਂ ਸਾਰੀਆਂ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ਾਂ ਦਾ ਨਤੀਜਾ ਸਿਰਫ਼ ਮੈਨੂੰ ਹੋਰ ਵੀ ਗੁਆਉਣ ਅਤੇ ਮੇਰੀ ਉਲਝਣ ਅਤੇ ਬੇਚੈਨੀ ਨੂੰ ਭੜਕਾਉਣ ਵਿੱਚ ਨਿਕਲਦਾ ਹੈ - ਜਿਵੇਂ ਜਦੋਂ ਮੈਂ ਇੱਕ ਸੁਪਨੇ ਦੀ ਯਾਦ ਨੂੰ ਮੁੜ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਨ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕਰਦਾ ਹਾਂ ਅਤੇ ਇਹ ਯਾਦ ਮੇਰੀਆਂ ਉਂਗਲਾਂ ਵਿਚਕਾਰ ਪਿਘਲ ਜਾਂਦੀ ਹੈ ਤਾਂ ਮੇਰੇ ਉੱਤੇ ਇੱਕ ਅਸਪਸ਼ਟ ਅਤੇ ਪਰੇਸ਼ਾਨ ਕਰਨ ਵਾਲਾ ਪ੍ਰਭਾਵ ਛੱਡਦਾ ਹੈ ਜਿਸ ਵਿੱਚ ਕੋਈ ਵਸਤੂ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦੀ, ਜਾਂ ਜਿਵੇਂ ਜਦੋਂ ਮੈਂ ਇੱਕ ਝੂਠੀ ਯਾਦ ਦੀ ਸਮੱਗਰੀ ਨੂੰ ਸਪੱਸ਼ਟ ਕਰਨ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕਰਦਾ ਹਾਂ ਅਤੇ ਇਸਦੀ ਵਿਆਖਿਆ ਇਸਨੂੰ ਪਾਰਦਰਸ਼ੀਤਾ ਵਿੱਚ ਪਿਘਲਾਉਂਦੀ ਹੈ।

ਦੂਜੇ ਦੀ ਮੁਕਤ ਵਿਅਕਤੀਗਤਤਾ ਨੂੰ ਉਸਦੀ "ਮੇਰੇ ਲਈ" ਵਸਤੂਵਾਦ ਰਾਹੀਂ ਫੜਨ ਦੀ ਮੇਰੀ ਅਸਲ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਜਿਨਸੀ ਇੱਛਾ ਹੈ। ਸ਼ਾਇਦ ਇਹ ਇੱਕ ਹੈਰਾਨੀ ਵਾਲੀ ਗੱਲ ਹੋਵੇਗੀ ਕਿ ਇੱਕ ਵਰਤਾਰੇ ਨੂੰ ਆਮ ਤੌਰ 'ਤੇ "ਮਨੋ-ਭੌਤਿਕ ਪ੍ਰਤੀਕ੍ਰਿਆਵਾਂ" ਵਿੱਚ ਸ਼੍ਰੇਣੀਬੱਧ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਜੋ ਹੁਣ ਪ੍ਰਾਇਮਰੀ ਰਵੱਈਏ ਦੇ ਪੱਧਰ 'ਤੇ ਜ਼ਿਕਰ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਜੋ ਦੂਜਿਆਂ ਲਈ ਹੋਣ ਨੂੰ ਸਾਕਾਰ ਕਰਨ ਦੇ ਸਾਡੇ ਮੂਲ ਢੰਗ ਨੂੰ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਬਹੁਤੇ ਮਨੋਵਿਗਿਆਨੀਆਂ ਲਈ, ਇੱਛਾ, ਚੇਤਨਾ ਦੇ ਇੱਕ ਤੱਥ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ, ਸਾਡੇ ਜਿਨਸੀ ਅੰਗਾਂ ਦੀ ਪ੍ਰਕਿਰਤੀ ਨਾਲ ਸਖ਼ਤ ਸਬੰਧ ਵਿੱਚ ਹੈ, ਅਤੇ ਇਹ ਸਿਰਫ਼ ਇਹਨਾਂ ਦੇ ਵਿਸਤ੍ਰਿਤ ਅਧਿਐਨ ਦੇ ਸੰਬੰਧ ਵਿੱਚ ਹੈ ਕਿ ਜਿਨਸੀ ਇੱਛਾ ਨੂੰ ਸਮਝਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਪਰ ਕਿਉਂਕਿ ਸਰੀਰ ਦੀ ਵਿਭਿੰਨ ਬਣਤਰ (ਥਣਧਾਰੀ, ਵਿਵੀਪੈਰਸ, ਆਦਿ) ਅਤੇ ਨਤੀਜੇ ਵਜੋਂ ਖਾਸ ਜਿਨਸੀ ਬਣਤਰ (ਗਰੱਭਾਸ਼ਯ, ਫੈਲੋਪੀਅਨ ਟਿਊਬਾਂ, ਅੰਡਾਸ਼ਯ, ਆਦਿ) ਪੂਰਨ ਸੰਜੋਗ ਦੇ ਖੇਤਰ ਵਿੱਚ ਹਨ ਅਤੇ ਕਿਸੇ ਵੀ ਤਰ੍ਹਾਂ "ਚੇਤਨਾ" ਜਾਂ "ਡੇਸੀਨ" ਦੇ ਔਨਟੋਲੋਜੀ ਤੋਂ ਪ੍ਰਾਪਤ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦੀ, ਅਜਿਹਾ ਲਗਦਾ ਹੈ ਕਿ ਜਿਨਸੀ ਇੱਛਾ ਲਈ ਵੀ ਇਹੀ ਸੱਚ ਹੋਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ। ਜਿਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਜਿਨਸੀ ਅੰਗ ਸਾਡੇ ਸਰੀਰ ਦਾ ਇੱਕ ਸੰਜੋਗ ਅਤੇ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਗਠਨ ਹਨ, ਉਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਉਹ ਇੱਛਾ ਜੋ ਉਹਨਾਂ ਨਾਲ ਮੇਲ ਖਾਂਦੀ ਹੈ ਸਾਡੇ ਮਾਨਸਿਕ ਜੀਵਨ ਦੀ ਇੱਕ ਸੰਜੋਗ ਰੂਪ ਹੋਵੇਗੀ; ਯਾਨੀ, ਇਸਦਾ ਵਰਣਨ ਜੀਵ ਵਿਗਿਆਨ 'ਤੇ ਅਧਾਰਤ ਇੱਕ ਅਨੁਭਵੀ ਮਨੋਵਿਗਿਆਨ ਦੇ ਪੱਧਰ 'ਤੇ ਹੀ ਕੀਤਾ ਜਾਵੇਗਾ। ਇਹ "ਲਿੰਗ ਪ੍ਰਵਿਰਤੀ" ਸ਼ਬਦ ਦੁਆਰਾ ਕਾਫ਼ੀ ਦਰਸਾਇਆ ਗਿਆ ਹੈ, ਜੋ ਕਿ ਇੱਛਾ ਲਈ ਰਾਖਵਾਂ ਹੈ ਅਤੇ ਇਸ ਨੂੰ ਦਰਸਾਉਣ ਵਾਲੀਆਂ ਸਾਰੀਆਂ ਮਾਨਸਿਕ ਬਣਤਰਾਂ। "ਪ੍ਰਵਿਰਤੀ" ਸ਼ਬਦ ਹਮੇਸ਼ਾ ਮਾਨਸਿਕ ਜੀਵਨ ਦੀਆਂ ਉਹਨਾਂ ਸੰਜੋਗ ਬਣਤਰਾਂ ਨੂੰ ਯੋਗ ਬਣਾਉਂਦਾ ਹੈ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਦੋਹਰਾ ਕਿਰਦਾਰ ਇਸ ਜੀਵਨ ਦੇ ਸਾਰੇ ਸਮੇਂ ਦੇ ਨਾਲ ਸਹਿ-ਵਿਆਪਕ ਹੋਣਾ

ਹੈ - ਜਾਂ ਕਿਸੇ ਵੀ ਸਥਿਤੀ ਵਿੱਚ ਸਾਡੇ "ਇਤਿਹਾਸ" ਤੋਂ ਪ੍ਰਾਪਤ ਨਾ ਹੋਣ ਦੇ - ਅਤੇ ਫਿਰ ਵੀ ਅਜਿਹਾ ਨਹੀਂ ਹੋਣਾ ਕਿ ਉਹਨਾਂ ਨੂੰ ਮਾਨਸਿਕ ਦੇ ਤੱਤ ਨਾਲ ਸਬੰਧਤ ਨਹੀਂ ਮੰਨਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ। ਇਹੀ ਕਾਰਨ ਹੈ ਕਿ ਹੋਂਦਵਾਦੀ ਦਰਸ਼ਨਾਂ ਨੇ ਲਿੰਗਕਤਾ ਨਾਲ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਸਬੰਧਤ ਕਰਨਾ ਜ਼ਰੂਰੀ ਨਹੀਂ ਮੰਨਿਆ ਹੈ। ਹਾਈਡੇਗਰ, ਖਾਸ ਤੌਰ 'ਤੇ, ਆਪਣੇ ਹੋਂਦਵਾਦੀ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਵਿੱਚ ਇਸਦਾ ਥੋੜ੍ਹਾ ਜਿਹਾ ਸੰਕੇਤ ਨਹੀਂ ਕਰਦਾ ਹੈ ਜਿਸ ਦੇ ਨਤੀਜੇ ਵਜੋਂ ਉਸਦਾ "ਡੇਸੀਨ" ਸਾਨੂੰ ਅਲੌਕਿਕ ਜਾਪਦਾ ਹੈ। ਬੇਸ਼ੱਕ, ਕੋਈ ਇਹ ਵਿਚਾਰ ਕਰ ਸਕਦਾ ਹੈ ਕਿ "ਮਨੁੱਖੀ ਹਕੀਕਤ" ਨੂੰ "ਮਰਦ" ਜਾਂ "ਔਰਤ" ਵਜੋਂ ਦਰਸਾਇਆ ਜਾਣਾ ਸੰਜੋਗ ਹੈ; ਬੇਸ਼ੱਕ ਕੋਈ ਇਹ ਕਹਿ ਸਕਦਾ ਹੈ ਕਿ ਲਿੰਗਕ ਵਿਭਿੰਨਤਾ ਦੀ ਸਮੱਸਿਆ ਦਾ ਹੋਂਦ (Existenz) ਨਾਲ ਕੋਈ ਲੈਣਾ-ਦੇਣਾ ਨਹੀਂ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਆਦਮੀ ਅਤੇ ਔਰਤ ਬਰਾਬਰ ਮੌਜੂਦ ਹਨ।

ਇਹ ਕਾਰਨ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਯਕੀਨਨ ਨਹੀਂ ਹਨ। ਇਹ ਜਿਨਸੀ ਭਿੰਨਤਾ ਤੱਥਾਂ ਦੇ ਖੇਤਰ ਵਿੱਚ ਹੈ ਜਿਸਨੂੰ ਅਸੀਂ ਬਿਨਾਂ ਕਿਸੇ ਰਾਖਵੇਂਕਰਨ ਦੇ ਸਵੀਕਾਰ ਕਰਦੇ ਹਾਂ। ਪਰ ਕੀ ਇਸਦਾ ਮਤਲਬ ਇਹ ਹੈ ਕਿ "ਆਪਣੇ ਆਪ ਲਈ" ਜਿਨਸੀ ਹੈ, ਇਸ ਖਾਸ ਸਰੀਰ ਦੇ ਹੋਣ ਦੀ ਸ਼ੁੱਧ ਸੰਭਾਵਨਾ ਦੁਆਰਾ? ਕੀ ਅਸੀਂ ਇਹ ਸਵੀਕਾਰ ਕਰ ਸਕਦੇ ਹਾਂ ਕਿ ਜਿਨਸੀ ਜੀਵਨ ਦਾ ਇਹ ਬਹੁਤ ਵੱਡਾ ਮਾਮਲਾ ਮਨੁੱਖੀ ਸਥਿਤੀ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਕਿਸਮ ਦੇ ਜੋੜ ਵਜੋਂ ਆਉਂਦਾ ਹੈ? ਫਿਰ ਵੀ ਇਹ ਪਹਿਲੀ ਨਜ਼ਰ ਵਿੱਚ ਜਾਪਦਾ ਹੈ ਕਿ ਇੱਛਾ ਅਤੇ ਇਸਦੇ ਉਲਟ, ਜਿਨਸੀ ਪ੍ਰਤੀਕ੍ਰਿਆ, ਦੂਜਿਆਂ ਲਈ ਹੋਣ ਦੀਆਂ ਬੁਨਿਆਦੀ ਬਣਤਰਾਂ ਹਨ। ਇਹ ਸਪੱਸ਼ਟ ਹੈ ਕਿ ਜੇਕਰ ਲਿੰਗਕਤਾ ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਸਰੀਰਕ ਅਤੇ ਅਟੁੱਟ ਨਿਰਧਾਰਨ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਸੈਕਸ ਤੋਂ ਉਤਪੰਨ ਹੁੰਦੀ ਹੈ, ਤਾਂ ਇਹ ਦੂਜਿਆਂ ਲਈ ਹੋਣ ਲਈ ਲਾਜ਼ਮੀ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਦੀ। ਪਰ ਕੀ ਸਾਨੂੰ ਇਹ ਪੁੱਛਣ ਦਾ ਅਧਿਕਾਰ ਨਹੀਂ ਹੈ ਕਿ ਕੀ ਸਮੱਸਿਆ ਸ਼ਾਇਦ ਉਸੇ ਕ੍ਰਮ ਦੀ ਨਹੀਂ ਹੈ ਜਿਸਦਾ ਅਸੀਂ ਸੰਵੇਦਨਾਵਾਂ ਅਤੇ ਗਿਆਨ ਇੰਦਰੀਆਂ ਦੇ ਪ੍ਰਸਤਾਵ ਵਿੱਚ ਸਾਹਮਣਾ ਕੀਤਾ ਸੀ? ਮਨੁੱਖ, ਕਿਹਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਇੱਕ ਜਿਨਸੀ ਜੀਵ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਉਸ ਕੋਲ ਇੱਕ ਲਿੰਗ ਹੈ। ਅਤੇ ਜੇ ਉਲਟ ਸੱਚ ਹੁੰਦਾ? ਜੇ ਲਿੰਗ ਸਿਰਫ਼ ਸਾਧਨ ਹੁੰਦਾ ਅਤੇ, ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਕਹਿਣ ਲਈ, ਇੱਕ ਬੁਨਿਆਦੀ ਲਿੰਗਕਤਾ ਦੀ ਤਸਵੀਰ? ਜੇਕਰ ਮਨੁੱਖ ਨੇ ਸਿਰਫ਼ ਇਸ ਲਈ ਸੈਕਸ ਕੀਤਾ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਉਹ ਮੂਲ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਅਤੇ ਮੂਲ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਜਿਨਸੀ ਜੀਵ ਹੈ ਜੋ ਦੂਜੇ ਮਰਦਾਂ ਦੇ ਸਬੰਧ ਵਿੱਚ ਸੰਸਾਰ ਵਿੱਚ ਮੌਜੂਦ ਹੈ? ਤਾਂ ਬਾਲ ਲਿੰਗਕਤਾ ਲਿੰਗ ਅੰਗਾਂ ਦੀ ਸਰੀਰਕ ਪਰਿਪੱਕਤਾ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਜੋ ਮਰਦ ਖੁਸਰੇ ਬਣ ਗਏ ਹਨ, ਉਹ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਇੱਛਾ ਮਹਿਸੂਸ ਕਰਨਾ ਬੰਦ ਨਹੀਂ ਕਰਦੇ। ਨਾ ਹੀ ਬਹੁਤ ਸਾਰੇ ਬੁੱਢੇ ਆਦਮੀ। ਇੱਕ ਲਿੰਗ ਅੰਗ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਕਰਨ ਦੇ ਯੋਗ ਹੋਣ ਦਾ ਤੱਥ ਸਾਡੇ ਜਿਨਸੀ ਜੀਵਨ ਦੇ ਸਿਰਫ਼ ਇੱਕ ਪੜਾਅ ਅਤੇ ਇੱਕ ਪਹਿਲੂ ਨੂੰ ਦਰਸਾਉਂਦਾ ਹੈ। "ਸੰਤੁਸ਼ਟੀ ਦੀ ਸੰਭਾਵਨਾ ਦੇ ਨਾਲ" ਲਿੰਗਕਤਾ ਦਾ ਇੱਕ ਢੰਗ ਹੈ, ਅਤੇ ਵਿਕਸਤ ਲਿੰਗ ਇਸ ਸੰਭਾਵਨਾ ਨੂੰ ਦਰਸਾਉਂਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਠੋਸ ਬਣਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਪਰ ਇਸ ਕਿਸਮ ਦੇ ਲਿੰਗਕਤਾ ਦੇ ਹੋਰ ਢੰਗ ਹਨ ਜੋ ਸੰਤੁਸ਼ਟੀ ਪ੍ਰਾਪਤ ਨਹੀਂ ਕਰ ਸਕਦੇ, ਅਤੇ ਜੇਕਰ ਅਸੀਂ ਇਹਨਾਂ ਢੰਗਾਂ ਨੂੰ ਧਿਆਨ ਵਿੱਚ ਰੱਖਦੇ ਹਾਂ ਤਾਂ ਸਾਨੂੰ ਇਹ ਪਛਾਣਨ ਲਈ ਮਜਬੂਰ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਕਿ ਲਿੰਗਕਤਾ ਜਨਮ ਦੇ ਨਾਲ ਪ੍ਰਗਟ ਹੁੰਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਸਿਰਫ਼ ਮੌਤ ਦੇ ਨਾਲ ਅਲੋਪ ਹੋ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ, ਨਾ ਤਾਂ ਲਿੰਗ ਦਾ ਟਿਊਮਸੇਂਸ ਅਤੇ ਨਾ ਹੀ ਕੋਈ ਹੋਰ ਸਰੀਰਕ ਵਰਤਾਰਾ ਕਦੇ ਵੀ ਜਿਨਸੀ ਇੱਛਾ ਨੂੰ ਸਮਝਾ ਸਕਦਾ ਹੈ ਜਾਂ ਭੜਕਾ ਸਕਦਾ ਹੈ - ਨਾੜੀ-ਸੰਕੁਚਨ ਜਾਂ ਪੁਤਲੀਆਂ ਦੇ ਫੈਲਾਅ (ਜਾਂ ਇਹਨਾਂ ਸਰੀਰਕ ਸੋਧਾਂ ਦੀ ਸਧਾਰਨ ਚੇਤਨਾ) ਤੋਂ ਵੱਧ ਕੁਝ ਨਹੀਂ ਸਮਝਾ ਸਕਦਾ ਜਾਂ ਡਰ ਨੂੰ ਭੜਕਾ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਇੱਕ ਮਾਮਲੇ ਵਿੱਚ ਅਤੇ ਦੂਜੇ ਮਾਮਲੇ ਵਿੱਚ, ਭਾਵੇਂ ਸਰੀਰ ਇੱਕ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਭੂਮਿਕਾ ਨਿਭਾਉਂਦਾ ਹੈ, ਸਾਨੂੰ - ਇਸਨੂੰ ਸਮਝਣ ਲਈ - ਸੰਸਾਰ ਵਿੱਚ ਹੋਣ ਅਤੇ ਦੂਜਿਆਂ ਲਈ ਹੋਣ ਦਾ ਹਵਾਲਾ ਦੇਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ। ਮੈਂ ਇੱਕ ਮਨੁੱਖ ਚਾਹੁੰਦਾ ਹਾਂ, ਇੱਕ ਕੀੜੇ ਜਾਂ ਮੋਲਸਕ ਨਹੀਂ, ਅਤੇ ਮੈਂ ਉਸਨੂੰ (ਜਾਂ ਉਸਨੂੰ) ਚਾਹੁੰਦਾ ਹਾਂ ਜਿਵੇਂ ਉਹ ਹੈ ਅਤੇ ਜਿਵੇਂ ਮੈਂ ਸੰਸਾਰ ਵਿੱਚ

ਸਥਿਤੀ ਵਿੱਚ ਹਾਂ ਅਤੇ ਜਿਵੇਂ ਉਹ ਮੇਰੇ ਲਈ ਇੱਕ ਵੱਖਰਾ ਹੈ ਅਤੇ ਜਿਵੇਂ ਮੈਂ ਉਸਦੇ ਲਈ ਇੱਕ ਵੱਖਰਾ ਹਾਂ।

ਇਸ ਲਈ ਲਿੰਗਕਤਾ ਦੀ ਬੁਨਿਆਦੀ ਸਮੱਸਿਆ ਨੂੰ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਤਿਆਰ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ: ਕੀ ਲਿੰਗਕਤਾ ਸਾਡੇ ਸਰੀਰਕ ਸੁਭਾਅ ਨਾਲ ਜੁੜੀ ਇੱਕ ਅਚਨਚੇਤੀ ਦੁਰਘਟਨਾ ਹੈ, ਜਾਂ ਇਹ ਦੂਜਿਆਂ ਲਈ ਆਪਣੇ ਆਪ ਹੋਣ ਦੀ ਇੱਕ ਜ਼ਰੂਰੀ ਬਣਤਰ ਹੈ? ਇਹਨਾਂ ਸ਼ਬਦਾਂ ਵਿੱਚ ਸਵਾਲ ਨੂੰ ਪੇਸ਼ ਕੀਤੇ ਜਾ ਸਕਣ ਵਾਲੇ ਇੱਕੋ ਇੱਕ ਤੱਥ ਤੋਂ, ਅਸੀਂ ਦੇਖਦੇ ਹਾਂ ਕਿ ਸਾਨੂੰ ਇਸਦਾ ਫੈਸਲਾ ਕਰਨ ਲਈ ਓਨਟੋਲੋਜੀ ਵੱਲ ਵਾਪਸ ਜਾਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਓਨਟੋਲੋਜੀ ਇਸ ਸਵਾਲ ਦਾ ਫੈਸਲਾ ਸਿਰਫ਼ ਦੂਜੇ ਲਈ ਜਿਨਸੀ ਹੋਂਦ ਦੇ ਅਰਥ ਨੂੰ ਨਿਰਧਾਰਤ ਅਤੇ ਫਿਕਸ ਕਰਕੇ ਕਰ ਸਕਦੀ ਹੈ। ਸੈਕਸ ਕਰਨ ਦਾ ਅਰਥ ਹੈ - ਸਰੀਰ ਦੇ ਵਰਣਨ ਦੇ ਅਨੁਸਾਰ ਜਿਸਦੀ ਅਸੀਂ ਪਿਛਲੇ ਅਧਿਆਇ ਵਿੱਚ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕੀਤੀ ਸੀ - ਇੱਕ ਦੂਜੇ ਲਈ ਜਿਨਸੀ ਤੌਰ 'ਤੇ ਮੌਜੂਦ ਹੋਣਾ ਜੋ ਮੇਰੇ ਲਈ ਜਿਨਸੀ ਤੌਰ 'ਤੇ ਮੌਜੂਦ ਹੈ। ਅਤੇ ਇਹ ਚੰਗੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਸਮਝਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ ਕਿ ਪਹਿਲਾਂ ਇਹ ਹੋਰ ਜ਼ਰੂਰੀ ਤੌਰ 'ਤੇ ਮੇਰੇ ਲਈ ਨਹੀਂ ਹੈ - ਨਾ ਹੀ ਮੈਂ ਉਸਦੇ ਲਈ - ਇੱਕ ਵਿਪਰੀਤ ਲਿੰਗੀ ਹੋਂਦ ਹੈ ਪਰ ਸਿਰਫ ਇੱਕ ਅਜਿਹਾ ਜੀਵ ਹੈ ਜੋ ਸੈਕਸ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਆਪਣੇ ਆਪ ਦੇ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਤੋਂ ਵਿਚਾਰਿਆ ਜਾਵੇ ਤਾਂ, ਦੂਜੇ ਦੀ ਲਿੰਗਕਤਾ ਦਾ ਇਹ ਡਰ ਉਸਦੀਆਂ ਪ੍ਰਾਇਮਰੀ ਜਾਂ ਸੈਕੰਡਰੀ ਜਿਨਸੀ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਤਾਵਾਂ ਦਾ ਸ਼ੁੱਧ ਉਦਾਸੀਨ ਚਿੰਤਨ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਦਾ। ਦੂਜੇ ਵਿਅਕਤੀ ਦੇ ਸੈਕਸ ਕਰਨ ਬਾਰੇ ਮੇਰਾ ਪਹਿਲਾ ਡਰ ਉਦੋਂ ਨਹੀਂ ਆਉਂਦਾ ਜਦੋਂ ਮੈਂ ਉਸਦੇ ਵਾਲਾਂ ਦੀ ਵੰਡ, ਉਸਦੇ ਹੱਥਾਂ ਦੀ ਖੁਰਦਰੀ, ਉਸਦੀ ਆਵਾਜ਼ ਦੀ ਆਵਾਜ਼, ਉਸਦੀ ਤਾਕਤ ਤੋਂ ਇਹ ਸਿੱਟਾ ਕੱਢਦਾ ਹਾਂ ਕਿ ਉਹ ਮਰਦਾਨਾ ਲਿੰਗ ਦਾ ਹੈ। ਅਸੀਂ ਉੱਥੇ ਪ੍ਰਾਪਤ ਸਿੱਟਿਆਂ ਨਾਲ ਨਜਿੱਠ ਰਹੇ ਹਾਂ ਜੋ ਇੱਕ ਮੂਲ ਅਵਸਥਾ ਦਾ ਹਵਾਲਾ ਦਿੰਦੇ ਹਨ। ਦੂਜੇ ਵਿਅਕਤੀ ਦੀ ਲਿੰਗਕਤਾ ਦਾ ਪਹਿਲਾ ਡਰ ਸਿਰਫ਼ ਇੱਛਾ ਹੋ ਸਕਦੀ ਹੈ; ਇਹ ਦੂਜੇ ਦੀ ਇੱਛਾ ਕਰਕੇ (ਜਾਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਉਸਨੂੰ ਇੱਛਾ ਕਰਨ ਦੇ ਅਯੋਗ ਵਜੋਂ ਖੋਜ ਕੇ) ਜਾਂ ਮੇਰੇ ਲਈ ਉਸਦੀ ਇੱਛਾ ਨੂੰ ਸਮਝਣ ਨਾਲ ਹੈ ਕਿ ਮੈਂ ਉਸਦੇ ਲਿੰਗੀ ਹੋਣ ਦਾ ਪਤਾ ਲਗਾਉਂਦਾ ਹਾਂ। ਇੱਛਾ ਮੈਨੂੰ ਇੱਕੋ ਸਮੇਂ ਮੇਰੇ ਲਿੰਗੀ ਹੋਣ ਅਤੇ ਉਸਦੇ ਲਿੰਗੀ ਹੋਣ, ਮੇਰੇ ਸਰੀਰ ਨੂੰ ਲਿੰਗ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਅਤੇ ਉਸਦੇ ਸਰੀਰ ਨੂੰ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਇੱਥੇ ਸੈਕਸ ਦੀ ਪ੍ਰਕਿਰਤੀ ਅਤੇ ਓਨਟੋਲੋਜੀਕਲ ਸਥਿਤੀ ਦਾ ਫੈਸਲਾ ਕਰਨ ਲਈ ਸਾਨੂੰ ਇੱਛਾ ਦੇ ਅਧਿਐਨ ਦਾ ਹਵਾਲਾ ਦਿੱਤਾ ਗਿਆ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਇੱਛਾ ਕੀ ਹੈ?

ਅਤੇ ਪਹਿਲਾਂ, ਕਿਸ ਚੀਜ਼ ਦੀ ਇੱਛਾ?

ਸਾਨੂੰ ਇਸ ਵਿਚਾਰ ਨੂੰ ਸਿੱਧਾ ਛੱਡ ਦੇਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ ਕਿ ਇੱਛਾ ਖੁਸ਼ੀ ਦੀ ਇੱਛਾ ਹੈ ਜਾਂ ਦਰਦ ਦੇ ਅੰਤ ਦੀ ਇੱਛਾ ਹੈ। ਕਿਉਂਕਿ ਅਸੀਂ ਇਹ ਨਹੀਂ ਦੇਖ ਸਕਦੇ ਕਿ ਵਿਸ਼ਾ ਇਸ ਅਸਥਿਰਤਾ ਦੀ ਸਥਿਤੀ ਤੋਂ ਕਿਵੇਂ ਬਾਹਰ ਨਿਕਲ ਸਕਦਾ ਹੈ ਤਾਂ ਜੋ ਉਸਦੀ ਇੱਛਾ ਨੂੰ ਕਿਸੇ ਵਸਤੂ ਨਾਲ "ਜੋੜ" ਸਕੇ। ਹਰ ਵਿਸ਼ਾਵਾਦੀ ਅਤੇ ਅਸਥਿਰਤਾਵਾਦੀ ਸਿਧਾਂਤ ਇਹ ਦੱਸਣ ਵਿੱਚ ਅਸਫਲ ਰਹੇਗਾ ਕਿ ਅਸੀਂ ਇੱਕ ਖਾਸ ਔਰਤ ਦੀ ਇੱਛਾ ਕਿਵੇਂ ਕਰਦੇ ਹਾਂ, ਨਾ ਕਿ ਸਿਰਫ਼ ਆਪਣੀ ਜਿਨਸੀ ਸੰਤੁਸ਼ਟੀ। ਇਸ ਲਈ ਇੱਛਾ ਨੂੰ ਇਸਦੇ ਪਾਰਦਰਸ਼ੀ ਵਸਤੂ ਦੁਆਰਾ ਪਰਿਭਾਸ਼ਿਤ ਕਰਨਾ ਸਭ ਤੋਂ ਵਧੀਆ ਹੈ। ਫਿਰ ਵੀ ਇਹ ਕਹਿਣਾ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਗਲਤ ਹੋਵੇਗਾ ਕਿ ਇੱਛਾ ਇੱਛਤ ਵਸਤੂ ਦੇ "ਭੌਤਿਕ ਕਬਜ਼ੇ" ਦੀ ਇੱਛਾ ਹੈ - ਜੇਕਰ "ਕਬਜ਼ਾ" ਤੋਂ ਸਾਡਾ ਇੱਥੇ ਮਤਲਬ ਹੈ "ਪਿਆਰ ਕਰਨਾ।" ਬੇਸ਼ੱਕ ਇੱਕ ਪਲ ਲਈ ਜਿਨਸੀ ਕਿਰਿਆ ਸਾਨੂੰ ਇੱਛਾ ਤੋਂ ਮੁਕਤ ਕਰਦੀ ਹੈ, ਅਤੇ ਕੁਝ ਮਾਮਲਿਆਂ ਵਿੱਚ ਇਸਨੂੰ ਸਪੱਸ਼ਟ ਤੌਰ 'ਤੇ ਇੱਛਾ ਦੇ ਉਮੀਦ ਕੀਤੇ ਮੁੱਦੇ ਵਜੋਂ ਦਰਸਾਇਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ - ਜਦੋਂ ਇੱਛਾ, ਉਦਾਹਰਣ ਵਜੋਂ, ਦਰਦਨਾਕ ਅਤੇ ਥਕਾਵਟ ਵਾਲੀ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਪਰ ਇਸ ਸਥਿਤੀ ਵਿੱਚ ਇਹ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੈ ਕਿ ਇੱਛਾ ਖੁਦ ਉਹ ਵਸਤੂ ਹੋਵੇ ਜਿਸਨੂੰ "ਦੂਰ ਕਰਨ ਲਈ" ਵਜੋਂ ਦਰਸਾਇਆ ਗਿਆ ਹੈ, ਅਤੇ ਇਹ ਸਿਰਫ ਇੱਕ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ ਚੇਤਨਾ ਦੇ ਜ਼ਰੀਏ ਹੀ ਪੂਰਾ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਪਰ ਇੱਛਾ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਗੈਰ-ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ ਹੈ; ਇਸ ਲਈ ਇਹ ਕਦੇ ਵੀ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਇੱਕ ਅਜਿਹੀ ਵਸਤੂ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਪੇਸ਼ ਨਹੀਂ ਕਰ ਸਕਦਾ ਜਿਸ ਨੂੰ ਦੂਰ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕੇ। ਸਿਰਫ਼ ਇੱਕ ਰੂਏ ਹੀ ਆਪਣੀ ਇੱਛਾ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਦਰਸਾਉਂਦਾ ਹੈ, ਇਸਨੂੰ ਇੱਕ ਵਸਤੂ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਮੰਨਦਾ ਹੈ, ਇਸਨੂੰ ਉਤੇਜਿਤ ਕਰਦਾ ਹੈ, "ਇਸਨੂੰ ਬੰਦ ਕਰ ਦਿੰਦਾ ਹੈ," ਇਸਨੂੰ ਸ਼ਾਂਤ ਕਰਨ ਦੇ ਸਾਧਨ ਬਦਲਦਾ ਹੈ, ਆਦਿ। ਪਰ ਇਸ ਮਾਮਲੇ ਵਿੱਚ, ਸਾਨੂੰ ਇਹ ਦੇਖਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ, ਇਹ ਇੱਛਾ ਹੀ ਹੈ ਜੋ ਇੱਛਾ ਯੋਗ ਬਣ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਇੱਥੇ ਗਲਤੀ ਇਸ ਤੱਥ ਤੋਂ ਪੈਦਾ ਹੁੰਦੀ ਹੈ ਕਿ ਅਸੀਂ ਸਿੱਖਿਆ ਹੈ ਕਿ ਜਿਨਸੀ ਕਿਰਿਆ ਇੱਛਾ ਨੂੰ ਦਬਾਉਂਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਅਸੀਂ ਇੱਛਾ ਵਿੱਚ ਥੋੜ੍ਹਾ ਜਿਹਾ ਗਿਆਨ ਜੋੜਿਆ ਹੈ ਅਤੇ ਬਾਹਰੋਂ ਅਸੀਂ ਇੱਛਾ ਦੀ ਆਮ ਸੰਤੁਸ਼ਟੀ ਵਜੋਂ ਖੁਸ਼ੀ ਨੂੰ ਜੋੜਿਆ ਹੈ - ਇੱਛਾ ਦੇ ਤੱਤ ਤੋਂ ਬਾਹਰੀ ਕਾਰਨਾਂ ਕਰਕੇ (ਜਿਵੇਂ ਕਿ, ਪ੍ਰਜਨਨ, ਮਾਤ-ਪੁਣੇ ਦਾ ਪਵਿੱਤਰ ਚਰਿੱਤਰ, ਵੀਰਯ-ਨਿਵਾਰਣ ਦੁਆਰਾ ਭੜਕਾਏ ਗਏ ਅਨੰਦ ਦੀ ਅਸਾਧਾਰਨ ਤਾਕਤ, ਜਿਨਸੀ ਕਿਰਿਆ ਨਾਲ ਜੁੜਿਆ ਪ੍ਰਤੀਕਾਤਮਕ ਮੁੱਲ)। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਮਾਨਸਿਕ ਸੁਸਤੀ ਅਤੇ ਅਨੁਕੂਲ ਹੋਣ ਦੀ ਇੱਛਾ ਦੁਆਰਾ ਔਸਤ ਆਦਮੀ ਵੀਰਯ-ਨਿਵਾਰਣ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਆਪਣੀ ਇੱਛਾ ਲਈ ਕਿਸੇ ਹੋਰ ਟੀਚੇ ਦੀ ਕਲਪਨਾ ਨਹੀਂ ਕਰ ਸਕਦਾ। ਇਹੀ ਉਹ ਚੀਜ਼ ਹੈ ਜਿਸਨੇ ਲੋਕਾਂ ਨੂੰ ਇੱਛਾ ਨੂੰ ਇੱਕ ਪ੍ਰਵਿਰਤੀ ਵਜੋਂ ਕਲਪਨਾ ਕਰਨ ਦੀ ਆਗਿਆ ਦਿੱਤੀ ਹੈ ਜਿਸਦਾ ਮੂਲ ਅਤੇ ਅੰਤ ਸਖਤੀ ਨਾਲ ਸਰੀਰਕ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਮਨੁੱਖ ਵਿੱਚ, ਉਦਾਹਰਣ ਵਜੋਂ, ਇਸਦਾ ਕਾਰਨ erection ਅਤੇ ਇਸਦੀ ਅੰਤਮ ਸੀਮਾ ਵੀਰਯ-ਨਿਵਾਰਣ ਹੋਵੇਗਾ। ਪਰ ਇੱਛਾ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਕਿਸੇ ਵੀ ਤਰੀਕੇ ਨਾਲ ਜਿਨਸੀ ਕਿਰਿਆ ਨੂੰ ਦਰਸਾਉਂਦੀ ਨਹੀਂ ਹੈ; ਇੱਛਾ ਇਸਨੂੰ ਥੀਮੈਟਿਕ ਤੌਰ 'ਤੇ ਨਹੀਂ ਦਰਸਾਉਂਦੀ, ਇਸਨੂੰ ਰੂਪ-ਰੇਖਾ ਵਿੱਚ ਵੀ ਨਹੀਂ ਦਰਸਾਉਂਦੀ, ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਕੋਈ ਦੇਖਦਾ ਹੈ ਜਦੋਂ ਇਹ ਬਹੁਤ ਛੋਟੇ ਬੱਚਿਆਂ ਜਾਂ ਬਾਲਗਾਂ ਦੀ ਇੱਛਾ ਦਾ ਸਵਾਲ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਜੋ ਪਿਆਰ ਦੀ "ਤਕਨੀਕ" ਤੋਂ ਅਣਜਾਣ ਹਨ। ਇਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਇੱਛਾ ਕਿਸੇ ਖਾਸ ਕਾਮੁਕ ਅਭਿਆਸ ਦੀ ਇੱਛਾ ਨਹੀਂ ਹੈ; ਇਹ ਜਿਨਸੀ ਅਭਿਆਸਾਂ ਦੀ ਵਿਭਿੰਨਤਾ ਦੁਆਰਾ ਕਾਫ਼ੀ ਸਾਬਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ, ਜੋ ਸਮਾਜਿਕ ਸਮੂਹਾਂ ਦੇ ਨਾਲ ਵੱਖ-ਵੱਖ ਹੁੰਦੇ ਹਨ। ਇੱਕ ਆਮ ਤਰੀਕੇ ਨਾਲ ਇੱਛਾ ਕਰਨ ਦੀ ਇੱਛਾ ਨਹੀਂ ਹੈ। "ਕਰਨ" ਘਟਨਾ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਹੁੰਦਾ ਹੈ, ਬਾਹਰੋਂ ਇੱਛਾ ਨਾਲ ਜੋੜਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਸਿਖਲਾਈ ਦੀ ਮਿਆਦ ਦੀ ਲੋੜ ਹੁੰਦੀ ਹੈ; ਇੱਕ ਕਾਮੁਕ ਤਕਨੀਕ ਹੈ ਜਿਸਦੇ ਆਪਣੇ ਟੀਚੇ ਅਤੇ ਸਾਧਨ ਹੁੰਦੇ ਹਨ। ਇਸ ਲਈ ਕਿਉਂਕਿ ਇੱਛਾ ਆਪਣੇ ਦਮਨ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਸਰਵਉੱਚ

ਅੰਤ ਵਜੋਂ ਨਹੀਂ ਰੱਖ ਸਕਦੀ ਅਤੇ ਨਾ ਹੀ ਆਪਣੇ ਅੰਤਮ ਟੀਚੇ ਲਈ ਕਿਸੇ ਖਾਸ ਕਾਰਜ ਨੂੰ ਵੱਖਰਾ ਕਰ ਸਕਦੀ ਹੈ, ਇਹ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਅਤੇ ਸਿਰਫ਼ ਇੱਕ ਪਾਰਦਰਸ਼ੀ ਵਸਤੂ ਦੀ ਇੱਛਾ ਹੈ। ਇੱਥੇ ਫਿਰ ਸਾਨੂੰ ਉਹ ਪ੍ਰਭਾਵਸ਼ਾਲੀ ਇਰਾਦਾ ਮਿਲਦਾ ਹੈ ਜਿਸ ਬਾਰੇ ਅਸੀਂ ਪਿਛਲੇ ਅਧਿਆਵਾਂ ਵਿੱਚ ਗੱਲ ਕੀਤੀ ਸੀ ਅਤੇ ਜਿਸਦਾ ਵਰਣਨ ਸ਼ੈਲਰ ਅਤੇ ਹਸਰਲ ਨੇ ਕੀਤਾ ਹੈ।

ਪਰ ਇੱਛਾ ਦਾ ਉਦੇਸ਼ ਕੀ ਹੈ? ਕੀ ਅਸੀਂ ਕਹਾਂਗੇ ਕਿ ਇੱਛਾ ਸਰੀਰ ਦੀ ਇੱਛਾ ਹੈ? ਇੱਕ ਅਰਥ ਵਿੱਚ ਇਸ ਤੋਂ ਇਨਕਾਰ ਨਹੀਂ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ। ਪਰ ਸਾਨੂੰ ਇਸਨੂੰ ਸਹੀ ਢੰਗ ਨਾਲ ਸਮਝਣ ਦਾ ਧਿਆਨ ਰੱਖਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਯਕੀਨੀ ਬਣਾਉਣ ਲਈ ਕਿ ਇਹ ਸਰੀਰ ਹੈ ਜੋ ਸਾਨੂੰ ਪਰੇਸ਼ਾਨ ਕਰਦਾ ਹੈ: ਇੱਕ ਬਾਂਹ ਜਾਂ ਅੱਧੀ ਖੁੱਲ੍ਹੀ ਛਾਤੀ ਜਾਂ ਸ਼ਾਇਦ ਇੱਕ ਲੱਤ। ਪਰ ਸਾਨੂੰ ਸ਼ੁਰੂ ਵਿੱਚ ਹੀ ਇਹ ਅਹਿਸਾਸ ਹੋਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ ਕਿ ਅਸੀਂ ਬਾਂਹ ਜਾਂ ਖੁੱਲ੍ਹੀ ਛਾਤੀ ਨੂੰ ਸਿਰਫ਼ ਇੱਕ ਜੈਵਿਕ ਸੰਪੂਰਨਤਾ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਪੂਰੇ ਸਰੀਰ ਦੀ ਮੌਜੂਦਗੀ ਦੇ ਆਧਾਰ 'ਤੇ ਚਾਹੁੰਦੇ ਹਾਂ। ਸਰੀਰ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਸੰਪੂਰਨਤਾ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਲੁਕਿਆ ਹੋਇਆ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਮੈਂ ਸਿਰਫ਼ ਇੱਕ ਨੰਗੀ ਬਾਂਹ ਦੇਖ ਸਕਦਾ ਹਾਂ। ਪਰ ਸਰੀਰ ਉੱਥੇ ਹੈ। ਇਹ ਸਰੀਰ ਦੇ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਤੋਂ ਹੈ ਕਿ ਮੈਂ ਬਾਂਹ ਨੂੰ ਇੱਕ ਬਾਂਹ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਸਮਝਦਾ ਹਾਂ। ਸਰੀਰ ਓਨਾ ਹੀ ਮੌਜੂਦ ਹੈ, ਜਿੰਨਾ ਉਸ ਬਾਂਹ ਦਾ ਪਾਲਣ ਕਰਦਾ ਹੈ ਜਿਸਨੂੰ ਮੈਂ ਵੇਖਦਾ ਹਾਂ ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਗਲੀਚੇ ਦੇ ਡਿਜ਼ਾਈਨ, ਜੋ ਮੇਜ਼ ਦੇ ਪੈਰਾਂ ਦੁਆਰਾ ਲੁਕੇ ਹੋਏ ਹਨ, ਮੌਜੂਦ ਹਨ ਅਤੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਡਿਜ਼ਾਈਨਾਂ ਦਾ ਪਾਲਣ ਕਰਦੇ ਹਨ ਜੋ ਮੈਂ ਵੇਖਦਾ ਹਾਂ। ਅਤੇ ਮੇਰੀ ਇੱਛਾ ਗਲਤ ਨਹੀਂ ਹੈ; ਇਹ ਸਰੀਰਕ ਤੱਤਾਂ ਦੇ ਜੋੜ ਨੂੰ ਨਹੀਂ ਸਗੋਂ ਇੱਕ ਕੁੱਲ ਰੂਪ ਨੂੰ ਸੰਬੋਧਿਤ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ - ਬਿਹਤਰ ਅਜੇ ਵੀ, ਸਥਿਤੀ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਰੂਪ ਨੂੰ। ਇੱਕ ਖਾਸ ਰਵੱਈਆ, ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਅਸੀਂ ਬਾਅਦ ਵਿੱਚ ਦੇਖਾਂਗੇ, ਇੱਛਾ ਨੂੰ ਭੜਕਾਉਣ ਲਈ ਬਹੁਤ ਕੁਝ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਹੁਣ ਰਵੱਈਏ ਦੇ ਨਾਲ-ਨਾਲ ਆਲੇ-ਦੁਆਲੇ ਅਤੇ ਅੰਤ ਵਿੱਚ ਸੰਸਾਰ ਦਿੱਤਾ ਗਿਆ ਹੈ। ਪਰ ਇੱਥੇ ਅਚਾਨਕ ਅਸੀਂ ਇੱਕ ਸਧਾਰਨ ਸਰੀਰਕ ਖੁਜਲੀ ਤੋਂ ਉਲਟ ਧਰੁਵ 'ਤੇ ਹਾਂ; ਇੱਛਾ ਸੰਸਾਰ ਨੂੰ ਸਥਾਪਿਤ ਕਰਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਸੰਸਾਰ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਸਰੀਰ ਦੀ ਇੱਛਾ ਕਰਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਸਰੀਰ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਸੁੰਦਰ ਹੱਥ ਦੀ ਇੱਛਾ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਇੱਥੇ ਬਿਲਕੁਲ ਉਸੇ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ ਦੀ ਪਾਲਣਾ ਕੀਤੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ ਜਿਸਦਾ ਵਰਣਨ ਅਸੀਂ ਪਿਛਲੇ ਅਧਿਆਇ ਵਿੱਚ ਕੀਤਾ ਹੈ, ਜਿਸ ਦੁਆਰਾ ਅਸੀਂ ਦੂਜੇ ਦੇ ਸਰੀਰ ਨੂੰ ਸੰਸਾਰ ਵਿੱਚ ਉਸਦੀ ਸਥਿਤੀ ਦੇ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਤੋਂ ਸਮਝਿਆ ਸੀ। ਇਸ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਇਸ ਵਿੱਚ ਕੁਝ ਵੀ ਨਹੀਂ ਹੈ ਜੋ ਸਾਨੂੰ ਹੈਰਾਨ ਕਰੇ ਕਿਉਂਕਿ ਇੱਛਾ ਕੁਝ ਵੀ ਨਹੀਂ ਹੈ ਪਰ ਇੱਕ ਮਹਾਨ ਰੂਪ ਹੈ ਜਿਸਨੂੰ ਦੂਜੇ ਦੇ ਸਰੀਰ ਦੇ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ ਦੁਆਰਾ ਮੰਨਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਫਿਰ ਵੀ ਇਸ ਕਾਰਨ ਕਰਕੇ ਅਸੀਂ ਸਰੀਰ ਨੂੰ ਇੱਕ ਸ਼ੁੱਧ ਭੌਤਿਕ ਵਸਤੂ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਨਹੀਂ ਚਾਹੁੰਦੇ; ਇੱਕ ਸ਼ੁੱਧ ਭੌਤਿਕ ਵਸਤੂ ਸਥਿਤੀ ਵਿੱਚ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਇਹ ਜੈਵਿਕ ਸੰਪੂਰਨਤਾ ਜੋ ਇੱਛਾ ਲਈ ਤੁਰੰਤ ਮੌਜੂਦ ਹੈ, ਸਿਰਫ ਉਦੋਂ ਤੱਕ ਹੀ ਲੋੜੀਂਦੀ ਹੈ ਜਦੋਂ ਤੱਕ ਇਹ ਨਾ ਸਿਰਫ਼ ਜੀਵਨ ਨੂੰ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਦੀ ਹੈ, ਸਗੋਂ ਇੱਕ ਢੁਕਵੀਂ ਚੇਤਨਾ ਨੂੰ ਵੀ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਫਿਰ ਵੀ, ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਅਸੀਂ ਦੇਖਾਂਗੇ, ਦੂਜੇ ਦਾ ਸਥਿਤੀ ਵਿੱਚ ਹੋਣਾ ਜੋ ਇੱਛਾ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਇੱਕ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਅਸਲੀ ਕਿਸਮ ਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਇੱਥੇ ਵਿਚਾਰੀ ਗਈ ਚੇਤਨਾ ਅਜੇ ਵੀ ਲੋੜੀਂਦੀ ਵਸਤੂ ਦੀ ਸਿਰਫ ਇੱਕ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਤਾ ਹੈ; ਯਾਨੀ, ਇਹ ਦੁਨੀਆਂ ਵਿੱਚ ਵਸਤੂਆਂ ਦੇ ਪ੍ਰਵਾਹ ਦੀ ਭਾਵਨਾ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਕੁਝ ਵੀ ਨਹੀਂ ਹੈ, ਬਿਲਕੁਲ ਜਿੱਥੋਂ ਤੱਕ ਇਸ ਪ੍ਰਵਾਹ ਨੂੰ ਕੱਟਿਆ, ਸਥਾਨਿਤ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ, ਅਤੇ ਮੇਰੀ ਦੁਨੀਆ ਦਾ ਹਿੱਸਾ ਬਣਾਇਆ ਗਿਆ ਹੈ। ਯਕੀਨਨ, ਕੋਈ ਇੱਕ ਔਰਤ ਦੀ ਇੱਛਾ ਕਰ ਸਕਦਾ ਹੈ ਜੋ ਸੁੱਤੀ ਹੋਈ ਹੈ, ਪਰ ਕੋਈ ਉਸਦੀ ਇੱਛਾ ਉਦੋਂ ਤੱਕ ਕਰਦਾ ਹੈ ਜਦੋਂ ਤੱਕ ਇਹ ਨੀਂਦ ਚੇਤਨਾ ਦੀ ਧਰਤੀ 'ਤੇ ਦਿਖਾਈ ਦਿੰਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਚੇਤਨਾ ਹਮੇਸ਼ਾ ਲੋੜੀਂਦੇ ਸਰੀਰ ਦੇ ਦੁਰੀ 'ਤੇ ਰਹਿੰਦੀ ਹੈ; ਇਹ ਸਰੀਰ ਦੀ ਅਰਥ ਅਤੇ ਏਕਤਾ ਬਣਾਉਂਦੀ ਹੈ। ਇੱਕ ਜੀਵਤ ਸਰੀਰ ਇੱਕ ਜੈਵਿਕ ਸੰਪੂਰਨਤਾ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਸਥਿਤੀ

ਵਿੱਚ ਹੈ ਜਿਸ ਵਿੱਚ ਚੇਤਨਾ ਦੂਰੀ 'ਤੇ ਹੈ: ਅਜਿਹੀ ਵਸਤੂ ਹੈ ਜਿਸ ਵੱਲ ਇੱਛਾ ਨੂੰ ਸੰਬੋਧਿਤ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇੱਛਾ ਇਸ ਵਸਤੂ ਤੋਂ ਕੀ ਚਾਹੁੰਦੀ ਹੈ? ਅਸੀਂ ਇਹ ਉਦੋਂ ਤੱਕ ਨਿਰਧਾਰਤ ਨਹੀਂ ਕਰ ਸਕਦੇ ਜਦੋਂ ਤੱਕ ਅਸੀਂ ਇੱਕ ਸ਼ੁਰੂਆਤੀ ਸਵਾਲ ਦਾ ਜਵਾਬ ਨਹੀਂ ਦੇ ਲੈਂਦੇ: ਇੱਛਾ ਕਰਨ ਵਾਲਾ ਕੌਣ ਹੈ?

ਜਵਾਬ ਸਪੱਸ਼ਟ ਹੈ। ਮੈਂ ਉਹ ਹਾਂ ਜੋ ਇੱਛਾ ਕਰਦਾ ਹਾਂ, ਅਤੇ ਇੱਛਾ ਮੇਰੀ ਵਿਅਕਤੀਗਤਤਾ ਦਾ ਇੱਕ ਖਾਸ ਢੰਗ ਹੈ। ਇੱਛਾ ਚੇਤਨਾ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਸਿਰਫ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਗੈਰ-ਸਥਿਤੀ ਚੇਤਨਾ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਹੋ ਸਕਦੀ ਹੈ। ਫਿਰ ਵੀ ਸਾਨੂੰ ਇਹ ਮੰਨਣ ਦੀ ਜ਼ਰੂਰਤ ਨਹੀਂ ਹੈ ਕਿ ਇੱਛਾ ਕਰਨ ਵਾਲੀ ਚੇਤਨਾ ਬੋਧਾਤਮਕ ਚੇਤਨਾ ਤੋਂ ਵੱਖਰੀ ਹੈ, ਉਦਾਹਰਣ ਵਜੋਂ, ਸਿਰਫ ਇਸਦੇ ਵਸਤੂ ਦੀ ਪ੍ਰਕਿਰਤੀ ਵਿੱਚ। ਖੁਦ ਲਈ, ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਇੱਛਾ ਵਜੋਂ ਚੁਣਨਾ ਉਦਾਸੀਨ ਅਤੇ ਅਟੱਲ ਰਹਿੰਦੇ ਹੋਏ ਇੱਛਾ ਪੈਦਾ ਨਹੀਂ ਕਰਨਾ ਹੈ - ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਸਟੋਇਕ ਕਾਰਨ ਆਪਣਾ ਪ੍ਰਭਾਵ ਪੈਦਾ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਖੁਦ ਲਈ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਹੋਂਦ ਦੇ ਇੱਕ ਖਾਸ ਪੱਧਰ 'ਤੇ ਰੱਖਦਾ ਹੈ ਜੋ ਇੱਕੋ ਜਿਹਾ ਨਹੀਂ ਹੈ, ਉਦਾਹਰਣ ਵਜੋਂ, ਇੱਕ ਖੁਦ ਲਈ ਜੋ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਇੱਕ ਅਧਿਆਤਮਿਕ ਜੀਵ ਵਜੋਂ ਚੁਣਦਾ ਹੈ। ਹਰ ਚੇਤਨਾ, ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਅਸੀਂ ਦੇਖਿਆ ਹੈ, ਆਪਣੀ ਖੁਦ ਦੀ ਤੱਥਤਾ ਨਾਲ ਇੱਕ ਖਾਸ ਸਬੰਧ ਦਾ ਸਮਰਥਨ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਪਰ ਇਹ ਸਬੰਧ ਚੇਤਨਾ ਦੇ ਇੱਕ ਢੰਗ ਤੋਂ ਦੂਜੇ ਵਿੱਚ ਵੱਖਰਾ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਉਦਾਹਰਣ ਵਜੋਂ, ਦਰਦ-ਚੇਤਨਾ ਦੀ ਤੱਥਤਾ ਇੱਕ ਸਦੀਵੀ ਉਡਾਣ ਵਿੱਚ ਖੋਜੀ ਗਈ ਤੱਥਤਾ ਹੈ। ਮਾਮਲਾ ਇੱਛਾ ਦੀ ਤੱਥਤਾ ਲਈ ਇੱਕੋ ਜਿਹਾ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਜੋ ਮਨੁੱਖ ਇੱਛਾ ਕਰਦਾ ਹੈ ਉਹ ਆਪਣੇ ਸਰੀਰ ਨੂੰ ਇੱਕ ਖਾਸ ਢੰਗ ਵਿੱਚ ਮੌਜੂਦ ਰੱਖਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਹੋਂਦ ਦੇ ਇੱਕ ਖਾਸ ਪੱਧਰ 'ਤੇ ਰੱਖਦਾ ਹੈ। ਦਰਅਸਲ ਹਰ ਕੋਈ ਇਸ ਗੱਲ ਨਾਲ ਸਹਿਮਤ ਹੋਵੇਗਾ ਕਿ ਇੱਛਾ ਸਿਰਫ਼ ਤਾਂਘ ਹੀ ਨਹੀਂ ਹੈ, ਇੱਕ ਸਪਸ਼ਟ ਅਤੇ ਪਾਰਦਰਸ਼ੀ ਤਾਂਘ ਜੋ ਸਾਡੇ ਸਰੀਰ ਰਾਹੀਂ ਕਿਸੇ ਖਾਸ ਵਸਤੂ ਵੱਲ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਇੱਛਾ ਨੂੰ ਮੁਸੀਬਤ ਵਜੋਂ ਪਰਿਭਾਸ਼ਿਤ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ। "ਮੁਸੀਬਤ" ਦੀ ਧਾਰਨਾ ਸਾਨੂੰ ਇੱਛਾ ਦੀ ਪ੍ਰਕਿਰਤੀ ਨੂੰ ਬਿਹਤਰ ਢੰਗ ਨਾਲ ਨਿਰਧਾਰਤ ਕਰਨ ਵਿੱਚ ਮਦਦ ਕਰ ਸਕਦੀ ਹੈ। ਅਸੀਂ ਪਰੇਸ਼ਾਨ ਪਾਣੀ ਨੂੰ ਪਾਰਦਰਸ਼ੀ ਪਾਣੀ ਨਾਲ ਤੁਲਨਾ ਕਰਦੇ ਹਾਂ, ਇੱਕ ਪਰੇਸ਼ਾਨ ਦਿੱਖ ਨੂੰ ਇੱਕ ਸਪਸ਼ਟ ਦਿੱਖ ਨਾਲ। ਪਰੇਸ਼ਾਨ ਪਾਣੀ ਪਾਣੀ ਹੀ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ; ਇਹ ਪਾਣੀ ਦੀ ਤਰਲਤਾ ਅਤੇ ਜ਼ਰੂਰੀ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਤਾਵਾਂ ਨੂੰ ਸੁਰੱਖਿਅਤ ਰੱਖਦਾ ਹੈ; ਪਰ ਇਸਦੀ ਪਾਰਦਰਸ਼ਤਾ ਇੱਕ ਅਦ੍ਰਿਸ਼ ਮੌਜੂਦਗੀ ਦੁਆਰਾ "ਪ੍ਰੇਸ਼ਾਨ" ਹੁੰਦੀ ਹੈ ਜੋ ਇੱਕ ਨੂੰ ਇਸਦੇ ਨਾਲ ਬਣਾਉਂਦੀ ਹੈ, ਜੋ ਹਰ ਜਗ੍ਹਾ ਅਤੇ ਕਿਤੇ ਵੀ ਨਹੀਂ ਹੈ, ਅਤੇ ਜੋ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਪਾਣੀ ਦੇ ਬੰਦ ਹੋਣ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਦਿੱਤੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਯਕੀਨਨ, ਅਸੀਂ ਤਰਲ ਵਿੱਚ ਮੁਅੱਤਲ ਕੀਤੇ ਬਰੀਕ ਠੋਸ ਕਣਾਂ ਦੀ ਮੌਜੂਦਗੀ ਦੁਆਰਾ ਪਰੇਸ਼ਾਨ ਗੁਣਵੱਤਾ ਦੀ ਵਿਆਖਿਆ ਕਰ ਸਕਦੇ ਹਾਂ, ਪਰ ਇਹ ਵਿਆਖਿਆ ਵਿਗਿਆਨੀ ਦੀ ਹੈ। ਪਰੇਸ਼ਾਨ ਪਾਣੀ ਬਾਰੇ ਸਾਡੀ ਅਸਲ ਚਿੰਤਾ ਸਾਨੂੰ ਇੱਕ ਅਦਿੱਖ ਚੀਜ਼ ਦੀ ਮੌਜੂਦਗੀ ਦੁਆਰਾ ਬਦਲੀ ਗਈ ਵਜੋਂ ਦਿੱਤੀ ਗਈ ਹੈ ਜੋ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਵੱਖਰੀ ਨਹੀਂ ਹੈ ਅਤੇ ਜੋ ਇੱਕ ਸ਼ੁੱਧ ਤੱਥਾਂ ਦੇ ਵਿਰੋਧ ਵਜੋਂ ਪ੍ਰਗਟ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਜੇਕਰ ਇੱਛਾਸ਼ੀਲ ਚੇਤਨਾ ਪਰੇਸ਼ਾਨ ਹੈ, ਤਾਂ ਇਹ ਇਸ ਲਈ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਪਰੇਸ਼ਾਨ ਪਾਣੀ ਦੇ ਸਮਾਨ ਹੈ।

ਇਸ ਸਮਾਨਤਾ ਨੂੰ ਸਟੀਕ ਬਣਾਉਣ ਲਈ, ਸਾਨੂੰ ਜਿਨਸੀ ਇੱਛਾ ਦੀ ਤੁਲਨਾ ਇੱਛਾ ਦੇ ਕਿਸੇ ਹੋਰ ਰੂਪ ਨਾਲ ਕਰਨੀ ਚਾਹੀਦੀ ਹੈ - ਉਦਾਹਰਣ ਵਜੋਂ, ਭੁੱਖ ਨਾਲ। ਭੁੱਖ, ਜਿਨਸੀ ਇੱਛਾ ਵਾਂਗ, ਸਰੀਰ ਦੀ ਇੱਕ ਖਾਸ ਸਥਿਤੀ ਨੂੰ ਮੰਨਦੀ ਹੈ, ਜਿਸਨੂੰ ਇੱਥੇ ਖੂਨ ਦੀ ਕਮੀ, ਭਰਪੂਰ ਲਾਰ ਦੇ ਸ੍ਰਾਵ, ਟਿਊਨੀਕਾ ਦੇ ਸੁੰਗੜਨ, ਆਦਿ ਵਜੋਂ ਪਰਿਭਾਸ਼ਿਤ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ। ਇਹਨਾਂ ਵੱਖ-ਵੱਖ ਵਰਤਾਰਿਆਂ ਨੂੰ ਦੂਜੇ ਦੇ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਤੋਂ ਵਰਣਨ ਅਤੇ ਸ਼੍ਰੇਣੀਬੱਧ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ। ਆਪਣੇ ਆਪ ਲਈ ਇਹ ਸ਼ੁੱਧ ਤੱਥ ਵਜੋਂ ਪ੍ਰਗਟ ਹੁੰਦੇ ਹਨ। ਪਰ ਇਹ ਤੱਥ ਆਪਣੇ ਆਪ ਲਈ ਸੁਭਾਅ ਨਾਲ ਸਮਝੌਤਾ ਨਹੀਂ ਕਰਦਾ, ਕਿਉਂਕਿ ਆਪਣੇ ਆਪ ਲਈ ਇਸਨੂੰ ਤੁਰੰਤ ਆਪਣੀਆਂ ਸੰਭਾਵਨਾਵਾਂ ਵੱਲ ਭੱਜ ਜਾਂਦਾ ਹੈ; ਯਾਨੀ, ਸੰਤੁਸ਼ਟ ਭੁੱਖ

ਦੀ ਇੱਕ ਖਾਸ ਅਵਸਥਾ ਵੱਲ, ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਅਸੀਂ ਭਾਗ ਦੋ ਵਿੱਚ ਦੱਸਿਆ ਹੈ, ਭੁੱਖ ਦੀ ਅੰਦਰ-ਅੰਦਰ-ਅੰਦਰ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਭੁੱਖ ਸਰੀਰਕ ਤੱਥ ਦੀ ਇੱਕ ਸ਼ੁੱਧ ਪਾਰਦਰਸ਼ਤਾ ਹੈ; ਅਤੇ ਜਿਸ ਹੱਦ ਤੱਕ ਆਪਣੇ ਆਪ ਲਈ ਇੱਕ ਗੈਰ-ਥੀਟਿਕ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਇਸ ਤੱਥ ਪ੍ਰਤੀ ਸੁਚੇਤ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਆਪਣੇ ਆਪ ਇੱਕ ਪਾਰਦਰਸ਼ਤਾ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਇਸ ਪ੍ਰਤੀ ਸੁਚੇਤ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇੱਥੇ ਸਰੀਰ ਅਸਲ ਵਿੱਚ ਭੂਤਕਾਲ ਹੈ, ਪਾਰ-ਪਰ੍ਹੇ। ਜਿਨਸੀ ਇੱਛਾ ਵਿੱਚ, ਯਕੀਨਨ, ਅਸੀਂ ਉਸ ਬਣਤਰ ਨੂੰ ਸਾਰੀਆਂ ਭੁੱਖਾਂ ਲਈ ਸਾਂਝਾ ਪਾ ਸਕਦੇ ਹਾਂ - ਸਰੀਰ ਦੀ ਇੱਕ ਸਥਿਤੀ। ਦੂਜਾ ਵੱਖ-ਵੱਖ ਸਰੀਰਕ ਤਬਦੀਲੀਆਂ (ਲਿੰਗ ਦਾ ਨਿਰਮਾਣ, ਛਾਤੀਆਂ ਦੇ ਨਿੱਪਲਾਂ ਦਾ ਘੁੰਮਣਾ, ਸੰਚਾਰ ਪ੍ਰਣਾਲੀ ਵਿੱਚ ਬਦਲਾਅ, ਤਾਪਮਾਨ ਵਿੱਚ ਵਾਧਾ, ਆਦਿ) ਨੂੰ ਨੋਟ ਕਰ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਇੱਛਾ ਚੇਤਨਾ ਇਸ ਤੱਥ ਨੂੰ ਮੌਜੂਦ ਹੈ; ਇਹ ਇਸ ਤੱਥ ਦੇ ਸੰਦਰਭ ਵਿੱਚ ਹੈ - ਅਸੀਂ ਇਸਦੇ ਰਾਹੀਂ ਇਹ ਵੀ ਕਹਿ ਸਕਦੇ ਹਾਂ - ਕਿ ਲੋੜੀਂਦਾ ਸਰੀਰ ਲੋੜੀਂਦਾ ਦਿਖਾਈ ਦਿੰਦਾ ਹੈ। ਫਿਰ ਵੀ ਜੇਕਰ ਅਸੀਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਇਸ ਵਰਣਨ ਤੱਕ ਸੀਮਤ ਰੱਖਦੇ ਹਾਂ, ਤਾਂ ਜਿਨਸੀ ਇੱਛਾ ਇੱਕ ਵੱਖਰੀ ਅਤੇ ਸਪੱਸ਼ਟ ਇੱਛਾ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਦਿਖਾਈ ਦੇਵੇਗੀ, ਜੋ ਖਾਣ-ਪੀਣ ਦੀ ਇੱਛਾ ਦੇ ਮੁਕਾਬਲੇ ਹੈ। ਇਹ ਤੱਥ ਤੋਂ ਹੋਰ ਸੰਭਾਵਨਾਵਾਂ ਵੱਲ ਇੱਕ ਸ਼ੁੱਧ ਉਡਾਣ ਹੋਵੇਗੀ। ਹੁਣ ਹਰ ਕੋਈ ਜਾਣਦਾ ਹੈ ਕਿ ਜਿਨਸੀ ਇੱਛਾ ਅਤੇ ਹੋਰ ਭੁੱਖਾਂ ਵਿਚਕਾਰ ਇੱਕ ਵੱਡਾ ਖਾਈ ਹੈ। ਅਸੀਂ ਸਾਰੇ ਮਸ਼ਹੂਰ ਕਹਾਵਤ ਜਾਣਦੇ ਹਾਂ, "ਇੱਕ ਸੁੰਦਰ ਔਰਤ ਨਾਲ ਪਿਆਰ ਕਰੋ ਜਦੋਂ ਤੁਸੀਂ ਉਸਨੂੰ ਚਾਹੁੰਦੇ ਹੋ ਜਿਵੇਂ ਤੁਸੀਂ ਪਿਆਸੇ ਹੋਣ 'ਤੇ ਠੰਡਾ ਪਾਣੀ ਪੀਂਦੇ ਹੋ।" ਅਸੀਂ ਇਹ ਵੀ ਜਾਣਦੇ ਹਾਂ ਕਿ ਇਹ ਕਥਨ ਮਨ ਲਈ ਕਿੰਨਾ ਅਸੰਤੋਸ਼ਜਨਕ ਅਤੇ ਹੈਰਾਨ ਕਰਨ ਵਾਲਾ ਹੈ। ਇਹ ਇਸ ਲਈ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਜਦੋਂ ਅਸੀਂ ਇੱਕ ਔਰਤ ਦੀ ਇੱਛਾ ਕਰਦੇ ਹਾਂ, ਤਾਂ ਅਸੀਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਇੱਛਾ ਤੋਂ ਬਾਹਰ ਨਹੀਂ ਰੱਖਦੇ; ਇੱਛਾ ਮੈਨੂੰ ਸਮਝੌਤਾ ਕਰਦੀ ਹੈ; ਮੈਂ ਆਪਣੀ ਇੱਛਾ ਦਾ ਸਾਥੀ ਹਾਂ। ਜਾਂ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਇੱਛਾ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਸਰੀਰ ਨਾਲ ਜੁੜ ਗਈ ਹੈ। ਕੋਈ ਵੀ ਆਦਮੀ ਆਪਣੇ ਤਜਰਬੇ ਦੀ ਸਲਾਹ ਲਵੇ; ਉਹ ਜਾਣਦਾ ਹੈ ਕਿ ਚੇਤਨਾ ਕਿਵੇਂ ਬੰਦ ਹੈ, ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਕਹਿਣ ਲਈ, ਜਿਨਸੀ ਇੱਛਾ ਦੁਆਰਾ; ਅਜਿਹਾ ਲਗਦਾ ਹੈ ਕਿ ਵਿਅਕਤੀ ਤੱਥ ਦੁਆਰਾ ਹਮਲਾ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਕਿ ਉਹ ਇਸ ਤੋਂ ਭੱਜਣਾ ਬੰਦ ਕਰ ਦਿੰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਉਹ ਇੱਛਾ ਪ੍ਰਤੀ ਇੱਕ ਨਿਸ਼ਕਿਰਿਆ ਸਹਿਮਤੀ ਵੱਲ ਖਿਸਕ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਦੂਜੇ ਪਲਾਂ 'ਤੇ ਅਜਿਹਾ ਲਗਦਾ ਹੈ ਕਿ ਤੱਥ ਚੇਤਨਾ ਨੂੰ ਆਪਣੀ ਉਡਾਣ ਵਿੱਚ ਹਮਲਾ ਕਰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਚੇਤਨਾ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਧੁੰਦਲਾ ਬਣਾ ਦਿੰਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਤੱਥ ਦੇ ਇੱਕ ਖਮੀਰਦਾਰ ਸੁਮੇਲ ਵਾਂਗ ਹੈ।

ਇੱਛਾ ਨੂੰ ਦਰਸਾਉਣ ਲਈ ਅਸੀਂ ਜੋ ਪ੍ਰਗਟਾਵੇ ਵਰਤਦੇ ਹਾਂ ਉਹ ਇਸਦੀ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਤਾ ਨੂੰ ਦਰਸਾਉਂਦੇ ਹਨ। ਅਸੀਂ ਕਹਿੰਦੇ ਹਾਂ ਕਿ ਇਹ ਤੁਹਾਨੂੰ ਫੜ ਲੈਂਦੀ ਹੈ, ਇਹ ਤੁਹਾਨੂੰ ਹਾਵੀ ਕਰ ਦਿੰਦੀ ਹੈ, ਕਿ ਇਹ ਤੁਹਾਨੂੰ ਅਧਰੰਗ ਕਰ ਦਿੰਦੀ ਹੈ। ਕੀ ਕੋਈ ਭੁੱਖ ਨੂੰ ਦਰਸਾਉਣ ਲਈ ਉਹੀ ਸ਼ਬਦਾਂ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਕਰਨ ਦੀ ਕਲਪਨਾ ਕਰ ਸਕਦਾ ਹੈ? ਕੀ ਕੋਈ ਅਜਿਹੀ ਭੁੱਖ ਬਾਰੇ ਸੋਚ ਸਕਦਾ ਹੈ ਜੋ "ਹਾਵੀ" ਹੋ ਜਾਵੇਗੀ? ਸਖਤ ਸ਼ਬਦਾਂ ਵਿੱਚ, ਇਹ ਸਿਰਫ਼ ਉਦੋਂ ਹੀ ਅਰਥਪੂਰਨ ਹੋਵੇਗਾ ਜਦੋਂ ਖਾਲੀਪਨ ਦੇ ਪ੍ਰਭਾਵ 'ਤੇ ਲਾਗੂ ਕੀਤਾ ਜਾਵੇ। ਪਰ, ਇਸਦੇ ਉਲਟ, ਸਭ ਤੋਂ ਕਮਜ਼ੋਰ ਇੱਛਾ ਵੀ ਪਹਿਲਾਂ ਹੀ ਭਾਰੀ ਹੈ। ਕੋਈ ਇਸਨੂੰ ਭੁੱਖ ਨਾਲ ਦੂਰੀ 'ਤੇ ਨਹੀਂ ਰੱਖ ਸਕਦਾ ਅਤੇ "ਕੁਝ ਹੋਰ ਬਾਰੇ ਸੋਚ" ਸਕਦਾ ਹੈ ਜਦੋਂ ਕਿ ਇੱਛਾ ਨੂੰ ਗੈਰ-ਥੀਟਿਕ ਚੇਤਨਾ ਦੀ ਇੱਕ ਅਭੇਦ ਸੁਰ ਵਜੋਂ ਰੱਖਦਾ ਹੈ ਜੋ ਇੱਛਾ ਹੋਵੇਗੀ ਅਤੇ ਜੋ ਸਰੀਰ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਜ਼ਮੀਨ ਦੀ ਨਿਸ਼ਾਨੀ ਵਜੋਂ ਕੰਮ ਕਰੇਗੀ। ਪਰ ਇੱਛਾ ਇੱਛਾ ਲਈ ਸਹਿਮਤੀ ਹੈ। ਭਾਰੀ, ਬੇਹੋਸ਼ ਹੋ ਰਹੀ ਚੇਤਨਾ ਨੀਂਦ ਦੇ ਮੁਕਾਬਲੇ ਇੱਕ ਸੁਸਤਤਾ ਵੱਲ ਖਿਸਕ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਹਰ ਕੋਈ ਦੂਜੇ ਵਿੱਚ ਇੱਛਾ ਦੀ ਦਿੱਖ ਨੂੰ ਦੇਖਣ ਦੇ ਯੋਗ ਹੋ ਗਿਆ ਹੈ। ਅਚਾਨਕ ਉਹ ਆਦਮੀ ਜੋ ਇੱਛਾ ਕਰਦਾ ਹੈ ਇੱਕ ਭਾਰੀ ਸ਼ਾਂਤੀ ਬਣ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਜੋ ਡਰਾਉਣਾ ਹੈ; ਉਸਦੀਆਂ ਅੱਖਾਂ ਸਥਿਰ ਹਨ ਅਤੇ ਅੱਧੀਆਂ ਬੰਦ ਦਿਖਾਈ ਦਿੰਦੀਆਂ ਹਨ, ਉਸਦੀਆਂ

ਹਰਕਤਾਂ ਇੱਕ ਭਾਰੀ ਅਤੇ ਚਿਪਚਿਪੀ ਮਿਠਾਸ ਨਾਲ ਮੋਹਰ ਲੱਗਦੀਆਂ ਹਨ; ਬਹੁਤ ਸਾਰੇ ਸੌਂ ਰਹੇ ਜਾਪਦੇ ਹਨ। ਅਤੇ ਜਦੋਂ ਕੋਈ "ਇੱਛਾ ਦੇ ਵਿਰੁੱਧ ਸੰਘਰਸ਼ ਕਰਦਾ ਹੈ," ਤਾਂ ਇਹ ਬਿਲਕੁਲ ਇਹੀ ਸੁਸਤੀ ਹੈ ਜਿਸਦਾ ਕੋਈ ਵਿਰੋਧ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਜੇ ਕੋਈ ਇਸਦਾ ਵਿਰੋਧ ਕਰਨ ਵਿੱਚ ਸਫਲ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਤਾਂ ਅਲੋਪ ਹੋਣ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਦੀ ਇੱਛਾ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਵੱਖਰੀ ਅਤੇ ਸਪੱਸ਼ਟ ਹੋ ਜਾਵੇਗੀ, ਭੁੱਖ ਵਾਂਗ। ਅਤੇ ਫਿਰ "ਇੱਕ ਜਾਗ੍ਰਿਤੀ" ਹੋਵੇਗੀ। ਕੋਈ ਮਹਿਸੂਸ ਕਰੇਗਾ ਕਿ ਕੋਈ ਸਪਸ਼ਟ ਹੈ ਪਰ ਭਾਰੀ ਸਿਰ ਅਤੇ ਧੜਕਦੇ ਦਿਲ ਨਾਲ। ਕੁਦਰਤੀ ਤੌਰ 'ਤੇ ਇਹ ਸਾਰੇ ਵਰਣਨ ਸਹੀ ਨਹੀਂ ਹਨ; ਉਹ ਉਸ ਤਰੀਕੇ ਨੂੰ ਦਰਸਾਉਂਦੇ ਹਨ ਜਿਸ ਵਿੱਚ ਅਸੀਂ ਇੱਛਾ ਦੀ ਵਿਆਖਿਆ ਕਰਦੇ ਹਾਂ। ਹਾਲਾਂਕਿ, ਉਹ ਇੱਛਾ ਦੇ ਮੁੱਢਲੇ ਤੱਥ ਨੂੰ ਦਰਸਾਉਂਦੇ ਹਨ: ਇੱਛਾ ਚੇਤਨਾ ਵਿੱਚ ਆਪਣੀ ਅਸਲੀਅਤ ਨੂੰ ਕਿਸੇ ਹੋਰ ਪੱਧਰ 'ਤੇ ਮੌਜੂਦ ਰੱਖਣਾ ਚੁਣਦੀ ਹੈ। ਇਹ ਹੁਣ ਇਸ ਤੋਂ ਭੱਜਦਾ ਨਹੀਂ ਹੈ; ਇਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਆਪਣੀ ਅਚਨਚੇਤਤਾ ਦੇ ਅਧੀਨ ਕਰਨ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕਰਦਾ ਹੈ - ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਇਹ ਕਿਸੇ ਹੋਰ ਸਰੀਰ ਨੂੰ ਫੜਦਾ ਹੈ - ਭਾਵ, ਇੱਕ ਹੋਰ ਅਚਨਚੇਤਤਾ - ਨੂੰ ਲੋੜੀਂਦਾ ਸਮਝਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਅਰਥ ਵਿੱਚ ਇੱਛਾ ਸਿਰਫ਼ ਦੂਜੇ ਦੇ ਸਰੀਰ ਦਾ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ ਹੀ ਨਹੀਂ ਹੈ, ਸਗੋਂ ਮੇਰੇ ਆਪਣੇ ਸਰੀਰ ਦਾ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ ਵੀ ਹੈ। ਅਤੇ ਇਹ, ਜਿੱਥੋਂ ਤੱਕ ਇਹ ਸਰੀਰ ਇੱਕ ਸਾਧਨ ਜਾਂ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਹੈ, ਪਰ ਜਿੱਥੋਂ ਤੱਕ ਇਹ ਸ਼ੁੱਧ ਅਚਨਚੇਤਤਾ ਹੈ; ਯਾਨੀ, ਮੇਰੀ ਅਚਨਚੇਤਤਾ ਦੀ ਜ਼ਰੂਰਤ ਦਾ ਇੱਕ ਸਧਾਰਨ ਅਚਨਚੇਤ ਰੂਪ ਹੈ। ਮੈਂ ਆਪਣੀ ਚਮੜੀ, ਆਪਣੀਆਂ ਮਾਸਪੇਸ਼ੀਆਂ ਅਤੇ ਆਪਣੇ ਸਾਹ ਨੂੰ ਮਹਿਸੂਸ ਕਰਦਾ ਹਾਂ, ਅਤੇ ਮੈਂ ਉਹਨਾਂ ਨੂੰ ਭਾਵਨਾ ਜਾਂ ਭੁੱਖ ਵਾਂਗ ਕਿਸੇ ਚੀਜ਼ ਵੱਲ ਪਾਰ ਕਰਨ ਲਈ ਨਹੀਂ, ਸਗੋਂ ਇੱਕ ਜੀਵਤ ਅਤੇ ਅਟੱਲ ਡੇਟਾਮ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਮਹਿਸੂਸ ਕਰਦਾ ਹਾਂ, ਸਿਰਫ਼ ਦੁਨੀਆ ਉੱਤੇ ਮੇਰੀ ਕਿਰਿਆ ਦੇ ਲਚਕਦਾਰ ਅਤੇ ਵੱਖਰੇ ਸਾਧਨ ਵਜੋਂ ਨਹੀਂ, ਸਗੋਂ ਇੱਕ ਜਨੂੰਨ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਜਿਸ ਦੁਆਰਾ ਮੈਂ ਦੁਨੀਆ ਵਿੱਚ ਅਤੇ ਦੁਨੀਆ ਵਿੱਚ ਖ਼ਤਰੇ ਵਿੱਚ ਰੁੱਝਿਆ ਹੋਇਆ ਹਾਂ। ਖੁਦ-ਖੁਦ ਇਹ ਅਚਨਚੇਤ ਨਹੀਂ ਹੈ; ਇਹ ਮੌਜੂਦ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ ਪਰ ਇਹ ਆਪਣੇ ਸਰੀਰ ਦੇ ਚੱਕਰ ਦਾ ਅਨੁਭਵ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਜਾਂ, ਜੇ ਤੁਸੀਂ ਪਸੰਦ ਕਰਦੇ ਹੋ, ਤਾਂ ਇਹ ਚੱਕਰ ਬਿਲਕੁਲ ਇਸਦੇ ਸਰੀਰ ਦੇ ਮੌਜੂਦ ਹੋਣ ਦਾ ਤਰੀਕਾ ਹੈ। ਗੈਰ-ਥੀਟਿਕ ਚੇਤਨਾ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਸਰੀਰ ਵਿੱਚ ਜਾਣ ਦੀ ਆਗਿਆ ਦਿੰਦੀ ਹੈ, ਸਰੀਰ ਬਣਨ ਅਤੇ ਸਿਰਫ਼ ਸਰੀਰ ਬਣਨ ਦੀ ਇੱਛਾ ਰੱਖਦੀ ਹੈ। ਇੱਛਾ ਵਿੱਚ ਸਰੀਰ ਸਿਰਫ਼ ਅਚਨਚੇਤ ਹੋਣ ਦੀ ਬਜਾਏ ਜਿਸ ਵਿੱਚ ਖੁਦ-ਖੁਦ ਉਨ੍ਹਾਂ ਸੰਭਾਵਨਾਵਾਂ ਵੱਲ ਭੱਜਦਾ ਹੈ ਜੋ ਇਸ ਲਈ ਵਿਲੱਖਣ ਹਨ, ਉਸੇ ਸਮੇਂ ਖੁਦ-ਖੁਦ ਦਾ ਸਭ ਤੋਂ ਤੁਰੰਤ ਸੰਭਵ ਬਣ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇੱਛਾ ਸਿਰਫ਼ ਦੂਜੇ ਦੇ ਸਰੀਰ ਦੀ ਇੱਛਾ ਨਹੀਂ ਹੈ; ਇਹ - ਇੱਕਲੇ ਕਾਰਜ ਦੀ ਏਕਤਾ ਦੇ ਅੰਦਰ - ਸਰੀਰ ਵਿੱਚ ਨਿਗਲ ਜਾਣ ਦਾ ਗੈਰ-ਥੀਟਿਕ ਤੌਰ 'ਤੇ ਜੀਵਿਤ ਪ੍ਰੋਜੈਕਟ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਜਿਨਸੀ ਇੱਛਾ ਦੀ ਅੰਤਿਮ ਅਵਸਥਾ ਸਰੀਰ ਪ੍ਰਤੀ ਸਹਿਮਤੀ ਦੇ ਅੰਤਿਮ ਪੜਾਅ ਵਜੋਂ ਬੇਹੋਸ਼ੀ ਵਾਲੀ ਹੋ ਸਕਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਅਰਥ ਵਿੱਚ ਇੱਛਾ ਨੂੰ ਇੱਕ ਸਰੀਰ ਦੀ ਦੂਜੇ ਸਰੀਰ ਲਈ ਇੱਛਾ ਕਿਹਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਅਸਲ ਵਿੱਚ ਦੂਜੇ ਦੇ ਸਰੀਰ ਵੱਲ ਸੇਧਿਤ ਇੱਕ ਭੁੱਖ ਹੈ, ਅਤੇ ਇਹ ਆਪਣੇ ਸਰੀਰ ਦੇ ਸਾਹਮਣੇ ਆਪਣੇ ਆਪ ਦੇ ਚੱਕਰ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਜੀਉਂਦੀ ਹੈ। ਜੋ ਜੀਵ ਇੱਛਾ ਕਰਦਾ ਹੈ ਉਹ ਚੇਤਨਾ ਹੈ ਜੋ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਸਰੀਰ ਬਣਾਉਂਦੀ ਹੈ।

ਪਰ ਇਹ ਮੰਨ ਕੇ ਕਿ ਇੱਛਾ ਇੱਕ ਚੇਤਨਾ ਹੈ ਜੋ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਸਰੀਰ ਬਣਾਉਂਦੀ ਹੈ ਤਾਂ ਜੋ ਦੂਜੇ ਦੇ ਸਰੀਰ ਨੂੰ ਇੱਕ ਜੈਵਿਕ ਸੰਪੂਰਨਤਾ ਵਜੋਂ ਸਮਝਿਆ ਜਾ ਸਕੇ ਜੋ ਕਿ ਦੂਰੀ 'ਤੇ ਚੇਤਨਾ ਦੀ ਸਥਿਤੀ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਜੈਵਿਕ ਸੰਪੂਰਨਤਾ ਵਜੋਂ ਸਮਝਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ - ਤਾਂ ਇੱਛਾ ਦਾ ਕੀ ਅਰਥ ਹੈ? ਯਾਨੀ, ਚੇਤਨਾ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਸਰੀਰ ਕਿਉਂ ਬਣਾਉਂਦੀ ਹੈ - ਜਾਂ ਅਜਿਹਾ ਕਰਨ ਦੀ ਵਿਅਰਥ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕਰਦੀ ਹੈ - ਅਤੇ ਇਹ ਆਪਣੀ ਇੱਛਾ ਦੇ ਵਸਤੂ ਤੋਂ ਕੀ ਉਮੀਦ ਕਰਦੀ ਹੈ? ਜਵਾਬ ਆਸਾਨ ਹੈ ਜੇਕਰ ਅਸੀਂ ਇਹ ਮਹਿਸੂਸ ਕਰਦੇ ਹਾਂ ਕਿ ਇੱਛਾ ਵਿੱਚ ਮੈਂ ਦੂਜੇ ਦੇ ਮਾਸ ਨੂੰ ਸਮਝਣ ਲਈ ਦੂਜੇ ਦੀ ਮੌਜੂਦਗੀ ਵਿੱਚ ਆਪਣੇ

ਆਪ ਨੂੰ ਮਾਸ ਬਣਾਉਂਦਾ ਹਾਂ। ਇਸਦਾ ਅਰਥ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਸਿਰਫ਼ ਮੇਰੇ ਦੂਜੇ ਦੇ ਮੋਢਿਆਂ ਜਾਂ ਪੱਟਾਂ ਨੂੰ ਫੜਨ ਜਾਂ ਮੇਰੇ ਵਿਰੁੱਧ ਇੱਕ ਸਰੀਰ ਖਿੱਚਣ ਦਾ ਸਵਾਲ ਨਹੀਂ ਹੈ: ਮੇਰੇ ਲਈ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਇਸ ਖਾਸ ਸਾਧਨ ਨਾਲ ਫੜਨਾ ਵੀ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੈ ਜੋ ਸਰੀਰ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਚੇਤਨਾ ਦਾ ਇੱਕ ਰੁਕਾਵਟ ਪੈਦਾ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਅਰਥ ਵਿੱਚ ਜਦੋਂ ਮੈਂ ਇਹਨਾਂ ਮੋਢਿਆਂ ਨੂੰ ਫੜਦਾ ਹਾਂ, ਤਾਂ ਇਹ ਕਿਹਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ ਕਿ ਮੇਰਾ ਸਰੀਰ ਮੋਢਿਆਂ ਨੂੰ ਛੂਹਣ ਦਾ ਇੱਕ ਸਾਧਨ ਨਹੀਂ ਹੈ ਬਲਕਿ ਦੂਜੇ ਦੇ ਮੋਢੇ ਮੇਰੇ ਸਰੀਰ ਨੂੰ ਤੱਥਾਂ ਦੇ ਦਿਲਚਸਪ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ ਵਜੋਂ ਖੋਜਣ ਦਾ ਇੱਕ ਸਾਧਨ ਹਨ - ਯਾਨੀ, ਮਾਸ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਇੱਛਾ ਇੱਕ ਸਰੀਰ ਨੂੰ ਢਾਲਣ ਦੀ ਇੱਛਾ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਵਿਨਿਯੋਜਨ ਮੈਨੂੰ ਮੇਰੇ ਸਰੀਰ ਨੂੰ ਮਾਸ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਪਰ ਇਹ ਸਰੀਰ ਜਿਸਨੂੰ ਮੈਂ ਢਾਲਣਾ ਚਾਹੁੰਦਾ ਹਾਂ, ਮੈਂ ਮਾਸ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਢਾਲਣਾ ਚਾਹੁੰਦਾ ਹਾਂ। ਹੁਣ ਪਹਿਲਾਂ ਦੂਜੇ ਦਾ ਸਰੀਰ ਮੇਰੇ ਲਈ ਮਾਸ ਨਹੀਂ ਹੈ; ਇਹ ਕਿਰਿਆ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਸਿੰਥੈਟਿਕ ਰੂਪ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਦਿਖਾਈ ਦਿੰਦਾ ਹੈ। ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਅਸੀਂ ਦੇਖਿਆ ਹੈ, ਅਸੀਂ ਦੂਜੇ ਦੇ ਸਰੀਰ ਨੂੰ ਸ਼ੁੱਧ ਮਾਸ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਨਹੀਂ ਸਮਝ ਸਕਦੇ; ਯਾਨੀ, ਇੱਕ ਅਲੱਗ ਵਸਤੂ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਜੋ ਦੂਜੀਆਂ ਚੀਜ਼ਾਂ ਨਾਲ ਬਾਹਰੀ ਸਬੰਧਾਂ ਨੂੰ ਬਣਾਈ ਰੱਖਦਾ ਹੈ। ਦੂਜੇ ਦਾ ਸਰੀਰ ਅਸਲ ਵਿੱਚ ਸਥਿਤੀ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਸਰੀਰ ਹੈ; ਇਸਦੇ ਉਲਟ, ਮਾਸ ਮੌਜੂਦਗੀ ਦੀ ਸ਼ੁੱਧ ਸੰਭਾਵਨਾ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਦਿਖਾਈ ਦਿੰਦਾ ਹੈ। ਆਮ ਤੌਰ 'ਤੇ ਇਹ ਸ਼ਿੰਗਾਰ, ਕੱਪੜਿਆਂ, ਆਦਿ ਦੁਆਰਾ ਲੁਕਿਆ ਹੁੰਦਾ ਹੈ; ਖਾਸ ਤੌਰ 'ਤੇ ਇਹ ਹਰਕਤਾਂ ਦੁਆਰਾ ਲੁਕਿਆ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਇੱਕ ਨ੍ਰਿਤਕੀ ਤੋਂ ਘੱਟ ਕੁਝ ਵੀ "ਮਾਸ ਵਿੱਚ" ਨਹੀਂ ਹੈ ਭਾਵੇਂ ਉਹ ਨਗਨ ਹੋਵੇ। ਇੱਛਾ ਸਰੀਰ ਨੂੰ ਇਸਦੇ ਕੱਪੜਿਆਂ ਵਾਂਗ ਇਸਦੀਆਂ ਹਰਕਤਾਂ ਤੋਂ ਲਾਹ ਕੇ ਇਸਨੂੰ ਸ਼ੁੱਧ ਮਾਸ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਮੌਜੂਦ ਬਣਾਉਣ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਹੈ; ਇਹ ਦੂਜੇ ਦੇ ਸਰੀਰ ਨੂੰ ਅਵਤਾਰ ਦੇਣ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਹੈ।

ਇਸ ਅਰਥ ਵਿੱਚ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਪਿਆਰ ਦੂਜੇ ਦੇ ਸਰੀਰ ਦਾ ਇੱਕ ਨਿਯੋਜਨ ਹੈ। ਇਹ ਸਪੱਸ਼ਟ ਹੈ ਕਿ ਜੇਕਰ ਪਿਆਰ ਸਿਰਫ਼ ਸਤ੍ਹਾ ਨੂੰ ਛੂਹਣਾ ਜਾਂ ਬੁਰਸ਼ ਕਰਨਾ ਹੁੰਦਾ, ਤਾਂ ਉਹਨਾਂ ਅਤੇ ਉਸ ਸ਼ਕਤੀਸ਼ਾਲੀ ਇੱਛਾ ਵਿਚਕਾਰ ਕੋਈ ਸਬੰਧ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਦਾ ਜਿਸਨੂੰ ਉਹ ਪੂਰਾ ਕਰਨ ਦਾ ਦਾਅਵਾ ਕਰਦੇ ਹਨ; ਉਹ ਦਿੱਖ ਵਾਂਗ ਸਤ੍ਹਾ 'ਤੇ ਰਹਿਣਗੇ ਅਤੇ ਮੇਰੇ ਲਈ ਦੂਜੇ ਨੂੰ ਢੁਕਵਾਂ ਨਹੀਂ ਬਣਾ ਸਕਦੇ ਸਨ। ਅਸੀਂ ਉਸ ਮਸ਼ਹੂਰ ਵਾਕੰਸ਼, "ਦੋ ਐਪੀਡਰਮਿਸ ਦਾ ਸੰਪਰਕ" ਦੀ ਧੋਖੇਬਾਜ਼ੀ ਨੂੰ ਚੰਗੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਜਾਣਦੇ ਹਾਂ। ਪਿਆਰ ਸਧਾਰਨ ਸੰਪਰਕ ਨਹੀਂ ਚਾਹੁੰਦਾ; ਅਜਿਹਾ ਲਗਦਾ ਹੈ ਕਿ ਇਕੱਲਾ ਆਦਮੀ ਹੀ ਪਿਆਰ ਨੂੰ ਇੱਕ ਸੰਪਰਕ ਤੱਕ ਘਟਾ ਸਕਦਾ ਹੈ, ਅਤੇ ਫਿਰ ਉਹ ਆਪਣਾ ਵਿਲੱਖਣ ਅਰਥ ਗੁਆ ਦਿੰਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਇਸ ਲਈ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਪਿਆਰ ਇੱਕ ਸਧਾਰਨ ਸਟਰੋਕ ਨਹੀਂ ਹੈ; ਇਹ ਇੱਕ ਆਕਾਰ ਹੈ। ਦੂਜੇ ਨੂੰ ਛੂਹਣ ਨਾਲ ਮੈਂ ਉਸਦੇ 8 ਮਾਸ ਨੂੰ ਆਪਣੀ ਉਂਗਲਾਂ ਦੇ ਹੇਠਾਂ, ਆਪਣੀ ਲਾਡ ਦੇ ਹੇਠਾਂ ਪੈਦਾ ਕਰਦਾ ਹਾਂ। ਪਿਆਰ ਉਹਨਾਂ ਰਸਮਾਂ ਦਾ ਸਮੂਹ ਹੈ ਜੋ ਦੂਜੇ ਨੂੰ ਅਵਤਾਰ ਦਿੰਦੇ ਹਨ। ਪਰ, ਕੋਈ ਇਤਰਾਜ਼ ਕਰੇਗਾ, ਕੀ ਦੂਜਾ ਪਹਿਲਾਂ ਹੀ ਅਵਤਾਰ ਨਹੀਂ ਸੀ? ਸਹੀ ਕਹਿਣ ਲਈ, ਨਹੀਂ। ਦੂਜੇ ਦਾ ਮਾਸ ਮੇਰੇ ਲਈ ਸਪੱਸ਼ਟ ਤੌਰ 'ਤੇ ਮੌਜੂਦ ਨਹੀਂ ਸੀ ਕਿਉਂਕਿ ਮੈਂ ਦੂਜੇ ਦੇ ਸਰੀਰ ਨੂੰ ਸਥਿਤੀ ਵਿੱਚ ਫੜ ਲਿਆ ਸੀ; ਨਾ ਹੀ ਇਹ ਉਸਦੇ ਲਈ ਮੌਜੂਦ ਸੀ ਕਿਉਂਕਿ ਉਸਨੇ ਇਸਨੂੰ ਆਪਣੀਆਂ ਸੰਭਾਵਨਾਵਾਂ ਅਤੇ ਵਸਤੂ ਵੱਲ ਪਾਰ ਕਰ ਲਿਆ ਸੀ। ਲਾਡ ਦੂਜੇ ਨੂੰ ਮੇਰੇ ਲਈ ਅਤੇ ਆਪਣੇ ਲਈ ਮਾਸ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਪੈਦਾ ਕਰਨ ਦਾ ਕਾਰਨ ਬਣਦਾ ਹੈ। ਅਤੇ ਮਾਸ ਤੋਂ ਸਾਡਾ ਮਤਲਬ ਸਰੀਰ ਦਾ ਕੋਈ ਹਿੱਸਾ ਨਹੀਂ ਹੈ ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਡਰਮਿਸ, ਜੋੜਨ ਵਾਲੇ ਟਿਸ਼ੂ ਜਾਂ, ਖਾਸ ਤੌਰ 'ਤੇ, ਐਪੀਡਰਰਮਿਸ; ਨਾ ਹੀ ਸਾਨੂੰ ਇਹ ਮੰਨਣ ਦੀ ਜ਼ਰੂਰਤ ਹੈ ਕਿ ਸਰੀਰ "ਆਰਾਮ 'ਤੇ" ਹੋਵੇਗਾ ਜਾਂ ਸੌਂ ਰਿਹਾ ਹੋਵੇਗਾ ਹਾਲਾਂਕਿ ਅਕਸਰ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਇਸਦਾ ਮਾਸ ਸਭ ਤੋਂ ਵਧੀਆ ਪ੍ਰਗਟ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਪਰ ਲਾਡ ਸਰੀਰ ਨੂੰ ਇਸਦੀ ਕਿਰਿਆ ਤੋਂ ਦੂਰ ਕਰਕੇ, ਇਸਨੂੰ ਆਲੇ ਦੁਆਲੇ ਦੀਆਂ ਸੰਭਾਵਨਾਵਾਂ ਤੋਂ ਕੱਟ ਕੇ ਮਾਸ ਨੂੰ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਦਾ ਹੈ; ਲਾਡ ਕਿਰਿਆ ਦੇ ਹੇਠਾਂ ਜੜਤਾ ਦੇ ਜਾਲ ਨੂੰ ਉਜਾਗਰ ਕਰਨ ਲਈ ਤਿਆਰ ਕੀਤਾ

ਗਿਆ ਹੈ - ਭਾਵ, ਸ਼ੁੱਧ "ਉੱਥੇ ਹੋਣਾ" - ਜੋ ਇਸਨੂੰ ਕਾਇਮ ਰੱਖਦਾ ਹੈ। ਉਦਾਹਰਨ ਲਈ, ਦੂਜੇ ਦੇ ਹੱਥ ਨੂੰ ਫੜ ਕੇ ਅਤੇ ਇਸਨੂੰ ਲਾਡ ਕਰਕੇ, ਮੈਂ ਫੜਨ ਦੀ ਕਿਰਿਆ ਦੇ ਹੇਠਾਂ ਖੋਜਦਾ ਹਾਂ, ਜੋ ਕਿ ਇਹ ਹੱਥ ਪਹਿਲਾਂ ਹੈ, ਮਾਸ ਅਤੇ ਹੱਡੀ ਦਾ ਇੱਕ ਵਿਸਥਾਰ ਹੈ ਜਿਸਨੂੰ ਫੜਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ; ਅਤੇ ਇਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਮੇਰੀ ਨਜ਼ਰ ਪਿਆਰ ਕਰਦੀ ਹੈ ਜਦੋਂ ਇਹ ਇਸ ਛਾਲ ਦੇ ਹੇਠਾਂ ਖੋਜਦੀ ਹੈ ਜੋ ਪਹਿਲਾਂ ਨ੍ਰਿਤਕ ਦੀਆਂ ਲੱਤਾਂ, ਪੱਟਾਂ ਦਾ ਵਕਰਿਆ ਵਿਸਥਾਰ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਪਿਆਰ ਕਿਸੇ ਵੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਇੱਛਾ ਤੋਂ ਵੱਖਰਾ ਨਹੀਂ ਹੈ: ਅੱਖਾਂ ਨਾਲ ਪਿਆਰ ਕਰਨਾ ਅਤੇ ਇੱਛਾ ਕਰਨਾ ਇੱਕੋ ਜਿਹੇ ਹਨ। ਇੱਛਾ ਪਿਆਰ ਦੁਆਰਾ ਪ੍ਰਗਟ ਕੀਤੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਵਿਚਾਰ ਭਾਸ਼ਾ ਦੁਆਰਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਪਿਆਰ ਦੂਜੇ ਦੇ ਮਾਸ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਆਪ ਅਤੇ ਦੂਜੇ ਲਈ ਮਾਸ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਪਰ ਇਹ ਇਸ ਮਾਸ ਨੂੰ ਇੱਕ ਬਹੁਤ ਹੀ ਖਾਸ ਤਰੀਕੇ ਨਾਲ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਦੂਜੇ ਨੂੰ ਫੜਨਾ ਉਸਨੂੰ ਉਸਦੀ ਜੜਤਾ ਅਤੇ ਉਸਦੀ ਪੈਸਿਵਟੀ ਨੂੰ ਇੱਕ ਪਾਰਦਰਸ਼ੀ-ਪਾਰ ਵਜੋਂ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਦਾ ਹੈ; ਪਰ ਇਹ ਉਸਨੂੰ ਪਿਆਰ ਕਰਨਾ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਪਿਆਰ ਵਿੱਚ ਇਹ ਮੇਰਾ ਸਰੀਰ ਇੱਕ ਸਿੰਥੈਟਿਕ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਕਿਰਿਆ ਵਿੱਚ ਨਹੀਂ ਹੈ ਜੋ ਦੂਜੇ ਨੂੰ ਪਿਆਰ ਕਰਦਾ ਹੈ; ਇਹ ਮੇਰਾ ਸਰੀਰ ਮਾਸ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਹੈ ਜੋ ਦੂਜੇ ਦੇ ਮਾਸ ਨੂੰ ਪੈਦਾ ਕਰਨ ਦਾ ਕਾਰਨ ਬਣਦਾ ਹੈ। ਪਿਆਰ ਦੂਜੇ ਦੇ ਸਰੀਰ ਨੂੰ ਜਨਮ ਦੇਣ ਲਈ ਤਿਆਰ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ, ਖੁਸ਼ੀ ਦੁਆਰਾ, ਦੂਜੇ ਲਈ - ਅਤੇ ਮੇਰੇ ਲਈ - ਇੱਕ ਛੂਹਿਆ ਪੈਸਿਵਟੀ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਇਸ ਤਰੀਕੇ ਨਾਲ ਕਿ ਮੇਰਾ ਸਰੀਰ ਦੂਜੇ ਦੇ ਸਰੀਰ ਨੂੰ ਆਪਣੀ ਪੈਸਿਵਟੀ ਨਾਲ ਛੂਹਣ ਲਈ ਮਾਸ ਬਣਾਇਆ ਗਿਆ ਹੈ; ਯਾਨੀ, ਦੂਜੇ ਦੇ ਸਰੀਰ ਨਾਲ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਪਿਆਰ ਕਰਕੇ, ਨਾ ਕਿ ਉਸਨੂੰ ਪਿਆਰ ਕਰਕੇ। ਇਸੇ ਕਰਕੇ ਪ੍ਰੇਮਪੂਰਣ ਇਸ਼ਾਰਿਆਂ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਭਾਸ਼ਾ ਹੁੰਦੀ ਹੈ ਜਿਸਨੂੰ ਲਗਭਗ ਅਧਿਐਨ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ; ਇਹ ਦੂਜੇ ਦੇ ਸਰੀਰ ਦੇ ਕਿਸੇ ਹਿੱਸੇ ਨੂੰ ਫੜਨ ਦਾ ਸਵਾਲ ਨਹੀਂ ਹੈ ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਆਪਣੇ ਸਰੀਰ ਨੂੰ ਦੂਜੇ ਦੇ ਸਰੀਰ ਦੇ ਵਿਰੁੱਧ ਰੱਖਣ ਦਾ। ਸਰਗਰਮ ਅਰਥਾਂ ਵਿੱਚ ਧੱਕਣ ਜਾਂ ਛੂਹਣ ਲਈ ਇੰਨਾ ਜ਼ਿਆਦਾ ਨਹੀਂ ਬਲਕਿ ਇਸਦੇ ਵਿਰੁੱਧ ਰੱਖਣ ਦਾ। ਅਜਿਹਾ ਲਗਦਾ ਹੈ ਕਿ ਮੈਂ ਆਪਣੀ ਬਾਂਹ ਨੂੰ ਇੱਕ ਨਿਰਜੀਵ ਵਸਤੂ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਚੁੱਕਦਾ ਹਾਂ ਅਤੇ ਮੈਂ ਇਸਨੂੰ ਲੋੜੀਂਦੀ ਔਰਤ ਦੇ ਪਾਸੇ ਦੇ ਵਿਰੁੱਧ ਰੱਖਦਾ ਹਾਂ, ਕਿ ਮੇਰੀਆਂ ਉਂਗਲਾਂ ਜੋ ਮੈਂ ਉਸਦੀ ਬਾਂਹ ਉੱਤੇ ਚਲਾਉਂਦੀ ਹਾਂ, ਮੇਰੇ ਹੱਥ ਦੇ ਅੰਤ ਵਿੱਚ ਅਟੱਲ ਹਨ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੂਜੇ ਦੇ ਮਾਸ ਦਾ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ ਮੇਰੇ ਆਪਣੇ ਮਾਸ ਦੁਆਰਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ; ਇੱਛਾ ਵਿੱਚ ਅਤੇ ਉਸ ਪਿਆਰ ਵਿੱਚ ਜੋ ਇੱਛਾ ਨੂੰ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਮੈਂ ਦੂਜੇ ਦੇ ਅਵਤਾਰ ਨੂੰ ਮਹਿਸੂਸ ਕਰਨ ਲਈ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਅਵਤਾਰ ਧਾਰਨ ਕਰਦਾ ਹਾਂ। ਦੂਜੇ ਦੇ ਅਵਤਾਰ ਨੂੰ ਮਹਿਸੂਸ ਕਰਕੇ ਪਿਆਰ ਮੈਨੂੰ ਮੇਰਾ ਆਪਣਾ ਅਵਤਾਰ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਦਾ ਹੈ; ਭਾਵ, ਮੈਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਮਾਸ ਬਣਾਉਂਦਾ ਹਾਂ ਤਾਂ ਜੋ ਦੂਜੇ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਲਈ ਅਤੇ ਆਪਣੇ ਲਈ ਉਸਦਾ ਆਪਣਾ ਮਾਸ ਮਹਿਸੂਸ ਕਰਨ ਲਈ ਪ੍ਰੇਰਿਤ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕੇ, ਅਤੇ ਮੇਰੀਆਂ ਲਾਡਾਂ ਮੇਰੇ ਮਾਸ ਨੂੰ ਮੇਰੇ ਲਈ ਜਨਮ ਦੇਣ ਦਾ ਕਾਰਨ ਬਣਦੀਆਂ ਹਨ ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਇਹ ਦੂਜੇ ਮਾਸ ਲਈ ਹੈ ਜਿਸ ਕਾਰਨ ਉਸਨੂੰ ਮਾਸ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਜਨਮ ਮਿਲਦਾ ਹੈ। ਮੈਂ ਉਸਨੂੰ ਆਪਣੇ ਮਾਸ ਰਾਹੀਂ ਆਪਣੇ ਮਾਸ ਦਾ ਆਨੰਦ ਮਾਣਦਾ ਹਾਂ ਤਾਂ ਜੋ ਉਸਨੂੰ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਮਾਸ ਮਹਿਸੂਸ ਕਰਨ ਲਈ ਮਜਬੂਰ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕੇ। ਅਤੇ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਕਬਜ਼ਾ ਸੱਚਮੁੱਚ ਇੱਕ ਦੋਹਰੇ ਪਰਸਪਰ ਅਵਤਾਰ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਪ੍ਰਗਟ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਇੱਛਾ ਵਿੱਚ ਚੇਤਨਾ ਦੇ ਅਵਤਾਰ (ਇਸੇ ਨੂੰ ਅਸੀਂ ਪਹਿਲਾਂ ਚੇਤਨਾ ਦਾ ਬੰਦ ਹੋਣਾ, ਇੱਕ ਪਰੇਸ਼ਾਨ ਚੇਤਨਾ, ਆਦਿ ਕਹਿੰਦੇ ਸੀ) ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਹੁੰਦੀ ਹੈ ਤਾਂ ਜੋ ਦੂਜੇ ਦੇ ਅਵਤਾਰ ਨੂੰ ਮਹਿਸੂਸ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕੇ।

ਇਹ ਨਿਰਧਾਰਤ ਕਰਨਾ ਬਾਕੀ ਹੈ ਕਿ ਇੱਛਾ ਦਾ ਮਨੋਰਥ ਕੀ ਹੈ - ਜਾਂ ਜੇ ਤੁਸੀਂ ਪਸੰਦ ਕਰਦੇ ਹੋ, ਤਾਂ ਇਸਦਾ ਅਰਥ। ਜਿਸ ਕਿਸੇ ਨੇ ਵੀ ਹੁਣ ਤੱਕ ਉਨ੍ਹਾਂ ਵਰਣਨਾਂ ਦੀ ਪਾਲਣਾ ਕੀਤੀ ਹੈ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਅਸੀਂ ਇੱਥੇ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕੀਤੀ ਹੈ, ਉਹ ਇਸ ਤੋਂ ਬਹੁਤ ਪਹਿਲਾਂ ਸਮਝ ਗਿਆ ਹੋਵੇਗਾ ਕਿ ਆਪਣੇ ਆਪ ਲਈ, ਹੋਣਾ

ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਹੋਣ ਦੇ ਪੂਰਨ ਸੰਭਾਵਤਤਾ ਦੇ ਆਧਾਰ 'ਤੇ ਹੋਣ ਦਾ ਆਪਣਾ ਤਰੀਕਾ ਚੁਣਨਾ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਇੱਛਾ ਚੇਤਨਾ ਵਿੱਚ ਨਹੀਂ ਆਉਂਦੀ ਕਿਉਂਕਿ ਗਰਮੀ ਲੋਹੇ ਦੇ ਟੁਕੜੇ 'ਤੇ ਆਉਂਦੀ ਹੈ ਜਿਸਨੂੰ ਮੈਂ ਲਾਟ ਦੇ ਨੇੜੇ ਰੱਖਦਾ ਹਾਂ। ਚੇਤਨਾ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਇੱਛਾ ਵਜੋਂ ਚੁਣਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ, ਬੇਸ਼ੱਕ, ਇੱਕ ਮਨੋਰਥ ਹੋਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ; ਮੈਂ ਕਿਸੇ ਵੀ ਸਮੇਂ ਕੁਝ ਵੀ ਨਹੀਂ ਚਾਹੁੰਦਾ। ਪਰ ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਅਸੀਂ ਇਸ ਕਿਤਾਬ ਦੇ ਭਾਗ ਇੱਕ ਵਿੱਚ ਦਿਖਾਇਆ ਹੈ, ਮਨੋਰਥ ਅਤੀਤ ਦੇ ਸੰਦਰਭ ਵਿੱਚ ਉਭਾਰਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਅਤੇ ਚੇਤਨਾ ਇਸ ਵੱਲ ਮੁੜ ਕੇ, ਮਨੋਰਥ ਨੂੰ ਇਸਦੇ ਭਾਰ ਅਤੇ ਇਸਦੇ ਮੁੱਲ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਇੱਛਾ ਦੇ ਮਨੋਰਥ ਦੀ ਚੋਣ ਅਤੇ ਇੱਕ ਚੇਤਨਾ ਦੇ ਉਭਾਰ ਦੇ ਅਰਥ ਵਿੱਚ ਕੋਈ ਅੰਤਰ ਨਹੀਂ ਹੈ - ਅਵਧੀ ਦੇ ਤਿੰਨ ਉਤਸੁਕ ਮਾਪਾਂ ਵਿੱਚ - ਜੋ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਇੱਛਾਵਾਨ ਬਣਾਉਂਦੀ ਹੈ। ਇਹ ਇੱਛਾ - ਜਿਵੇਂ ਭਾਵਨਾਵਾਂ ਜਾਂ ਕਲਪਨਾ ਕਰਨ ਵਾਲਾ ਰਵੱਈਆ ਜਾਂ ਆਮ ਤੌਰ 'ਤੇ ਆਪਣੇ ਆਪ ਦੇ ਸਾਰੇ ਰਵੱਈਏ - ਦਾ ਇੱਕ ਅਰਥ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਜੋ ਇਸਨੂੰ ਬਣਾਉਂਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਇਸਨੂੰ ਪਾਰ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਜਿਸ ਵਰਣਨ ਦੀ ਅਸੀਂ ਹੁਣੇ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕੀਤੀ ਹੈ ਉਹ ਕੋਈ ਦਿਲਚਸਪੀ ਨਹੀਂ ਰੱਖਦਾ ਜੇਕਰ ਇਹ ਸਾਨੂੰ ਇੱਕ ਹੋਰ ਸਵਾਲ ਨਾ ਉਠਾਉਂਦਾ: ਚੇਤਨਾ ਇੱਛਾ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਕਿਉਂ ਖਤਮ ਕਰਦੀ ਹੈ?

ਇੱਕ ਜਾਂ ਦੋ ਮੁੱਢਲੇ ਨਿਰੀਖਣ ਇਸ ਸਵਾਲ ਦਾ ਜਵਾਬ ਦੇਣ ਵਿੱਚ ਸਾਡੀ ਮਦਦ ਕਰਨਗੇ। ਸਭ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਸਾਨੂੰ ਇਹ ਧਿਆਨ ਦੇਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ ਕਿ ਇੱਛਾਵਾਨ ਚੇਤਨਾ ਆਪਣੀ ਵਸਤੂ ਨੂੰ ਇੱਕ ਅਜਿਹੀ ਦੁਨੀਆਂ ਦੀ ਧਰਤੀ 'ਤੇ ਨਹੀਂ ਚਾਹੁੰਦੀ ਜੋ ਬਦਲੀ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਦੂਜੇ ਸ਼ਬਦਾਂ ਵਿੱਚ, ਇਹ ਇੱਛਾਵਾਨ ਨੂੰ ਇੱਕ ਅਜਿਹੀ ਦੁਨੀਆਂ ਦੀ ਧਰਤੀ 'ਤੇ ਇੱਕ ਨਿਸ਼ਚਿਤ "ਇਸ" ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਨ ਦਾ ਸਵਾਲ ਨਹੀਂ ਹੈ ਜੋ ਸਾਡੇ ਨਾਲ ਆਪਣੇ ਯੰਤਰ ਸਬੰਧਾਂ ਅਤੇ ਯੰਤਰ ਦੇ ਕੰਪਲੈਕਸਾਂ ਵਿੱਚ ਇਸਦੇ ਸੰਗਠਨ ਨੂੰ ਸੁਰੱਖਿਅਤ ਰੱਖੇਗੀ। ਇੱਛਾ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਵੀ ਇਹੀ ਸੱਚ ਹੈ। ਅਸੀਂ ਕਿਤੇ ਹੋਰ ਦੱਸਿਆ ਹੈ ਕਿ ਭਾਵਨਾ ਇੱਕ ਬਦਲੀ ਹੋਈ ਦੁਨੀਆਂ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਦਿਲਚਸਪ ਵਸਤੂ ਦੀ ਚਿੰਤਾ ਨਹੀਂ ਹੈ; ਸਗੋਂ ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਚੇਤਨਾ ਦੇ ਇੱਕ ਵਿਸ਼ਵਵਿਆਪੀ ਸੋਧ ਅਤੇ ਸੰਸਾਰ ਨਾਲ ਇਸਦੇ ਸਬੰਧਾਂ ਨਾਲ ਮੇਲ ਖਾਂਦੀ ਹੈ, ਭਾਵਨਾ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਸੰਸਾਰ ਦੇ ਇੱਕ ਰੈਡੀਕਲ ਪਰਿਵਰਤਨ ਦੁਆਰਾ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਦੀ ਹੈ।[9] ਇਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਜਿਨਸੀ ਇੱਛਾ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ "ਆਪਣੇ ਆਪ" ਦਾ ਇੱਕ ਰੈਡੀਕਲ ਸੋਧ ਹੈ; ਕਿਉਂਕਿ "ਆਪਣੇ ਆਪ" ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਹੋਂਦ ਦੇ ਕਿਸੇ ਹੋਰ ਪੱਧਰ 'ਤੇ ਬਣਾਉਂਦਾ ਹੈ, ਇਹ ਆਪਣੇ ਸਰੀਰ ਨੂੰ ਵੱਖਰੇ ਢੰਗ ਨਾਲ ਮੌਜੂਦ ਰੱਖਣ ਲਈ, ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਆਪਣੀ ਅਸਲੀਅਤ ਦੁਆਰਾ ਘੇਰਨ ਲਈ ਨਿਰਧਾਰਤ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਸਹਿ-ਸੰਬੰਧੀ ਤੌਰ 'ਤੇ ਦੁਨੀਆ ਨੂੰ "ਆਪਣੇ ਆਪ" ਲਈ ਇੱਕ ਨਵੇਂ ਤਰੀਕੇ ਨਾਲ ਹੋਂਦ ਵਿੱਚ ਆਉਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ। ਇੱਛਾ ਦੀ ਇੱਕ ਦੁਨੀਆ ਹੈ। ਜੇਕਰ ਮੇਰਾ ਸਰੀਰ ਹੁਣ ਉਸ ਸਾਧਨ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਮਹਿਸੂਸ ਨਹੀਂ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਜਿਸਨੂੰ ਕਿਸੇ ਵੀ ਸਾਧਨ ਦੁਆਰਾ ਵਰਤਿਆ ਨਹੀਂ ਜਾ ਸਕਦਾ - ਭਾਵ, ਸੰਸਾਰ ਵਿੱਚ ਮੇਰੇ ਕੰਮਾਂ ਦੇ ਸਿੰਥੈਟਿਕ ਸੰਗਠਨ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ - ਜੇਕਰ ਇਸਨੂੰ ਮਾਸ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਜੀਵਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਤਾਂ ਇਹ ਮੇਰੇ ਮਾਸ ਦੇ ਸੰਦਰਭ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਹੈ ਕਿ ਮੈਂ ਸੰਸਾਰ ਵਿੱਚ ਵਸਤੂਆਂ ਨੂੰ ਸਮਝਦਾ ਹਾਂ। ਇਸਦਾ ਅਰਥ ਹੈ ਕਿ ਮੈਂ ਉਹਨਾਂ ਦੇ ਸੰਬੰਧ ਵਿੱਚ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਪੈਸਿਵ ਬਣਾਉਂਦਾ ਹਾਂ ਅਤੇ ਉਹ ਇਸ ਪੈਸਿਵਟੀ ਦੇ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਤੋਂ, ਇਸ ਵਿੱਚ ਅਤੇ ਇਸਦੇ ਰਾਹੀਂ ਮੇਰੇ ਲਈ ਪ੍ਰਗਟ ਹੁੰਦੇ ਹਨ (ਕਿਉਂਕਿ ਪੈਸਿਵਟੀ ਸਰੀਰ ਹੈ, ਅਤੇ ਸਰੀਰ ਇੱਕ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਨਹੀਂ ਰਿਹਾ)। ਵਸਤੂਆਂ ਫਿਰ ਪਾਰਦਰਸ਼ੀ ਸਮੂਹ ਬਣ ਜਾਂਦੀਆਂ ਹਨ ਜੋ ਮੇਰੇ ਲਈ ਮੇਰੇ ਅਵਤਾਰ ਨੂੰ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਦੀਆਂ ਹਨ। ਉਹਨਾਂ ਨਾਲ ਸੰਪਰਕ ਇੱਕ ਪਿਆਰ ਹੈ; ਯਾਨੀ, ਮੇਰੀ ਧਾਰਨਾ ਵਸਤੂ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਅਤੇ ਅੰਤ ਨੂੰ ਧਿਆਨ ਵਿੱਚ ਰੱਖਦੇ ਹੋਏ ਵਰਤਮਾਨ ਨੂੰ ਪਾਰ ਕਰਨਾ ਨਹੀਂ ਹੈ, ਪਰ ਜਦੋਂ ਮੈਂ ਇੱਛਾਸ਼ੀਲ ਰਵੱਈਏ ਵਿੱਚ ਹੁੰਦਾ ਹਾਂ ਤਾਂ ਕਿਸੇ ਵਸਤੂ ਨੂੰ ਸਮਝਣਾ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਇਸਦੇ ਨਾਲ ਪਿਆਰ ਕਰਨਾ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਮੈਂ ਵਸਤੂ ਦੇ ਰੂਪ ਅਤੇ ਇਸਦੀ ਸਾਧਨਤਾ ਪ੍ਰਤੀ ਓਨਾ

ਸੰਵੇਦਨਸ਼ੀਲ ਨਹੀਂ ਹਾਂ, ਜਿੰਨਾ ਇਸਦੇ ਪਦਾਰਥ (ਗਰੀਬੀ, ਨਿਰਵਿਘਨ, ਕੋਸੇ, ਚਿਕਨਾਈ, ਖੁਰਦਰਾ, ਆਦਿ) ਪ੍ਰਤੀ। ਆਪਣੀ ਇੱਛਾਸ਼ੀਲ ਧਾਰਨਾ ਵਿੱਚ ਮੈਨੂੰ ਵਸਤੂਆਂ ਦੇ ਮਾਸ ਵਰਗੀ ਕੋਈ ਚੀਜ਼ ਮਿਲਦੀ ਹੈ। ਮੇਰੀ ਕਮੀਜ਼ ਮੇਰੀ ਚਮੜੀ ਨਾਲ ਰਗੜਦੀ ਹੈ, ਅਤੇ ਮੈਂ ਇਸਨੂੰ ਮਹਿਸੂਸ ਕਰਦਾ ਹਾਂ। ਜੋ ਆਮ ਤੌਰ 'ਤੇ ਮੇਰੇ ਲਈ ਸਭ ਤੋਂ ਦੂਰ ਵਾਲੀ ਵਸਤੂ ਹੁੰਦੀ ਹੈ ਉਹ ਤੁਰੰਤ ਸਮਝਦਾਰ ਬਣ ਜਾਂਦੀ ਹੈ; ਹਵਾ ਦੀ ਗਰਮੀ, ਹਵਾ ਦਾ ਸਾਹ, ਧੁੱਪ ਦੀਆਂ ਕਿਰਨਾਂ, ਆਦਿ; ਇਹ ਸਾਰੇ ਮੇਰੇ ਲਈ ਇੱਕ ਖਾਸ ਤਰੀਕੇ ਨਾਲ ਮੌਜੂਦ ਹਨ, ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਮੇਰੇ ਉੱਤੇ ਬਿਨਾਂ ਕਿਸੇ ਦੂਰੀ ਦੇ ਰੱਖੇ ਗਏ ਹਨ ਅਤੇ ਆਪਣੇ ਮਾਸ ਦੇ ਜ਼ਰੀਏ ਮੇਰੇ ਮਾਸ ਨੂੰ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਇਸ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਤੋਂ ਇੱਛਾ ਸਿਰਫ ਚੇਤਨਾ ਨੂੰ ਇਸਦੀ ਅਸਲੀਅਤ ਦੁਆਰਾ ਬੰਦ ਕਰਨਾ ਨਹੀਂ ਹੈ; ਇਹ ਸਹਿ-ਸੰਬੰਧਿਤ ਤੌਰ 'ਤੇ ਸੰਸਾਰ ਦੁਆਰਾ ਇੱਕ ਸਰੀਰ ਦਾ ਫਸਾਉਣਾ ਹੈ। ਸੰਸਾਰ ਨੂੰ ਫਸਾਇਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ; ਚੇਤਨਾ ਇੱਕ ਸਰੀਰ ਵਿੱਚ ਫਸ ਜਾਂਦੀ ਹੈ ਜੋ ਸੰਸਾਰ ਵਿੱਚ ਫਸਿਆ ਹੋਇਆ ਹੈ।10 ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਇੱਥੇ ਜੋ ਆਦਰਸ਼ ਪ੍ਰਸਤਾਵਿਤ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ ਉਹ ਹੈ ਦੁਨੀਆ ਦੇ ਵਿਚਕਾਰ ਹੋਣਾ; ਖੁਦ ਦੁਨੀਆ ਦੇ ਵਿਚਕਾਰ ਹੋਣ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਸੰਸਾਰ ਵਿੱਚ ਹੋਣ ਦੇ ਅੰਤਮ ਪ੍ਰੋਜੈਕਟ ਵਜੋਂ ਮਹਿਸੂਸ ਕਰਨ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕਰਦਾ ਹੈ; ਇਸੇ ਲਈ ਇੰਦਰੀਆਂ ਦੇ ਆਨੰਦ ਨੂੰ ਅਕਸਰ ਮੌਤ ਨਾਲ ਜੋੜਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ - ਜੋ ਕਿ ਇੱਕ ਰੂਪਾਂਤਰਣ ਜਾਂ "ਸੰਸਾਰ ਦੇ ਵਿਚਕਾਰ ਹੋਣਾ" ਵੀ ਹੈ। ਉਦਾਹਰਣ ਵਜੋਂ, "ਸੂਡੋ-ਮੌਤ" ਦੇ ਵਿਸ਼ੇ ਨੂੰ ਸਾਰੇ ਸਾਹਿਤ ਵਿੱਚ ਬਹੁਤ ਜ਼ਿਆਦਾ ਵਰਤਿਆ ਗਿਆ ਹੈ।

ਪਰ ਇੱਛਾ ਪਹਿਲਾਂ ਨਹੀਂ ਹੈ ਅਤੇ ਨਾ ਹੀ ਮੁੱਖ ਤੌਰ 'ਤੇ ਸੰਸਾਰ ਨਾਲ ਕੋਈ ਸਬੰਧ ਹੈ। ਇੱਥੇ ਸੰਸਾਰ ਸਿਰਫ਼ ਦੂਜੇ ਨਾਲ ਸਪੱਸ਼ਟ ਸਬੰਧਾਂ ਲਈ ਆਧਾਰ ਵਜੋਂ ਪ੍ਰਗਟ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਆਮ ਤੌਰ 'ਤੇ ਇਹ ਦੂਜੇ ਦੀ ਮੌਜੂਦਗੀ ਦੇ ਮੌਕੇ 'ਤੇ ਹੀ ਸੰਸਾਰ ਨੂੰ ਇੱਛਾ ਦੀ ਦੁਨੀਆ ਵਜੋਂ ਪ੍ਰਗਟ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਸਹਾਇਕ ਤੌਰ 'ਤੇ ਇਹ ਕਿਸੇ ਖਾਸ ਦੂਜੇ ਦੀ ਗੈਰਹਾਜ਼ਰੀ ਦੇ ਮੌਕੇ 'ਤੇ ਜਾਂ ਸਾਰੇ ਦੂਜਿਆਂ ਦੀ ਗੈਰਹਾਜ਼ਰੀ ਦੇ ਮੌਕੇ 'ਤੇ ਵੀ ਪ੍ਰਗਟ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਪਰ ਅਸੀਂ ਪਹਿਲਾਂ ਹੀ ਦੇਖਿਆ ਹੈ ਕਿ ਗੈਰਹਾਜ਼ਰੀ ਦੂਜੇ ਅਤੇ ਮੇਰੇ ਵਿਚਕਾਰ ਇੱਕ ਠੋਸ ਹੋਂਦ ਵਾਲਾ ਸਬੰਧ ਹੈ, ਜੋ ਕਿ ਦੂਜਿਆਂ ਲਈ ਹੋਣ ਦੇ ਮੂਲ ਆਧਾਰ 'ਤੇ ਪ੍ਰਗਟ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਮੈਂ, ਬੇਸ਼ੱਕ, ਇਕਾਂਤ ਵਿੱਚ ਆਪਣੇ ਸਰੀਰ ਦੀ ਖੋਜ ਕਰਕੇ, ਅਚਾਨਕ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਮਾਸ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਮਹਿਸੂਸ ਕਰ ਸਕਦਾ ਹਾਂ, ਇੱਛਾ ਨਾਲ "ਘੁੱਟ" ਸਕਦਾ ਹਾਂ, ਅਤੇ ਸੰਸਾਰ ਨੂੰ "ਘੁੱਟਣ ਵਾਲੇ" ਵਜੋਂ ਅਨੁਭਵ ਕਰ ਸਕਦਾ ਹਾਂ। ਪਰ ਇਹ ਇਕਾਂਤ ਇੱਛਾ ਜਾਂ ਤਾਂ ਕਿਸੇ ਖਾਸ ਦੂਜੇ ਲਈ ਅਪੀਲ ਹੈ ਜਾਂ ਅਣ-ਭਿੰਨ ਦੂਜੇ ਦੀ ਮੌਜੂਦਗੀ। ਮੈਂ ਕਿਸੇ ਹੋਰ ਮਾਸ ਦੇ ਜ਼ਰੀਏ ਅਤੇ ਲਈ ਮਾਸ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਪ੍ਰਗਟ ਹੋਣਾ ਚਾਹੁੰਦਾ ਹਾਂ। ਮੈਂ ਦੂਜੇ ਉੱਤੇ ਜਾਦੂ ਕਰਨ ਅਤੇ ਉਸਨੂੰ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਨ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕਰਦਾ ਹਾਂ; ਅਤੇ ਇੱਛਾ ਦੀ ਦੁਨੀਆ ਇੱਕ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੀ ਤਿਆਰ ਜਗ੍ਹਾ ਦੁਆਰਾ ਦੂਜੇ ਨੂੰ ਦਰਸਾਉਂਦੀ ਹੈ ਜਿਸਨੂੰ ਮੈਂ ਬੁਲਾ ਰਿਹਾ ਹਾਂ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਇੱਛਾ ਕਿਸੇ ਵੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਸਰੀਰਕ ਹਾਦਸਾ ਨਹੀਂ ਹੈ, ਸਾਡੇ ਸਰੀਰ ਦੀ ਖੁਜਲੀ ਜੋ ਸਾਨੂੰ ਅਚਾਨਕ ਦੂਜੇ ਦੇ ਸਰੀਰ ਵੱਲ ਲੈ ਜਾ ਸਕਦੀ ਹੈ। ਇਸਦੇ ਉਲਟ, ਮੇਰੇ ਸਰੀਰ ਦੇ ਹੋਣ ਲਈ ਅਤੇ ਦੂਜੇ ਦੇ ਸਰੀਰ ਦੇ ਹੋਣ ਲਈ, ਚੇਤਨਾ ਨੂੰ ਮੁੱਢਲੇ ਤੌਰ 'ਤੇ ਇੱਛਾ ਦੇ ਸਾਂਚੇ ਵਿੱਚ ਢਾਲਿਆ ਜਾਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਇੱਛਾ ਦੂਜੇ ਨਾਲ ਸਾਡੇ ਸਬੰਧਾਂ ਦਾ ਇੱਕ ਮੁੱਢਲਾ ਢੰਗ ਹੈ ਜੋ ਇੱਛਾ ਦੀ ਦੁਨੀਆ ਦੀ ਜ਼ਮੀਨ 'ਤੇ ਦੂਜੇ ਨੂੰ ਮਨਭਾਉਂਦਾ ਸਰੀਰ ਬਣਾਉਂਦਾ ਹੈ।

ਅਸੀਂ ਹੁਣ ਇੱਛਾ ਦੇ ਡੂੰਘੇ ਅਰਥ ਨੂੰ ਸਪੱਸ਼ਟ ਕਰਨ ਦੀ ਸਥਿਤੀ ਵਿੱਚ ਹਾਂ। ਦੂਜੇ ਦੀ ਦਿੱਖ ਪ੍ਰਤੀ ਮੁੱਢਲੀ ਪ੍ਰਤੀਕਿਰਿਆ ਵਿੱਚ ਮੈਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਇੱਕ ਦਿੱਖ ਵਜੋਂ ਬਣਾਉਂਦਾ ਹਾਂ। ਪਰ ਜੇ ਮੈਂ ਦੂਜੇ ਦੀ ਆਜ਼ਾਦੀ ਤੋਂ ਆਪਣਾ ਬਚਾਅ ਕਰਨ ਅਤੇ ਇਸਨੂੰ ਆਜ਼ਾਦੀ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਪਾਰ ਕਰਨ ਲਈ ਉਸਦੇ ਦਿੱਖ ਨੂੰ ਵੇਖਦਾ ਹਾਂ, ਤਾਂ ਆਜ਼ਾਦੀ ਅਤੇ ਦੂਜੇ ਦੀ ਦਿੱਖ ਦੋਵੇਂ ਢਹਿ ਜਾਂਦੇ ਹਨ। ਮੈਨੂੰ ਅੱਖਾਂ ਦਿਖਾਈ ਦਿੰਦੀਆਂ ਹਨ; ਮੈਂ ਦੁਨੀਆ ਦੇ ਵਿਚਕਾਰ ਇੱਕ ਜੀਵ ਦੇਖਦਾ ਹਾਂ। ਇਸ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਦੂਜਾ ਮੇਰੇ ਤੋਂ ਬਚ ਜਾਂਦਾ ਹੈ।

ਮੈਨੂੰ ਉਸਦੀ ਆਜ਼ਾਦੀ 'ਤੇ ਕਾਰਵਾਈ ਕਰਨੀ ਚਾਹੀਦੀ ਹੈ, ਇਸਨੂੰ ਢਾਲਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ, ਜਾਂ ਘੱਟੋ ਘੱਟ, ਦੂਜੇ ਦੀ ਆਜ਼ਾਦੀ ਨੂੰ ਆਪਣੀ ਆਜ਼ਾਦੀ ਦੀ ਪਛਾਣ ਕਰਵਾਉਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ। ਪਰ ਇਹ ਆਜ਼ਾਦੀ ਮੌਤ ਹੈ; ਇਹ ਹੁਣ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਉਸ ਦੁਨੀਆਂ ਵਿੱਚ ਨਹੀਂ ਹੈ ਜਿਸ ਵਿੱਚ ਮੈਂ ਦੂਜੇ-ਵਸਤੂ ਦਾ ਸਾਹਮਣਾ ਕਰਦਾ ਹਾਂ, ਕਿਉਂਕਿ ਉਸਦੀ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਤਾ ਦੁਨੀਆ ਤੋਂ ਪਰੇ ਹੋਣਾ ਹੈ। ਯਕੀਨਨ, ਮੈਂ ਦੂਜੇ ਨੂੰ ਫੜ ਸਕਦਾ ਹਾਂ, ਉਸਨੂੰ ਫੜ ਸਕਦਾ ਹਾਂ, ਉਸਨੂੰ ਹੇਠਾਂ ਸੁੱਟ ਸਕਦਾ ਹਾਂ। ਮੈਂ, ਬਸ਼ਰਤੇ ਮੇਰੇ ਕੋਲ ਸ਼ਕਤੀ ਹੋਵੇ, ਉਸਨੂੰ ਇਹ ਜਾਂ ਉਹ ਕੰਮ ਕਰਨ ਲਈ ਮਜਬੂਰ ਕਰ ਸਕਦਾ ਹਾਂ, ਕੁਝ ਸ਼ਬਦ ਕਹਿਣ ਲਈ। ਪਰ ਸਭ ਕੁਝ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਜਿਵੇਂ ਮੈਂ ਇੱਕ ਅਜਿਹੇ ਆਦਮੀ ਨੂੰ ਫੜਨਾ ਚਾਹੁੰਦਾ ਹਾਂ ਜੋ ਭੱਜ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਮੇਰੇ ਹੱਥਾਂ ਵਿੱਚ ਸਿਰਫ਼ ਆਪਣਾ ਕੋਟ ਛੱਡ ਦਿੰਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਕੋਟ ਹੈ, ਇਹ ਬਾਹਰੀ ਖੋਲ ਹੈ ਜੋ ਮੇਰੇ ਕੋਲ ਹੈ। ਮੈਂ ਕਦੇ ਵੀ ਇੱਕ ਸਰੀਰ ਤੋਂ ਵੱਧ ਨਹੀਂ ਫੜਾਂਗਾ, ਇੱਕ ਮਾਨਸਿਕ ਵਸਤੂ ਜੋ ਕਿ ਦੁਨੀਆਂ ਦੇ ਵਿਚਕਾਰ ਹੈ। ਅਤੇ ਹਾਲਾਂਕਿ ਇਸ ਸਰੀਰ ਦੇ ਸਾਰੇ ਕਾਰਜਾਂ ਦੀ ਆਜ਼ਾਦੀ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਵਿਆਖਿਆ ਕੀਤੀ ਜਾ ਸਕਦੀ ਹੈ, ਮੈਂ ਇਸ ਵਿਆਖਿਆ ਦੀ ਕੁੰਜੀ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਗੁਆ ਦਿੱਤੀ ਹੈ; ਮੈਂ ਸਿਰਫ ਇੱਕ ਤੱਥ 'ਤੇ ਕੰਮ ਕਰ ਸਕਦਾ ਹਾਂ। ਜੇਕਰ ਮੈਂ ਦੂਜੇ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਅਲੌਕਿਕ ਆਜ਼ਾਦੀ ਦੀ ਆਪਣੀ ਜਾਗਰੂਕਤਾ ਨੂੰ ਸੁਰੱਖਿਅਤ ਰੱਖਿਆ ਹੈ, ਤਾਂ ਇਹ ਜਾਗਰੂਕਤਾ ਮੈਨੂੰ ਇੱਕ ਅਸਲੀਅਤ ਦਾ ਸੰਕੇਤ ਦੇ ਕੇ ਕਿਸੇ ਮਕਸਦ ਲਈ ਭੜਕਾਉਂਦੀ ਹੈ ਜੋ ਸਿਧਾਂਤਕ ਤੌਰ 'ਤੇ ਮੇਰੀ ਪਹੁੰਚ ਤੋਂ ਪਰੇ ਹੈ ਅਤੇ ਹਰ ਪਲ ਮੈਨੂੰ ਇਹ ਤੱਥ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਕੇ ਕਿ ਮੈਂ ਇਸਨੂੰ ਗੁਆ ਰਿਹਾ ਹਾਂ, ਕਿ ਜੋ ਕੁਝ ਵੀ ਮੈਂ ਕਰਦਾ ਹਾਂ ਉਹ "ਅੰਨ੍ਹੇਵਾਹ" ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਹੋਂਦ ਦੇ ਇੱਕ ਖੇਤਰ ਵਿੱਚ ਕਿਤੇ ਹੋਰ ਅਰਥ ਲੈਂਦਾ ਹੈ ਜਿੱਥੋਂ ਮੈਂ ਸਿਧਾਂਤਕ ਤੌਰ 'ਤੇ ਬਾਹਰ ਹਾਂ। ਮੈਂ ਦੂਜੇ ਤੋਂ ਰਹਿਮ ਦੀ ਭੀਖ ਮੰਗ ਸਕਦਾ ਹਾਂ ਜਾਂ ਆਪਣੀ ਮਾਫੀ ਮੰਗ ਸਕਦਾ ਹਾਂ, ਪਰ ਮੈਂ ਹਮੇਸ਼ਾ ਇਸ ਗੱਲ ਤੋਂ ਅਣਜਾਣ ਰਹਾਂਗਾ ਕਿ ਇਸ ਅਧੀਨਗੀ ਦਾ ਦੂਜੇ ਦੀ ਆਜ਼ਾਦੀ ਲਈ ਅਤੇ ਇਸ ਵਿੱਚ ਕੀ ਅਰਥ ਹੈ।

ਇਸ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ, ਮੇਰੀ ਜਾਗਰੂਕਤਾ ਬਦਲ ਜਾਂਦੀ ਹੈ; ਮੈਂ ਦੇਖਣ-ਯੋਗ ਹੋਣ ਦੀ ਸਹੀ ਸਮਝ ਗੁਆ ਬੈਠਦਾ ਹਾਂ, ਜੋ ਕਿ, ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਅਸੀਂ ਜਾਣਦੇ ਹਾਂ, ਇੱਕੋ ਇੱਕ ਤਰੀਕਾ ਹੈ ਜਿਸ ਵਿੱਚ ਮੈਂ ਦੂਜੇ ਦੀ ਆਜ਼ਾਦੀ ਦਾ ਸਬੂਤ ਦੇ ਸਕਦਾ ਹਾਂ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਮੈਂ ਇੱਕ ਅਜਿਹੇ ਉੱਦਮ ਵਿੱਚ ਰੁੱਝਿਆ ਹੋਇਆ ਹਾਂ ਜਿਸਦਾ ਅਰਥ ਮੈਂ ਭੁੱਲ ਗਿਆ ਹਾਂ। ਜਦੋਂ ਮੈਂ ਉਸਨੂੰ ਦੇਖਦਾ ਹਾਂ ਅਤੇ ਛੂਹਦਾ ਹਾਂ ਤਾਂ ਮੈਂ ਇਸ ਦੂਜੇ ਦਾ ਸਾਹਮਣਾ ਕਰਨ ਤੋਂ ਨਿਰਾਸ਼ ਹਾਂ ਪਰ ਮੈਨੂੰ ਪਤਾ ਨਹੀਂ ਹੈ ਕਿ ਉਸ ਨਾਲ ਕੀ ਕਰਨਾ ਹੈ। ਇਹ ਬਿਲਕੁਲ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਹੈ ਜਿਵੇਂ ਮੈਂ ਇੱਕ ਖਾਸ ਪਰੇ ਦੀ ਅਸਪਸ਼ਟ ਯਾਦ ਨੂੰ ਸੁਰੱਖਿਅਤ ਰੱਖਿਆ ਹੋਵੇ ਜੋ ਮੈਂ ਜੋ ਦੇਖਦਾ ਹਾਂ ਅਤੇ ਜੋ ਮੈਂ ਛੂਹਦਾ ਹਾਂ ਉਸ ਤੋਂ ਪਰੇ ਹੈ, ਇੱਕ ਪਰੇ ਜਿਸ ਬਾਰੇ ਮੈਂ ਜਾਣਦਾ ਹਾਂ ਕਿ ਇਹ ਉਹੀ ਹੈ ਜੋ ਮੈਂ ਚੁਕਵਾਂ ਕਰਨਾ ਚਾਹੁੰਦਾ ਹਾਂ। ਹੁਣ ਮੈਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਇੱਛਾ ਬਣਾਉਂਦਾ ਹਾਂ। ਇੱਛਾ ਇੱਕ ਅਜਿਹਾ ਰਵੱਈਆ ਹੈ ਜੋ ਜਾਦੂ ਕਰਨ ਦਾ ਟੀਚਾ ਰੱਖਦਾ ਹੈ। ਕਿਉਂਕਿ ਮੈਂ ਦੂਜੇ ਨੂੰ ਸਿਰਫ਼ ਉਸਦੀ ਬਾਹਰਮੁਖੀ ਤੱਥ ਵਿੱਚ ਹੀ ਸਮਝ ਸਕਦਾ ਹਾਂ, ਸਮੱਸਿਆ ਇਸ ਤੱਥ ਦੇ ਅੰਦਰ ਉਸਦੀ ਆਜ਼ਾਦੀ ਨੂੰ ਫਸਾਉਣ ਦੀ ਹੈ। ਇਹ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੈ ਕਿ ਉਹ ਇਸ ਵਿੱਚ "ਫਸਿਆ" ਜਾਵੇ ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਕਰੀਮ ਇੱਕ ਵਿਅਕਤੀ ਦੁਆਰਾ ਦੁੱਧ ਛਾਲ ਮਾਰ ਕੇ ਫੜੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਦੂਜੇ ਦਾ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਉਸਦੇ ਸਰੀਰ ਦੀ ਸਤ੍ਹਾ 'ਤੇ ਖੇਡਣ ਲਈ ਆਉਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ, ਅਤੇ ਉਸਦੇ ਸਾਰੇ ਸਰੀਰ ਵਿੱਚ ਫੈਲਾਇਆ ਜਾਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ; ਅਤੇ ਇਸ ਸਰੀਰ ਨੂੰ ਛੂਹ ਕੇ ਮੈਨੂੰ ਅੰਤ ਵਿੱਚ ਦੂਜੇ ਦੀ ਸੁਤੰਤਰ ਵਿਅਕਤੀਗਤਤਾ ਨੂੰ ਛੂਹਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਕਬਜ਼ਾ ਸ਼ਬਦ ਦਾ ਸਹੀ ਅਰਥ ਹੈ। ਇਹ ਨਿਸ਼ਚਤ ਹੈ ਕਿ ਮੈਂ ਦੂਜੇ ਦੇ ਸਰੀਰ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਕੋਲ ਰੱਖਣਾ ਚਾਹੁੰਦਾ ਹਾਂ, ਪਰ ਮੈਂ ਇਸਨੂੰ ਉਸ ਹੱਦ ਤੱਕ ਰੱਖਣਾ ਚਾਹੁੰਦਾ ਹਾਂ ਜਿੰਨਾ ਇਹ ਖੁਦ ਇੱਕ "ਕਬਜ਼ਾ" ਹੈ; ਯਾਨੀ, ਜਿੱਥੋਂ ਤੱਕ ਦੂਜੇ ਦੀ ਚੇਤਨਾ ਉਸਦੇ ਸਰੀਰ ਨਾਲ ਪਛਾਣੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਇੱਛਾ ਦਾ ਇਹ ਅਸੰਭਵ ਆਦਰਸ਼ ਹੈ: ਦੂਜੇ ਦੀ ਪਾਰਬ੍ਰਹਮਤਾ ਨੂੰ ਸ਼ੁੱਧ ਪਾਰਬ੍ਰਹਮਤਾ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਰੱਖਣਾ ਅਤੇ ਉਸੇ ਸਮੇਂ ਸਰੀਰ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ, ਦੂਜੇ ਨੂੰ ਉਸਦੀ ਸਧਾਰਨ

ਅਸਲੀਅਤ ਵਿੱਚ ਘਟਾਉਣਾ ਕਿਉਂਕਿ ਉਹ ਉਦੋਂ ਮੇਰੀ ਦੁਨੀਆ ਦੇ ਵਿਚਕਾਰ ਹੈ ਪਰ ਇਸਨੂੰ ਲਿਆਉਣਾ ਕਿ ਇਹ ਅਸਲੀਅਤ ਉਸਦੀ ਨਾਸ਼ ਕਰਨ ਵਾਲੀ ਪਾਰਬ੍ਰਹਮਤਾ ਦੀ ਇੱਕ ਸਦੀਵੀ ਪੇਸ਼ਕਾਰੀ ਹੈ।

ਪਰ ਅਸਲ ਵਿੱਚ ਦੂਜੇ ਦੀ ਹਕੀਕਤ (ਉਸਦਾ ਸ਼ੁੱਧ ਹੋਂਦ-ਉੱਥੇ) ਮੇਰੇ ਆਪਣੇ ਵਿਲੱਖਣ ਹੋਂਦ ਦੇ ਇੱਕ ਡੂੰਘੇ ਸੋਧ ਤੋਂ ਬਿਨਾਂ ਮੇਰੇ ਅੰਤਰ-ਆਤਮਾ ਨੂੰ ਨਹੀਂ ਦਿੱਤੀ ਜਾ ਸਕਦੀ। ਜਿੱਥੋਂ ਤੱਕ ਮੈਂ ਆਪਣੀਆਂ ਸੰਭਾਵਨਾਵਾਂ ਪ੍ਰਤੀ ਆਪਣੀ ਨਿੱਜੀ ਹਕੀਕਤ ਨੂੰ ਪਾਰ ਕਰਦਾ ਹਾਂ, ਜਿੱਥੋਂ ਤੱਕ ਮੈਂ ਉਡਾਣ ਦੇ ਇੱਕ ਪ੍ਰੇਰਣਾ ਵਿੱਚ ਆਪਣੀ ਹਕੀਕਤ ਨੂੰ ਮੌਜੂਦ ਰੱਖਦਾ ਹਾਂ, ਮੈਂ ਨਾ ਸਿਰਫ਼ ਦੂਜੇ ਦੀ ਹਕੀਕਤ ਨੂੰ, ਸਗੋਂ ਚੀਜ਼ਾਂ ਦੀ ਸ਼ੁੱਧ ਹੋਂਦ ਨੂੰ ਵੀ ਪਾਰ ਕਰਦਾ ਹਾਂ। ਆਪਣੇ ਉਭਾਰ ਵਿੱਚ ਮੈਂ ਉਹਨਾਂ ਨੂੰ ਯੰਤਰਿਕ ਹੋਂਦ ਵਿੱਚ ਉਭਾਰਦਾ ਹਾਂ; ਉਹਨਾਂ ਦਾ ਸ਼ੁੱਧ ਅਤੇ ਸਰਲ ਹੋਂਦ ਸੰਕੇਤਕ ਹਵਾਲਿਆਂ ਦੀ ਗੁੰਝਲਤਾ ਦੁਆਰਾ ਛੁਪਿਆ ਹੋਇਆ ਹੈ ਜੋ ਉਹਨਾਂ ਦੀ ਪ੍ਰਬੰਧਨਯੋਗਤਾ ਅਤੇ ਉਹਨਾਂ ਦੀ ਸਾਧਨਤਾ ਦਾ ਗਠਨ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਇੱਕ ਫੁਹਾਰਾ ਪੈਂਨ ਚੁੱਕਣਾ ਪਹਿਲਾਂ ਹੀ ਲਿਖਣ ਦੀ ਸੰਭਾਵਨਾ ਵੱਲ ਮੇਰੇ ਉੱਥੇ ਹੋਣ ਨੂੰ ਪਾਰ ਕਰਨਾ ਹੈ, ਪਰ ਇਹ ਇਸਦੀ ਸੰਭਾਵਨਾ ਵੱਲ ਇੱਕ ਸਧਾਰਨ ਹੋਂਦ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਕਲਮ ਨੂੰ ਪਾਰ ਕਰਨਾ ਵੀ ਹੈ ਅਤੇ ਇੱਕ ਵਾਰ ਫਿਰ ਕੁਝ ਭਵਿੱਖੀ ਹੋਂਦਾਂ ਵੱਲ ਇਸ ਸੰਭਾਵਨਾ ਨੂੰ ਪਾਰ ਕਰਨਾ ਹੈ ਜੋ "ਬਣਨ ਵਾਲੇ ਸ਼ਬਦ" ਅਤੇ ਅੰਤ ਵਿੱਚ "ਲਿਖਣ ਵਾਲੀ ਕਿਤਾਬ" ਹਨ। ਇਹੀ ਕਾਰਨ ਹੈ ਕਿ ਹੋਂਦਾਂ ਦਾ ਹੋਂਦ ਆਮ ਤੌਰ 'ਤੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਕਾਰਜ ਦੁਆਰਾ ਪਰਦਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਇਹੀ ਗੱਲ ਦੂਜੇ ਦੇ ਹੋਂਦ ਲਈ ਵੀ ਸੱਚ ਹੈ। ਜੇਕਰ ਦੂਜਾ ਮੈਨੂੰ ਇੱਕ ਨੌਕਰ, ਇੱਕ ਕਰਮਚਾਰੀ, ਇੱਕ ਸਿਵਲ ਸੇਵਕ, ਜਾਂ ਸਿਰਫ਼ ਉਸ ਰਾਹਗੀਰ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਦਿਖਾਈ ਦਿੰਦਾ ਹੈ ਜਿਸ ਤੋਂ ਮੈਨੂੰ ਬਚਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ ਜਾਂ ਇਸ ਆਵਾਜ਼ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਜੋ ਅਗਲੇ ਕਮਰੇ ਵਿੱਚ ਬੋਲ ਰਹੀ ਹੈ ਅਤੇ ਜਿਸਨੂੰ ਮੈਂ ਸਮਝਣ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕਰਦਾ ਹਾਂ (ਜਾਂ ਦੂਜੇ ਪਾਸੇ, ਜਿਸਨੂੰ ਮੈਂ ਭੁੱਲਣਾ ਚਾਹੁੰਦਾ ਹਾਂ ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ "ਮੈਨੂੰ ਸੌਣ ਤੋਂ ਰੋਕਦਾ ਹੈ"), ਤਾਂ ਇਹ ਨਾ ਸਿਰਫ਼ ਦੂਜੇ ਦੀ ਅਸਾਧਾਰਨ ਪਾਰਦਰਸ਼ਤਾ ਹੈ ਜੋ ਮੇਰੇ ਤੋਂ ਬਚ ਜਾਂਦੀ ਹੈ, ਸਗੋਂ ਦੁਨੀਆ ਦੇ ਵਿਚਕਾਰ ਇੱਕ ਸ਼ੁੱਧ ਅਟੁੱਟ ਹੋਂਦ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਉਸਦਾ "ਉੱਥੇ ਹੋਣਾ" ਵੀ ਹੈ। ਇਹ ਇਸ ਲਈ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਬਿਲਕੁਲ ਉਸੇ ਪ੍ਰੋਜੈਕਟ ਦੁਆਰਾ ਹੈ ਜਿਸ ਦੁਆਰਾ ਮੈਂ ਉਸਨੂੰ ਇੱਕ ਨੌਕਰ, ਜਾਂ ਇੱਕ ਦਫਤਰ ਦੇ ਕਲਰਕ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਮੰਨਦਾ ਹਾਂ, ਕਿ ਮੈਂ ਉਸਦੀਆਂ ਸੰਭਾਵਨਾਵਾਂ (ਉੱਤਰਤਾ-ਉੱਤਰ, ਮੁਰਦਾ-ਸੰਭਾਵਨਾਵਾਂ) ਤੋਂ ਪਾਰ ਜਾਂਦਾ ਹਾਂ ਜਿਸ ਦੁਆਰਾ ਮੈਂ ਆਪਣੀ ਅਸਲੀਅਤ ਨੂੰ ਪਾਰ ਕਰਦਾ ਹਾਂ ਅਤੇ ਖਤਮ ਕਰਦਾ ਹਾਂ। ਜੇਕਰ ਮੈਂ ਉਸਦੀ ਸਧਾਰਨ ਮੌਜੂਦਗੀ ਵਿੱਚ ਵਾਪਸ ਜਾਣਾ ਚਾਹੁੰਦਾ ਹਾਂ ਅਤੇ ਇਸਨੂੰ ਮੌਜੂਦਗੀ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਚੱਖਣਾ ਚਾਹੁੰਦਾ ਹਾਂ, ਤਾਂ ਮੇਰੇ ਲਈ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਆਪਣੀ ਮੌਜੂਦਗੀ ਵਿੱਚ ਘਟਾਉਣਾ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੈ। ਮੇਰੇ ਹੋਣ ਦਾ ਹਰ ਪਾਰਦਰਸ਼ਤਾ ਅਸਲ ਵਿੱਚ ਦੂਜੇ ਦੇ ਉੱਥੇ ਹੋਣ ਦਾ ਇੱਕ ਪਾਰਦਰਸ਼ਤਾ ਹੈ। ਅਤੇ ਜੇਕਰ ਦੁਨੀਆਂ ਮੇਰੇ ਆਲੇ-ਦੁਆਲੇ ਉਸ ਸਥਿਤੀ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਹੈ ਜਿਸਨੂੰ ਮੈਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਤੋਂ ਪਾਰ ਕਰਦਾ ਹਾਂ, ਤਾਂ ਮੈਂ ਦੂਜੇ ਨੂੰ ਉਸਦੀ ਸਥਿਤੀ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਸਮਝਦਾ ਹਾਂ; ਯਾਨੀ, ਪਹਿਲਾਂ ਹੀ ਇੱਕ ਸੰਦਰਭ ਕੇਂਦਰ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ।

ਬੇਸ਼ੱਕ, ਇੱਛਤ ਦੂਜੇ ਨੂੰ ਵੀ ਸਥਿਤੀ ਵਿੱਚ ਫੜਿਆ ਜਾਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ: ਮੈਂ ਦੁਨੀਆ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਔਰਤ ਚਾਹੁੰਦਾ ਹਾਂ, ਇੱਕ ਮੇਜ਼ ਦੇ ਕੋਲ ਖੜ੍ਹੀ, ਬਿਸਤਰੇ 'ਤੇ ਨੰਗੀ ਪਈ, ਜਾਂ ਮੇਰੇ ਕੋਲ ਬੈਠੀ ਹੋਈ। ਪਰ ਜੇਕਰ ਇੱਛਾ ਸਥਿਤੀ ਤੋਂ ਸਥਿਤੀ ਵਿੱਚ ਮੌਜੂਦ ਜੀਵ 'ਤੇ ਵਾਪਸ ਵਹਿੰਦੀ ਹੈ, ਤਾਂ ਇਹ ਸਥਿਤੀ ਨੂੰ ਭੰਗ ਕਰਨ ਅਤੇ ਦੁਨੀਆ ਵਿੱਚ ਦੂਜੇ ਦੇ ਸਬੰਧਾਂ ਨੂੰ ਖਰਾਬ ਕਰਨ ਲਈ ਹੈ। ਇੱਛਾ ਦੀ ਗਤੀ ਜੋ ਆਲੇ ਦੁਆਲੇ ਦੇ "ਵਾਤਾਵਰਣ" ਤੋਂ ਇੱਛਤ ਵਿਅਕਤੀ ਤੱਕ ਜਾਂਦੀ ਹੈ, ਇੱਕ ਅਲੱਗ-ਥਲੱਗ ਗਤੀ ਹੈ ਜੋ ਵਾਤਾਵਰਣ ਨੂੰ ਤਬਾਹ ਕਰ ਦਿੰਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਪ੍ਰਸ਼ਨ ਵਿੱਚ ਵਿਅਕਤੀ ਨੂੰ ਕੱਟ ਦਿੰਦੀ ਹੈ ਤਾਂ ਜੋ ਉਸਦੀ ਸ਼ੁੱਧ ਅਸਲੀਅਤ ਦੇ ਉਭਾਰ ਨੂੰ ਪ੍ਰਭਾਵਤ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕੇ। ਪਰ ਇਹ ਤਾਂ ਹੀ ਸੰਭਵ ਹੈ ਜੇਕਰ ਹਰੇਕ ਵਸਤੂ ਜੋ ਮੈਨੂੰ ਵਿਅਕਤੀ ਵੱਲ ਦਰਸਾਉਂਦੀ ਹੈ, ਉਸੇ ਸਮੇਂ ਆਪਣੀ ਸ਼ੁੱਧ ਸੰਜੋਗ ਵਿੱਚ ਸਥਿਰ ਹੋਵੇ ਜਦੋਂ ਇਹ ਉਸਨੂੰ ਮੇਰੇ ਵੱਲ

ਦਰਸਾਉਂਦੀ ਹੈ; ਨਤੀਜੇ ਵਜੋਂ, ਦੂਜੇ ਦੇ ਹੋਂਦ ਵਿੱਚ ਇਹ ਵਾਪਸੀ ਗਤੀ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਸ਼ੁੱਧ ਹੋਂਦ ਵਜੋਂ ਵਾਪਸੀ ਦੀ ਇੱਕ ਲਹਿਰ ਹੈ। ਮੈਂ ਆਪਣੀਆਂ ਸੰਭਾਵਨਾਵਾਂ ਨੂੰ ਨਸ਼ਟ ਕਰਦਾ ਹਾਂ ਤਾਂ ਜੋ ਦੁਨੀਆ ਦੀਆਂ ਸੰਭਾਵਨਾਵਾਂ ਨੂੰ ਨਸ਼ਟ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕੇ ਅਤੇ ਦੁਨੀਆ ਨੂੰ "ਇੱਛਾ ਦੀ ਦੁਨੀਆ" ਵਜੋਂ ਬਣਾਇਆ ਜਾ ਸਕੇ; ਯਾਨੀ, ਇੱਕ ਵਿਗੜੀ ਹੋਈ ਦੁਨੀਆਂ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਜਿਸਨੇ ਆਪਣਾ ਅਰਥ ਗੁਆ ਦਿੱਤਾ ਹੈ, ਇੱਕ ਅਜਿਹੀ ਦੁਨੀਆਂ ਜਿਸ ਵਿੱਚ ਚੀਜ਼ਾਂ ਸ਼ੁੱਧ ਪਦਾਰਥ ਦੇ ਟੁਕੜਿਆਂ ਵਾਂਗ ਬਾਹਰ ਨਿਕਲਦੀਆਂ ਹਨ, ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਵਹਿਸ਼ੀ ਗੁਣ। ਕਿਉਂਕਿ "ਆਪਣੇ ਆਪ ਲਈ" ਇੱਕ ਚੋਣ ਹੈ, ਇਹ ਤਾਂ ਹੀ ਸੰਭਵ ਹੈ ਜੇਕਰ ਮੈਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਇੱਕ ਨਵੀਂ ਸੰਭਾਵਨਾ ਵੱਲ ਪੇਸ਼ ਕਰਦਾ ਹਾਂ: "ਮੇਰੇ ਸਰੀਰ ਦੁਆਰਾ ਲੀਨ ਹੋਣ ਦਾ ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਸਿਆਹੀ ਇੱਕ ਧੱਬੇ ਦੁਆਰਾ ਹੁੰਦੀ ਹੈ," ਜੋ ਕਿ ਮੇਰੇ ਸ਼ੁੱਧ ਹੋਣ ਵਿੱਚ ਘਟਾ ਦਿੱਤਾ ਜਾਣਾ ਹੈ। ਇਹ ਪ੍ਰੋਜੈਕਟ, ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਸਿਰਫ਼ ਕਲਪਨਾ ਅਤੇ ਥੀਮੈਟਿਕ ਤੌਰ 'ਤੇ ਨਹੀਂ ਹੈ, ਸਗੋਂ ਜੀਵਿਤ ਹੈ - ਭਾਵ, ਕਿਉਂਕਿ ਇਸਦਾ ਅਹਿਸਾਸ ਇਸਦੀ ਧਾਰਨਾ ਤੋਂ ਵੱਖਰਾ ਨਹੀਂ ਹੈ - "ਪਰੇਸ਼ਾਨ" ਜਾਂ "ਮੁਸੀਬਤ" ਹੈ। ਦਰਅਸਲ ਸਾਨੂੰ ਪਿਛਲੇ ਵਰਣਨਾਂ ਨੂੰ ਇਸ ਅਰਥ ਵਜੋਂ ਨਹੀਂ ਸਮਝਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਕਿ ਮੈਂ ਜਾਣਬੁੱਝ ਕੇ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਦੂਜੇ ਦੇ ਸ਼ੁੱਧ "ਉੱਥੇ ਹੋਣ" ਨੂੰ ਮੁੜ ਖੋਜਣ ਦੇ ਉਦੇਸ਼ ਨਾਲ ਪਰੇਸ਼ਾਨੀ ਦੀ ਸਥਿਤੀ ਵਿੱਚ ਰੱਖਦਾ ਹਾਂ। ਇੱਛਾ ਇੱਕ ਜੀਵਤ ਪ੍ਰੋਜੈਕਟ ਹੈ ਜੋ ਕਿਸੇ ਵੀ ਸ਼ੁਰੂਆਤੀ ਵਿਚਾਰ-ਵਟਾਂਦਰੇ ਨੂੰ ਨਹੀਂ ਮੰਨਦਾ ਪਰ ਜਿਸ ਵਿੱਚ ਆਪਣੇ ਅੰਦਰ ਇਸਦਾ ਅਰਥ ਅਤੇ ਇਸਦੀ ਵਿਆਖਿਆ ਸ਼ਾਮਲ ਹੈ। ਜਿਵੇਂ ਹੀ ਮੈਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਦੂਜੇ ਦੀ ਹਕੀਕਤ ਵੱਲ ਸੁੱਟਦਾ ਹਾਂ, ਜਿਵੇਂ ਹੀ ਮੈਂ ਉਸਦੇ ਕੰਮਾਂ ਅਤੇ ਕਾਰਜਾਂ ਨੂੰ ਇੱਕ ਪਾਸੇ ਧੱਕਣਾ ਚਾਹੁੰਦਾ ਹਾਂ ਤਾਂ ਜੋ ਉਸਨੂੰ ਉਸਦੇ ਸਰੀਰ ਵਿੱਚ ਛੂਹ ਸਕਾਂ, ਮੈਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਅਵਤਾਰ ਧਾਰਨ ਕਰਦਾ ਹਾਂ, ਕਿਉਂਕਿ ਮੈਂ ਆਪਣੇ ਅਵਤਾਰ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਦੂਜੇ ਦੇ ਅਵਤਾਰ ਦੀ ਨਾ ਤਾਂ ਇੱਛਾ ਕਰ ਸਕਦਾ ਹਾਂ ਅਤੇ ਨਾ ਹੀ ਕਲਪਨਾ ਕਰ ਸਕਦਾ ਹਾਂ। ਇੱਥੋਂ ਤੱਕ ਕਿ ਇੱਕ ਇੱਛਾ ਦੀ ਖਾਲੀ ਰੂਪਰੇਖਾ (ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਜਦੋਂ ਕੋਈ ਗੈਰਹਾਜ਼ਰ ਤੌਰ 'ਤੇ "ਇੱਕ ਔਰਤ ਨੂੰ ਆਪਣੀ ਦਿੱਖ ਨਾਲ ਕੱਪੜੇ ਉਤਾਰਦਾ ਹੈ") ਪਰੇਸ਼ਾਨੀ ਵਾਲੀ ਪਰੇਸ਼ਾਨੀ ਦੀ ਇੱਕ ਖਾਲੀ ਰੂਪਰੇਖਾ ਹੈ, ਕਿਉਂਕਿ ਮੈਂ ਸਿਰਫ ਆਪਣੀ ਮੁਸੀਬਤ ਨਾਲ ਇੱਛਾ ਕਰਦਾ ਹਾਂ, ਅਤੇ ਮੈਂ ਸਿਰਫ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਉਤਾਰ ਕੇ ਦੂਜੇ ਨੂੰ ਉਤਾਰਦਾ ਹਾਂ; ਮੈਂ ਸਿਰਫ ਆਪਣੇ ਸਰੀਰ ਦੀ ਰੂਪਰੇਖਾ ਦੇ ਕੇ ਦੂਜੇ ਦੇ ਮਾਸ ਦੀ ਪੂਰਵ-ਪਰਛਾਵਾਂ ਅਤੇ ਰੂਪਰੇਖਾ ਬਣਾਉਂਦਾ ਹਾਂ।

ਪਰ ਮੇਰਾ ਅਵਤਾਰ ਸਿਰਫ਼ ਮੇਰੀਆਂ ਅੱਖਾਂ ਵਿੱਚ ਦੂਜੇ ਦੇ ਮਾਸ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਪ੍ਰਗਟ ਹੋਣ ਦੀ ਮੁੱਢਲੀ ਸਥਿਤੀ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਮੇਰਾ ਟੀਚਾ ਉਸਨੂੰ ਆਪਣੀਆਂ ਅੱਖਾਂ ਵਿੱਚ ਮਾਸ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਅਵਤਾਰ ਬਣਾਉਣਾ ਹੈ। ਇਹ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੈ ਕਿ ਮੈਂ ਉਸਨੂੰ ਸ਼ੁੱਧ ਤੱਥ ਦੇ ਪੱਧਰ 'ਤੇ ਖਿੱਚਾਂ; ਉਸਨੂੰ ਆਪਣੇ ਲਈ ਸਿਰਫ਼ ਮਾਸ ਹੋਣ ਲਈ ਘਟਾ ਦਿੱਤਾ ਜਾਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਮੈਨੂੰ ਇੱਕ ਪਾਰਦਰਸ਼ਤਾ ਦੀਆਂ ਸਥਾਈ ਸੰਭਾਵਨਾਵਾਂ ਬਾਰੇ ਭਰੋਸਾ ਦਿੱਤਾ ਜਾਵੇਗਾ ਜੋ ਕਿਸੇ ਵੀ ਪਲ ਮੈਨੂੰ ਸਾਰੇ ਪਾਸਿਆਂ ਤੋਂ ਪਾਰ ਕਰ ਸਕਦੀ ਹੈ। ਇਹ ਪਾਰਦਰਸ਼ਤਾ ਇਸ ਤੋਂ ਵੱਧ ਨਹੀਂ ਹੋਵੇਗੀ; ਇਹ ਕਿਸੇ ਵਸਤੂ ਦੀਆਂ ਸੀਮਾਵਾਂ ਦੇ ਅੰਦਰ ਬੰਦ ਰਹੇਗੀ; ਇਸ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਅਤੇ ਇਸੇ ਤੱਥ ਦੇ ਕਾਰਨ, ਮੈਂ ਇਸਨੂੰ ਛੂਹ ਸਕਾਂਗਾ, ਮਹਿਸੂਸ ਕਰ ਸਕਾਂਗਾ, ਇਸਨੂੰ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰ ਸਕਾਂਗਾ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਮੇਰੇ ਅਵਤਾਰ ਦਾ ਦੂਜਾ ਅਰਥ - ਯਾਨੀ ਮੇਰੀ ਪਰੇਸ਼ਾਨ ਪਰੇਸ਼ਾਨੀ ਦਾ - ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਇੱਕ ਜਾਦੂਈ ਭਾਸ਼ਾ ਹੈ। ਮੈਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਮਾਸ ਬਣਾਉਂਦਾ ਹਾਂ ਤਾਂ ਜੋ ਦੂਜੇ ਨੂੰ ਆਪਣੀ ਨੰਗੀਤਾ ਨਾਲ ਮੋਹਿਤ ਕਰ ਸਕਾਂ ਅਤੇ ਉਸ ਵਿੱਚ ਆਪਣੇ ਮਾਸ ਦੀ ਇੱਛਾ ਨੂੰ ਭੜਕਾ ਸਕਾਂ - ਬਿਲਕੁਲ ਇਸ ਲਈ ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਇੱਛਾ ਦੂਜੇ ਵਿੱਚ ਹੋਰ ਕੁਝ ਨਹੀਂ ਬਲਕਿ ਮੇਰੇ ਵਰਗਾ ਇੱਕ ਅਵਤਾਰ ਹੋਵੇਗੀ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਇੱਛਾ ਇੱਛਾ ਦਾ ਸੱਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਮੇਰਾ ਮਾਸ ਹੀ ਹੈ ਜੋ ਜਾਣਦਾ ਹੈ ਕਿ ਦੂਜੇ ਦੇ ਮਾਸ ਤੱਕ ਦਾ ਰਸਤਾ ਕਿਵੇਂ ਲੱਭਣਾ ਹੈ, ਅਤੇ ਮੈਂ ਆਪਣਾ ਮਾਸ ਉਸਦੇ ਮਾਸ ਦੇ ਕੋਲ ਰੱਖਦਾ ਹਾਂ ਤਾਂ ਜੋ ਉਸਨੂੰ ਮਾਸ ਦੇ ਅਰਥ ਲਈ ਜਗਾਇਆ ਜਾ ਸਕੇ। ਜਦੋਂ ਮੈਂ ਹੌਲੀ-ਹੌਲੀ ਆਪਣਾ ਅਯੋਗ ਹੱਥ ਦੂਜੇ ਦੇ

ਪਾਸੇ ਰੱਖਦਾ ਹਾਂ, ਤਾਂ ਮੈਂ ਉਸ ਪਾਸੇ ਨੂੰ ਆਪਣਾ ਮਾਸ ਮਹਿਸੂਸ ਕਰਵਾ ਰਿਹਾ ਹਾਂ, ਅਤੇ ਇਹ ਸਿਰਫ ਤਾਂ ਹੀ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ ਜੇਕਰ ਇਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਅਯੋਗ ਬਣਾ ਦਿੰਦਾ ਹੈ। ਖੁਸ਼ੀ ਦੀ ਕੰਬਣੀ ਜੋ ਇਹ ਮਹਿਸੂਸ ਕਰਦੀ ਹੈ ਉਹ ਬਿਲਕੁਲ ਮਾਸ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਇਸਦੀ ਚੇਤਨਾ ਦੀ ਜਾਗਰਣ ਹੈ। ਜੇ ਮੈਂ ਆਪਣਾ ਹੱਥ ਵਧਾਉਂਦਾ ਹਾਂ, ਇਸਨੂੰ ਹਟਾਉਂਦਾ ਹਾਂ, ਜਾਂ ਇਸਨੂੰ ਫੜ ਲੈਂਦਾ ਹਾਂ, ਤਾਂ ਇਹ ਦੁਬਾਰਾ ਕਿਰਿਆ ਵਿੱਚ ਸਰੀਰ ਬਣ ਜਾਂਦਾ ਹੈ; ਪਰ ਉਸੇ ਹੀ ਸਟਰੋਕ ਨਾਲ ਮੈਂ ਆਪਣੇ ਹੱਥ ਨੂੰ ਮਾਸ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਅਲੋਪ ਕਰ ਦਿੰਦਾ ਹਾਂ। ਇਸਨੂੰ ਉਸਦੇ ਸਰੀਰ ਦੀ ਲੰਬਾਈ ਉੱਤੇ ਉਦਾਸੀਨਤਾ ਨਾਲ ਚੱਲਣ ਦੇਣਾ, ਮੇਰੇ ਹੱਥ ਨੂੰ ਇੱਕ ਨਰਮ ਬੁਰਸ਼ ਤੱਕ ਘਟਾਉਣਾ ਜੋ ਲਗਭਗ ਅਰਥ ਤੋਂ ਵਾਂਝਾ ਹੈ, ਇੱਕ ਸ਼ੁੱਧ ਹੋਂਦ, ਇੱਕ ਸ਼ੁੱਧ ਪਦਾਰਥ, ਥੋੜ੍ਹਾ ਜਿਹਾ ਰੇਸ਼ਮੀ, ਥੋੜ੍ਹਾ ਜਿਹਾ ਸਾਟਿਨ, ਥੋੜ੍ਹਾ ਜਿਹਾ ਖੁਰਦਰਾ - ਇਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਉਹ ਹੋਣ ਲਈ ਛੱਡਣਾ ਹੈ ਜੋ ਸੰਦਰਭ ਸਥਾਪਤ ਕਰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਦੂਰੀਆਂ ਫੈਲਾਉਂਦਾ ਹੈ; ਇਸਨੂੰ ਸ਼ੁੱਧ ਲੇਸਦਾਰ ਝਿੱਲੀ ਬਣਾਇਆ ਜਾਣਾ ਹੈ। ਇਸ ਸਮੇਂ ਇੱਛਾ ਦਾ ਸੰਚਾਰ ਅਨੁਭਵ ਹੁੰਦਾ ਹੈ; ਹਰੇਕ ਚੇਤਨਾ ਨੇ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਅਵਤਾਰ ਧਾਰਨ ਕਰਕੇ ਦੂਜੇ ਦੇ ਅਵਤਾਰ ਨੂੰ ਮਹਿਸੂਸ ਕੀਤਾ ਹੈ; ਹਰੇਕ ਦੀ ਪਰੇਸ਼ਾਨੀ ਨੇ ਦੂਜੇ ਵਿੱਚ ਪਰੇਸ਼ਾਨੀ ਪੈਦਾ ਕੀਤੀ ਹੈ ਅਤੇ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਇਹ ਬਹੁਤ ਜ਼ਿਆਦਾ ਅਮੀਰ ਹੋ ਗਿਆ ਹੈ। ਹਰੇਕ ਪਿਆਰ ਦੁਆਰਾ ਮੈਂ ਆਪਣੇ ਮਾਸ ਨੂੰ ਅਤੇ ਦੂਜੇ ਦੇ ਮਾਸ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਮਾਸ ਦੁਆਰਾ ਅਨੁਭਵ ਕਰਦਾ ਹਾਂ, ਅਤੇ ਮੈਂ ਜਾਣਦਾ ਹਾਂ ਕਿ ਇਹ ਮਾਸ ਜੋ ਮੈਂ ਆਪਣੇ ਮਾਸ ਦੁਆਰਾ ਮਹਿਸੂਸ ਕਰਦਾ ਹਾਂ ਅਤੇ ਢੁਕਵਾਂ ਹੈ, ਦੂਜੇ ਦੁਆਰਾ ਮਾਸ-ਅਨੁਭਵ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਸੰਜੋਗ ਨਾਲ ਨਹੀਂ ਹੈ ਕਿ ਇੱਛਾ ਪੂਰੇ ਸਰੀਰ ਨੂੰ ਨਿਸ਼ਾਨਾ ਬਣਾਉਂਦੇ ਹੋਏ ਇਸਨੂੰ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਦੀ ਹੈ, ਖਾਸ ਤੌਰ 'ਤੇ ਮਾਸ ਦੇ ਸਮੂਹਾਂ ਦੁਆਰਾ ਜੋ ਬਹੁਤ ਘੱਟ ਵੱਖਰੇ ਹਨ, ਘੋਰ ਨਾੜੀ ਰਹਿਤ ਹਨ, ਛਾਤੀਆਂ, ਨੱਕੜਾਂ, ਪੱਟਾਂ, ਪੇਟ ਦੁਆਰਾ ਸਵੈ-ਚਾਲਤ ਗਤੀ ਦੇ ਸਮਰੱਥ ਨਹੀਂ ਹਨ: ਇਹ ਸ਼ੁੱਧ ਤੱਥ ਦੀ ਇੱਕ ਕਿਸਮ ਦੀ ਤਸਵੀਰ ਬਣਾਉਂਦੇ ਹਨ। ਇਸੇ ਲਈ ਸੱਚਾ ਪਿਆਰ ਦੋ ਸਰੀਰਾਂ ਦਾ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਜ਼ਿਆਦਾਤਰ ਮਾਸਿਕ ਹਿੱਸਿਆਂ ਵਿੱਚ ਸੰਪਰਕ ਹੈ, ਪੇਟ ਅਤੇ ਛਾਤੀਆਂ ਦਾ ਸੰਪਰਕ; ਪਿਆਰ ਕਰਨ ਵਾਲਾ ਹੱਥ ਬਹੁਤ ਨਾਜ਼ੁਕ ਹੈ, ਇੱਕ ਸੰਪੂਰਨ ਸਾਧਨ ਵਾਂਗ ਬਹੁਤ ਜ਼ਿਆਦਾ। ਪਰ ਦੋ ਲੋਕਾਂ ਦੇ ਮਾਸ ਨੂੰ ਇੱਕ ਦੂਜੇ ਦੇ ਵਿਰੁੱਧ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦਬਾਉਣ ਨਾਲ ਇੱਛਾ ਦਾ ਅਸਲ ਟੀਚਾ ਹੈ।

ਫਿਰ ਵੀ ਇੱਛਾ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਅਸਫਲਤਾ ਲਈ ਮਜਬੂਰ ਹੈ। ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਅਸੀਂ ਦੇਖਿਆ ਹੈ, ਕਾਮੁਕ ਸੰਬੰਧ, ਜੋ ਆਮ ਤੌਰ 'ਤੇ ਇੱਛਾ ਨੂੰ ਖਤਮ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਇਸਦਾ ਜ਼ਰੂਰੀ ਟੀਚਾ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਯਕੀਨਨ, ਸਾਡੀ ਜਿਨਸੀ ਬਣਤਰ ਦੇ ਕਈ ਤੱਤ ਇੱਛਾ ਦੀ ਪ੍ਰਕਿਰਤੀ ਦਾ ਜ਼ਰੂਰੀ ਪ੍ਰਗਟਾਵਾ ਹਨ, ਖਾਸ ਕਰਕੇ ਲਿੰਗ ਅਤੇ ਕਲੀਟੋਰਿਸ ਦਾ ਨਿਰਮਾਣ। ਇਹ ਅਸਲ ਵਿੱਚ ਮਾਸ ਦੁਆਰਾ ਮਾਸ ਦੀ ਪੁਸ਼ਟੀ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਹੋਰ ਕੁਝ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਇਹ ਬਿਲਕੁਲ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੈ ਕਿ ਇਸਨੂੰ ਸਵੈ-ਇੱਛਾ ਨਾਲ ਪੂਰਾ ਨਾ ਕੀਤਾ ਜਾਵੇ; ਯਾਨੀ ਕਿ ਅਸੀਂ ਇਸਨੂੰ ਇੱਕ ਸਾਧਨ ਵਜੋਂ ਨਹੀਂ ਵਰਤ ਸਕਦੇ ਪਰ ਅਸੀਂ ਇੱਕ ਜੈਵਿਕ ਅਤੇ ਸਵੈ-ਨਿਰਭਰ ਵਰਤਾਰੇ ਨਾਲ ਨਜਿੱਠ ਰਹੇ ਹਾਂ ਜਿਸਦਾ ਸਵੈ-ਨਿਰਭਰ ਅਤੇ ਅਣਇੱਛਤ ਪ੍ਰਗਟਾਵਾ ਸਰੀਰ ਵਿੱਚ ਚੇਤਨਾ ਦੇ ਡੁੱਬਣ ਦੇ ਨਾਲ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਦਰਸਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਸਪੱਸ਼ਟ ਤੌਰ 'ਤੇ ਸਮਝਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ ਕਿ ਕੋਈ ਵੀ ਬਰੀਕ, ਪ੍ਰੀਹੇਨਸੀਲ ਅੰਗ ਲਿੰਗ ਅੰਗ, ਇੱਕ ਲਿੰਗ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਦਾ। ਜੇਕਰ ਲਿੰਗ ਇੱਕ ਅੰਗ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਪ੍ਰਗਟ ਹੁੰਦਾ ਹੈ, ਤਾਂ ਇਹ ਬਨਸਪਤੀ ਜੀਵਨ ਦਾ ਸਿਰਫ ਇੱਕ ਪ੍ਰਗਟਾਵਾ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਪਰ ਜੇਕਰ ਅਸੀਂ ਇਹ ਵਿਚਾਰ ਕਰਦੇ ਹਾਂ ਕਿ ਲਿੰਗ ਅਤੇ ਖਾਸ ਲਿੰਗ ਹਨ ਤਾਂ ਸੰਜੋਗ ਦੁਬਾਰਾ ਪ੍ਰਗਟ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਖਾਸ ਕਰਕੇ ਨਰ ਦੁਆਰਾ ਮਾਦਾ ਦੇ ਪ੍ਰਵੇਸ਼ 'ਤੇ ਵਿਚਾਰ ਕਰੋ। ਇਹ ਯਕੀਨੀ ਤੌਰ 'ਤੇ, ਉਸ ਰੈਡੀਕਲ ਅਵਤਾਰ ਦੇ ਅਨੁਕੂਲ ਹੈ ਜੋ ਇੱਛਾ ਬਣਨਾ ਚਾਹੁੰਦੀ ਹੈ। (ਅਸੀਂ ਅਸਲ ਵਿੱਚ ਕੋਇਟਸ ਵਿੱਚ ਸੈਕਸ ਦੀ ਜੈਵਿਕ ਪੈਸਿਵਟੀ ਨੂੰ ਦੇਖ ਸਕਦੇ ਹਾਂ। ਇਹ ਪੂਰਾ ਸਰੀਰ ਹੈ ਜੋ ਅੱਗੇ ਵਧਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਪਿੱਛੇ ਹਟਦਾ ਹੈ, ਜੋ ਸੈਕਸ ਨੂੰ ਅੱਗੇ ਲੈ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਜਾਂ ਵਾਪਸ ਲੈਂਦਾ ਹੈ। ਹੱਥ ਲਿੰਗ ਨੂੰ ਪੇਸ਼ ਕਰਨ ਵਿੱਚ ਮਦਦ

ਕਰਦੇ ਹਨ; ਲਿੰਗ ਖੁਦ ਇੱਕ ਸਾਧਨ ਵਜੋਂ ਪ੍ਰਗਟ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਜਿਸਨੂੰ ਕੋਈ ਪ੍ਰਬੰਧਿਤ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਕਿਸ ਨੂੰ ਪ੍ਰਵੇਸ਼ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਕਿਸ ਨੂੰ ਵਾਪਸ ਲੈਂਦਾ ਹੈ, ਕਿਸ ਨੂੰ ਵਰਤਦਾ ਹੈ। ਅਤੇ ਇਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਯੋਨੀ ਦਾ ਖੁੱਲ੍ਹਣਾ ਅਤੇ ਲੁਬਰੀਕੇਸ਼ਨ ਸਵੈਇੱਛਤ ਤੌਰ 'ਤੇ ਪ੍ਰਾਪਤ ਨਹੀਂ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ।) ਫਿਰ ਵੀ ਕੋਇਟਸ ਸਾਡੇ ਜਿਨਸੀ ਜੀਵਨ ਦਾ ਇੱਕ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਅਨੁਕੂਲ ਰੂਪ ਹੈ। ਇਹ ਜਿਨਸੀ ਅਨੰਦ ਜਿੰਨਾ ਹੀ ਇੱਕ ਸ਼ੁੱਧ ਅਸੰਗਤਤਾ ਹੈ। ਅਸਲ ਵਿੱਚ ਸਰੀਰ ਵਿੱਚ ਚੇਤਨਾ ਦੇ ਫਸਣ ਦਾ ਆਮ ਤੌਰ 'ਤੇ ਆਪਣਾ ਵਿਲੱਖਣ ਨਤੀਜਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ - ਯਾਨੀ, ਇੱਕ ਕਿਸਮ ਦਾ ਖਾਸ ਅਨੰਦ ਜਿਸ ਵਿੱਚ ਚੇਤਨਾ ਸਰੀਰ ਦੀ ਚੇਤਨਾ (ਦੀ) ਤੋਂ ਵੱਧ ਨਹੀਂ ਹੈ ਅਤੇ ਨਤੀਜੇ ਵਜੋਂ ਸਰੀਰਕਤਾ ਦੀ ਇੱਕ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ ਚੇਤਨਾ ਹੈ। ਅਸਲ ਵਿੱਚ ਖੁਸ਼ੀ - ਬਹੁਤ ਤੇਜ਼ ਦਰਦ ਵਾਂਗ - ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ ਚੇਤਨਾ ਦੇ ਪ੍ਰਗਟਾਵੇ ਨੂੰ ਪ੍ਰੇਰਿਤ ਕਰਦੀ ਹੈ ਜੋ "ਖੁਸ਼ੀ ਵੱਲ ਧਿਆਨ" ਹੈ।

ਪਰ ਅਨੰਦ ਇੱਛਾ ਦੀ ਮੌਤ ਅਤੇ ਅਸਫਲਤਾ ਹੈ। ਇਹ ਇੱਛਾ ਦੀ ਮੌਤ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਨਾ ਸਿਰਫ਼ ਇਸਦੀ ਪੂਰਤੀ ਹੈ, ਸਗੋਂ ਇਸਦੀ ਸੀਮਾ ਅਤੇ ਇਸਦਾ ਅੰਤ ਵੀ ਹੈ। ਇਸ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ, ਇਹ ਸਿਰਫ਼ ਇੱਕ ਜੈਵਿਕ ਸੰਜੋਗ ਹੈ: ਅਜਿਹਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਅਵਤਾਰ ਉਤਪਤੀ ਦੁਆਰਾ ਪ੍ਰਗਟ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਉਤਪਤੀ ਵੀਰਯ ਦੇ ਨਾਲ ਬੰਦ ਹੋ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਪਰ ਇਸ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਅਨੰਦ ਇੱਛਾ ਦੇ ਰਸਤੇ ਨੂੰ ਬੰਦ ਕਰ ਦਿੰਦਾ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਅਨੰਦ ਦੀ ਇੱਕ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ ਚੇਤਨਾ ਦੇ ਪ੍ਰਗਟਾਵੇ ਨੂੰ ਪ੍ਰੇਰਿਤ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਜਿਸਦਾ ਵਸਤੂ ਇੱਕ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ ਅਨੰਦ ਬਣ ਜਾਂਦਾ ਹੈ; ਯਾਨੀ, ਇਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਦੇ ਅਵਤਾਰ ਵੱਲ ਧਿਆਨ ਹੈ ਜੋ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਉਸੇ ਟੋਕਨ ਦੁਆਰਾ ਇਹ ਦੂਜੇ ਦੇ ਅਵਤਾਰ ਨੂੰ ਭੁੱਲ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇੱਥੇ ਅਸੀਂ ਹੁਣ ਸੰਜੋਗ ਦੇ ਪ੍ਰਾਂਤ ਦੇ ਅੰਦਰ ਨਹੀਂ ਹਾਂ। ਬੇਸ਼ੱਕ ਇਹ ਨਿਰਭਰ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਮੋਹਿਤ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬ ਦਾ ਰਸਤਾ ਅਵਤਾਰ ਦੇ ਉਸ ਖਾਸ ਢੰਗ ਦੇ ਮੌਕੇ 'ਤੇ ਪ੍ਰਭਾਵਤ ਕੀਤਾ ਜਾਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ ਜੋ ਅਨੰਦ ਹੈ (ਹਾਲਾਂਕਿ ਅਨੰਦ ਦੇ ਦਖਲ ਤੋਂ ਬਿਨਾਂ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ ਤੱਕ ਜਾਣ ਦੇ ਬਹੁਤ ਸਾਰੇ ਮਾਮਲੇ ਹਨ), ਪਰ ਇੱਛਾ ਲਈ ਇੱਕ ਸਥਾਈ ਖ਼ਤਰਾ ਹੈ ਜਿੱਥੋਂ ਤੱਕ ਇਹ ਅਵਤਾਰ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਹੈ। ਇਹ ਇਸ ਲਈ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਚੇਤਨਾ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਅਵਤਾਰ ਧਾਰਨ ਕਰਕੇ ਦੂਜੇ ਦੇ ਅਵਤਾਰ ਦੀ ਨਜ਼ਰ ਗੁਆ ਦਿੰਦੀ ਹੈ, ਅਤੇ ਇਸਦਾ ਆਪਣਾ ਅਵਤਾਰ ਇਸਨੂੰ ਅੰਤਮ ਟੀਚਾ ਬਣਨ ਦੇ ਬਿੰਦੂ ਤੱਕ ਸੋਖ ਲੈਂਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਸਥਿਤੀ ਵਿੱਚ ਪਿਆਰ ਕਰਨ ਦੀ ਖੁਸ਼ੀ ਪਿਆਰ ਕੀਤੇ ਜਾਣ ਦੀ ਖੁਸ਼ੀ ਵਿੱਚ ਬਦਲ ਜਾਂਦੀ ਹੈ; ਜੋ ਖੁਦ ਲਈ ਮੰਗਦਾ ਹੈ ਉਹ ਹੈ ਆਪਣੇ ਅੰਦਰ ਆਪਣੇ ਸਰੀਰ ਨੂੰ ਮਤਲੀ ਦੇ ਬਿੰਦੂ ਤੱਕ ਫੈਲਦਾ ਮਹਿਸੂਸ ਕਰਨਾ। ਤੁਰੰਤ ਸੰਪਰਕ ਟੁੱਟ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਇੱਛਾ ਆਪਣੇ ਟੀਚੇ ਨੂੰ ਗੁਆ ਦਿੰਦੀ ਹੈ। ਇਹ ਬਹੁਤ ਵਾਰ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਇੱਛਾ ਦੀ ਇਹ ਅਸਫਲਤਾ ਮਾਸੋਚਿਜ਼ਮ ਵੱਲ ਪ੍ਰੇਰਿਤ ਕਰਦੀ ਹੈ; ਯਾਨੀ, ਚੇਤਨਾ ਜੋ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਆਪਣੀ ਅਸਲੀਅਤ ਵਿੱਚ ਫੜਦੀ ਹੈ, ਦੂਜੇ ਦੀ ਚੇਤਨਾ ਦੇ ਜ਼ਰੀਏ ਦੂਜੇ ਲਈ ਸਰੀਰ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਫੜਨ ਅਤੇ ਪਾਰ ਕਰਨ ਦੀ ਮੰਗ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਸਥਿਤੀ ਵਿੱਚ ਦੂਜੇ-ਵਸਤੂ-ਵਸਤੂ ਢਹਿ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਦੂਜੇ-ਵਸਤੂ-ਦਿੱਖ ਪ੍ਰਗਟ ਹੁੰਦਾ ਹੈ, ਅਤੇ ਮੇਰੀ ਚੇਤਨਾ ਇੱਕ ਚੇਤਨਾ ਹੈ ਜੋ ਦੂਜੇ ਦੀ ਦਿੱਖ ਦੇ ਹੇਠਾਂ ਆਪਣੇ ਮਾਸ ਵਿੱਚ ਡੁੱਬ ਜਾਂਦੀ ਹੈ।

ਫਿਰ ਵੀ ਇਸਦੇ ਉਲਟ ਇੱਛਾ ਆਪਣੀ ਅਸਫਲਤਾ ਦੇ ਮੂਲ 'ਤੇ ਖੜ੍ਹੀ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਲੈਣ ਅਤੇ ਨਿਯੰਤਰਿਤ ਕਰਨ ਦੀ ਇੱਛਾ ਹੈ। ਇਹ ਸਿਰਫ਼ ਇਹ ਕਾਫ਼ੀ ਨਹੀਂ ਹੈ ਕਿ ਪਰੇਸ਼ਾਨ ਪਰੇਸ਼ਾਨੀ ਦੂਜੇ ਦੇ ਅਵਤਾਰ ਨੂੰ ਪ੍ਰਭਾਵਤ ਕਰੇ; ਇੱਛਾ ਇਸ ਅਵਤਾਰੀ ਚੇਤਨਾ ਨੂੰ ਨਿਯੰਤਰਿਤ ਕਰਨ ਦੀ ਇੱਛਾ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਇੱਛਾ ਕੁਦਰਤੀ ਤੌਰ 'ਤੇ ਪਿਆਰ ਦੁਆਰਾ ਨਹੀਂ ਬਲਕਿ ਲੈਣ ਅਤੇ ਪ੍ਰਵੇਸ਼ ਕਰਨ ਦੇ ਕੰਮਾਂ ਦੁਆਰਾ ਜਾਰੀ ਰਹਿੰਦੀ ਹੈ। ਪਿਆਰ ਦਾ ਟੀਚਾ ਸਿਰਫ ਦੂਜੇ ਦੇ ਸਰੀਰ ਨੂੰ ਚੇਤਨਾ ਅਤੇ ਆਜ਼ਾਦੀ ਨਾਲ ਭਰਨਾ ਹੈ। ਹੁਣ ਇਸ ਸੰਤ੍ਰਿਪਤ ਸਰੀਰ ਨੂੰ ਲੈਣਾ, ਇਸਨੂੰ ਫੜਨਾ, ਇਸ ਵਿੱਚ ਪ੍ਰਵੇਸ਼ ਕਰਨਾ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੈ। ਪਰ ਇਸ

ਤੱਥ ਦੁਆਰਾ ਕਿ ਮੈਂ ਹੁਣ ਦੂਜੇ ਦੇ ਸਰੀਰ ਨੂੰ ਫੜਨ, ਇਸਨੂੰ ਆਪਣੇ ਵੱਲ ਖਿੱਚਣ, ਇਸਨੂੰ ਫੜਨ, ਇਸਨੂੰ ਕੱਟਣ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕਰਦਾ ਹਾਂ, ਮੇਰਾ ਆਪਣਾ ਸਰੀਰ ਮਾਸ ਨਹੀਂ ਰਹਿ ਜਾਂਦਾ ਅਤੇ ਦੁਬਾਰਾ ਸਿੰਥੈਟਿਕ ਸਾਧਨ ਬਣ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਜੋ ਮੈਂ ਹਾਂ। ਅਤੇ ਉਸੇ ਟੋਕਨ ਦੁਆਰਾ ਦੂਜਾ ਇੱਕ ਅਵਤਾਰ ਨਹੀਂ ਰਹਿ ਜਾਂਦਾ; ਉਹ ਇੱਕ ਵਾਰ ਫਿਰ ਦੁਨੀਆ ਦੇ ਵਿਚਕਾਰ ਇੱਕ ਸਾਧਨ ਬਣ ਜਾਂਦੀ ਹੈ ਜਿਸਨੂੰ ਮੈਂ ਇਸਦੀ ਸਥਿਤੀ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਸਮਝਦਾ ਹਾਂ। ਉਸਦੀ ਚੇਤਨਾ, ਜੋ ਉਸਦੇ ਮਾਸ ਦੀ ਸਤ੍ਹਾ 'ਤੇ ਖੇਡਦੀ ਸੀ ਅਤੇ ਜਿਸਨੂੰ ਮੈਂ ਆਪਣੇ ਮਾਸ ਨਾਲ ਸੁਆਦ ਲੈਣ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕੀਤੀ, ਮੇਰੀ ਨਜ਼ਰ ਹੇਠ ਅਲੋਪ ਹੋ ਜਾਂਦੀ ਹੈ; ਉਹ ਇੱਕ ਵਸਤੂ ਤੋਂ ਵੱਧ ਕੁਝ ਨਹੀਂ ਰਹਿੰਦੀ ਜਿਸਦੇ ਅੰਦਰ ਵਸਤੂ-ਚਿੱਤਰ ਹਨ। ਉਸੇ ਸਮੇਂ ਮੇਰੀ ਪਰੇਸ਼ਾਨੀ ਅਲੋਪ ਹੋ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਇਸਦਾ ਮਤਲਬ ਇਹ ਨਹੀਂ ਹੈ ਕਿ ਮੈਂ ਇੱਛਾ ਕਰਨਾ ਬੰਦ ਕਰ ਦਿੰਦਾ ਹਾਂ ਪਰ ਉਹ ਇੱਛਾ ਆਪਣਾ ਵਿਸ਼ਾ ਗੁਆ ਚੁੱਕੀ ਹੈ; ਇਹ ਅਮੂਰਤ ਬਣ ਗਈ ਹੈ; ਇਹ ਸੰਭਾਲਣ ਅਤੇ ਲੈਣ ਦੀ ਇੱਛਾ ਹੈ। ਮੈਂ ਦੂਜੇ ਦੇ ਸਰੀਰ ਨੂੰ ਲੈਣ 'ਤੇ ਜ਼ੋਰ ਦਿੰਦਾ ਹਾਂ ਪਰ ਮੇਰੀ ਬਹੁਤ ਜ਼ਿੱਦ ਮੇਰੇ ਅਵਤਾਰ ਨੂੰ ਅਲੋਪ ਕਰ ਦਿੰਦੀ ਹੈ। ਵਰਤਮਾਨ ਵਿੱਚ ਮੈਂ ਆਪਣੇ ਸਰੀਰ ਨੂੰ ਆਪਣੀਆਂ ਸੰਭਾਵਨਾਵਾਂ (ਇੱਥੇ ਲੈਣ ਦੀ ਸੰਭਾਵਨਾ) ਵੱਲ ਨਵੇਂ ਸਿਰੇ ਤੋਂ ਪਾਰ ਕਰ ਲੈਂਦਾ ਹਾਂ, ਅਤੇ ਇਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੂਜੇ ਦਾ ਸਰੀਰ ਜੋ ਆਪਣੀਆਂ ਸੰਭਾਵਨਾਵਾਂ ਵੱਲ ਪਾਰ ਕਰ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਮਾਸ ਦੇ ਪੱਧਰ ਤੋਂ ਸ਼ੁੱਧ ਵਸਤੂ ਦੇ ਪੱਧਰ 'ਤੇ ਡਿੱਗਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਸਥਿਤੀ ਅਵਤਾਰ ਦੇ ਉਸ ਪਰਸਪਰ ਪ੍ਰਭਾਵ ਦੇ ਟੁੱਟਣ ਨੂੰ ਲਿਆਉਂਦੀ ਹੈ ਜੋ ਕਿ ਇੱਛਾ ਦਾ ਵਿਲੱਖਣ ਟੀਚਾ ਸੀ। ਦੂਜਾ ਪਰੇਸ਼ਾਨ ਰਹਿ ਸਕਦਾ ਹੈ; ਉਹ ਆਪਣੇ ਲਈ ਮਾਸ ਰਹਿ ਸਕਦੀ ਹੈ, ਅਤੇ ਮੈਂ ਇਸਨੂੰ ਸਮਝ ਸਕਦਾ ਹਾਂ। ਪਰ ਇਹ ਇੱਕ ਅਜਿਹਾ ਮਾਸ ਹੈ ਜਿਸਨੂੰ ਮੈਂ ਹੁਣ ਆਪਣੇ ਮਾਸ ਰਾਹੀਂ ਨਹੀਂ ਸਮਝਦਾ, ਇੱਕ ਅਜਿਹਾ ਮਾਸ ਜੋ ਹੁਣ ਕੁਝ ਵੀ ਨਹੀਂ ਹੈ ਪਰ ਇੱਕ ਹੋਰ-ਵਸਤੂ ਦੀ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਤਾ ਹੈ ਅਤੇ ਇੱਕ ਹੋਰ-ਵਸਤੂ-ਚੇਤਨਾ ਦਾ ਅਵਤਾਰ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਮੈਂ ਇੱਕ ਸਰੀਰ ਹਾਂ (ਸਥਿਤੀ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਸਿੰਥੈਟਿਕ ਸੰਪੂਰਨਤਾ) ਜੋ ਇੱਕ ਮਾਸ ਦਾ ਸਾਹਮਣਾ ਕਰ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਮੈਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਲਗਭਗ ਉਸੇ ਸਥਿਤੀ ਵਿੱਚ ਪਾਉਂਦਾ ਹਾਂ ਜਿਸ ਤੋਂ ਮੈਂ ਇੱਛਾ ਦੇ ਜ਼ਰੀਏ ਬਚਣ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕੀਤੀ ਸੀ; ਯਾਨੀ, ਮੈਂ ਚਾਹੁੰਦਾ ਹਾਂ ਕਿ ਦੂਜਾ ਉਸਨੂੰ ਇੱਕ ਵਸਤੂ ਦੇ ਤੌਰ 'ਤੇ ਵਰਤਣ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਦੁਆਰਾ ਇੱਕ ਪਾਰਦਰਸ਼ਤਾ ਵਜੋਂ ਗਿਣਿਆ ਜਾਵੇ, ਅਤੇ ਬਿਲਕੁਲ ਕਿਉਂਕਿ ਉਹ ਸਾਰੀ ਵਸਤੂ ਹੈ, ਉਹ ਆਪਣੀ ਸਾਰੀ ਪਾਰਦਰਸ਼ਤਾ ਨਾਲ ਮੇਰੇ ਤੋਂ ਬਚ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਇੱਕ ਵਾਰ ਫਿਰ ਮੈਂ ਜੋ ਚਾਹੁੰਦਾ ਹਾਂ ਉਸ ਦੀ ਸਹੀ ਸਮਝ ਵੀ ਗੁਆ ਦਿੱਤੀ ਹੈ ਅਤੇ ਫਿਰ ਵੀ ਮੈਂ ਖੋਜ ਵਿੱਚ ਰੁੱਝਿਆ ਹੋਇਆ ਹਾਂ। ਮੈਂ ਲੈਣ ਦੀ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ ਵਿੱਚ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਲੈਂਦਾ ਹਾਂ ਅਤੇ ਖੋਜਦਾ ਹਾਂ, ਪਰ ਜੋ ਮੈਂ ਆਪਣੇ ਹੱਥਾਂ ਵਿੱਚ ਲੈਂਦਾ ਹਾਂ ਉਹ ਉਸ ਤੋਂ ਕੁਝ ਹੋਰ ਹੈ ਜੋ ਮੈਂ ਲੈਣਾ ਚਾਹੁੰਦਾ ਸੀ। ਮੈਂ ਇਹ ਮਹਿਸੂਸ ਕਰਦਾ ਹਾਂ ਅਤੇ ਮੈਂ ਇਸ ਤੋਂ ਪੀੜਤ ਹਾਂ ਪਰ ਇਹ ਕਹਿਣ ਦੇ ਯੋਗ ਨਹੀਂ ਹਾਂ ਕਿ ਮੈਂ ਕੀ ਲੈਣਾ ਚਾਹੁੰਦਾ ਸੀ; ਕਿਉਂਕਿ ਮੇਰੀ ਪਰੇਸ਼ਾਨੀ ਵਾਲੀ ਪਰੇਸ਼ਾਨੀ ਦੇ ਨਾਲ-ਨਾਲ ਮੇਰੀ ਇੱਛਾ ਦੀ ਸਮਝ ਵੀ ਮੇਰੇ ਤੋਂ ਬਚ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਮੈਂ ਇੱਕ ਨੀਂਦ ਵਿੱਚ ਤੁਰਨ ਵਾਲੇ ਵਾਂਗ ਹਾਂ ਜੋ ਜਾਗਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਬਿਸਤਰੇ ਦੇ ਕਿਨਾਰੇ ਨੂੰ ਫੜਨ ਦੀ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ ਵਿੱਚ ਪਾਉਂਦਾ ਹੈ ਜਦੋਂ ਕਿ ਉਸਨੂੰ ਉਸ ਭਿਆਨਕ ਸੁਪਨੇ ਨੂੰ ਯਾਦ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ ਜਿਸਨੇ ਉਸਦੇ ਇਸ਼ਾਰੇ ਨੂੰ ਭੜਕਾਇਆ ਸੀ। ਇਹੀ ਸਥਿਤੀ ਹੈ ਜੋ ਉਦਾਸੀ ਦੀ ਉਤਪਤੀ ਹੈ।

ਉਦਾਸੀ ਭਾਵ, ਬਾਂਝਪਨ ਅਤੇ ਦ੍ਰਿੜਤਾ ਹੈ। ਇਹ ਦ੍ਰਿੜਤਾ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਇੱਕ "ਆਪਣੇ ਆਪ ਲਈ" ਦੀ ਅਵਸਥਾ ਹੈ ਜੋ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਬਿਨਾਂ ਸਮਝੇ ਕਿ ਇਹ ਕੀ ਰੁੱਝਿਆ ਹੋਇਆ ਹੈ, ਰੁੱਝਿਆ ਹੋਇਆ ਸਮਝਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਜੋ ਆਪਣੇ ਆਪ ਲਈ ਨਿਰਧਾਰਤ ਕੀਤੇ ਟੀਚੇ ਦੀ ਸਪਸ਼ਟ ਚੇਤਨਾ ਜਾਂ ਇਸ ਰੁਝੇਵੇਂ ਨਾਲ ਜੁੜੇ ਮੁੱਲ ਦੀ ਸਹੀ ਯਾਦ ਤੋਂ ਬਿਨਾਂ ਆਪਣੀ ਰੁਝੇਵਿਆਂ ਵਿੱਚ ਕਾਇਮ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਬਾਂਝਪਨ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਉਦੋਂ ਪ੍ਰਗਟ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਜਦੋਂ ਇੱਛਾ ਆਪਣੀ ਮੁਸੀਬਤ ਤੋਂ ਖਾਲੀ ਹੋ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਉਦਾਸੀਵਾਦੀ ਨੇ ਆਪਣੇ ਸਰੀਰ ਨੂੰ ਇੱਕ ਸਿੰਥੈਟਿਕ ਸੰਪੂਰਨਤਾ ਅਤੇ ਕਿਰਿਆ ਦੇ ਕੇਂਦਰ ਵਜੋਂ ਦੁਬਾਰਾ

ਪੇਸ਼ ਕੀਤਾ ਹੈ; ਉਸਨੇ ਆਪਣੀ ਅਸਲੀਅਤ ਤੋਂ ਸਦੀਵੀ ਉਡਾਣ ਦੁਬਾਰਾ ਸ਼ੁਰੂ ਕਰ ਦਿੱਤੀ ਹੈ। ਉਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਦੂਜੇ ਦੇ ਸਾਹਮਣੇ ਸ਼ੁੱਧ ਪਾਰਦਰਸ਼ਤਾ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਅਨੁਭਵ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਉਸਦੇ ਆਪਣੇ ਲਈ ਪਰੇਸ਼ਾਨੀ ਵਾਲੀ ਪਰੇਸ਼ਾਨੀ ਦਾ ਇੱਕ ਡਰ ਹੈ ਅਤੇ ਇਸਨੂੰ ਇੱਕ ਅਪਮਾਨਜਨਕ ਅਵਸਥਾ ਸਮਝਦਾ ਹੈ; ਇਹ ਵੀ ਸੰਭਵ ਹੈ ਕਿ ਉਹ ਇਸਨੂੰ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਮਹਿਸੂਸ ਨਹੀਂ ਕਰ ਸਕਦਾ। ਜਿਸ ਹੱਦ ਤੱਕ ਉਹ ਠੰਡੇ ਢੰਗ ਨਾਲ ਕਾਇਮ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ, ਕਿ ਉਹ ਇੱਕ ਵਾਰ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਦ੍ਰਿੜਤਾ ਅਤੇ ਬਾਂਝਪਨ ਹੈ, ਸੈਡਿਸਟ ਭਾਵੁਕ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਉਸਦਾ ਟੀਚਾ, ਇੱਛਾ ਦੀ ਤਰ੍ਹਾਂ, ਦੂਜੇ ਨੂੰ ਸਿਰਫ਼ ਦੂਜੇ-ਵਸਤੂ ਵਜੋਂ ਹੀ ਨਹੀਂ, ਸਗੋਂ ਇੱਕ ਸ਼ੁੱਧ ਅਵਤਾਰੀ ਪਾਰਦਰਸ਼ੀਤਾ ਵਜੋਂ ਵੀ ਹਾਸਲ ਕਰਨਾ ਅਤੇ ਵਰਤਣਾ ਹੈ। ਪਰ ਉਦਾਸੀਵਾਦ ਵਿੱਚ ਅਵਤਾਰੀ-ਹੋਰ ਦੇ ਸਾਧਨ ਨਿਯੋਜਨ 'ਤੇ ਜ਼ੋਰ ਦਿੱਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਲਿੰਗਕਤਾ ਵਿੱਚ ਉਦਾਸੀਵਾਦ ਦਾ "ਪਲ" ਉਹ ਹੈ ਜਿਸ ਵਿੱਚ ਅਵਤਾਰੀ-ਆਪਣੇ ਆਪ ਲਈ ਦੂਜੇ ਦੇ ਅਵਤਾਰ ਨੂੰ ਢਾਲਣ ਲਈ ਆਪਣੇ ਖੁਦ ਦੇ ਅਵਤਾਰ ਨੂੰ ਪਾਰ ਕਰ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਉਦਾਸੀਵਾਦ ਅਵਤਾਰੀ ਹੋਣ ਤੋਂ ਇਨਕਾਰ ਅਤੇ ਸਾਰੀ ਹਕੀਕਤ ਤੋਂ ਭੱਜਣਾ ਹੈ ਅਤੇ ਨਾਲ ਹੀ ਦੂਜੇ ਦੀ ਹਕੀਕਤ ਨੂੰ ਫੜਨ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਹੈ। ਪਰ ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਸੈਡਿਸਟ ਆਪਣੇ ਅਵਤਾਰ ਦੁਆਰਾ ਦੂਜੇ ਦੇ ਅਵਤਾਰ ਨੂੰ ਨਾ ਤਾਂ ਮਹਿਸੂਸ ਕਰ ਸਕਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਨਾ ਹੀ ਕਰੇਗਾ, ਕਿਉਂਕਿ ਇਸ ਤੱਥ ਦੇ ਕਾਰਨ ਉਸ ਕੋਲ ਦੂਜੇ ਨੂੰ ਇੱਕ ਸਾਧਨ-ਵਸਤੂ ਵਜੋਂ ਮੰਨਣ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਕੋਈ ਸਰੋਤ ਨਹੀਂ ਹੈ, ਉਹ ਦੂਜੇ ਦੇ ਸਰੀਰ ਨੂੰ ਦੂਜੇ ਨੂੰ ਇੱਕ ਅਵਤਾਰੀ ਹੋਂਦ ਦਾ ਅਹਿਸਾਸ ਕਰਵਾਉਣ ਲਈ ਇੱਕ ਸਾਧਨ ਵਜੋਂ ਵਰਤਣ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਸੈਡਿਜ਼ਮ ਹਿੰਸਾ ਰਾਹੀਂ ਦੂਜੇ ਨੂੰ ਅਵਤਾਰ ਦੇਣ ਦਾ ਇੱਕ ਯਤਨ ਹੈ, ਅਤੇ ਇਹ ਅਵਤਾਰ "ਜ਼ਬਰਦਸਤੀ" ਪਹਿਲਾਂ ਹੀ ਦੂਜੇ ਦਾ ਨਿਯੋਜਨ ਅਤੇ ਉਪਯੋਗ ਹੋਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ। ਸੈਡਿਜ਼ਮ ਵਾਂਗ ਇੱਛਾ ਦੂਜੇ ਨੂੰ ਉਨ੍ਹਾਂ ਕੰਮਾਂ ਤੋਂ ਵਾਂਝਾ ਕਰਨ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕਰਦੀ ਹੈ ਜੋ ਉਸਨੂੰ ਲੁਕਾਉਂਦੇ ਹਨ। ਇਹ ਕਿਰਿਆ ਦੇ ਹੇਠਾਂ ਮਾਸ ਨੂੰ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਨ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਪਰ ਜਿੱਥੇ ਇੱਛਾ ਵਿੱਚ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਮਾਸ ਵਿੱਚ ਗੁਆ ਦਿੰਦਾ ਹੈ ਤਾਂ ਜੋ ਦੂਜੇ ਨੂੰ ਇਹ ਪ੍ਰਗਟ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕੇ ਕਿ ਉਹ ਵੀ ਮਾਸ ਹੈ, ਸੈਡਿਜ਼ਮ ਉਸੇ ਸਮੇਂ ਆਪਣੇ ਮਾਸ ਤੋਂ ਇਨਕਾਰ ਕਰਦਾ ਹੈ ਜਦੋਂ ਉਹ ਦੂਜੇ ਦੇ ਮਾਸ ਨੂੰ ਜ਼ਬਰਦਸਤੀ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਨ ਲਈ ਯੰਤਰਾਂ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਸੈਡਿਜ਼ਮ ਦਾ ਉਦੇਸ਼ ਤੁਰੰਤ ਨਿਯੋਜਨ ਹੈ। ਪਰ ਸੈਡਿਜ਼ਮ ਇੱਕ ਅੰਨ੍ਹੀ ਗਲੀ ਹੈ, ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਨਾ ਸਿਰਫ਼ ਦੂਜੇ ਦੇ ਮਾਸ ਦੇ ਕਬਜ਼ੇ ਦਾ ਆਨੰਦ ਮਾਣਦਾ ਹੈ, ਸਗੋਂ ਉਸੇ ਸਮੇਂ ਇਸ ਮਾਸ ਨਾਲ ਸਿੱਧੇ ਸਬੰਧ ਵਿੱਚ, ਇਹ ਆਪਣੇ ਗੈਰ-ਅਵਤਾਰ ਦਾ ਆਨੰਦ ਮਾਣਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਜਿਨਸੀ ਸੰਬੰਧਾਂ ਦੀ ਗੈਰ-ਪਰਸਪਰਤਾ ਚਾਹੁੰਦਾ ਹੈ, ਇਹ ਮਾਸ ਦੁਆਰਾ ਹਾਸਲ ਕੀਤੀ ਆਜ਼ਾਦੀ ਦਾ ਸਾਹਮਣਾ ਕਰਨ ਵਾਲੀ ਇੱਕ ਸੁਤੰਤਰ ਨਿਯੋਜਨ ਸ਼ਕਤੀ ਹੋਣ ਦਾ ਆਨੰਦ ਮਾਣਦਾ ਹੈ। ਇਸੇ ਕਰਕੇ ਸੈਡਿਜ਼ਮ ਦੂਜੇ ਦੀ ਚੇਤਨਾ ਵਿੱਚ ਮਾਸ ਨੂੰ ਵੱਖਰੇ ਢੰਗ ਨਾਲ ਪੇਸ਼ ਕਰਨਾ ਚਾਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਉਹ ਦੂਜੇ ਨੂੰ ਇੱਕ ਸਾਧਨ ਵਜੋਂ ਪੇਸ਼ ਕਰਕੇ ਇਸਨੂੰ ਪੇਸ਼ ਕਰਨਾ ਚਾਹੁੰਦਾ ਹੈ; ਉਹ ਇਸਨੂੰ ਦਰਦ ਵਿੱਚ ਪੇਸ਼ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਦਰਦ ਵਿੱਚ ਤੱਥ ਚੇਤਨਾ ਉੱਤੇ ਹਮਲਾ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਅਤੇ ਅੰਤ ਵਿੱਚ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ ਚੇਤਨਾ ਅਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ ਚੇਤਨਾ ਦੀ ਤੱਥ ਦੁਆਰਾ ਆਕਰਸ਼ਤ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਫਿਰ ਸੱਚਮੁੱਚ ਦਰਦ ਦੁਆਰਾ ਇੱਕ ਅਵਤਾਰ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਪਰ ਉਸੇ ਸਮੇਂ ਦਰਦ ਨੂੰ ਯੰਤਰਾਂ ਦੁਆਰਾ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਤਸੀਹੇ ਦੇਣ ਵਾਲੇ ਦਾ ਸਰੀਰ ਹੁਣ ਦਰਦ ਦੇਣ ਲਈ ਇੱਕ ਸਾਧਨ ਤੋਂ ਵੱਧ ਕੁਝ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਸ਼ੁਰੂ ਤੋਂ ਹੀ ਖੁਦ ਲਈ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਦੂਜੇ ਦੀ ਆਜ਼ਾਦੀ ਨੂੰ ਸਾਧਨ ਵਜੋਂ ਫੜਨ ਦਾ ਭਰਮ ਦੇ ਸਕਦਾ ਹੈ; ਯਾਨੀ, ਇਸ ਆਜ਼ਾਦੀ ਨੂੰ ਸਰੀਰ ਵਿੱਚ ਡੁਬੋਣਾ ਬਿਨਾਂ ਭੜਕਾਉਣ ਵਾਲਾ, ਫੜਨ ਵਾਲਾ, ਫੜਨ ਵਾਲਾ, ਆਦਿ ਬਣੇ ਰਹਿਣਾ।

ਜਿੱਥੋਂ ਤੱਕ ਅਵਤਾਰ ਦੀ ਕਿਸਮ ਦਾ ਸੰਬੰਧ ਹੈ ਜਿਸਨੂੰ ਸਾਦਵਾਦ ਮਹਿਸੂਸ ਕਰਨਾ ਚਾਹੁੰਦਾ ਹੈ, ਇਹ ਬਿਲਕੁਲ ਉਹੀ ਹੈ ਜਿਸਨੂੰ ਅਸ਼ਲੀਲ ਕਿਹਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਅਸ਼ਲੀਲ ਦੂਜਿਆਂ ਲਈ ਹੋਣ ਦੀ ਇੱਕ ਪ੍ਰਜਾਤੀ

ਹੈ ਜੋ ਅਸ਼ਲੀਲ ਲੋਕਾਂ ਦੀ ਜੀਨਸ ਨਾਲ ਸਬੰਧਤ ਹੈ। ਪਰ ਹਰ ਚੀਜ਼ ਜੋ ਅਸ਼ਲੀਲ ਹੈ ਉਹ ਅਸ਼ਲੀਲ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਕਿਰਪਾ ਵਿੱਚ ਸਰੀਰ ਸਥਿਤੀ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਮਾਨਸਿਕ ਜੀਵ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਪ੍ਰਗਟ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਸਭ ਤੋਂ ਉੱਪਰ ਆਪਣੀ ਪਾਰਦਰਸ਼ਤਾ ਨੂੰ ਇੱਕ ਪਾਰਦਰਸ਼ਤਾ-ਪਾਰਦਰਸ਼ਤਾ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਦਾ ਹੈ; ਇਹ ਕਿਰਿਆ ਵਿੱਚ ਹੈ ਅਤੇ ਸਥਿਤੀ ਅਤੇ ਪਿੱਛਾ ਕੀਤੇ ਗਏ ਅੰਤ ਦੇ ਸੰਦਰਭ ਵਿੱਚ ਸਮਝਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਹਰੇਕ ਗਤੀ ਨੂੰ ਇੱਕ ਅਨੁਭਵੀ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ ਵਿੱਚ ਫੜਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਜੋ ਵਰਤਮਾਨ ਵਿੱਚ ਭਵਿੱਖ 'ਤੇ ਅਧਾਰਤ ਹੈ। ਇਸ ਕਾਰਨ ਕਰਕੇ, ਸੁੰਦਰ ਕਿਰਿਆ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਪਾਸੇ ਇੱਕ ਵਧੀਆ ਸੰਪੂਰਨ ਮਸ਼ੀਨ ਦੀ ਸ਼ੁੱਧਤਾ ਹੈ ਅਤੇ ਦੂਜੇ ਪਾਸੇ ਮਾਨਸਿਕ ਦੀ ਸੰਪੂਰਨ ਅਣਪਛਾਤੀਤਾ ਕਿਉਂਕਿ, ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਅਸੀਂ ਦੇਖਿਆ ਹੈ, ਮਾਨਸਿਕ ਦੂਜਿਆਂ ਲਈ ਅਣਪਛਾਤੀ ਵਸਤੂ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਸੁੰਦਰ ਕਿਰਿਆ ਹਰ ਪਲ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਸਮਝਣ ਯੋਗ ਹੈ ਜਿੱਥੋਂ ਤੱਕ ਕੋਈ ਇਸ ਵਿੱਚ ਇਹ ਸਮਝਦਾ ਹੈ ਕਿ ਜੋ ਬੀਤ ਗਿਆ ਹੈ। ਇਸ ਤੋਂ ਵੀ ਵਧੀਆ, ਕਿਰਿਆ ਦਾ ਉਹ ਹਿੱਸਾ ਜੋ ਬੀਤ ਗਿਆ ਹੈ, ਇੱਕ ਕਿਸਮ ਦੀ ਸੁਰਜ ਲੋੜ ਦੁਆਰਾ ਦਰਸਾਇਆ ਗਿਆ ਹੈ ਜੋ ਇਸਦੇ ਸੰਪੂਰਨ ਅਨੁਕੂਲਨ ਤੋਂ ਪੈਦਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਦੇ ਨਾਲ ਹੀ ਆਉਣ ਵਾਲਾ ਟੀਚਾ ਕਿਰਿਆ ਨੂੰ ਇਸਦੀ ਸੰਪੂਰਨਤਾ ਵਿੱਚ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ਮਾਨ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਪਰ ਕਿਰਿਆ ਦਾ ਸਾਰਾ ਭਵਿੱਖੀ ਹਿੱਸਾ ਅਣਪਛਾਤਾ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ ਹਾਲਾਂਕਿ ਕਿਰਿਆ ਦੇ ਮੁੱਖ ਭਾਗ 'ਤੇ ਇਹ ਮਹਿਸੂਸ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਕਿ ਭਵਿੱਖ ਵੀ ਇੱਕ ਵਾਰ ਬੀਤ ਜਾਣ 'ਤੇ ਜ਼ਰੂਰੀ ਅਤੇ ਅਨੁਕੂਲਿਤ ਦਿਖਾਈ ਦੇਵੇਗਾ। ਇਹ ਜ਼ਰੂਰਤ ਅਤੇ ਆਜ਼ਾਦੀ ਦੀ ਇਹ ਚਲਦੀ ਤਸਵੀਰ ਹੈ (ਹੋਰ-ਵਸਤੂ ਦੀ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਤਾ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ) ਜੋ ਕਿ, ਸਖਤੀ ਨਾਲ ਕਹੀਏ ਤਾਂ, ਕਿਰਪਾ ਦਾ ਗਠਨ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਬਰਗਸਨ ਨੇ ਇਸਦਾ ਵਧੀਆ ਵਰਣਨ ਦਿੱਤਾ ਹੈ। ਕਿਰਪਾ ਵਿੱਚ ਸਰੀਰ ਉਹ ਸਾਧਨ ਹੈ ਜੋ ਆਜ਼ਾਦੀ ਨੂੰ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਸੁੰਦਰ ਕਿਰਿਆ ਜਿੱਥੋਂ ਤੱਕ ਇਹ ਸਰੀਰ ਨੂੰ ਇੱਕ ਸ਼ੁੱਧਤਾ ਸਾਧਨ ਵਜੋਂ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਦੀ ਹੈ, ਇਸਨੂੰ ਹਰ ਪਲ ਮੌਜੂਦ ਹੋਣ ਲਈ ਇਸਦੇ ਜਾਇਜ਼ ਠਹਿਰਾਉਣ ਦੇ ਨਾਲ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕਰਦੀ ਹੈ; ਹੱਥ ਸਮਝਣ ਲਈ ਹੈ ਅਤੇ ਸ਼ੁਰੂਆਤ ਵਿੱਚ ਆਪਣੇ ਹੋਣ ਨੂੰ ਸਮਝਣ ਲਈ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਜਿੱਥੋਂ ਤੱਕ ਇਸਨੂੰ ਇੱਕ ਅਜਿਹੀ ਸਥਿਤੀ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਫੜਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਜਿਸਨੂੰ ਫੜਨ ਦੀ ਲੋੜ ਹੁੰਦੀ ਹੈ, ਹੱਥ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਲੋੜ ਅਨੁਸਾਰ ਪ੍ਰਗਟ ਹੁੰਦਾ ਹੈ, ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਬੁਲਾਇਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਅਤੇ ਜਿੱਥੋਂ ਤੱਕ ਇਹ ਆਪਣੇ ਇਸ਼ਾਰੇ ਦੀ ਅਣਪਛਾਤੀਤਾ ਦੁਆਰਾ ਆਪਣੀ ਆਜ਼ਾਦੀ ਨੂੰ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਇਹ ਆਪਣੇ ਹੋਣ ਦੇ ਮੂਲ 'ਤੇ ਪ੍ਰਗਟ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਅਜਿਹਾ ਲਗਦਾ ਹੈ ਕਿ ਹੱਥ ਖੁਦ ਸਥਿਤੀ ਤੋਂ ਇੱਕ ਜਾਇਜ਼ ਅਪੀਲ ਦੇ ਨਤੀਜੇ ਵਜੋਂ ਪੈਦਾ ਹੋਇਆ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਕਿਰਪਾ ਇੱਕ ਅਜਿਹੇ ਜੀਵ ਦੀ ਇੱਕ ਬਾਹਰਮੁਖੀ ਤਸਵੀਰ ਬਣਾਉਂਦੀ ਹੈ ਜੋ —— ਕਰਨ ਲਈ ਆਪਣੇ ਆਪ ਦੀ ਨੀਂਹ ਹੋਵੇਗੀ। ਫਿਰ ਹਕੀਕਤ ਕਿਰਪਾ ਦੁਆਰਾ ਪਹਿਨੀ ਅਤੇ ਭੇਸ ਵਿੱਚ ਹੁੰਦੀ ਹੈ; ਸਰੀਰ ਦੀ ਨਗਨਤਾ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਮੌਜੂਦ ਹੈ, ਪਰ ਇਸਨੂੰ ਦੇਖਿਆ ਨਹੀਂ ਜਾ ਸਕਦਾ। ਇਸ ਲਈ ਸਰਬੋਤਮ ਸ਼ੌਕ ਅਤੇ ਕਿਰਪਾ ਦੀ ਸਰਵਉੱਚ ਚੁਣੌਤੀ ਸਰੀਰ ਨੂੰ ਬਿਨਾਂ ਕਿਸੇ ਕੱਪੜੇ ਦੇ, ਬਿਨਾਂ ਕਿਸੇ ਪਰਦੇ ਦੇ, ਕਿਰਪਾ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਕਿਸੇ ਹੋਰ ਪਰਦੇ ਦੇ ਪ੍ਰਦਰਸ਼ਿਤ ਕਰਨਾ ਹੈ। ਸਭ ਤੋਂ ਸੁੰਦਰ ਸਰੀਰ ਉਹ ਨੰਗਾ ਸਰੀਰ ਹੈ ਜਿਸਦੇ ਕੰਮ ਇਸਨੂੰ ਇੱਕ ਅਦਿੱਖ ਕੱਪੜੇ ਨਾਲ ਘੇਰ ਲੈਂਦੇ ਹਨ ਜਦੋਂ ਕਿ ਇਸਦੇ ਮਾਸ ਨੂੰ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਉਤਾਰ ਦਿੰਦੇ ਹਨ, ਜਦੋਂ ਕਿ ਮਾਸ ਦਰਸ਼ਕਾਂ ਦੀਆਂ ਅੱਖਾਂ ਦੇ ਸਾਹਮਣੇ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਮੌਜੂਦ ਹੁੰਦਾ ਹੈ।

ਇਸ ਦੇ ਉਲਟ, ਬੇਰਹਿਮ ਉਦੋਂ ਪ੍ਰਗਟ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਜਦੋਂ ਕਿਰਪਾ ਦੇ ਤੱਤਾਂ ਵਿੱਚੋਂ ਇੱਕ ਨੂੰ ਇਸਦੀ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਵਿੱਚ ਰੁਕਾਵਟ ਪਾਈ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਇੱਕ ਗਤੀ ਮਕੈਨੀਕਲ ਹੋ ਸਕਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਸਥਿਤੀ ਵਿੱਚ ਸਰੀਰ ਹਮੇਸ਼ਾਂ ਇੱਕ ਸਮੂਹ ਦਾ ਹਿੱਸਾ ਬਣਦਾ ਹੈ ਜੋ ਇਸਨੂੰ ਜਾਇਜ਼ ਠਹਿਰਾਉਂਦਾ ਹੈ ਪਰ ਇੱਕ ਸ਼ੁੱਧ ਸਾਧਨ ਦੀ ਸਮਰੱਥਾ ਵਿੱਚ; ਇਸਦਾ ਪਾਰਦਰਸ਼ੀ-ਪਰਿਵਰਤਨ ਅਲੋਪ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਅਤੇ ਇਸਦੇ ਨਾਲ ਹੀ ਸਥਿਤੀ

ਮੇਰੇ ਬ੍ਰਹਿਮੰਡ ਦੇ ਯੰਤਰ-ਵਸਤੂਆਂ ਦੇ ਪਾਸੇ ਦੇ ਓਵਰ-ਡਿਰੈਕਸ਼ਨ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਅਲੋਪ ਹੋ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਇਹ ਵੀ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ ਕਿ ਕਿਰਿਆਵਾਂ ਅਚਾਨਕ ਅਤੇ ਹਿੰਸਕ ਹੋਣ; ਇਸ ਸਥਿਤੀ ਵਿੱਚ ਇਹ ਸਥਿਤੀ ਦਾ ਅਨੁਕੂਲਨ ਹੈ ਜੋ ਢਹਿ ਜਾਂਦਾ ਹੈ; ਸਥਿਤੀ ਰਹਿੰਦੀ ਹੈ ਪਰ ਇੱਕ ਅੰਤਰਾਲ ਇਸਦੇ ਅਤੇ ਸਥਿਤੀ ਵਿੱਚ ਦੂਜੇ ਵਿਚਕਾਰ ਇੱਕ ਖਾਲੀਪਣ ਵਾਂਗ ਖਿਸਕ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਸਥਿਤੀ ਵਿੱਚ ਦੂਜਾ ਆਜ਼ਾਦ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ, ਪਰ ਇਸ ਆਜ਼ਾਦੀ ਨੂੰ ਸਿਰਫ ਸ਼ੁੱਧ ਅਣਪਛਾਤੀਤਾ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਹੀ ਸਮਝਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ; ਇਹ ਐਪੀਕਿਊਰੀਅਨ ਪਰਮਾਣੂਆਂ ਦੇ ਕਲੀਨਾਮੇਨ ਵਰਗਾ ਹੈ, ਸੰਖੇਪ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਅਨਿਸ਼ਚਿਤਤਾ। ਉਸੇ ਸਮੇਂ ਅੰਤ ਸਥਿਰ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ, ਅਤੇ ਇਹ ਹਮੇਸ਼ਾ ਭਵਿੱਖ ਦੇ ਸੰਦਰਭ ਵਿੱਚ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਅਸੀਂ ਦੂਜੇ ਦੇ ਸੰਕੇਤ ਨੂੰ ਸਮਝਦੇ ਹਾਂ। ਪਰ ਅਨੁਕੂਲਨ ਤੋਂ ਡਿੱਗਣ ਵਿੱਚ ਇਹ ਨਤੀਜਾ ਸ਼ਾਮਲ ਹੁੰਦਾ ਹੈ, ਕਿ ਭਵਿੱਖ ਦੇ ਜ਼ਰੀਏ ਅਨੁਭਵੀ ਵਿਆਖਿਆ ਹਮੇਸ਼ਾ ਬਹੁਤ ਵਿਸ਼ਾਲ ਜਾਂ ਬਹੁਤ ਤੰਗ ਹੁੰਦੀ ਹੈ; ਇਹ ਇੱਕ ਅਨੁਮਾਨਤ ਵਿਆਖਿਆ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਇਸ਼ਾਰੇ ਦੀ ਜਾਇਜ਼ਤਾ ਅਤੇ ਦੂਜੇ ਦੇ ਹੋਣ ਨੂੰ ਅਪੂਰਣ ਤੌਰ 'ਤੇ ਸਾਕਾਰ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਅੰਤਮ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਵਿੱਚ ਅਜੀਬਤਾ ਜਾਇਜ਼ ਨਹੀਂ ਹੈ; ਇਸਦੀ ਸਾਰੀ ਤੱਥ, ਜੋ ਸਥਿਤੀ ਵਿੱਚ ਰੁੱਝੀ ਹੋਈ ਸੀ, ਇਸ ਦੁਆਰਾ ਲੀਨ ਹੋ ਜਾਂਦੀ ਹੈ, ਇਸ ਉੱਤੇ ਵਾਪਸ ਵਹਿ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਅਜੀਬ ਵਿਅਕਤੀ ਆਪਣੀ ਤੱਥ ਨੂੰ ਅਣਚਾਹੇ ਢੰਗ ਨਾਲ ਮੁਕਤ ਕਰ ਦਿੰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਅਚਾਨਕ ਇਸਨੂੰ ਸਾਡੀ ਨਜ਼ਰ ਹੇਠ ਰੱਖ ਦਿੰਦਾ ਹੈ; ਇਸ ਲਈ ਜਿੱਥੇ ਅਸੀਂ ਸਥਿਤੀ ਦੀ ਇੱਕ ਕੁੰਜੀ ਨੂੰ ਫੜਨ ਦੀ ਉਮੀਦ ਕਰਦੇ ਹਾਂ, ਉਸੇ ਸਥਿਤੀ ਤੋਂ ਸਵੈ-ਇੱਛਾ ਨਾਲ ਪੈਦਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ, ਅਸੀਂ ਅਚਾਨਕ ਇੱਕ ਅਣ-ਅਨੁਕੂਲ ਮੌਜੂਦਗੀ ਦੀ ਅਣ-ਨਿਰਭਰ ਸੰਭਾਵਨਾ ਦਾ ਸਾਹਮਣਾ ਕਰਦੇ ਹਾਂ; ਅਸੀਂ ਇੱਕ ਹੋਂਦ ਵਾਲੇ ਦੇ ਵਜੂਦ ਦੇ ਸਾਹਮਣੇ ਆ ਜਾਂਦੇ ਹਾਂ।

ਫਿਰ ਵੀ ਜੇਕਰ ਸਰੀਰ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਕਿਰਿਆ ਦੇ ਅੰਦਰ ਹੈ, ਤਾਂ ਤੱਥ ਅਜੇ ਮਾਸ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਅਸ਼ਲੀਲਤਾ ਉਦੋਂ ਪ੍ਰਗਟ ਹੁੰਦੀ ਹੈ ਜਦੋਂ ਸਰੀਰ ਅਜਿਹੇ ਆਸਣ ਅਪਣਾਉਂਦਾ ਹੈ ਜੋ ਇਸਨੂੰ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਉਸਦੇ ਕੰਮਾਂ ਤੋਂ ਦੂਰ ਕਰ ਦਿੰਦੇ ਹਨ ਅਤੇ ਜੋ ਇਸਦੇ ਮਾਸ ਦੀ ਜੜਤਾ ਨੂੰ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਪਿੱਛੇ ਤੋਂ ਇੱਕ ਨੰਗੇ ਸਰੀਰ ਦਾ ਦ੍ਰਿਸ਼ ਅਸ਼ਲੀਲ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਪਰ ਰੰਪ ਦੇ ਕੁਝ ਅਣਇੱਛਤ ਘੁੰਮਣ-ਫਿਰਨ ਵਾਲੇ ਅਸ਼ਲੀਲ ਹਨ। ਇਹ ਇਸ ਲਈ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਫਿਰ ਇਹ ਸਿਰਫ ਲੱਤਾਂ ਹਨ ਜੋ ਤੁਰਨ ਵਾਲੇ ਲਈ ਕੰਮ ਕਰ ਰਹੀਆਂ ਹਨ, ਅਤੇ ਰੰਪ ਇੱਕ ਅਲੱਗ ਗੱਦੀ ਵਾਂਗ ਹੈ ਜਿਸਨੂੰ ਲੱਤਾਂ ਦੁਆਰਾ ਚੁੱਕਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਜਿਸਦਾ ਸੰਤੁਲਨ ਭਾਰ ਦੇ ਨਿਯਮਾਂ ਦੀ ਸ਼ੁੱਧ ਆਗਿਆਕਾਰੀ ਹੈ। ਇਸਨੂੰ ਸਥਿਤੀ ਦੁਆਰਾ ਜਾਇਜ਼ ਨਹੀਂ ਠਹਿਰਾਇਆ ਜਾ ਸਕਦਾ; ਇਸਦੇ ਉਲਟ, ਇਹ ਕਿਸੇ ਵੀ ਸਥਿਤੀ ਦਾ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਵਿਨਾਸ਼ਕਾਰੀ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਇਸ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਚੀਜ਼ ਦੀ ਨਿਸ਼ਕਿਰਿਆਤਾ ਹੈ ਅਤੇ ਕਿਉਂਕਿ ਇਸਨੂੰ ਲੱਤਾਂ 'ਤੇ ਇੱਕ ਚੀਜ਼ ਵਾਂਗ ਆਰਾਮ ਕਰਨ ਲਈ ਬਣਾਇਆ ਗਿਆ ਹੈ। ਅਚਾਨਕ ਇਹ ਇੱਕ ਗੈਰ-ਵਾਜਬ ਤੱਥ ਵਜੋਂ ਪ੍ਰਗਟ ਹੁੰਦਾ ਹੈ; ਇਹ ਹਰ ਇੱਕ ਸਮੂਹ ਵਾਂਗ ਡੀ ਟ੍ਰੌਪ ਹੈ। ਇਹ ਉਸ ਸਰੀਰ ਵਿੱਚ ਅਲੱਗ ਹੈ ਜਿਸਦਾ ਮੌਜੂਦਾ ਅਰਥ ਤੁਰਨਾ ਹੈ; ਇਹ ਨੰਗਾ ਹੈ ਭਾਵੇਂ ਸਮੱਗਰੀ ਇਸਨੂੰ ਢੱਕਦੀ ਹੈ, ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਹੁਣ ਸਰੀਰ ਦੇ ਕਿਰਿਆ ਵਿੱਚ ਪਾਰਦਰਸ਼ਤਾ-ਪਾਰ ਵਿੱਚ ਸਾਂਝਾ ਨਹੀਂ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਆਉਣ ਵਾਲੇ ਸਮੇਂ ਦੇ ਸੰਦਰਭ ਵਿੱਚ ਇਸਦੀ ਸੰਤੁਲਨ ਦੀ ਗਤੀ ਦੀ ਵਿਆਖਿਆ ਕੀਤੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਇਸਨੂੰ ਭੂਤਕਾਲ ਦੇ ਸੰਦਰਭ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਭੌਤਿਕ ਤੱਥ ਵਜੋਂ ਜਾਣਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਟਿੱਪਣੀਆਂ ਕੁਦਰਤੀ ਤੌਰ 'ਤੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਮਾਮਲਿਆਂ 'ਤੇ ਲਾਗੂ ਹੋ ਸਕਦੀਆਂ ਹਨ ਜਿੱਥੇ ਇਹ ਪੂਰਾ ਸਰੀਰ ਮਾਸ ਬਣਿਆ ਹੋਇਆ ਹੈ, ਜਾਂ ਤਾਂ ਇਸਦੀਆਂ ਹਰਕਤਾਂ ਵਿੱਚ ਕਿਸੇ ਕਿਸਮ ਦੀ ਢਿੱਲ-ਮੱਠ ਦੁਆਰਾ, ਜਿਸਨੂੰ ਸਥਿਤੀ ਦੁਆਰਾ ਵਿਆਖਿਆ ਨਹੀਂ ਕੀਤੀ ਜਾ ਸਕਦੀ, ਜਾਂ ਇਸਦੀ ਬਣਤਰ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਵਿਗਾੜ (ਉਦਾਹਰਣ ਵਜੋਂ ਚਰਬੀ ਸੈੱਲਾਂ ਦਾ ਪ੍ਰਸਾਰ) ਦੁਆਰਾ ਜੋ ਪ੍ਰਭਾਵੀ ਮੌਜੂਦਗੀ ਦੇ ਸੰਬੰਧ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਬਹੁਤ ਜ਼ਿਆਦਾ ਤੱਥ ਪ੍ਰਦਰਸ਼ਿਤ ਕਰਦਾ ਹੈ ਜਿਸਦੀ ਸਥਿਤੀ ਮੰਗ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਇਹ

ਪ੍ਰਗਟ ਮਾਸ ਖਾਸ ਤੌਰ 'ਤੇ ਅਸ਼ਲੀਲ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਜਦੋਂ ਇਹ ਕਿਸੇ ਅਜਿਹੇ ਵਿਅਕਤੀ ਨੂੰ ਪ੍ਰਗਟ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਜੋ ਇੱਛਾ ਦੀ ਸਥਿਤੀ ਵਿੱਚ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ ਅਤੇ ਉਸਦੀ ਇੱਛਾ ਨੂੰ ਉਤੇਜਿਤ ਕੀਤੇ ਬਿਨਾਂ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਅਨੁਕੂਲਤਾ ਦੀ ਇੱਕ ਖਾਸ ਘਾਟ ਜੋ ਸਥਿਤੀ ਨੂੰ ਉਸੇ ਸਮੇਂ ਤਬਾਹ ਕਰ ਦਿੰਦੀ ਹੈ ਜਦੋਂ ਮੈਂ ਇਸਨੂੰ ਸਮਝਦਾ ਹਾਂ ਅਤੇ ਜੋ ਮੈਨੂੰ ਮਾਸ ਦੇ ਅਯੋਗ ਫੈਲਣ ਨੂੰ ਉਹਨਾਂ ਹਰਕਤਾਂ ਦੇ ਪਤਲੇ ਕੱਪੜਿਆਂ ਦੇ ਹੇਠਾਂ ਅਚਾਨਕ ਦਿੱਖ ਵਜੋਂ ਜਾਰੀ ਕਰਦੀ ਹੈ ਜੋ ਇਸਨੂੰ ਢੱਕਦੀਆਂ ਹਨ (ਜਦੋਂ ਮੈਂ ਇਸ ਮਾਸ ਦੀ ਇੱਛਾ ਦੀ ਸਥਿਤੀ ਵਿੱਚ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ): ਇਹ ਉਹ ਹੈ ਜਿਸਨੂੰ ਮੈਂ ਅਸ਼ਲੀਲ ਕਹਾਂਗਾ।

ਹੁਣ ਅਸੀਂ ਸੈਡਿਸਟ ਦੀ ਮੰਗ ਦਾ ਅਰਥ ਦੇਖ ਸਕਦੇ ਹਾਂ: ਕਿਰਪਾ ਆਜ਼ਾਦੀ ਨੂੰ ਦੂਜੇ-ਵਸਤੂ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਤਾ ਵਜੋਂ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਅਸਪਸ਼ਟ ਤੌਰ 'ਤੇ ਦਰਸਾਉਂਦੀ ਹੈ - ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਪਲੈਟੋਨਿਕ ਯਾਦ ਦੇ ਮਾਮਲੇ ਵਿੱਚ ਸਮਝਦਾਰ ਸੰਸਾਰ ਵਿੱਚ ਵਿਰੋਧਾਭਾਸ ਕਰਦੇ ਹਨ - ਇੱਕ ਪਾਰਦਰਸ਼ੀ ਪਰੇ ਵੱਲ ਸੰਕੇਤ ਕਰਦੀ ਹੈ ਜਿਸ ਤੋਂ ਅਸੀਂ ਸਿਰਫ ਇੱਕ ਉਲਝੀ ਹੋਈ ਯਾਦਦਾਸ਼ਤ ਨੂੰ ਸੁਰੱਖਿਅਤ ਰੱਖਦੇ ਹਾਂ ਅਤੇ ਜਿਸ ਤੱਕ ਅਸੀਂ ਸਿਰਫ ਆਪਣੇ ਹੋਂਦ ਦੇ ਇੱਕ ਰੈਡੀਕਲ ਸੋਧ ਦੁਆਰਾ ਪਹੁੰਚ ਸਕਦੇ ਹਾਂ; ਯਾਨੀ, ਦ੍ਰਿੜਤਾ ਨਾਲ ਆਪਣੇ-ਹੋਂਦ ਨੂੰ ਦੂਜਿਆਂ ਲਈ ਮੰਨ ਕੇ। ਕਿਰਪਾ ਦੂਜੇ ਦੇ ਮਾਸ ਨੂੰ ਉਜਾਗਰ ਕਰਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਪਰਦਾ ਪਾਉਂਦੀ ਹੈ, ਜਾਂ ਜੇ ਤੁਸੀਂ ਪਸੰਦ ਕਰਦੇ ਹੋ, ਤਾਂ ਇਹ ਮਾਸ ਨੂੰ ਤੁਰੰਤ ਪਰਦਾ ਪਾਉਂਦੀ ਹੈ; ਕਿਰਪਾ ਵਿੱਚ ਮਾਸ ਪਹੁੰਚਯੋਗ ਹੋਰ ਹੈ। ਸੈਡਿਸਟ ਦਾ ਉਦੇਸ਼ ਅਸਲ ਵਿੱਚ ਦੂਜੇ ਦਾ ਇੱਕ ਹੋਰ ਸੰਸਲੇਸ਼ਣ ਬਣਾਉਣ ਲਈ ਕਿਰਪਾ ਨੂੰ ਨਸ਼ਟ ਕਰਨਾ ਹੈ। ਉਹ ਦੂਜੇ ਦਾ ਮਾਸ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਨਾ ਚਾਹੁੰਦਾ ਹੈ; ਅਤੇ ਇਸਦੀ ਦਿੱਖ ਵਿੱਚ ਹੀ ਮਾਸ ਕਿਰਪਾ ਨੂੰ ਨਸ਼ਟ ਕਰ ਦੇਵੇਗਾ, ਅਤੇ ਤੱਥ ਦੂਜੇ ਦੀ ਆਜ਼ਾਦੀ-ਵਸਤੂ ਨੂੰ ਮੁੜ ਜਜ਼ਬ ਕਰ ਲਵੇਗਾ। ਇਹ ਪੁਨਰ-ਸਮਾਪਤੀ ਵਿਨਾਸ਼ ਨਹੀਂ ਹੈ; ਸੈਡਿਸਟ ਲਈ ਇਹ ਦੂਜੇ-ਵਸਤੂ-ਮੁਕਤ ਹੈ ਜੋ ਮਾਸ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਪ੍ਰਗਟ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਇਹਨਾਂ ਅਵਤਾਰਾਂ ਰਾਹੀਂ ਦੂਜੇ-ਵਸਤੂ ਦੀ ਪਛਾਣ ਨਸ਼ਟ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦੀ, ਪਰ ਮਾਸ ਅਤੇ ਆਜ਼ਾਦੀ ਵਿਚਕਾਰ ਸਬੰਧ ਉਲਟ ਜਾਂਦੇ ਹਨ। ਕਿਰਪਾ ਵਿੱਚ ਆਜ਼ਾਦੀ ਸ਼ਾਮਲ ਹੈ ਅਤੇ ਪਰਦਾ ਪਾਇਆ ਹੋਇਆ ਤੱਥ; ਲਾਗੂ ਹੋਣ ਵਾਲੇ ਨਵੇਂ ਸੰਸਲੇਸ਼ਣ ਵਿੱਚ ਇਹ ਤੱਥ ਹੈ ਜੋ ਆਜ਼ਾਦੀ ਨੂੰ ਸ਼ਾਮਲ ਕਰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਲੁਕਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਸੈਡਿਸਟ ਦਾ ਉਦੇਸ਼ ਮਾਸ ਨੂੰ ਅਚਾਨਕ ਅਤੇ ਮਜਬੂਰੀ ਨਾਲ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਨਾ ਹੈ; ਯਾਨੀ, ਆਪਣੇ ਮਾਸ ਦੀ ਨਹੀਂ ਸਗੋਂ ਆਪਣੇ ਸਰੀਰ ਦੀ ਸਹਾਇਤਾ ਨਾਲ ਸਾਧਨ ਵਜੋਂ। ਉਸਦਾ ਉਦੇਸ਼ ਦੂਜੇ ਨੂੰ ਰਵੱਈਏ ਅਤੇ ਸਥਿਤੀਆਂ ਨੂੰ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਧਾਰਨ ਕਰਨਾ ਹੈ ਕਿ ਉਸਦਾ ਸਰੀਰ ਅਸ਼ਲੀਲ ਦੇ ਪਹਿਲੂ ਦੇ ਅਧੀਨ ਦਿਖਾਈ ਦੇਵੇ; ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਸੈਡਿਸਟ ਖੁਦ ਯੰਤਰਿਕ ਨਿਯੋਜਨ ਦੇ ਪੱਧਰ 'ਤੇ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਉਹ ਦੂਜੇ 'ਤੇ ਜ਼ੋਰ ਲਗਾ ਕੇ ਮਾਸ ਨੂੰ ਪੈਦਾ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਅਤੇ ਦੂਜਾ ਉਸਦੇ ਹੱਥਾਂ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਸਾਧਨ ਬਣ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਸੈਡਿਸਟ ਦੂਜੇ ਦੇ ਸਰੀਰ ਨੂੰ ਸੰਭਾਲਦਾ ਹੈ, ਦੂਜੇ ਦੇ ਮੋਢਿਆਂ 'ਤੇ ਝੁਕਦਾ ਹੈ ਤਾਂ ਜੋ ਉਸਨੂੰ ਧਰਤੀ ਵੱਲ ਝੁਕਾਇਆ ਜਾ ਸਕੇ ਅਤੇ ਉਸਦੇ ਝੁੰਡਾਂ ਨੂੰ ਉੱਪਰ ਚੁੱਕਿਆ ਜਾ ਸਕੇ, ਆਦਿ। ਦੂਜੇ ਪਾਸੇ, ਇਸ ਯੰਤਰਿਕ ਉਪਯੋਗਤਾ ਦਾ ਟੀਚਾ ਉਪਯੋਗਤਾ ਵਿੱਚ ਹੀ ਸਥਿਰ ਹੈ; ਸੈਡਿਸਟ ਦੂਜੇ ਨੂੰ ਦੂਜੇ ਦੇ ਮਾਸ ਨੂੰ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਨ ਲਈ ਇੱਕ ਸਾਧਨ ਵਜੋਂ ਮੰਨਦਾ ਹੈ। ਸੈਡਿਸਟ ਉਹ ਜੀਵ ਹੈ ਜੋ ਦੂਜੇ ਨੂੰ ਇੱਕ ਸਾਧਨ ਵਜੋਂ ਸਮਝਦਾ ਹੈ ਜਿਸਦਾ ਕੰਮ ਉਸਦਾ ਆਪਣਾ ਅਵਤਾਰ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਸੈਡਿਸਟ ਦਾ ਆਦਰਸ਼ ਉਸ ਪਲ ਨੂੰ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਨਾ ਹੋਵੇਗਾ ਜਦੋਂ ਦੂਜਾ ਪਹਿਲਾਂ ਹੀ ਮਾਸ ਹੋਵੇਗਾ ਬਿਨਾਂ ਇੱਕ ਸਾਧਨ ਬਣੇ, ਮਾਸ ਦੇ ਜਨਮ ਦਾ ਕਾਰਨ ਬਣਨ ਲਈ ਮਾਸ, ਉਹ ਪਲ ਜਿਸ 'ਤੇ ਪੱਟ, ਉਦਾਹਰਣ ਵਜੋਂ, ਪਹਿਲਾਂ ਹੀ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਇੱਕ ਅਸ਼ਲੀਲ ਫੈਲਣ ਵਾਲੀ ਪੈਸਿਵਟੀ ਵਿੱਚ ਪੇਸ਼ ਕਰਦੇ ਹਨ, ਅਤੇ ਫਿਰ ਵੀ ਉਹ ਯੰਤਰ ਹਨ ਜੋ ਪ੍ਰਬੰਧਿਤ ਕੀਤੇ ਜਾਂਦੇ ਹਨ, ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਪਾਸੇ ਧੱਕ ਦਿੱਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਝੁਕਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਕਿ ਕੁੱਲ੍ਹੇ ਬਾਹਰ ਨਿਕਲਣ ਤਾਂ ਜੋ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਅਵਤਾਰ ਬਣਾਇਆ ਜਾ ਸਕੇ। ਪਰ ਆਓ ਅਸੀਂ ਇੱਥੇ ਧੋਖਾ ਨਾ ਖਾਓ। ਸੈਡਿਸਟ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਇੰਨੀ

ਦ੍ਰਿੜਤਾ ਨਾਲ ਜੋ ਚਾਹੁੰਦਾ ਹੈ, ਉਹ ਆਪਣੇ ਹੱਥਾਂ ਨਾਲ ਕੀ ਗੁੰਦਣਾ ਅਤੇ ਆਪਣੀਆਂ ਗੁੱਟਾਂ ਦੇ ਹੇਠਾਂ ਝੁਕਣਾ ਚਾਹੁੰਦਾ ਹੈ ਉਹ ਦੂਜੇ ਦੀ ਆਜ਼ਾਦੀ ਹੈ। ਆਜ਼ਾਦੀ ਉਸ ਮਾਸ ਵਿੱਚ ਹੈ; ਇਹ ਆਜ਼ਾਦੀ ਹੈ ਜੋ ਇਹ ਮਾਸ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਦੂਜੇ ਦੀ ਇੱਕ ਤੱਥ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਇਹ ਆਜ਼ਾਦੀ ਹੈ ਜਿਸਨੂੰ ਸੈਡਿਸਟ ਢਾਲਣ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕਰਦਾ ਹੈ।

ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਸੈਡਿਸਟ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਹਿੰਸਾ ਅਤੇ ਦਰਦ ਦੇ ਜ਼ਰੀਏ ਦੂਜੇ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਸਰੀਰ ਵਿੱਚ ਫਸਾਉਣ ਦੀ ਹੈ, ਦੂਜੇ ਦੇ ਸਰੀਰ ਨੂੰ ਇਸ ਤਰੀਕੇ ਨਾਲ ਹਥਿਆ ਕੇ ਕਿ ਉਹ ਇਸਨੂੰ ਮਾਸ ਵਾਂਗ ਸਮਝੇ ਤਾਂ ਜੋ ਮਾਸ ਪੈਦਾ ਹੋ ਸਕੇ। ਪਰ ਇਹ ਹਥਿਆਉਣ ਉਸ ਸਰੀਰ ਤੋਂ ਪਰੇ ਹੈ ਜਿਸਨੂੰ ਇਹ ਹਥਿਆਉਂਦਾ ਹੈ, ਕਿਉਂਕਿ ਇਸਦਾ ਉਦੇਸ਼ ਸਰੀਰ ਨੂੰ ਸਿਰਫ਼ ਉਦੋਂ ਤੱਕ ਹੀ ਰੱਖਣਾ ਹੈ ਜਦੋਂ ਤੱਕ ਦੂਜੇ ਦੀ ਆਜ਼ਾਦੀ ਇਸ ਦੇ ਅੰਦਰ ਫਸ ਗਈ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਸੈਡਿਸਟ ਮਾਸ ਦੁਆਰਾ ਦੂਜੇ ਦੀ ਆਜ਼ਾਦੀ ਦੀ ਇਸ ਗੁਲਾਮੀ ਦੇ ਸਪੱਸ਼ਟ ਸਬੂਤ ਚਾਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਉਹ ਦੂਜੇ ਨੂੰ ਮਾਫ਼ੀ ਮੰਗਣ ਦਾ ਟੀਚਾ ਰੱਖੇਗਾ, ਉਹ ਦੂਜੇ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਬੇਇੱਜ਼ਤ ਕਰਨ ਲਈ ਮਜਬੂਰ ਕਰਨ ਲਈ ਤਸੀਹੇ ਅਤੇ ਧਮਕੀਆਂ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਕਰੇਗਾ, ਉਸ ਚੀਜ਼ ਤੋਂ ਇਨਕਾਰ ਕਰਨ ਲਈ ਜੋ ਉਹ ਸਭ ਤੋਂ ਪਿਆਰਾ ਸਮਝਦਾ ਹੈ। ਅਕਸਰ ਕਿਹਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਸੱਤਾ 'ਤੇ ਹਾਵੀ ਹੋਣ ਜਾਂ ਪਿਆਸ ਕਰਨ ਦੀ ਇੱਛਾ ਦੁਆਰਾ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਪਰ ਇਹ ਵਿਆਖਿਆ ਜਾਂ ਤਾਂ ਅਸਪਸ਼ਟ ਜਾਂ ਬੇਤੁਕੀ ਹੈ। ਇਹ ਹਾਵੀ ਹੋਣ ਦੀ ਇੱਛਾ ਹੈ ਜਿਸਦੀ ਪਹਿਲਾਂ ਵਿਆਖਿਆ ਕੀਤੀ ਜਾਣੀ ਚਾਹੀਦੀ ਹੈ। ਇਹ ਸੈਡਿਜ਼ਮ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਇਸਦੀ ਨੀਂਹ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਦੀ, ਕਿਉਂਕਿ ਉਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਅਤੇ ਉਸੇ ਪੱਧਰ 'ਤੇ ਜਿਵੇਂ ਸੈਡਿਜ਼ਮ, ਇਹ ਦੂਜੇ ਦੇ ਚਿਹਰੇ ਵਿੱਚ ਚਿੰਤਾ ਤੋਂ ਪੈਦਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਦਰਅਸਲ, ਜੇਕਰ ਸੈਡਿਸਟ ਤਸ਼ੱਦਦ ਦੇ ਜ਼ਰੀਏ ਇਨਕਾਰ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਨ 'ਤੇ ਖੁਸ਼ ਹੁੰਦਾ ਹੈ, ਤਾਂ ਇਹ ਉਸ ਕਾਰਨ ਦੇ ਸਮਾਨ ਹੈ ਜੋ ਸਾਨੂੰ ਪਿਆਰ ਦੇ ਅਰਥ ਦੀ ਵਿਆਖਿਆ ਕਰਨ ਦੀ ਆਗਿਆ ਦਿੰਦਾ ਹੈ। ਅਸੀਂ ਅਸਲ ਵਿੱਚ ਦੇਖਿਆ ਹੈ ਕਿ ਪਿਆਰ ਦੂਜੇ ਦੀ ਆਜ਼ਾਦੀ ਨੂੰ ਖਤਮ ਕਰਨ ਦੀ ਮੰਗ ਨਹੀਂ ਕਰਦਾ, ਸਗੋਂ ਉਸਦੀ ਗੁਲਾਮੀ ਨੂੰ ਆਜ਼ਾਦੀ ਵਜੋਂ ਮੰਗਦਾ ਹੈ; ਯਾਨੀ ਕਿ ਆਜ਼ਾਦੀ ਦੀ ਸਵੈ-ਗੁਲਾਮੀ। ਇਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਸੈਡਿਸਟ ਉਸ ਵਿਅਕਤੀ ਦੀ ਆਜ਼ਾਦੀ ਨੂੰ ਦਬਾਉਣ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਨਹੀਂ ਕਰਦਾ ਜਿਸਨੂੰ ਉਹ ਤਸੀਹੇ ਦਿੰਦਾ ਹੈ, ਸਗੋਂ ਇਸ ਆਜ਼ਾਦੀ ਨੂੰ ਸੁਤੰਤਰ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਤਸੀਹੇ ਦਿੱਤੇ ਗਏ ਮਾਸ ਨਾਲ ਪਛਾਣਨ ਲਈ ਮਜਬੂਰ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਇਹੀ ਕਾਰਨ ਹੈ ਕਿ ਤਸੀਹੇ ਦੇਣ ਵਾਲੇ ਲਈ ਖੁਸ਼ੀ ਦਾ ਪਲ ਉਹ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਜਿਸ ਵਿੱਚ ਪੀੜਤ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਧੋਖਾ ਦਿੰਦਾ ਹੈ ਜਾਂ ਅਪਮਾਨਿਤ ਕਰਦਾ ਹੈ।

ਦਰਅਸਲ, ਪੀੜਤ 'ਤੇ ਭਾਵੇਂ ਕਿੰਨਾ ਵੀ ਦਬਾਅ ਪਾਇਆ ਜਾਵੇ, ਤਿਆਗ ਆਜ਼ਾਦ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ; ਇਹ ਇੱਕ ਸਵੈ-ਇੱਛਾ ਨਾਲ ਪੈਦਾਵਾਰ ਹੈ, ਇੱਕ ਸਥਿਤੀ ਪ੍ਰਤੀ ਪ੍ਰਤੀਕਿਰਿਆ ਹੈ; ਇਹ ਮਨੁੱਖੀ-ਹਕੀਕਤ ਨੂੰ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਪੀੜਤ ਨੇ ਭਾਵੇਂ ਕਿੰਨਾ ਵੀ ਵਿਰੋਧ ਕੀਤਾ ਹੋਵੇ, ਭਾਵੇਂ ਉਹ ਰਹਿਮ ਦੀ ਭੀਖ ਮੰਗਣ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਕਿੰਨਾ ਵੀ ਇੰਤਜ਼ਾਰ ਕਿਉਂ ਨਾ ਕਰੇ, ਉਹ ਸਭ ਕੁਝ ਹੋਣ ਦੇ ਬਾਵਜੂਦ ਦਸ ਮਿੰਟ, ਇੱਕ ਮਿੰਟ, ਇੱਕ ਸਕਿੰਟ ਹੋਰ ਇੰਤਜ਼ਾਰ ਕਰਨ ਦੇ ਯੋਗ ਹੁੰਦਾ। ਉਸਨੇ ਉਸ ਪਲ ਨੂੰ ਨਿਰਧਾਰਤ ਕਰ ਲਿਆ ਹੈ ਜਿਸ ਸਮੇਂ ਦਰਦ ਅਸਹਿ ਹੋ ਗਿਆ ਸੀ। ਇਸਦਾ ਸਬੂਤ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਉਹ ਬਾਅਦ ਵਿੱਚ ਪਛਤਾਵੇ ਅਤੇ ਸ਼ਰਮ ਨਾਲ ਆਪਣੇ ਤਿਆਗ ਨੂੰ ਜੀਵੇਗਾ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਉਹ ਇਸਦੇ ਲਈ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਜ਼ਿੰਮੇਵਾਰ ਹੈ। ਦੂਜੇ ਪਾਸੇ, ਸੈਡਿਸਟ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਇਸਦਾ ਕਾਰਨ ਸਮਝਦਾ ਹੈ। ਜੇਕਰ ਪੀੜਤ ਵਿਰੋਧ ਕਰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਰਹਿਮ ਦੀ ਭੀਖ ਮੰਗਣ ਤੋਂ ਇਨਕਾਰ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਤਾਂ ਖੇਡ ਸਿਰਫ ਓਨੀ ਹੀ ਜ਼ਿਆਦਾ ਪ੍ਰਸੰਨ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਪੇਚ ਦਾ ਇੱਕ ਹੋਰ ਮੋੜ, ਇੱਕ ਵਾਧੂ ਮੋੜ ਅਤੇ ਵਿਰੋਧ ਅੰਤ ਵਿੱਚ ਹਾਰ ਮੰਨ ਲਵੇਗਾ। ਸੈਡਿਸਟ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ "ਦੁਨੀਆਂ ਵਿੱਚ ਸਾਰਾ ਸਮਾਂ ਹੋਣ" ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਪੇਸ਼ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਉਹ ਸ਼ਾਂਤ ਹੈ, ਉਹ ਜਲਦੀ ਨਹੀਂ ਕਰਦਾ। ਉਹ ਇੱਕ ਟੈਕਨੀਸ਼ੀਅਨ ਵਾਂਗ ਆਪਣੇ ਯੰਤਰਾਂ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਕਰਦਾ ਹੈ; ਉਹ ਇੱਕ

ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਇੱਕ ਉਹਨਾਂ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕਰਦਾ ਹੈ ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਤਾਲਾ ਬਣਾਉਣ ਵਾਲਾ ਇੱਕ ਕੀਹੋਲ ਵਿੱਚ ਵੱਖ-ਵੱਖ ਚਾਬੀਆਂ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਉਹ ਇਸ ਅਸਪਸ਼ਟ ਅਤੇ ਵਿਰੋਧੀ ਸਥਿਤੀ ਦਾ ਆਨੰਦ ਮਾਣਦਾ ਹੈ। ਇੱਕ ਪਾਸੇ, ਅਸਲ ਵਿੱਚ ਉਹ ਉਹ ਹੈ ਜੋ ਵਿਸ਼ਵਵਿਆਪੀ ਨਿਰਣਾਇਕਤਾ ਦੇ ਕੇਂਦਰ ਵਿੱਚ ਧੀਰਜ ਨਾਲ ਇੱਕ ਅਜਿਹੇ ਅੰਤ ਨੂੰ ਧਿਆਨ ਵਿੱਚ ਰੱਖਦੇ ਹੋਏ ਸਾਧਨਾਂ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਕਰਦਾ ਹੈ ਜੋ ਆਪਣੇ ਆਪ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੋ ਜਾਵੇਗਾ - ਜਿਵੇਂ ਤਾਲਾ ਆਪਣੇ ਆਪ ਖੁੱਲ੍ਹ ਜਾਵੇਗਾ ਜਦੋਂ ਤਾਲਾ ਬਣਾਉਣ ਵਾਲਾ "ਸਹੀ" ਚਾਬੀ ਲੱਭਦਾ ਹੈ; ਦੂਜੇ ਪਾਸੇ, ਇਹ ਨਿਰਧਾਰਤ ਅੰਤ ਸਿਰਫ਼ ਦੂਜੇ ਦੇ ਸੁਤੰਤਰ ਅਤੇ ਸੰਪੂਰਨ ਸਹਿਯੋਗ ਨਾਲ ਹੀ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਆਖਰੀ ਤੱਕ ਅੰਤ ਅਨੁਮਾਨਯੋਗ ਅਤੇ ਅਣਪਛਾਤਾ ਦੋਵੇਂ ਹੀ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ। ਸੈਡਿਸਟ ਲਈ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕੀਤੀ ਗਈ ਵਸਤੂ ਅਸਪਸ਼ਟ, ਵਿਰੋਧੀ, ਸੰਤੁਲਨ ਤੋਂ ਬਿਨਾਂ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਨਿਰਣਾਇਕਤਾ ਦੀ ਤਕਨੀਕੀ ਵਰਤੋਂ ਦਾ ਸਖ਼ਤ ਨਤੀਜਾ ਹੈ ਅਤੇ ਇੱਕ ਬਿਨਾਂ ਸ਼ਰਤ ਆਜ਼ਾਦੀ ਦਾ ਪ੍ਰਗਟਾਵਾ ਹੈ। ਸੈਡਿਸਟ ਨੂੰ ਜੋ ਤਮਾਸ਼ਾ ਪੇਸ਼ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਉਹ ਇੱਕ ਆਜ਼ਾਦੀ ਦਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਜੋ ਮਾਸ ਦੇ ਫੈਲਣ ਦੇ ਵਿਰੁੱਧ ਸੰਘਰਸ਼ ਕਰਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਜੋ ਅੰਤ ਵਿੱਚ ਮਾਸ ਵਿੱਚ ਡੁੱਬਣ ਦੀ ਚੋਣ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਤਿਆਗ ਦੇ ਸਮੇਂ ਲੋੜੀਂਦਾ ਨਤੀਜਾ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ: ਸਰੀਰ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਮਾਸ ਹੈ, ਸਾਹ ਲੈਂਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਅਸ਼ਲੀਲ ਹੈ; ਇਹ ਉਹ ਸਥਿਤੀ ਰੱਖਦਾ ਹੈ ਜੋ ਤਸੀਹੇ ਦੇਣ ਵਾਲਿਆਂ ਨੇ ਇਸਨੂੰ ਦਿੱਤੀ ਹੈ, ਨਾ ਕਿ ਉਹ ਜੋ ਇਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਮੰਨ ਲੈਂਦਾ; ਉਹ ਰੱਸੀਆਂ ਜੋ ਇਸਨੂੰ ਬੰਨ੍ਹਦੀਆਂ ਹਨ, ਇਸਨੂੰ ਇੱਕ ਅਟੱਲ ਚੀਜ਼ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਫੜੀ ਰੱਖਦੀਆਂ ਹਨ, ਅਤੇ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਇਹ ਉਹ ਵਸਤੂ ਨਹੀਂ ਰਹੀ ਜੋ ਆਪਣੇ ਆਪ ਚਲਦੀ ਹੈ। ਤਿਆਗ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਆਜ਼ਾਦੀ ਇਸ ਸਰੀਰ ਨਾਲ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਪਛਾਣੇ ਜਾਣ ਦੀ ਚੋਣ ਕਰਦੀ ਹੈ; ਇਹ ਵਿਗੜਿਆ ਹੋਇਆ ਅਤੇ ਭਾਰਾ ਸਰੀਰ ਇੱਕ ਟੁੱਟੀ ਹੋਈ ਅਤੇ ਗੁਲਾਮ ਆਜ਼ਾਦੀ ਦੀ ਤਸਵੀਰ ਹੈ।

ਇਹ ਕੁਝ ਟਿੱਪਣੀਆਂ ਉਦਾਸੀਵਾਦ ਦੀ ਸਮੱਸਿਆ ਨੂੰ ਖਤਮ ਕਰਨ ਵੱਲ ਇਸ਼ਾਰਾ ਨਹੀਂ ਕਰਦੀਆਂ। ਅਸੀਂ ਸਿਰਫ਼ ਇਹ ਦਿਖਾਉਣਾ ਚਾਹੁੰਦੇ ਸੀ ਕਿ ਇਹ ਇੱਛਾ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਬੀਜ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਹੈ, ਇੱਛਾ ਦੀ ਅਸਫਲਤਾ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ; ਦਰਅਸਲ ਜਿਵੇਂ ਹੀ ਮੈਂ ਦੂਜੇ ਦੇ ਸਰੀਰ ਨੂੰ ਲੈਣ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕਰਦਾ ਹਾਂ, ਜਿਸਨੂੰ ਮੈਂ ਆਪਣੇ ਅਵਤਾਰ ਦੁਆਰਾ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਅਵਤਾਰ ਲੈਣ ਲਈ ਪ੍ਰੇਰਿਤ ਕੀਤਾ ਹੈ, ਮੈਂ ਅਵਤਾਰ ਦੀ ਪਰਸਪਰਤਾ ਨੂੰ ਤੋੜਦਾ ਹਾਂ, ਮੈਂ ਆਪਣੇ ਸਰੀਰ ਨੂੰ ਇਸਦੀਆਂ ਆਪਣੀਆਂ ਸੰਭਾਵਨਾਵਾਂ ਵੱਲ ਪਾਰ ਕਰ ਜਾਂਦਾ ਹਾਂ, ਅਤੇ ਮੈਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਉਦਾਸੀਵਾਦ ਦੀ ਦਿਸ਼ਾ ਵਿੱਚ ਮੋੜਦਾ ਹਾਂ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਉਦਾਸੀਵਾਦ ਅਤੇ ਮਾਸੋਚਿਜ਼ਮ ਦੋ ਰੀਫ਼ ਹਨ ਜਿਨ੍ਹਾਂ 'ਤੇ ਇੱਛਾ ਸਥਾਪਿਤ ਹੋ ਸਕਦੀ ਹੈ - ਭਾਵੇਂ ਮੈਂ ਦੂਜੇ ਦੇ ਮਾਸ ਦੀ ਨਿਯੋਜਨ ਵੱਲ ਆਪਣੀ ਪਰੇਸ਼ਾਨ ਪਰੇਸ਼ਾਨੀ ਨੂੰ ਪਾਰ ਕਰਾਂ ਜਾਂ, ਆਪਣੀ ਮੁਸੀਬਤ ਨਾਲ ਨਸ਼ੇ ਵਿੱਚ, ਸਿਰਫ ਆਪਣੇ ਮਾਸ ਵੱਲ ਧਿਆਨ ਦੇਵਾਂ ਅਤੇ ਦੂਜੇ ਤੋਂ ਕੁਝ ਨਾ ਪੁੱਛਾਂ ਸਿਵਾਏ ਇਸ ਦੇ ਕਿ ਉਹ ਉਹ ਦਿੱਖ ਹੋਵੇ ਜੋ ਮੈਨੂੰ ਮੇਰੇ ਮਾਸ ਨੂੰ ਸਾਕਾਰ ਕਰਨ ਵਿੱਚ ਸਹਾਇਤਾ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਇਹ ਇੱਛਾ ਦੇ ਪੱਖ ਤੋਂ ਇਸ ਅਸੰਗਤਤਾ ਅਤੇ ਇਹਨਾਂ ਦੋ ਖ਼ਤਰਿਆਂ ਵਿਚਕਾਰ ਇਸਦੀ ਸਦੀਵੀ ਝੁਕਾਅ ਦੇ ਕਾਰਨ ਹੈ ਕਿ "ਆਮ" ਲਿੰਗਕਤਾ ਨੂੰ ਆਮ ਤੌਰ 'ਤੇ "ਸਾਦਵਾਦੀ-ਮਾਸੋਚਿਸਟਿਕ" ਵਜੋਂ ਮਨੋਨੀਤ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ।

ਫਿਰ ਵੀ ਉਦਾਸੀਵਾਦ ਵੀ - ਅੰਨ੍ਹੀ ਉਦਾਸੀਨਤਾ ਅਤੇ ਇੱਛਾ ਵਾਂਗ - ਆਪਣੀ ਅਸਫਲਤਾ ਦਾ ਕਾਰਨ ਆਪਣੇ ਅੰਦਰ ਰੱਖਦਾ ਹੈ। ਸਭ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਸਰੀਰ ਨੂੰ ਮਾਸ ਵਜੋਂ ਦੇਖਣ ਅਤੇ ਇਸਦੀ ਸਾਧਨ ਵਰਤੋਂ ਦੇ ਵਿਚਕਾਰ ਇੱਕ ਡੂੰਘੀ ਅਸੰਗਤਤਾ ਹੈ। ਜੇ ਮੈਂ ਮਾਸ ਤੋਂ ਇੱਕ ਸਾਧਨ ਬਣਾਉਂਦਾ ਹਾਂ, ਤਾਂ ਇਹ ਮੈਨੂੰ ਹੋਰ ਯੰਤਰਾਂ ਅਤੇ ਸੰਭਾਵਨਾਵਾਂ ਵੱਲ, ਸੰਖੇਪ ਵਿੱਚ ਭਵਿੱਖ ਵੱਲ ਦਰਸਾਉਂਦਾ ਹੈ; ਇਹ ਉਸ ਸਥਿਤੀ ਦੁਆਰਾ ਉੱਥੇ ਹੋਣ ਵਿੱਚ ਅੰਸ਼ਕ ਤੌਰ 'ਤੇ ਜਾਇਜ਼ ਹੈ ਜੋ ਮੈਂ ਆਪਣੇ ਆਲੇ ਦੁਆਲੇ ਬਣਾਉਂਦਾ ਹਾਂ, ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਕੰਧ 'ਤੇ ਮੇਖਾਂ ਅਤੇ ਇੱਕ ਤਸਵੀਰ ਦੀ ਮੌਜੂਦਗੀ ਹਥੌੜੇ ਦੀ ਹੋਂਦ ਨੂੰ ਜਾਇਜ਼ ਠਹਿਰਾਉਂਦੀ ਹੈ। ਅਚਾਨਕ ਸਰੀਰ

ਦਾ ਮਾਸ ਵਜੋਂ ਚਰਿੱਤਰ - ਯਾਨੀ, ਇਸਦੀ ਵਰਤੋਂ ਨਾ ਕਰਨ ਯੋਗ ਤੱਥ - ਇੱਕ ਸਾਧਨ-ਵਸਤੂ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਰਸਤਾ ਦਿੰਦਾ ਹੈ। ਗੁੰਝਲਦਾਰ "ਮਾਸ-ਵਸ-ਸਾਜ਼" ਜਿਸਨੂੰ ਸੈਡਿਸਟ ਨੇ ਬਣਾਉਣ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕੀਤੀ ਹੈ, ਟੁੱਟ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਡੂੰਘਾ ਵਿਘਨ ਉਦੋਂ ਤੱਕ ਲੁਕਿਆ ਰਹਿ ਸਕਦਾ ਹੈ ਜਦੋਂ ਤੱਕ ਮਾਸ ਮਾਸ ਨੂੰ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਨ ਦਾ ਸਾਧਨ ਹੈ, ਕਿਉਂਕਿ ਇਸ ਤਰੀਕੇ ਨਾਲ ਮੈਂ ਇੱਕ ਸਥਾਈ ਅੰਤ ਵਾਲਾ ਸਾਧਨ ਬਣਾਉਂਦਾ ਹਾਂ। ਪਰ ਜਦੋਂ ਅਵਤਾਰ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ, ਜਦੋਂ ਮੇਰੇ ਸਾਹਮਣੇ ਸੱਚਮੁੱਚ ਇੱਕ ਸਾਹ ਲੈਂਦਾ ਸਰੀਰ ਹੁੰਦਾ ਹੈ, ਤਾਂ ਮੈਨੂੰ ਹੁਣ ਇਸ ਮਾਸ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਕਿਵੇਂ ਕਰਨੀ ਹੈ ਪਤਾ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ। ਇਸ ਨੂੰ ਕੋਈ ਵੀ ਟੀਚਾ ਨਹੀਂ ਦਿੱਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ, ਕਿਉਂਕਿ ਮੈਂ ਇਸਦੀ ਪੂਰਨ ਅਚਨਚੇਤੀ ਦਿੱਖ ਨੂੰ ਪ੍ਰਭਾਵਤ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਇਹ ਉੱਥੇ ਹੈ, ਅਤੇ ਇਹ ਬਿਨਾਂ ਕਿਸੇ ਚੀਜ਼ ਦੇ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਮੈਂ ਇਸਨੂੰ ਮਾਸ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਨਹੀਂ ਫੜ ਸਕਦਾ; ਮੈਂ ਇਸਨੂੰ ਮਾਸ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਇਸਦੀ ਭੌਤਿਕਤਾ ਤੋਂ ਬਿਨਾਂ ਇੱਕ ਗੁੰਝਲਦਾਰ ਯੰਤਰ ਪ੍ਰਣਾਲੀ ਵਿੱਚ ਏਕੀਕ੍ਰਿਤ ਨਹੀਂ ਕਰ ਸਕਦਾ, ਇਸਦੀ "ਮਾਸਿਕਤਾ" ਤੁਰੰਤ ਮੇਰੇ ਤੋਂ ਬਚ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਮੈਂ ਇਸਦੇ ਸਾਹਮਣੇ ਸਿਰਫ ਚਿੰਤਨਸ਼ੀਲ ਹੈਰਾਨੀ ਦੀ ਸਥਿਤੀ ਵਿੱਚ ਨਿਰਾਸ਼ ਰਹਿ ਸਕਦਾ ਹਾਂ ਜਾਂ ਫਿਰ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਬਦਲੇ ਵਿੱਚ ਅਵਤਾਰ ਧਾਰਨ ਕਰ ਸਕਦਾ ਹਾਂ ਅਤੇ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਦੁਬਾਰਾ ਪਰੇਸ਼ਾਨ ਹੋਣ ਦੀ ਆਗਿਆ ਦੇ ਸਕਦਾ ਹਾਂ, 'ਤਾਂ ਜੋ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਘੱਟੋ ਘੱਟ ਇੱਕ ਵਾਰ ਫਿਰ ਉਸ ਪੱਧਰ 'ਤੇ ਰੱਖ ਸਕਾਂ ਜਿੱਥੇ ਮਾਸ ਆਪਣੀ ਪੂਰੀ "ਮਾਸਿਕਤਾ" ਵਿੱਚ ਮਾਸ ਨੂੰ ਪ੍ਰਗਟ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਉਸੇ ਸਮੇਂ ਉਦਾਸੀਵਾਦ ਜਦੋਂ ਇਸਦਾ ਟੀਚਾ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੋਣ ਜਾ ਰਿਹਾ ਹੈ ਇੱਛਾ ਨੂੰ ਰਾਹ ਦਿੰਦਾ ਹੈ। ਉਦਾਸੀਵਾਦ ਇੱਛਾ ਦੀ ਅਸਫਲਤਾ ਹੈ, ਅਤੇ ਇੱਛਾ ਉਦਾਸੀਵਾਦ ਦੀ ਅਸਫਲਤਾ ਹੈ। ਕੋਈ ਵੀ ਸਿਰਫ ਸੰਤੁਸ਼ਟੀ ਅਤੇ ਅਖੌਤੀ "ਭੌਤਿਕ ਕਬਜ਼ੇ" ਦੇ ਜ਼ਰੀਏ ਚੱਕਰ ਤੋਂ ਬਾਹਰ ਨਿਕਲ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਵਿੱਚ ਉਦਾਸੀਵਾਦ ਅਤੇ ਇੱਛਾ ਦਾ ਇੱਕ ਨਵਾਂ ਸੰਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਦਿੱਤਾ ਗਿਆ ਹੈ। ਸੈਕਸ ਦਾ ਸੁਮੇਲ ਅਵਤਾਰ ਨੂੰ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਦਾ ਹੈ, "ਵਿੱਚ ਦਾਖਲ ਹੋਣ" ਜਾਂ "ਪ੍ਰਵੇਸ਼" ਹੋਣ ਦਾ ਤੱਥ ਪ੍ਰਤੀਕਾਤਮਕ ਤੌਰ 'ਤੇ ਉਦਾਸੀਵਾਦੀ ਅਤੇ ਮਾਸੋਚਿਸਟਿਕ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਨੂੰ ਸਾਕਾਰ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਪਰ ਜੇਕਰ ਖੁਸ਼ੀ ਸਾਨੂੰ ਚੱਕਰ ਤੋਂ ਬਾਹਰ ਨਿਕਲਣ ਦੇ ਯੋਗ ਬਣਾਉਂਦੀ ਹੈ, ਤਾਂ ਇਹ ਇਸ ਲਈ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਇੱਛਾ ਅਤੇ ਉਦਾਸੀਵਾਦੀ ਜਨੂੰਨ ਦੋਵਾਂ ਨੂੰ ਸੰਤੁਸ਼ਟ ਕੀਤੇ ਬਿਨਾਂ ਮਾਰ ਦਿੰਦਾ ਹੈ।

ਉਸੇ ਸਮੇਂ ਅਤੇ ਇੱਕ ਬਿਲਕੁਲ ਵੱਖਰੇ ਪੱਧਰ 'ਤੇ, ਉਦਾਸੀਵਾਦ ਅਸਫਲਤਾ ਲਈ ਇੱਕ ਨਵਾਂ ਉਦੇਸ਼ ਰੱਖਦਾ ਹੈ। ਜਿਸ ਚੀਜ਼ ਨੂੰ ਸੈਡਿਸਟ ਅਪਣਾਉਣ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕਰਦਾ ਹੈ ਉਹ ਅਸਲ ਵਿੱਚ ਪੀੜਤ ਦੀ ਪਾਰਦਰਸ਼ੀ ਆਜ਼ਾਦੀ ਹੈ। ਪਰ ਇਹ ਆਜ਼ਾਦੀ ਸਿਧਾਂਤਕ ਤੌਰ 'ਤੇ ਪਹੁੰਚ ਤੋਂ ਬਾਹਰ ਰਹਿੰਦੀ ਹੈ। ਅਤੇ ਜਿੰਨਾ ਜ਼ਿਆਦਾ ਸੈਡਿਸਟ ਦੂਜੇ ਨੂੰ ਇੱਕ ਸਾਧਨ ਵਜੋਂ ਮੰਨਣ ਵਿੱਚ ਲੱਗਾ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ, ਓਨਾ ਹੀ ਇਹ ਆਜ਼ਾਦੀ ਉਸ ਤੋਂ ਬਚ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਉਹ ਆਜ਼ਾਦੀ 'ਤੇ ਸਿਰਫ਼ ਇਸਨੂੰ ਦੂਜੇ-ਵਜੋਂ-ਵਸਤੂ ਦੀ ਇੱਕ ਬਾਹਰਮੁਖੀ ਜਾਇਦਾਦ ਬਣਾ ਕੇ ਹੀ ਕਾਰਵਾਈ ਕਰ ਸਕਦਾ ਹੈ; ਯਾਨੀ, ਦੁਨੀਆ ਦੇ ਵਿਚਕਾਰ ਆਜ਼ਾਦੀ 'ਤੇ ਜਿਸਦੀਆਂ ਮਰੀਆਂ-ਸੰਭਾਵਨਾਵਾਂ ਹਨ। ਪਰ ਕਿਉਂਕਿ ਸੈਡਿਸਟ ਦਾ ਟੀਚਾ ਦੂਜਿਆਂ ਲਈ ਆਪਣੇ ਹੋਣ ਨੂੰ ਮੁੜ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਨਾ ਹੈ, ਉਹ ਸਿਧਾਂਤਕ ਤੌਰ 'ਤੇ ਇਸਨੂੰ ਗੁਆ ਦਿੰਦਾ ਹੈ, ਕਿਉਂਕਿ ਇੱਕੋ ਇੱਕ ਹੋਰ ਜਿਸ ਨਾਲ ਉਸਨੂੰ ਕਰਨਾ ਹੈ ਉਹ ਦੁਨੀਆ ਦਾ ਦੂਜਾ ਹੈ ਜਿਸਦੇ ਦਿਮਾਗ ਵਿੱਚ ਸਿਰਫ਼ "ਉਸਦੇ ਦਿਮਾਗ ਵਿੱਚ ਸੈਡਿਸਟ ਦੇ ਉਸ 'ਤੇ ਹਮਲਾ ਕਰਨ ਦੀਆਂ ਤਸਵੀਰਾਂ" ਹਨ।

ਸੈਡਿਸਟ ਨੂੰ ਆਪਣੀ ਗਲਤੀ ਦਾ ਪਤਾ ਲੱਗਦਾ ਹੈ ਜਦੋਂ ਉਸਦਾ ਪੀੜਤ ਉਸਨੂੰ ਦੇਖਦਾ ਹੈ; ਯਾਨੀ ਕਿ, ਜਦੋਂ ਸੈਡਿਸਟ ਦੂਜੇ ਦੀ ਆਜ਼ਾਦੀ ਵਿੱਚ ਆਪਣੇ ਹੋਣ ਦੇ ਪੂਰਨ ਅਲਗਾਵ ਦਾ ਅਨੁਭਵ ਕਰਦਾ ਹੈ; ਤਾਂ ਉਸਨੂੰ ਅਹਿਸਾਸ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਉਸਨੇ ਨਾ ਸਿਰਫ਼ ਆਪਣੇ ਬਾਹਰ ਹੋਣ ਨੂੰ ਮੁੜ ਪ੍ਰਾਪਤ ਨਹੀਂ ਕੀਤਾ ਹੈ, ਸਗੋਂ ਇਹ ਵੀ ਕਿ ਜਿਸ ਗਤੀਵਿਧੀ ਦੁਆਰਾ ਉਹ ਇਸਨੂੰ ਮੁੜ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਨ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕਰਦਾ ਹੈ ਉਹ

ਖੁਦ "ਸੈਡਿਜ਼ਮ" ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਆਦਤ ਅਤੇ ਇੱਕ ਜਾਇਦਾਦ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਪਾਰ ਅਤੇ ਸਥਿਰ ਹੈ ਜਿਸਦੀ ਮੁਰਦਾ ਸੰਭਾਵਨਾਵਾਂ ਦੀ ਇੱਕ ਜਕੜ ਹੈ ਅਤੇ ਇਹ ਪਰਿਵਰਤਨ ਉਸ ਦੂਜੇ ਦੁਆਰਾ ਅਤੇ ਉਸਦੇ ਲਈ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਜਿਸਨੂੰ ਉਹ ਗੁਲਾਮ ਬਣਾਉਣਾ ਚਾਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਉਸਨੂੰ ਫਿਰ ਪਤਾ ਲੱਗਦਾ ਹੈ ਕਿ ਉਹ ਦੂਜੇ ਦੀ ਆਜ਼ਾਦੀ 'ਤੇ ਕਾਰਵਾਈ ਨਹੀਂ ਕਰ ਸਕਦਾ ਭਾਵੇਂ ਦੂਜੇ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਅਪਮਾਨਿਤ ਕਰਨ ਅਤੇ ਰਹਿਮ ਦੀ ਭੀਖ ਮੰਗਣ ਲਈ ਮਜਬੂਰ ਕਰਕੇ ਵੀ, ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਬਿਲਕੁਲ ਦੂਜੇ ਦੀ ਪੂਰਨ ਆਜ਼ਾਦੀ ਵਿੱਚ ਅਤੇ ਦੁਆਰਾ ਹੈ ਕਿ ਇੱਕ ਅਜਿਹੀ ਦੁਨੀਆਂ ਮੌਜੂਦ ਹੈ ਜਿਸ ਵਿੱਚ ਸੈਡਿਜ਼ਮ ਅਤੇ ਤਸੀਹੇ ਦੇ ਸਾਧਨ ਹਨ ਅਤੇ ਅਪਮਾਨਿਤ ਹੋਣ ਅਤੇ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਤਿਆਗਣ ਦੇ ਸੌ ਬਹਾਨੇ ਹਨ। ਫਾਕਨਰ ਨੇ ਅਗਸਤ ਵਿੱਚ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ ਦੇ ਅੰਤਮ ਪੰਨਿਆਂ ਵਿੱਚ ਪੀੜਤ ਦੇ ਆਪਣੇ ਤਸੀਹਿਆਂ ਵੱਲ ਦੇਖਣ ਦੀ ਸ਼ਕਤੀ ਨੂੰ ਬਿਹਤਰ ਢੰਗ ਨਾਲ ਕਿਸੇ ਨੇ ਨਹੀਂ ਦਰਸਾਇਆ ਹੈ। "ਚੰਗੇ ਨਾਗਰਿਕਾਂ" ਨੇ ਹੁਣੇ ਹੀ ਨੀਗਰੋ, ਕ੍ਰਿਸਮਸ ਦਾ ਸ਼ਿਕਾਰ ਕੀਤਾ ਹੈ, ਅਤੇ ਉਸਨੂੰ ਨਪੁੰਸਕ ਬਣਾਇਆ ਹੈ। ਕ੍ਰਿਸਮਸ ਮੌਤ ਦੇ ਬਿੰਦੂ 'ਤੇ ਹੈ:

> "ਪਰ ਫਰਸ਼ 'ਤੇ ਪਿਆ ਆਦਮੀ ਹਿੱਲਿਆ ਨਹੀਂ ਸੀ। ਉਹ ਉੱਥੇ ਹੀ ਪਿਆ ਸੀ, ਆਪਣੀਆਂ ਅੱਖਾਂ ਖੁੱਲ੍ਹੀਆਂ ਅਤੇ ਚੇਤਨਾ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਸਭ ਕੁਝ ਖਾਲੀ, ਅਤੇ ਕੁਝ, ਇੱਕ ਪਰਛਾਵੇਂ ਨਾਲ, ਉਸਦੇ ਮੂੰਹ ਦੇ ਆਲੇ-ਦੁਆਲੇ। ਇੱਕ ਲੰਬੇ ਪਲ ਲਈ ਉਸਨੇ ਸ਼ਾਂਤ ਅਤੇ ਅਥਾਹ ਅਤੇ ਅਸਹਿ ਅੱਖਾਂ ਨਾਲ ਉਨ੍ਹਾਂ ਵੱਲ ਦੇਖਿਆ। ਫਿਰ ਉਸਦਾ ਚਿਹਰਾ, ਸਰੀਰ, ਸਭ ਕੁਝ ਢਹਿ ਗਿਆ, ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਡਿੱਗ ਪਿਆ ਅਤੇ ਉਸਦੇ ਕੁੱਲ੍ਹੇ ਅਤੇ ਕਮਰ ਦੇ ਕੱਟੇ ਹੋਏ ਕੱਪੜਿਆਂ ਵਿੱਚੋਂ ਕਾਲਾ ਖੂਨ ਇੱਕ ਛੁੱਟੇ ਹੋਏ ਸਾਹ ਵਾਂਗ ਦੌੜਦਾ ਜਾਪਦਾ ਸੀ। ਇਹ ਉਸਦੇ ਫਿੱਕੇ ਸਰੀਰ ਵਿੱਚੋਂ ਇੱਕ ਵਧਦੇ ਰਾਕੇਟ ਵਿੱਚੋਂ ਚੰਗਿਆੜੀਆਂ ਦੀ ਤੇਜ਼ੀ ਵਾਂਗ ਦੌੜਦਾ ਜਾਪਦਾ ਸੀ; ਉਸ ਕਾਲੇ ਧਮਾਕੇ 'ਤੇ ਆਦਮੀ ਹਮੇਸ਼ਾ ਲਈ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀਆਂ ਯਾਦਾਂ ਵਿੱਚ ਉੱਡਦਾ ਜਾਪਦਾ ਸੀ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਇਸਨੂੰ ਗੁਆਉਣਾ ਨਹੀਂ ਹੈ, ਜੋ ਵੀ ਸ਼ਾਂਤ ਵਾਦੀਆਂ ਵਿੱਚ, ਬੁਢਾਪੇ ਦੀਆਂ ਜੋ ਵੀ ਸ਼ਾਂਤ ਅਤੇ ਭਰੋਸਾ ਦੇਣ ਵਾਲੀਆਂ ਧਾਰਾਵਾਂ ਦੇ ਨਾਲ, ਉਨ੍ਹਾਂ ਬੱਚਿਆਂ ਦੇ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬ ਚਿਹਰੇ ਵਿੱਚ ਜੋ ਵੀ ਉਹ ਪੁਰਾਣੀਆਂ ਆਫ਼ਤਾਂ ਅਤੇ ਨਵੀਆਂ ਉਮੀਦਾਂ 'ਤੇ ਵਿਚਾਰ ਕਰਨਗੇ। ਇਹ ਉੱਥੇ ਹੋਵੇਗਾ, ਸੋਚਦਾ ਹੋਇਆ, ਸ਼ਾਂਤ, ਦ੍ਰਿੜ, ਫਿੱਕਾ ਨਹੀਂ ਪੈ ਰਿਹਾ ਅਤੇ ਖਾਸ ਤੌਰ 'ਤੇ ਖ਼ਤਰਨਾਕ ਨਹੀਂ, ਪਰ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਇਕੱਲਾ ਸ਼ਾਂਤ, ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਇਕੱਲਾ ਜੇਤੂ। ਦੁਬਾਰਾ ਸ਼ਹਿਰ ਤੋਂ, ਕੰਧਾਂ ਤੋਂ ਥੋੜ੍ਹਾ ਜਿਹਾ ਮਰ ਗਿਆ, ਸਾਇਰਨ ਦੀ ਚੀਕ ਇਸਦੇ ਅਵਿਸ਼ਵਾਸ਼ਯੋਗ ਵੱਲ ਵਧ ਗਈ। ਕ੍ਰੇਸੈਂਡੋ, ਸੁਣਨ ਦੇ ਖੇਤਰ ਤੋਂ ਬਾਹਰ ਨਿਕਲਣਾ।"[12]

ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਸੈਡਿਸਟ ਦੀ ਦੁਨੀਆਂ ਵਿੱਚ ਦੂਜੇ ਦੇ ਨਜ਼ਰੀਏ ਦਾ ਇਹ ਵਿਸਫੋਟ ਸੈਡਿਜ਼ਮ ਦੇ ਅਰਥ ਅਤੇ ਟੀਚੇ ਨੂੰ ਢਹਿ-ਢੇਰੀ ਕਰ ਦਿੰਦਾ ਹੈ। ਸੈਡਿਸਟ ਨੂੰ ਪਤਾ ਲੱਗਦਾ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਉਹ ਆਜ਼ਾਦੀ ਸੀ ਜਿਸਨੂੰ ਉਹ ਗੁਲਾਮ ਬਣਾਉਣਾ ਚਾਹੁੰਦਾ ਸੀ, ਅਤੇ ਉਸੇ ਸਮੇਂ ਉਸਨੂੰ ਆਪਣੇ ਯਤਨਾਂ ਦੀ ਵਿਅਰਥਤਾ ਦਾ ਅਹਿਸਾਸ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਇੱਥੇ ਇੱਕ ਵਾਰ ਫਿਰ ਸਾਨੂੰ ਦੇਖਣ ਦੇ ਅਮਲ ਵਿੱਚ ਹੋਣ ਤੋਂ ਦੇਖ ਰਹੇ ਹੋਣ ਵੱਲ ਭੇਜਿਆ ਗਿਆ ਹੈ; ਅਸੀਂ ਚੱਕਰ ਤੋਂ ਬਾਹਰ ਨਹੀਂ ਨਿਕਲੇ ਹਾਂ।

ਅਸੀਂ ਇਨ੍ਹਾਂ ਕੁਝ ਟਿੱਪਣੀਆਂ ਦੁਆਰਾ ਸੈਕਸ ਦੀ ਸਮੱਸਿਆ ਨੂੰ ਖਤਮ ਕਰਨ ਲਈ ਨਹੀਂ ਸੋਚਿਆ ਹੈ, ਦੂਜੇ ਪ੍ਰਤੀ ਸੰਭਾਵਿਤ ਰਵੱਈਏ ਤੋਂ ਵੀ ਘੱਟ। ਅਸੀਂ ਸਿਰਫ਼ ਇਹ ਦਿਖਾਉਣਾ ਚਾਹੁੰਦੇ ਹਾਂ ਕਿ ਜਿਨਸੀ ਰਵੱਈਆ ਦੂਜੇ ਪ੍ਰਤੀ ਇੱਕ ਮੁੱਖ ਵਿਵਹਾਰ ਹੈ। ਇਹ ਕਹਿਣ ਦੀ ਲੋੜ ਨਹੀਂ ਹੈ ਕਿ ਇਸ ਵਿਵਹਾਰ ਵਿੱਚ ਜ਼ਰੂਰੀ ਤੌਰ 'ਤੇ ਦੂਜਿਆਂ ਲਈ ਹੋਣ ਦੀ ਮੂਲ ਸੰਭਾਵਨਾ ਅਤੇ ਸਾਡੀ ਆਪਣੀ ਅਸਲੀਅਤ ਸ਼ਾਮਲ ਹੈ। ਪਰ ਅਸੀਂ ਇਹ ਸਵੀਕਾਰ ਨਹੀਂ ਕਰ ਸਕਦੇ ਕਿ ਇਹ ਵਿਵਹਾਰ ਸ਼ੁਰੂ ਤੋਂ ਹੀ ਇੱਕ ਸਰੀਰਕ ਅਤੇ ਅਨੁਭਵੀ ਸੰਵਿਧਾਨ ਦੇ ਅਧੀਨ ਹੈ। ਜਿਵੇਂ ਹੀ ਸਰੀਰ "ਹੈ" ਅਤੇ ਜਿਵੇਂ ਹੀ ਕੋਈ ਹੋਰ "ਹੈ", ਅਸੀਂ ਇੱਛਾ ਦੁਆਰਾ, ਪਿਆਰ ਦੁਆਰਾ, ਅਤੇ ਪ੍ਰਾਪਤ ਰਵੱਈਏ ਦੁਆਰਾ ਪ੍ਰਤੀਕਿਰਿਆ ਕਰਦੇ ਹਾਂ ਜਿਸਦਾ ਅਸੀਂ

ਜ਼ਿਕਰ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਸਾਡੀ ਸਰੀਰਕ ਬਣਤਰ ਸਿਰਫ ਪ੍ਰਤੀਕਾਤਮਕ ਪ੍ਰਗਟਾਵੇ ਦਾ ਕਾਰਨ ਬਣਦੀ ਹੈ, ਪੂਰਨ ਸੰਭਾਵਨਾ ਦੇ ਪੱਧਰ 'ਤੇ, ਇਸ ਤੱਥ ਦੀ ਕਿ ਅਸੀਂ ਇਹਨਾਂ ਰਵੱਈਏ ਵਿੱਚੋਂ ਇੱਕ ਜਾਂ ਦੂਜੇ ਨੂੰ ਮੰਨਣ ਦੀ ਸਥਾਈ ਸੰਭਾਵਨਾ ਹਾਂ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਅਸੀਂ ਇਹ ਕਹਿ ਸਕਾਂਗੇ ਕਿ ਦੂਜੇ ਦੇ ਸਾਹਮਣੇ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਜਿਨਸੀ ਹੈ ਅਤੇ ਇਸਦੇ ਰਾਹੀਂ ਲਿੰਗਕਤਾ ਸੰਸਾਰ ਵਿੱਚ ਆਉਂਦੀ ਹੈ।

ਸਪੱਸ਼ਟ ਤੌਰ 'ਤੇ ਅਸੀਂ ਇਹ ਦਾਅਵਾ ਨਹੀਂ ਕਰਦੇ ਕਿ ਦੂਜੇ ਪ੍ਰਤੀ ਸਾਰੇ ਰਵੱਈਏ ਉਨ੍ਹਾਂ ਜਿਨਸੀ ਰਵੱਈਏ ਦੇ ਮੁਕਾਬਲੇ ਘੱਟ ਹਨ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਅਸੀਂ ਹੁਣੇ ਵਰਣਨ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਜੇਕਰ ਅਸੀਂ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨਾਲ ਕਾਫ਼ੀ ਵਿਸਥਾਰ ਨਾਲ ਨਜਿੱਠਿਆ ਹੈ, ਤਾਂ ਇਹ ਦੋ ਕਾਰਨਾਂ ਕਰਕੇ ਹੈ: ਪਹਿਲਾ ਕਿਉਂਕਿ ਉਹ ਬੁਨਿਆਦੀ ਹਨ, ਅਤੇ ਦੂਜਾ ਕਿਉਂਕਿ ਇੱਕ ਦੂਜੇ ਪ੍ਰਤੀ ਮਨੁੱਖਾਂ ਦੇ ਸਾਰੇ ਗੁੰਝਲਦਾਰ ਆਚਰਣ ਦੇ ਪੈਟਰਨ ਇਹਨਾਂ ਦੋ ਮੂਲ ਰਵੱਈਏ (ਅਤੇ ਤੀਜੇ - ਨਫ਼ਰਤ - ਦੇ ਸਿਰਫ ਸੰਸ਼ੋਧਨ ਹਨ ਜਿਸਦਾ ਅਸੀਂ ਅੱਗੇ ਵਰਣਨ ਕਰਨ ਜਾ ਰਹੇ ਹਾਂ)। ਬੇਸ਼ੱਕ ਠੋਸ ਆਚਰਣ ਦੀਆਂ ਉਦਾਹਰਣਾਂ (ਸਹਿਯੋਗ, ਟਕਰਾਅ, ਦੁਸ਼ਮਣੀ, ਅਨੁਕਰਣ, ਸ਼ਮੂਲੀਅਤ, ਆਗਿਆਕਾਰੀ, ਆਦਿ)13 ਵਰਣਨ ਕਰਨ ਲਈ ਬੇਅੰਤ ਤੌਰ 'ਤੇ ਵਧੇਰੇ ਨਾਜ਼ੁਕ ਹਨ, ਕਿਉਂਕਿ ਉਹ ਇਤਿਹਾਸਕ ਸਥਿਤੀ ਅਤੇ ਦੂਜੇ ਨਾਲ ਆਪਣੇ ਆਪ ਦੇ ਹਰੇਕ ਸਬੰਧ ਦੀਆਂ ਠੋਸ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਤਾਵਾਂ 'ਤੇ ਨਿਰਭਰ ਕਰਦੇ ਹਨ; ਪਰ ਉਹ ਸਾਰੇ ਆਪਣੇ ਪਿੰਜਰ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਸ਼ਾਮਲ ਹਨ - ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਕਹਿਣ ਲਈ - ਜਿਨਸੀ ਸੰਬੰਧ। ਇਹ ਇੱਕ ਖਾਸ ਕਾਮਵਾਸਨਾ ਦੀ ਹੋਂਦ ਦੇ ਕਾਰਨ ਨਹੀਂ ਹੈ ਜੋ ਹਰ ਜਗ੍ਹਾ ਖਿਸਕ ਜਾਵੇਗਾ ਪਰ ਸਿਰਫ਼ ਇਸ ਲਈ ਕਿਉਂਕਿ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਰਵੱਈਏ ਦਾ ਅਸੀਂ ਵਰਣਨ ਕੀਤਾ ਹੈ ਉਹ ਬੁਨਿਆਦੀ ਪ੍ਰੋਜੈਕਟ ਹਨ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਦੁਆਰਾ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਦੂਜਿਆਂ ਲਈ ਆਪਣੇ ਹੋਣ ਦਾ ਅਹਿਸਾਸ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਇਸ ਤੱਥਵਾਦੀ ਸਥਿਤੀ ਨੂੰ ਪਾਰ ਕਰਨ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕਰਦਾ ਹੈ।

ਇਹ ਦਿਖਾਉਣ ਦੀ ਜਗ੍ਹਾ ਨਹੀਂ ਹੈ ਕਿ ਪਿਆਰ ਅਤੇ ਇੱਛਾ ਕੀ ਹੈ, ਤਰਸ, ਪ੍ਰਸ਼ੰਸਾ, ਨਫ਼ਰਤ, ਈਰਖਾ, ਸ਼ੁਕਰਗੁਜ਼ਾਰੀ, ਆਦਿ ਵਿੱਚ ਕਿਵੇਂ ਸ਼ਾਮਲ ਹੋ ਸਕਦੀ ਹੈ। ਪਰ ਹਰੇਕ ਆਦਮੀ ਆਪਣੇ ਅਨੁਭਵ ਦੇ ਨਾਲ-ਨਾਲ ਇਹਨਾਂ ਵੱਖ-ਵੱਖ ਤੱਤ ਦੇ ਈਡੇਟਿਕ ਅੰਤਰ-ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਦਾ ਹਵਾਲਾ ਦੇ ਕੇ ਇਸਨੂੰ ਨਿਰਧਾਰਤ ਕਰਨ ਦੇ ਯੋਗ ਹੋਵੇਗਾ। ਕੁਦਰਤੀ ਤੌਰ 'ਤੇ ਇਸਦਾ ਮਤਲਬ ਇਹ ਨਹੀਂ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਵੱਖ-ਵੱਖ ਰਵੱਈਏ ਸਿਰਫ਼ ਲਿੰਗਕਤਾ ਦੁਆਰਾ ਉਧਾਰ ਲਏ ਗਏ ਭੇਸ ਹਨ। ਪਰ ਇਹ ਸਮਝਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ ਕਿ ਲਿੰਗਕਤਾ ਉਹਨਾਂ ਵਿੱਚ ਉਹਨਾਂ ਦੀ ਨੀਂਹ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਏਕੀਕ੍ਰਿਤ ਹੈ ਅਤੇ ਉਹ ਇਸਨੂੰ ਸ਼ਾਮਲ ਕਰਦੇ ਹਨ ਅਤੇ ਪਾਰ ਕਰਦੇ ਹਨ ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਇੱਕ ਚੱਕਰ ਦੀ ਧਾਰਨਾ ਇੱਕ ਘੁੰਮਦੀ ਰੇਖਾ ਖੰਡ ਨੂੰ ਸ਼ਾਮਲ ਕਰਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਪਾਰ ਕਰਦੀ ਹੈ, ਜਿਸਦੇ ਸਿਰਿਆਂ ਵਿੱਚੋਂ ਇੱਕ ਸਥਿਰ ਹੈ। ਇਹ ਬੁਨਿਆਦੀ-ਰਵੱਈਏ ਉਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਲੁਕੇ ਰਹਿ ਸਕਦੇ ਹਨ ਜਿਵੇਂ ਇੱਕ ਪਿੰਜਰ ਨੂੰ ਇਸਦੇ ਆਲੇ ਦੁਆਲੇ ਦੇ ਮਾਸ ਦੁਆਰਾ ਢੱਕਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ; ਅਸਲ ਵਿੱਚ ਇਹ ਆਮ ਤੌਰ 'ਤੇ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਸਰੀਰਾਂ ਦੀ ਅਚਨਚੇਤਤਾ, ਅਸਲ ਪ੍ਰੋਜੈਕਟ ਦੀ ਬਣਤਰ ਜੋ ਮੈਂ ਹਾਂ, ਉਹ ਇਤਿਹਾਸ ਜਿਸਨੂੰ ਮੈਂ ਇਤਿਹਾਸਿਕ ਬਣਾਉਂਦਾ ਹਾਂ, ਆਮ ਤੌਰ 'ਤੇ ਜਿਨਸੀ ਰਵੱਈਏ ਨੂੰ ਵਧੇਰੇ ਗੁੰਝਲਦਾਰ ਆਚਰਣ ਦੇ ਅੰਦਰ, ਅਪ੍ਰਤੱਖ ਰਹਿਣ ਲਈ ਨਿਰਧਾਰਤ ਕਰ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਉਦਾਹਰਣ ਵਜੋਂ, ਇਹ ਬਹੁਤ ਘੱਟ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਕੋਈ ਸਪੱਸ਼ਟ ਤੌਰ 'ਤੇ "ਇੱਕੋ ਲਿੰਗ ਦੇ" ਦੂਜੇ ਵਿਅਕਤੀ ਦੀ ਇੱਛਾ ਰੱਖਦਾ ਹੈ। ਪਰ ਨੈਤਿਕਤਾ ਦੀਆਂ ਪਾਬੰਦੀਆਂ ਅਤੇ ਸਮਾਜ ਦੀਆਂ ਵਰਜਿਤ ਚੀਜ਼ਾਂ ਦੇ ਪਿੱਛੇ ਮੂਲ ਢਾਂਚਾ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ, ਘੱਟੋ ਘੱਟ "ਮੁਸੀਬਤ" ਦੇ ਉਸ ਖਾਸ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਜਿਸਨੂੰ ਜਿਨਸੀ ਘ੍ਰਿਣਾ ਕਿਹਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਅਤੇ ਜਿਨਸੀ ਪ੍ਰੋਜੈਕਟ ਦੀ ਇਸ ਸਥਾਈਤਾ ਨੂੰ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਸਮਝਣਾ ਜ਼ਰੂਰੀ ਨਹੀਂ ਹੈ ਜਿਵੇਂ ਇਹ ਅਚੇਤ ਅਵਸਥਾ ਵਿੱਚ "ਸਾਡੇ ਅੰਦਰ" ਰਹਿੰਦਾ ਸੀ। ਆਪਣੇ ਆਪ ਲਈ ਇੱਕ ਪ੍ਰੋਜੈਕਟ ਸਿਰਫ ਚੇਤੰਨ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਮੌਜੂਦ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਇੱਕ ਖਾਸ ਢਾਂਚੇ ਦੇ ਨਾਲ ਏਕੀਕ੍ਰਿਤ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਮੌਜੂਦ ਹੈ ਜਿਸ ਵਿੱਚ ਇਹ ਭੰਗ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਉਹ ਹੈ ਜੋ ਮਨੋਵਿਗਿਆਨੀਆਂ ਦੇ ਮਨ ਵਿੱਚ ਸੀ ਜਦੋਂ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਜਿਨਸੀ ਪ੍ਰਭਾਵ

ਨੂੰ ਇੱਕ "ਟੈਬੂਲਾ ਰਸ" ਬਣਾਇਆ ਹੈ ਜੋ ਵਿਅਕਤੀਗਤ ਇਤਿਹਾਸ ਤੋਂ ਇਸਦੇ ਸਾਰੇ ਨਿਰਧਾਰਨ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਸਿਰਫ ਇਹ ਮੰਨਣਾ ਜ਼ਰੂਰੀ ਨਹੀਂ ਹੈ ਕਿ ਇਸਦੇ ਮੂਲ ਵਿੱਚ ਲਿੰਗਕਤਾ ਨੂੰ ਘੱਟ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ; ਅਸਲ ਵਿੱਚ ਇਸ ਵਿੱਚ ਆਪਣੇ ਆਪ ਲਈ ਦੇ ਉਭਾਰ ਦੇ ਪਲ ਤੋਂ ਇੱਕ ਅਜਿਹੀ ਦੁਨੀਆਂ ਵਿੱਚ ਇਸਦੇ ਸਾਰੇ ਨਿਰਧਾਰਨ ਸ਼ਾਮਲ ਹਨ ਜਿੱਥੇ "ਹੋਰ" ਹਨ। ਜੋ ਅਨਿਸ਼ਚਿਤ ਹੈ ਅਤੇ ਜੋ ਹਰੇਕ ਦੇ ਇਤਿਹਾਸ ਦੁਆਰਾ ਨਿਰਧਾਰਤ ਕੀਤਾ ਜਾਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ ਉਹ ਹੈ ਦੂਜੇ ਨਾਲ ਖਾਸ ਕਿਸਮ ਦਾ ਸਬੰਧ ਜਿਸ ਵਿੱਚ ਜਿਨਸੀ ਰਵੱਈਆ (ਇੱਛਾ-ਪਿਆਰ, ਮਾਸੋਚਿਜ਼ਮ-ਉਦਾਸੀ) ਆਪਣੀ ਸਪੱਸ਼ਟ ਸ਼ੁੱਧਤਾ ਵਿੱਚ ਪ੍ਰਗਟ ਹੋਵੇਗਾ।

ਇਹ ਬਿਲਕੁਲ ਇਸ ਲਈ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਰਵੱਈਏ ਅਸਲੀ ਹਨ ਕਿ ਅਸੀਂ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਦੂਜੇ ਨਾਲ ਸਬੰਧਾਂ ਦੇ ਚੱਕਰ ਨੂੰ ਦਰਸਾਉਣ ਲਈ ਚੁਣਿਆ ਹੈ। ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਰਵੱਈਏ ਅਸਲ ਵਿੱਚ ਦੂਜਿਆਂ ਪ੍ਰਤੀ ਸਾਰੇ ਰਵੱਈਏ ਵਿੱਚ ਏਕੀਕ੍ਰਿਤ ਹਨ, ਉਹ ਆਪਣੀ ਚੱਕਰ ਵਿੱਚ ਦੂਜੇ ਪ੍ਰਤੀ ਸਾਰੇ ਆਚਰਣ ਦੀ ਅਖੰਡਤਾ ਨੂੰ ਸ਼ਾਮਲ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਜਿਵੇਂ ਪਿਆਰ ਆਪਣੇ ਅੰਦਰ ਆਪਣੀ ਅਸਫਲਤਾ ਪਾਉਂਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਜਿਵੇਂ ਇੱਛਾ ਪਿਆਰ ਦੀ ਮੌਤ ਤੋਂ ਪੈਦਾ ਹੁੰਦੀ ਹੈ ਤਾਂ ਜੋ ਬਦਲੇ ਵਿੱਚ ਢਹਿ ਜਾਵੇ ਅਤੇ ਪਿਆਰ ਨੂੰ ਰਾਹ ਦੇਵੇ, ਉਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੂਜੇ-ਵਸਤੂ-ਵਸਤੂ ਪ੍ਰਤੀ ਆਚਰਣ ਦੇ ਸਾਰੇ ਪੈਟਰਨ ਆਪਣੇ ਅੰਦਰ ਇੱਕ ਦੂਜੇ-ਵਸਤੂ-ਵਸਤੂ ਦਾ ਇੱਕ ਅਪ੍ਰਤੱਖ ਅਤੇ ਪਰਦਾ ਵਾਲਾ ਹਵਾਲਾ ਸ਼ਾਮਲ ਕਰਦੇ ਹਨ, ਅਤੇ ਇਹ ਹਵਾਲਾ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਮੌਤ ਹੈ। ਦੂਜੇ-ਵਸਤੂ-ਵਸਤੂ ਪ੍ਰਤੀ ਇੱਕ ਖਾਸ ਆਚਰਣ ਦੀ ਮੌਤ 'ਤੇ ਇੱਕ ਨਵਾਂ ਰਵੱਈਆ ਪੈਦਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਜਿਸਦਾ ਉਦੇਸ਼ ਦੂਜੇ-ਵਸਤੂ-ਵਸਤੂ ਨੂੰ ਫੜਨਾ ਹੈ, ਅਤੇ ਇਹ ਬਦਲੇ ਵਿੱਚ ਇਸਦੀ ਅਸਥਿਰਤਾ ਨੂੰ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਉਲਟ ਆਚਰਣ ਨੂੰ ਰਾਹ ਦੇਣ ਲਈ ਢਹਿ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਸਾਨੂੰ ਅਣਮਿੱਥੇ ਸਮੇਂ ਲਈ ਦੂਜੇ-ਵਸਤੂ ਤੋਂ ਦੂਜੇ-ਵਸਤੂ-ਵਸਤੂ ਵੱਲ ਭੇਜਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਇਸਦੇ ਉਲਟ। ਅੰਦੋਲਨ ਕਦੇ ਵੀ ਬੰਦ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ, ਅਤੇ ਇਹ ਅੰਦੋਲਨ ਇਸਦੇ ਦਿਸ਼ਾ ਦੇ ਅਚਾਨਕ ਉਲਟਾਅ ਦੇ ਨਾਲ ਦੂਜੇ ਨਾਲ ਸਾਡਾ ਸਬੰਧ ਬਣਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਕਿਸੇ ਵੀ ਪਲ ਕਿਸੇ ਵਿਅਕਤੀ ਨੂੰ ਵਿਚਾਰਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਉਹ ਇਹਨਾਂ ਵਿੱਚੋਂ ਇੱਕ ਜਾਂ ਦੂਜੇ ਰਵੱਈਏ ਵਿੱਚ ਹੁੰਦਾ ਹੈ - ਇੱਕ ਦੁਆਰਾ ਅਸੰਤੁਸ਼ਟ ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਦੂਜੇ ਦੁਆਰਾ। ਅਸੀਂ ਆਪਣੇ ਮਾੜੇ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਜਾਂ ਆਪਣੇ ਇਤਿਹਾਸ ਦੇ ਖਾਸ ਹਾਲਾਤਾਂ 'ਤੇ ਨਿਰਭਰ ਕਰਦੇ ਹੋਏ ਅਪਣਾਏ ਗਏ ਰਵੱਈਏ ਵਿੱਚ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਘੱਟ ਜਾਂ ਵੱਧ ਸਮੇਂ ਲਈ ਬਣਾਈ ਰੱਖ ਸਕਦੇ ਹਾਂ। ਪਰ ਕਦੇ ਵੀ ਕੋਈ ਵੀ ਰਵੱਈਆ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਕਾਫ਼ੀ ਨਹੀਂ ਹੋਵੇਗਾ; ਇਹ ਹਮੇਸ਼ਾ ਇਸਦੇ ਉਲਟ ਦਿਸ਼ਾ ਵੱਲ ਅਸਪਸ਼ਟ ਤੌਰ 'ਤੇ ਇਸ਼ਾਰਾ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਇਸਦਾ ਮਤਲਬ ਹੈ ਕਿ ਅਸੀਂ ਕਦੇ ਵੀ ਦੂਜੇ ਪ੍ਰਤੀ ਇਕਸਾਰ ਰਵੱਈਆ ਨਹੀਂ ਰੱਖ ਸਕਦੇ ਜਦੋਂ ਤੱਕ ਕਿ ਉਹ ਇੱਕੋ ਸਮੇਂ ਸਾਡੇ ਲਈ ਵਿਸ਼ੇ ਅਤੇ ਵਸਤੂ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ, ਪਾਰਦਰਸ਼ਤਾ-ਪਾਰਦਰਸ਼ੀ ਅਤੇ ਪਾਰਦਰਸ਼ਤਾ-ਪਾਰਦਰਸ਼ੀ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਪ੍ਰਗਟ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ - ਜੋ ਕਿ ਸਿਧਾਂਤਕ ਤੌਰ 'ਤੇ ਅਸੰਭਵ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਨਿਰੰਤਰ ਇੱਕ-ਦੇਖਣ ਤੋਂ-ਦੇਖਣ-ਯੋਗ ਹੋਣ ਵੱਲ, ਵਿਕਲਪਿਕ ਇਨਕਲਾਬਾਂ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਤੋਂ ਦੂਜੇ ਵੱਲ ਡਿੱਗਦੇ ਹੋਏ, ਅਸੀਂ ਹਮੇਸ਼ਾ, ਭਾਵੇਂ ਕੋਈ ਵੀ ਰਵੱਈਆ ਅਪਣਾਇਆ ਜਾਵੇ, ਦੂਜੇ ਦੇ ਸੰਬੰਧ ਵਿੱਚ ਅਸਥਿਰਤਾ ਦੀ ਸਥਿਤੀ ਵਿੱਚ ਹੁੰਦੇ ਹਾਂ। ਅਸੀਂ ਉਸਦੀ ਆਜ਼ਾਦੀ ਅਤੇ ਉਸਦੀ ਨਿਰਪੱਖਤਾ ਦੇ ਇੱਕੋ ਸਮੇਂ ਦੇ ਡਰ ਦੇ ਅਸੰਭਵ ਆਦਰਸ਼ ਦਾ ਪਿੱਛਾ ਕਰਦੇ ਹਾਂ। ਜੀਨ ਵਾਹਲ ਤੋਂ ਇੱਕ ਪ੍ਰਗਟਾਵਾ ਉਧਾਰ ਲੈਣ ਲਈ, ਅਸੀਂ - ਦੂਜੇ ਦੇ ਸੰਬੰਧ ਵਿੱਚ - ਕਈ ਵਾਰ ਪਾਰ-ਉਤਪਤੀ ਦੀ ਸਥਿਤੀ ਵਿੱਚ ਹੁੰਦੇ ਹਾਂ (ਜਦੋਂ ਅਸੀਂ ਉਸਨੂੰ ਇੱਕ ਵਸਤੂ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਫੜਦੇ ਹਾਂ ਅਤੇ ਉਸਨੂੰ ਸੰਸਾਰ ਨਾਲ ਜੋੜਦੇ ਹਾਂ), ਅਤੇ ਕਈ ਵਾਰ ਪਾਰ-ਉਤਪਤੀ ਦੀ ਸਥਿਤੀ ਵਿੱਚ ਹੁੰਦੇ ਹਾਂ (ਜਦੋਂ ਅਸੀਂ ਉਸਨੂੰ ਇੱਕ ਪਾਰ ਵਜੋਂ ਅਨੁਭਵ ਕਰਦੇ ਹਾਂ ਜੋ ਸਾਡੇ ਤੋਂ ਪਰੇ ਹੈ)। ਪਰ ਇਹਨਾਂ ਦੋਵਾਂ ਅਵਸਥਾਵਾਂ ਵਿੱਚੋਂ ਕੋਈ ਵੀ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਕਾਫ਼ੀ ਨਹੀਂ ਹੈ, ਅਤੇ ਅਸੀਂ ਕਦੇ ਵੀ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਸਮਾਨਤਾ ਦੇ ਪੱਧਰ 'ਤੇ ਠੋਸ

ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਨਹੀਂ ਰੱਖਾਂਗੇ; ਯਾਨੀ, ਉਸ ਪੱਧਰ 'ਤੇ ਜਿੱਥੇ ਦੂਜੇ ਦੀ ਆਜ਼ਾਦੀ ਦੀ ਮਾਨਤਾ ਵਿੱਚ ਦੂਜੇ ਦੀ ਸਾਡੀ ਆਜ਼ਾਦੀ ਦੀ ਮਾਨਤਾ ਸ਼ਾਮਲ ਹੋਵੇਗੀ।

ਦੂਜਾ ਸਿਧਾਂਤਕ ਤੌਰ 'ਤੇ ਸਮਝ ਤੋਂ ਬਾਹਰ ਹੈ; ਜਦੋਂ ਮੈਂ ਉਸਨੂੰ ਲੱਭਦਾ ਹਾਂ ਤਾਂ ਉਹ ਮੈਨੂੰ ਭੱਜ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਜਦੋਂ ਮੈਂ ਉਸਨੂੰ ਭੱਜਦਾ ਹਾਂ ਤਾਂ ਉਹ ਮੈਨੂੰ ਆਪਣੇ ਕਬਜ਼ੇ ਵਿੱਚ ਲੈ ਲੈਂਦਾ ਹੈ। ਭਾਵੇਂ ਮੈਂ ਕਾਂਟੀਅਨ ਨੈਤਿਕਤਾ ਦੇ ਸਿਧਾਂਤਾਂ ਅਨੁਸਾਰ ਕੰਮ ਕਰਨਾ ਚਾਹੁੰਦਾ ਹਾਂ ਅਤੇ ਦੂਜੇ ਦੀ ਆਜ਼ਾਦੀ ਨੂੰ ਇੱਕ ਬਿਨਾਂ ਸ਼ਰਤ ਉਦੇਸ਼ ਵਜੋਂ ਲੈਣਾ ਚਾਹੁੰਦਾ ਹਾਂ, ਫਿਰ ਵੀ ਇਹ ਆਜ਼ਾਦੀ ਇੱਕ ਪਾਰਦਰਸ਼ਤਾ ਬਣ ਜਾਵੇਗੀ-ਪਰ੍ਹੇ ਸਿਰਫ਼ ਇਸ ਤੱਥ ਦੁਆਰਾ ਕਿ ਮੈਂ ਇਸਨੂੰ ਆਪਣਾ ਟੀਚਾ ਬਣਾਉਂਦਾ ਹਾਂ। ਦੂਜੇ ਪਾਸੇ, ਮੈਂ ਇਸ ਆਜ਼ਾਦੀ ਨੂੰ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਨ ਲਈ ਦੂਜੇ-ਵਸਤੂ-ਵਸਤੂ ਨੂੰ ਇੱਕ ਸਾਧਨ ਵਜੋਂ ਵਰਤ ਕੇ ਹੀ ਉਸਦੇ ਲਾਭ ਲਈ ਕੰਮ ਕਰ ਸਕਦਾ ਹਾਂ। ਅਸਲ ਵਿੱਚ, ਇਹ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੋਵੇਗਾ ਕਿ ਮੈਂ ਸਥਿਤੀ ਵਿੱਚ ਦੂਜੇ ਨੂੰ ਇੱਕ ਵਸਤੂ-ਯੰਤਰ ਵਜੋਂ ਸਮਝਾਂ, ਅਤੇ ਮੇਰੀ ਇੱਕੋ ਇੱਕ ਸ਼ਕਤੀ ਫਿਰ ਸਥਿਤੀ ਵਿੱਚ ਦੂਜੇ ਦੇ ਸੰਬੰਧ ਵਿੱਚ ਅਤੇ ਦੂਜੇ ਨੂੰ ਸਥਿਤੀ ਦੇ ਸੰਬੰਧ ਵਿੱਚ ਸੋਧਣਾ ਹੋਵੇਗੀ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਮੈਨੂੰ ਉਸ ਵਿਰੋਧਾਭਾਸ ਵਿੱਚ ਲਿਆਂਦਾ ਗਿਆ ਹੈ ਜੋ ਕਿ ਸਾਰੀ ਉਦਾਰਵਾਦੀ ਰਾਜਨੀਤੀ ਦਾ ਖ਼ਤਰਨਾਕ ਰੀਫ ਹੈ ਅਤੇ ਜਿਸਨੂੰ ਰੂਸੋ ਨੇ ਇੱਕ ਸ਼ਬਦ ਵਿੱਚ ਪਰਿਭਾਸ਼ਿਤ ਕੀਤਾ ਹੈ: ਮੈਨੂੰ ਦੂਜੇ ਨੂੰ ਆਜ਼ਾਦ ਹੋਣ ਲਈ "ਮਜਬੂਰ" ਕਰਨਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ। ਭਾਵੇਂ ਇਹ ਸ਼ਕਤੀ ਹਮੇਸ਼ਾ ਜਾਂ ਬਹੁਤ ਵਾਰ ਹਿੰਸਾ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਨਹੀਂ ਵਰਤੀ ਜਾਂਦੀ, ਫਿਰ ਵੀ ਇਹ ਇੱਕ ਦੂਜੇ ਨਾਲ ਮਨੁੱਖਾਂ ਦੇ ਸਬੰਧਾਂ ਨੂੰ ਨਿਯੰਤਰਿਤ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਜੇ ਮੈਂ ਦਿਲਾਸਾ ਅਤੇ ਭਰੋਸਾ ਦਿੰਦਾ ਹਾਂ, ਤਾਂ ਇਹ ਦੂਜੇ ਦੀ ਆਜ਼ਾਦੀ ਨੂੰ ਡਰ ਜਾਂ ਦੁੱਖ ਤੋਂ ਦੂਰ ਕਰਨ ਲਈ ਹੈ ਜੋ ਇਸਨੂੰ ਹਨੇਰਾ ਕਰਦੇ ਹਨ; ਪਰ ਦਿਲਾਸਾ ਜਾਂ ਭਰੋਸਾ ਦੇਣ ਵਾਲੀ ਦਲੀਲ ਇੱਕ ਅੰਤ ਤੱਕ ਸਾਧਨਾਂ ਦੀ ਇੱਕ ਪ੍ਰਣਾਲੀ ਦਾ ਸੰਗਠਨ ਹੈ ਅਤੇ ਇਸਨੂੰ ਦੂਜੇ 'ਤੇ ਕੰਮ ਕਰਨ ਅਤੇ ਨਤੀਜੇ ਵਜੋਂ ਉਸਨੂੰ ਸਿਸਟਮ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਸਾਧਨ-ਵਸਤੂ ਵਜੋਂ ਜੋੜਨ ਲਈ ਤਿਆਰ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ। ਇਸ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ, ਦਿਲਾਸਾ ਦੇਣ ਵਾਲਾ ਉਸ ਆਜ਼ਾਦੀ ਦੇ ਵਿਚਕਾਰ ਇੱਕ ਮਨਮਾਨੀ ਅੰਤਰ ਨੂੰ ਪ੍ਰਭਾਵਤ ਕਰਦਾ ਹੈ ਜਿਸਨੂੰ ਉਹ ਇੱਕ ਪਾਸੇ ਤਰਕ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਅਤੇ ਚੰਗੇ ਦੀ ਭਾਲ ਨਾਲ ਪਛਾਣ ਰਿਹਾ ਹੈ, ਅਤੇ ਉਸ ਦੁੱਖ ਦੇ ਵਿਚਕਾਰ ਜੋ ਉਸਨੂੰ ਇੱਕ ਮਾਨਸਿਕ ਨਿਰਧਾਰਨਵਾਦ ਦਾ ਨਤੀਜਾ ਜਾਪਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਸਮੱਸਿਆ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਆਜ਼ਾਦੀ ਨੂੰ ਦੁੱਖ ਤੋਂ ਵੱਖ ਕਰਨਾ ਕਿਉਂਕਿ ਇੱਕ ਰਸਾਇਣਕ ਉਤਪਾਦ ਦੇ ਦੋ ਹਿੱਸਿਆਂ ਵਿੱਚੋਂ ਹਰੇਕ ਨੂੰ ਵੱਖ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਇਕੋ ਇੱਕ ਤੱਥ ਦੁਆਰਾ ਕਿ ਦਿਲਾਸਾ ਦੇਣ ਵਾਲਾ ਆਜ਼ਾਦੀ ਨੂੰ ਵੱਖ ਕਰਨ ਦੇ ਯੋਗ ਸਮਝ ਰਿਹਾ ਹੈ, ਉਹ ਇਸਨੂੰ ਪਾਰ ਕਰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਇਸ ਨਾਲ ਹਿੰਸਾ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਅਤੇ ਉਹ ਉਸ ਪੱਧਰ 'ਤੇ ਇਸ ਸੱਚਾਈ ਨੂੰ ਨਹੀਂ ਸਮਝ ਸਕਦਾ ਜਿੱਥੇ ਉਸਨੂੰ ਰੱਖਿਆ ਗਿਆ ਹੈ: ਕਿ ਇਹ ਆਜ਼ਾਦੀ ਹੀ ਹੈ ਜੋ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਦੁੱਖ ਬਣਾਉਂਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਨਤੀਜੇ ਵਜੋਂ ਦੁੱਖ ਤੋਂ ਮੁਕਤ ਕਰਨ ਲਈ ਕੰਮ ਕਰਨਾ ਆਜ਼ਾਦੀ ਦੇ ਵਿਰੁੱਧ ਕੰਮ ਕਰਨਾ ਹੈ।

ਹਾਲਾਂਕਿ, ਇਸਦਾ ਇਹ ਮਤਲਬ ਨਹੀਂ ਹੈ ਕਿ "ਲੈਸਰ-ਫੇਅਰ" ਅਤੇ ਸਹਿਣਸ਼ੀਲਤਾ ਦੀ ਨੈਤਿਕਤਾ ਦੂਜੇ ਦੀ ਆਜ਼ਾਦੀ ਦਾ ਬਿਹਤਰ ਸਤਿਕਾਰ ਕਰੇਗੀ। ਜਿਸ ਪਲ ਤੋਂ ਮੈਂ ਮੌਜੂਦ ਹਾਂ, ਮੈਂ ਦੂਜੇ ਦੀ ਆਜ਼ਾਦੀ ਲਈ ਇੱਕ ਅਸਲ ਸੀਮਾ ਸਥਾਪਤ ਕਰਦਾ ਹਾਂ। ਮੈਂ ਇਹ ਸੀਮਾ ਹਾਂ, ਅਤੇ ਮੇਰਾ ਹਰੇਕ ਪ੍ਰੋਜੈਕਟ ਦੂਜੇ ਦੇ ਆਲੇ-ਦੁਆਲੇ ਇਸ ਸੀਮਾ ਦੀ ਰੂਪਰੇਖਾ ਨੂੰ ਦਰਸਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਦਾਨ, ਲੈਸਰ-ਫੇਅਰ, ਸਹਿਣਸ਼ੀਲਤਾ - ਇੱਥੋਂ ਤੱਕ ਕਿ ਪਰਹੇਜ਼ ਦਾ ਰਵੱਈਆ ਵੀ - ਹਰ ਇੱਕ ਮੇਰਾ ਇੱਕ ਪ੍ਰੋਜੈਕਟ ਹੈ ਜੋ ਮੈਨੂੰ ਸ਼ਾਮਲ ਕਰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਜੋ ਦੂਜੇ ਨੂੰ ਉਸਦੀ ਸਹਿਮਤੀ ਵਿੱਚ ਸ਼ਾਮਲ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਦੂਜੇ ਦੇ ਸੰਬੰਧ ਵਿੱਚ ਸਹਿਣਸ਼ੀਲਤਾ ਨੂੰ ਮਹਿਸੂਸ ਕਰਨਾ ਦੂਜੇ ਨੂੰ ਜ਼ਬਰਦਸਤੀ ਇੱਕ ਸਹਿਣਸ਼ੀਲ ਸੰਸਾਰ ਵਿੱਚ ਸੁੱਟਣਾ ਹੈ। ਇਹ ਸਿਧਾਂਤਕ ਤੌਰ 'ਤੇ ਉਸ ਤੋਂ ਦਲੇਰ ਵਿਰੋਧ, ਦ੍ਰਿੜਤਾ, ਸਵੈ-ਦਾਅਵੇ ਦੀਆਂ ਉਨ੍ਹਾਂ ਮੁਫਤ ਸੰਭਾਵਨਾਵਾਂ ਨੂੰ ਹਟਾਉਣਾ ਹੈ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਉਸਨੂੰ ਅਸਹਿਣਸ਼ੀਲਤਾ ਦੀ ਦੁਨੀਆ ਵਿੱਚ ਵਿਕਸਤ ਕਰਨ ਦਾ ਮੌਕਾ ਮਿਲਿਆ ਹੁੰਦਾ। ਇਹ ਤੱਥ ਹੋਰ

ਵੀ ਸਪੱਸ਼ਟ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਜੇਕਰ ਅਸੀਂ ਸਿੱਖਿਆ ਦੀ ਸਮੱਸਿਆ 'ਤੇ ਵਿਚਾਰ ਕਰੀਏ: ਇੱਕ ਸਖ਼ਤ ਸਿੱਖਿਆ ਬੱਚੇ ਨੂੰ ਇੱਕ ਸਾਧਨ ਵਜੋਂ ਮੰਨਦੀ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਉਸਨੂੰ ਜ਼ਬਰਦਸਤੀ ਉਹਨਾਂ ਕਦਰਾਂ-ਕੀਮਤਾਂ ਵੱਲ ਝੁਕਾਉਣ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕਰਦੀ ਹੈ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਉਸਨੇ ਸਵੀਕਾਰ ਨਹੀਂ ਕੀਤਾ ਹੈ, ਪਰ ਇੱਕ ਉਦਾਰ ਸਿੱਖਿਆ ਫਿਰ ਵੀ ਹੋਰ ਤਰੀਕਿਆਂ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਕਰਨ ਲਈ ਇੱਕ ਪ੍ਰਾਥਮਿਕ ਸਿਧਾਂਤ ਅਤੇ ਮੁੱਲ ਚੁਣਦੀ ਹੈ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਨਾਮ 'ਤੇ ਬੱਚੇ ਨੂੰ ਸਿਖਲਾਈ ਦਿੱਤੀ ਜਾਵੇਗੀ। ਬੱਚੇ ਨੂੰ ਪ੍ਰੇਰਣਾ ਅਤੇ ਕੋਮਲਤਾ ਨਾਲ ਸਿਖਲਾਈ ਦੇਣਾ ਉਸਨੂੰ ਮਜਬੂਰ ਕਰਨ ਤੋਂ ਘੱਟ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੂਜੇ ਦੀ ਆਜ਼ਾਦੀ ਦਾ ਸਤਿਕਾਰ ਇੱਕ ਖਾਲੀ ਸ਼ਬਦ ਹੈ; ਭਾਵੇਂ ਅਸੀਂ ਇਸ ਆਜ਼ਾਦੀ ਦਾ ਸਤਿਕਾਰ ਕਰਨ ਦੇ ਪ੍ਰੋਜੈਕਟ ਨੂੰ ਮੰਨ ਸਕਦੇ ਹਾਂ, ਪਰ ਹਰ ਰਵੱਈਆ ਜੋ ਅਸੀਂ ਦੂਜੇ ਦੇ ਸੰਬੰਧ ਵਿੱਚ ਅਪਣਾਇਆ ਹੈ ਉਹ ਉਸ ਆਜ਼ਾਦੀ ਦੀ ਉਲੰਘਣਾ ਹੋਵੇਗਾ ਜਿਸਦਾ ਅਸੀਂ ਸਤਿਕਾਰ ਕਰਨ ਦਾ ਦਾਅਵਾ ਕੀਤਾ ਸੀ। ਅਤਿਅੰਤ ਰਵੱਈਆ ਜੋ ਦੂਜੇ ਪ੍ਰਤੀ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਉਦਾਸੀਨਤਾ ਵਜੋਂ ਦਿੱਤਾ ਜਾਵੇਗਾ, ਉਹ ਵੀ ਇੱਕ ਹੱਲ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਅਸੀਂ ਪਹਿਲਾਂ ਹੀ ਦੂਜੇ ਦੇ ਸਾਹਮਣੇ ਦੁਨੀਆ ਵਿੱਚ ਸੁੱਟੇ ਹੋਏ ਹਾਂ; ਸਾਡਾ ਉਭਾਰ ਉਸਦੀ ਆਜ਼ਾਦੀ ਦੀ ਇੱਕ ਸੁਤੰਤਰ ਸੀਮਾ ਹੈ ਅਤੇ ਕੁਝ ਵੀ ਨਹੀਂ - ਖੁਦਕੁਸ਼ੀ ਵੀ ਨਹੀਂ - ਇਸ ਅਸਲ ਸਥਿਤੀ ਨੂੰ ਬਦਲ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਸਾਡੇ ਕੰਮ ਜੋ ਵੀ ਹੋਣ, ਅਸਲ ਵਿੱਚ, ਸਾਨੂੰ ਉਹਨਾਂ ਨੂੰ ਇੱਕ ਅਜਿਹੀ ਦੁਨੀਆਂ ਵਿੱਚ ਪੂਰਾ ਕਰਨਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ ਜਿੱਥੇ ਪਹਿਲਾਂ ਹੀ ਹੋਰ ਹਨ ਅਤੇ ਜਿੱਥੇ ਮੈਂ ਦੂਜਿਆਂ ਦੇ ਸੰਬੰਧ ਵਿੱਚ ਬਹੁਤ ਘੱਟ ਹਾਂ।

ਇਸ ਇਕੱਲੀ ਸਥਿਤੀ ਤੋਂ ਹੀ ਦੋਸ਼ ਅਤੇ ਪਾਪ ਦੀ ਧਾਰਨਾ ਉਤਪੰਨ ਹੁੰਦੀ ਜਾਪਦੀ ਹੈ। ਇਹ ਦੂਜੇ ਦੇ ਸਾਹਮਣੇ ਹੈ ਕਿ ਮੈਂ ਦੋਸ਼ੀ ਹਾਂ। ਮੈਂ ਪਹਿਲਾਂ ਦੋਸ਼ੀ ਹਾਂ ਜਦੋਂ ਦੂਜੇ ਦੀ ਨਜ਼ਰ ਹੇਠ ਮੈਂ ਆਪਣੀ ਬੇਗਾਨਗੀ ਅਤੇ ਆਪਣੀ ਨੰਗੇਜ਼ ਨੂੰ ਕਿਰਪਾ ਤੋਂ ਡਿੱਗਣ ਵਜੋਂ ਅਨੁਭਵ ਕਰਦਾ ਹਾਂ ਜਿਸਨੂੰ ਮੈਨੂੰ ਮੰਨਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਧਰਮ-ਗ੍ਰੰਥ ਦੀ ਮਸ਼ਹੂਰ ਪੰਗਤੀ ਦਾ ਅਰਥ ਹੈ: "ਉਹ ਜਾਣਦੇ ਸਨ ਕਿ ਉਹ ਨੰਗੇ ਸਨ।" ਦੁਬਾਰਾ ਮੈਂ ਦੋਸ਼ੀ ਹਾਂ ਜਦੋਂ ਮੈਂ ਬਦਲੇ ਵਿੱਚ ਦੂਜੇ ਵੱਲ ਵੇਖਦਾ ਹਾਂ, ਕਿਉਂਕਿ ਆਪਣੇ ਖੁਦ ਦੇ ਸਵੈ-ਦਾਅਵੇ ਦੇ ਤੱਥ ਦੁਆਰਾ ਮੈਂ ਉਸਨੂੰ ਇੱਕ ਵਸਤੂ ਅਤੇ ਇੱਕ ਸਾਧਨ ਵਜੋਂ ਬਣਾਉਂਦਾ ਹਾਂ, ਅਤੇ ਮੈਂ ਉਸਨੂੰ ਉਹੀ ਬੇਗਾਨਗੀ ਦਾ ਅਨੁਭਵ ਕਰਵਾਉਂਦਾ ਹਾਂ ਜੋ ਉਸਨੂੰ ਹੁਣ ਮੰਨਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਮੂਲ ਪਾਪ ਇੱਕ ਅਜਿਹੀ ਦੁਨੀਆਂ ਵਿੱਚ ਮੇਰਾ ਉਭਾਰ ਹੈ ਜਿੱਥੇ ਹੋਰ ਹਨ; ਅਤੇ ਦੂਜਿਆਂ ਨਾਲ ਮੇਰੇ ਹੋਰ ਸੰਬੰਧ ਜੋ ਵੀ ਹੋਣ, ਇਹ ਸੰਬੰਧ ਮੇਰੇ ਦੋਸ਼ ਦੇ ਮੂਲ ਵਿਸ਼ੇ 'ਤੇ ਸਿਰਫ ਭਿੰਨਤਾਵਾਂ ਹੋਣਗੇ।

ਪਰ ਇਸ ਦੋਸ਼ ਦੇ ਨਾਲ ਬੇਵੱਸੀ ਵੀ ਹੈ ਜਦੋਂ ਤੱਕ ਇਹ ਬੇਵੱਸੀ ਮੈਨੂੰ ਮੇਰੇ ਦੋਸ਼ ਤੋਂ ਸਾਫ਼ ਕਰਨ ਵਿੱਚ ਕਦੇ ਵੀ ਸਫਲ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦੀ। ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਅਸੀਂ ਦੇਖਿਆ ਹੈ, ਮੈਂ ਦੂਜੇ ਦੀ ਆਜ਼ਾਦੀ ਲਈ ਜੋ ਵੀ ਕਰ ਸਕਦਾ ਹਾਂ, ਮੇਰੇ ਯਤਨ ਦੂਜੇ ਨੂੰ ਇੱਕ ਸਾਧਨ ਵਜੋਂ ਮੰਨਣ ਅਤੇ ਉਸਦੀ ਆਜ਼ਾਦੀ ਨੂੰ ਇੱਕ ਪਾਰਦਰਸ਼ੀ-ਪਾਰਦਰਸ਼ੀ ਵਜੋਂ ਪੇਸ਼ ਕਰਨ ਤੱਕ ਸੀਮਤ ਹੋ ਜਾਂਦੇ ਹਨ। ਪਰ ਦੂਜੇ ਪਾਸੇ, ਮੈਂ ਭਾਵੇਂ ਕੋਈ ਵੀ ਮਜਬੂਰ ਕਰਨ ਵਾਲੀ ਸ਼ਕਤੀ ਵਰਤਾਂ, ਮੈਂ ਦੂਜੇ ਨੂੰ ਕਦੇ ਵੀ ਉਸਦੇ ਵਸਤੂ ਹੋਣ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਨਹੀਂ ਛੁਹਾਂਗਾ। ਮੈਂ ਕਦੇ ਵੀ ਕੁਝ ਵੀ ਪ੍ਰਾਪਤ ਨਹੀਂ ਕਰ ਸਕਾਂਗਾ ਸਿਵਾਏ ਉਸਦੀ ਆਜ਼ਾਦੀ ਨੂੰ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਨ ਦੇ ਮੌਕਿਆਂ ਨਾਲ, ਜਦੋਂ ਤੱਕ ਮੈਂ ਇਸਨੂੰ ਵਧਾਉਣ ਜਾਂ ਘਟਾਉਣ ਵਿੱਚ, ਇਸਨੂੰ ਨਿਰਦੇਸ਼ਤ ਕਰਨ ਵਿੱਚ ਜਾਂ ਇਸਨੂੰ ਫੜਨ ਵਿੱਚ ਸਫਲ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਮੈਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਦੂਜੇ ਪ੍ਰਤੀ ਦੋਸ਼ੀ ਹਾਂ ਕਿਉਂਕਿ ਮੇਰੇ ਵਜੂਦ ਦਾ ਉਭਾਰ, ਆਪਣੇ ਆਪ ਦੇ ਬਾਵਜੂਦ, ਦੂਜੇ ਨੂੰ ਹੋਂਦ ਦਾ ਇੱਕ ਨਵਾਂ ਆਯਾਮ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕਰਦਾ ਹੈ; ਅਤੇ ਦੂਜੇ ਪਾਸੇ ਮੈਂ ਆਪਣੀ ਗਲਤੀ ਤੋਂ ਲਾਭ ਉਠਾਉਣ ਜਾਂ ਇਸਨੂੰ ਸੁਧਾਰਨ ਲਈ ਸ਼ਕਤੀਹੀਣ ਹਾਂ।

ਇੱਕ ਖੁਦ ਲਈ ਜੋ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਇਤਿਹਾਸਿਕ ਰੂਪ ਦੇ ਕੇ ਇਹਨਾਂ ਵੱਖ-ਵੱਖ ਅਵਤਾਰਾਂ ਦਾ ਅਨੁਭਵ ਕਰ ਚੁੱਕਾ ਹੈ, ਦੂਜੇ ਦੀ ਮੌਤ ਦਾ ਪਿੱਛਾ ਕਰਨ ਲਈ ਆਪਣੇ ਪੁਰਾਣੇ ਯਤਨਾਂ ਦੀ ਵਿਅਰਥਤਾ ਦੇ ਪੂਰੇ ਗਿਆਨ ਨਾਲ ਨਿਰਧਾਰਤ ਕਰ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਆਜ਼ਾਦ ਦ੍ਰਿੜਤਾ ਨੂੰ ਨਫ਼ਰਤ ਕਿਹਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ।

ਇਹ ਇੱਕ ਬੁਨਿਆਦੀ ਅਸਤੀਫ਼ਾ ਦਰਸਾਉਂਦਾ ਹੈ; ਖੁਦ ਲਈ ਦੂਜੇ ਨਾਲ ਕਿਸੇ ਵੀ ਮਿਲਾਪ ਨੂੰ ਮਹਿਸੂਸ ਕਰਨ ਦੇ ਆਪਣੇ ਦਾਅਵੇ ਨੂੰ ਤਿਆਗ ਦਿੰਦਾ ਹੈ; ਇਹ ਦੂਜੇ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਹੋਣ ਨੂੰ ਮੁੜ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਨ ਲਈ ਇੱਕ ਸਾਧਨ ਵਜੋਂ ਵਰਤਣਾ ਛੱਡ ਦਿੰਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਸਿਰਫ਼ ਤੱਥਾਂ ਦੀਆਂ ਸੀਮਾਵਾਂ ਤੋਂ ਬਿਨਾਂ ਇੱਕ ਆਜ਼ਾਦੀ ਨੂੰ ਮੁੜ ਖੋਜਣਾ ਚਾਹੁੰਦਾ ਹੈ; ਯਾਨੀ, ਦੂਜੇ ਲਈ ਆਪਣੀ ਅਦ੍ਰਿਸ਼ਟ ਹੋਂਦ ਤੋਂ ਛੁਟਕਾਰਾ ਪਾਉਣਾ ਅਤੇ ਆਪਣੇ ਅਲਹਿਦਗੀ ਦੇ ਪਹਿਲੂ ਨੂੰ ਖਤਮ ਕਰਨਾ। ਇਹ ਇੱਕ ਅਜਿਹੀ ਦੁਨੀਆਂ ਦੀ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਨੂੰ ਪੇਸ਼ ਕਰਨ ਦੇ ਬਰਾਬਰ ਹੈ ਜਿਸ ਵਿੱਚ ਦੂਜਾ ਮੌਜੂਦ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਖੁਦ ਲਈ ਜੋ ਸਿਰਫ਼ ਆਪਣੇ ਲਈ ਹੋਣ ਦੀ ਸਹਿਮਤੀ ਨੂੰ ਨਫ਼ਰਤ ਕਰਦਾ ਹੈ; ਦੂਜਿਆਂ ਲਈ ਆਪਣੇ ਹੋਣ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਕਰਨ ਦੀ ਅਸੰਭਵਤਾ ਦੇ ਆਪਣੇ ਵੱਖ-ਵੱਖ ਅਨੁਭਵਾਂ ਦੁਆਰਾ ਨਿਰਦੇਸ਼ਿਤ, ਇਹ ਦੁਬਾਰਾ ਆਪਣੇ ਹੋਣ ਦਾ ਸਿਰਫ਼ ਇੱਕ ਮੁਫ਼ਤ ਵਿਨਾਸ਼, ਇੱਕ ਸੰਪੂਰਨਤਾ, ਇੱਕ ਅਜਿਹਾ ਪਿੱਛਾ ਹੋਣਾ ਪਸੰਦ ਕਰਦਾ ਹੈ ਜੋ ਆਪਣੇ ਉਦੇਸ਼ਾਂ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਲਈ ਨਿਰਧਾਰਤ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਜੋ ਨਫ਼ਰਤ ਕਰਦਾ ਹੈ ਉਹ ਹੁਣ ਇੱਕ ਵਸਤੂ ਨਹੀਂ ਰਿਹਾ; ਨਫ਼ਰਤ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਦੂਜੇ ਦੇ ਸਾਹਮਣੇ ਆਪਣੇ ਆਪ ਦੀ ਆਜ਼ਾਦੀ ਦੀ ਇੱਕ ਪੂਰਨ ਸਥਿਤੀ ਵਜੋਂ ਪੇਸ਼ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਇਸੇ ਕਰਕੇ ਨਫ਼ਰਤ ਨਫ਼ਰਤ ਵਾਲੀ ਵਸਤੂ ਨੂੰ ਨੀਵਾਂ ਨਹੀਂ ਕਰਦੀ, ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਵਿਵਾਦ ਨੂੰ ਇਸਦੇ ਅਸਲ ਪੱਧਰ 'ਤੇ ਰੱਖਦੀ ਹੈ। ਜੋ ਮੈਂ ਦੂਜੇ ਵਿੱਚ ਨਫ਼ਰਤ ਕਰਦਾ ਹਾਂ ਉਹ ਇਹ ਦਿੱਖ, ਇਹ ਨੁਕਸ, ਇਹ ਖਾਸ ਕਾਰਵਾਈ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਜਿਸ ਚੀਜ਼ ਨੂੰ ਮੈਂ ਨਫ਼ਰਤ ਕਰਦਾ ਹਾਂ ਉਹ ਆਮ ਤੌਰ 'ਤੇ ਇੱਕ ਪਾਰਦਰਸ਼ੀ-ਪਾਰਦਰਸ਼ੀ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਉਸਦੀ ਹੋਂਦ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਨਫ਼ਰਤ ਦੂਜੇ ਦੀ ਆਜ਼ਾਦੀ ਦੀ ਮਾਨਤਾ ਨੂੰ ਦਰਸਾਉਂਦੀ ਹੈ। ਪਰ ਇਹ ਮਾਨਤਾ ਅਮੂਰਤ ਅਤੇ ਨਕਾਰਾਤਮਕ ਹੈ; ਨਫ਼ਰਤ ਸਿਰਫ਼ ਦੂਜੇ-ਵਸਤੂ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਜਾਣਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਇਸ ਵਸਤੂ ਨਾਲ ਜੋੜਦੀ ਹੈ। ਇਹ ਇਸ ਵਸਤੂ ਨੂੰ ਉਸੇ ਸਟਰੋਕ ਦੁਆਰਾ ਤਬਾਹ ਕਰਨਾ ਚਾਹੁੰਦੀ ਹੈ ਤਾਂ ਜੋ ਉਸ ਪਾਰਦਰਸ਼ੀ ਨੂੰ ਦੂਰ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕੇ ਜੋ ਇਸਨੂੰ ਪਰੇਸ਼ਾਨ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਪਾਰਦਰਸ਼ੀ ਨੂੰ ਸਿਰਫ਼ ਇੱਕ ਪਹੁੰਚ ਤੋਂ ਪਰੇ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਦੁਰਲੱਭ ਪਰੇ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਮਹਿਸੂਸ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਆਪਣੇ ਆਪ ਦੇ ਅਲਹਿਦਗੀ ਦੀ ਸਦੀਵੀ ਸੰਭਾਵਨਾ ਜੋ ਨਫ਼ਰਤ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਇਹ ਕਦੇ ਵੀ ਆਪਣੇ ਆਪ ਲਈ ਨਹੀਂ ਫੜਿਆ ਜਾਂਦਾ; ਇਸ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਇਹ ਇੱਕ ਵਸਤੂ ਬਣਨ ਤੋਂ ਬਿਨਾਂ ਅਜਿਹਾ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਦਾ। ਮੈਂ ਇਸਨੂੰ "ਦੂਜੇ-ਵਜੋਂ-ਵਸਤੂ" ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਸਦਾ ਲਈ ਭੱਜਦੇ ਪਾਤਰ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਅਨੁਭਵ ਕਰਦਾ ਹਾਂ, ਉਸਦੇ ਸਭ ਤੋਂ ਪਹੁੰਚਯੋਗ ਅਨੁਭਵੀ ਗੁਣਾਂ ਦੇ ਇੱਕ "ਨਹੀਂ-ਦਿੱਤਾ ਗਿਆ," "ਅਵਿਕਸਿਤ" ਪਹਿਲੂ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ, ਇੱਕ ਕਿਸਮ ਦੇ ਸਦੀਵੀ ਖ਼ਤਰੇ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਜੋ ਮੈਨੂੰ ਚੇਤਾਵਨੀ ਦਿੰਦਾ ਹੈ ਕਿ "ਮੈਂ ਬਿੰਦੂ ਨੂੰ ਗੁਆ ਰਿਹਾ ਹਾਂ।" ਇਹੀ ਕਾਰਨ ਹੈ ਕਿ ਕੋਈ ਵਿਅਕਤੀ ਪ੍ਰਗਟ ਮਾਨਸਿਕ ਦੁਆਰਾ ਨਫ਼ਰਤ ਕਰਦਾ ਹੈ ਪਰ ਮਾਨਸਿਕ ਖੁਦ ਨਹੀਂ; ਇਹੀ ਕਾਰਨ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਵੀ ਉਦਾਸੀਨ ਹੈ ਕਿ ਕੀ ਅਸੀਂ ਦੂਜੇ ਦੀ ਪਾਰਦਰਸ਼ਤਾ ਨੂੰ ਨਫ਼ਰਤ ਕਰਦੇ ਹਾਂ ਜਿਸਨੂੰ ਅਸੀਂ ਅਨੁਭਵੀ ਤੌਰ 'ਤੇ ਉਸਦੇ ਅਵਗੁਣਾਂ ਜਾਂ ਉਸਦੇ ਗੁਣਾਂ ਕਹਿੰਦੇ ਹਾਂ। ਜਿਸ ਚੀਜ਼ ਨੂੰ ਮੈਂ ਨਫ਼ਰਤ ਕਰਦਾ ਹਾਂ ਉਹ ਪੂਰੀ ਮਾਨਸਿਕ-ਪੂਰਨਤਾ ਹੈ ਜਿੱਥੋਂ ਤੱਕ ਇਹ ਮੈਨੂੰ ਦੂਜੇ ਦੀ ਪਾਰਦਰਸ਼ਤਾ ਦਾ ਹਵਾਲਾ ਦਿੰਦਾ ਹੈ। ਮੈਂ ਕਿਸੇ ਖਾਸ ਉਦੇਸ਼ ਵੇਰਵੇ ਨੂੰ ਨਫ਼ਰਤ ਕਰਨ ਲਈ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਨੀਵਾਂ ਨਹੀਂ ਕਰਦਾ। ਇੱਥੇ ਸਾਨੂੰ ਨਫ਼ਰਤ ਕਰਨ ਅਤੇ ਨਫ਼ਰਤ ਕਰਨ ਵਿੱਚ ਅੰਤਰ ਮਿਲਦਾ ਹੈ। ਅਤੇ ਨਫ਼ਰਤ ਜ਼ਰੂਰੀ ਤੌਰ 'ਤੇ ਮੇਰੇ ਕਿਸੇ ਬੁਰਾਈ ਦੇ ਅਧੀਨ ਹੋਣ ਦੇ ਮੌਕੇ 'ਤੇ ਪ੍ਰਗਟ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦੀ। ਇਸਦੇ ਉਲਟ, ਇਹ ਉਦੋਂ ਪੈਦਾ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ ਜਦੋਂ ਕੋਈ ਸਿਧਾਂਤਕ ਤੌਰ 'ਤੇ ਸ਼ੁਕਰਗੁਜ਼ਾਰੀ ਦੀ ਉਮੀਦ ਕਰੇਗਾ - ਯਾਨੀ, ਇੱਕ ਦਿਆਲਤਾ ਦੇ ਮੌਕੇ 'ਤੇ। ਨਫ਼ਰਤ ਪੈਦਾ ਕਰਨ ਵਾਲਾ ਮੌਕਾ ਸਿਰਫ਼ ਦੂਜੇ ਦੁਆਰਾ ਇੱਕ ਅਜਿਹਾ ਕੰਮ ਹੈ ਜੋ ਮੈਨੂੰ ਉਸਦੀ ਆਜ਼ਾਦੀ ਦੇ ਅਧੀਨ ਹੋਣ ਦੀ ਸਥਿਤੀ ਵਿੱਚ ਪਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਕੰਮ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਅਪਮਾਨਜਨਕ ਹੈ; ਇਹ ਅਪਮਾਨਜਨਕ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਦੂਜੇ ਦੀ ਆਜ਼ਾਦੀ ਦੇ ਸਾਹਮਣੇ ਮੇਰੀ ਸਾਜ਼ਿਸ਼ੀ

ਵਸਤੂ-ਨਿਰਭਰਤਾ ਦਾ ਠੋਸ ਪ੍ਰਗਟਾਵਾ। ਇਹ ਪ੍ਰਗਟਾਵਾ ਤੁਰੰਤ ਧੁੰਦਲਾ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਅਤੀਤ ਵਿੱਚ ਦੱਬ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਧੁੰਦਲਾ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਪਰ ਇਹ ਮੇਰੇ ਅੰਦਰ ਇਹ ਭਾਵਨਾ ਛੱਡਦਾ ਹੈ ਕਿ ਜੇ ਮੈਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਆਜ਼ਾਦ ਕਰਨਾ ਹੈ ਤਾਂ "ਕੁਝ" ਤਬਾਹ ਹੋ ਜਾਣਾ ਹੈ। ਇਸ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ, ਇਹੀ ਕਾਰਨ ਹੈ ਕਿ ਸ਼ੁਕਰਗੁਜ਼ਾਰੀ ਨਫ਼ਰਤ ਦੇ ਇੰਨੀ ਨੇੜੇ ਕਿਉਂ ਹੈ; ਦਿਆਲਤਾ ਲਈ ਸ਼ੁਕਰਗੁਜ਼ਾਰ ਹੋਣਾ ਇਹ ਪਛਾਣਨਾ ਹੈ ਕਿ ਦੂਜਾ ਉਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਕੰਮ ਕਰਨ ਵਿੱਚ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਆਜ਼ਾਦ ਸੀ ਜਿਵੇਂ ਉਸਨੇ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਕਿਸੇ ਵੀ ਮਜਬੂਰੀ, ਇੱਥੋਂ ਤੱਕ ਕਿ ਡਿਊਟੀ ਦੀ ਵੀ ਨਹੀਂ, ਨੇ ਉਸਨੂੰ ਇਸ ਵਿੱਚ ਨਿਰਧਾਰਤ ਨਹੀਂ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਉਹ ਆਪਣੇ ਕੰਮ ਲਈ ਅਤੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਕਦਰਾਂ-ਕੀਮਤਾਂ ਲਈ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਜ਼ਿੰਮੇਵਾਰ ਹੈ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਇਸਦੀ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਦੀ ਪ੍ਰਧਾਨਗੀ ਕੀਤੀ ਹੈ। ਮੈਂ, ਖੁਦ, ਇਸਦਾ ਸਿਰਫ਼ ਬਹਾਨਾ ਰਿਹਾ ਹਾਂ, ਜਿਸ ਮਾਮਲੇ 'ਤੇ ਉਸਦਾ ਕੰਮ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ। ਇਸ ਮਾਨਤਾ ਦੇ ਮੱਦੇਨਜ਼ਰ, ਉਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਪਿਆਰ ਜਾਂ ਨਫ਼ਰਤ ਨੂੰ ਆਪਣੀ ਮਰਜ਼ੀ ਅਨੁਸਾਰ ਪੇਸ਼ ਕਰ ਸਕਦਾ ਹੈ; ਇਹ ਹੁਣ ਦੂਜੇ ਨੂੰ ਨਜ਼ਰਅੰਦਾਜ਼ ਨਹੀਂ ਕਰ ਸਕਦਾ।

ਇਹਨਾਂ ਨਿਰੀਖਣਾਂ ਦਾ ਦੂਜਾ ਨਤੀਜਾ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਨਫ਼ਰਤ ਇੱਕ ਦੂਜੇ ਵਿੱਚ ਸਾਰੇ ਦੂਜਿਆਂ ਦੀ ਨਫ਼ਰਤ ਹੈ। ਮੈਂ ਇੱਕ ਖਾਸ ਦੂਜੇ ਦੀ ਮੌਤ ਦਾ ਪਿੱਛਾ ਕਰਕੇ ਪ੍ਰਤੀਕਾਤਮਕ ਤੌਰ 'ਤੇ ਜੋ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਨਾ ਚਾਹੁੰਦਾ ਹਾਂ ਉਹ ਦੂਜਿਆਂ ਦੀ ਹੋਂਦ ਦਾ ਆਮ ਸਿਧਾਂਤ ਹੈ। ਜਿਸ ਦੂਜੇ ਨੂੰ ਮੈਂ ਨਫ਼ਰਤ ਕਰਦਾ ਹਾਂ ਉਹ ਅਸਲ ਵਿੱਚ ਸਾਰੇ ਦੂਜਿਆਂ ਨੂੰ ਦਰਸਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਉਸਨੂੰ ਦਬਾਉਣ ਦਾ ਮੇਰਾ ਪ੍ਰੋਜੈਕਟ ਆਮ ਤੌਰ 'ਤੇ ਦੂਜਿਆਂ ਨੂੰ ਦਬਾਉਣ ਦਾ ਪ੍ਰੋਜੈਕਟ ਹੈ; ਯਾਨੀ, ਆਪਣੀ ਗੈਰ-ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਆਜ਼ਾਦੀ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਮੁੜ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਨਾ। ਨਫ਼ਰਤ ਵਿੱਚ ਇਸ ਤੱਥ ਦੀ ਸਮਝ ਦਿੱਤੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ ਕਿ ਮੇਰੇ ਅਲਹਿਦਗੀ ਦੇ ਪਹਿਲੂ ਇੱਕ ਅਸਲ ਗੁਲਾਮੀ ਹੈ ਜੋ ਦੂਜਿਆਂ ਦੁਆਰਾ ਮੇਰੇ ਕੋਲ ਆਉਂਦੀ ਹੈ। ਇਹ ਇਸ ਗੁਲਾਮੀ ਦਾ ਦਮਨ ਹੈ ਜੋ ਪੇਸ਼ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇਸੇ ਲਈ ਨਫ਼ਰਤ ਇੱਕ ਕਾਲੀ ਭਾਵਨਾ ਹੈ; ਯਾਨੀ, ਇੱਕ ਭਾਵਨਾ ਜਿਸਦਾ ਉਦੇਸ਼ ਇੱਕ ਦੂਜੇ ਨੂੰ ਦਬਾਉਣ ਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਕਿਹੜਾ ਪ੍ਰੋਜੈਕਟ ਦੂਜਿਆਂ ਦੀ ਅਸਵੀਕਾਰਤਾ ਦੇ ਵਿਰੁੱਧ ਸੁਚੇਤ ਤੌਰ 'ਤੇ ਪੇਸ਼ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਮੈਂ ਉਸ ਨਫ਼ਰਤ ਨੂੰ ਅਸਵੀਕਾਰ ਕਰਦਾ ਹਾਂ ਜੋ ਇੱਕ ਵਿਅਕਤੀ ਦੂਜੇ ਪ੍ਰਤੀ ਰੱਖਦਾ ਹੈ; ਇਹ ਮੈਨੂੰ ਬੇਚੈਨ ਕਰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਮੈਂ ਇਸਨੂੰ ਦਬਾਉਣ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕਰਦਾ ਹਾਂ ਕਿਉਂਕਿ ਹਾਲਾਂਕਿ ਇਹ ਸਪੱਸ਼ਟ ਤੌਰ 'ਤੇ ਮੇਰੇ ਵੱਲ ਨਹੀਂ ਹੈ, ਮੈਂ ਜਾਣਦਾ ਹਾਂ ਕਿ ਇਹ ਮੇਰੀ ਚਿੰਤਾ ਕਰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਇਹ ਮੇਰੇ ਵਿਰੁੱਧ ਸਾਕਾਰ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਅਤੇ ਅਸਲ ਵਿੱਚ ਇਸਦਾ ਉਦੇਸ਼ ਮੈਨੂੰ ਤਬਾਹ ਕਰਨਾ ਨਹੀਂ ਹੈ ਜਿੰਨਾ ਇਹ ਮੈਨੂੰ ਦਬਾਉਣ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਸਗੋਂ ਜਿੰਨਾ ਇਹ ਮੁੱਖ ਤੌਰ 'ਤੇ ਇਸ ਤੋਂ ਪਰੇ ਜਾਣ ਲਈ ਮੇਰੀ ਅਸਵੀਕਾਰਤਾ ਦਾ ਦਾਅਵਾ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਨਫ਼ਰਤ ਨਫ਼ਰਤ ਕੀਤੇ ਜਾਣ ਦੀ ਮੰਗ ਕਰਦੀ ਹੈ - ਇਸ ਲਈ ਨਫ਼ਰਤ ਕਰਨਾ ਉਸ ਵਿਅਕਤੀ ਦੀ ਆਜ਼ਾਦੀ ਦੀ ਇੱਕ ਬੇਚੈਨੀ ਮਾਨਤਾ ਦੇ ਬਰਾਬਰ ਹੈ ਜੋ ਨਫ਼ਰਤ ਕਰਦਾ ਹੈ।

ਪਰ ਨਫ਼ਰਤ ਵੀ ਬਦਲੇ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਅਸਫਲਤਾ ਹੈ। ਇਸਦਾ ਸ਼ੁਰੂਆਤੀ ਪ੍ਰੋਜੈਕਟ ਦੂਜੀਆਂ ਚੇਤਨਾਵਾਂ ਨੂੰ ਦਬਾਉਣ ਦਾ ਹੈ। ਪਰ ਭਾਵੇਂ ਇਹ ਇਸ ਵਿੱਚ ਸਫਲ ਹੋ ਜਾਵੇ - ਭਾਵ, ਜੇ ਇਹ ਇਸ ਸਮੇਂ ਦੂਜੇ ਨੂੰ ਖਤਮ ਕਰ ਸਕਦਾ ਹੈ - ਤਾਂ ਇਹ ਇਸਨੂੰ ਨਹੀਂ ਲਿਆ ਸਕਦਾ ਕਿ ਦੂਜਾ ਨਹੀਂ ਸੀ। ਇਸ ਤੋਂ ਵੀ ਵਧੀਆ, ਜੇਕਰ ਦੂਜੇ ਦੇ ਖਾਤਮੇ ਨੂੰ ਨਫ਼ਰਤ ਦੀ ਜਿੱਤ ਵਜੋਂ ਜੀਣਾ ਹੈ, ਤਾਂ ਇਹ ਸਪੱਸ਼ਟ ਮਾਨਤਾ ਨੂੰ ਦਰਸਾਉਂਦਾ ਹੈ ਕਿ ਦੂਜਾ ਮੌਜੂਦ ਹੈ। ਅਤੀਤ ਵਿੱਚ ਖਿਸਕ ਕੇ ਤੁਰੰਤ ਮੇਰਾ ਦੂਜਿਆਂ ਲਈ ਹੋਣਾ ਮੇਰੇ ਲਈ ਇੱਕ ਅਟੱਲ ਪਹਿਲੂ ਬਣ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਉਹ ਹੈ ਜੋ ਮੈਨੂੰ ਹੋਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਮੈਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਇਸ ਤੋਂ ਮੁਕਤ ਨਹੀਂ ਕਰ ਸਕਦਾ। ਘੱਟੋ ਘੱਟ, ਕੋਈ ਕਹੇਗਾ, ਮੈਂ ਵਰਤਮਾਨ ਲਈ ਇਸ ਤੋਂ ਬਚਦਾ ਹਾਂ, ਮੈਂ ਭਵਿੱਖ ਵਿੱਚ ਇਸ ਤੋਂ ਬਚਾਂਗਾ। ਪਰ ਨਹੀਂ। ਉਹ ਜੋ ਕਦੇ ਦੂਜਿਆਂ ਲਈ ਰਿਹਾ ਹੈ, ਆਪਣੇ ਬਾਕੀ ਦਿਨਾਂ ਲਈ ਆਪਣੇ ਹੋਂਦ ਵਿੱਚ ਦੂਸ਼ਿਤ ਹੈ ਭਾਵੇਂ ਦੂਜੇ ਨੂੰ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦਬਾ ਦਿੱਤਾ ਜਾਵੇ; ਉਹ ਆਪਣੇ ਹੋਂਦ ਦੀ ਸਥਾਈ

ਸੰਭਾਵਨਾ ਵਜੋਂ ਦੂਜਿਆਂ ਲਈ ਹੋਣ ਦੇ ਆਪਣੇ ਆਯਾਮ ਨੂੰ ਕਦੇ ਵੀ ਸਮਝਣਾ ਬੰਦ ਨਹੀਂ ਕਰੇਗਾ। ਉਹ ਕਦੇ ਵੀ ਉਸ ਚੀਜ਼ ਨੂੰ ਮੁੜ ਪ੍ਰਾਪਤ ਨਹੀਂ ਕਰ ਸਕਦਾ ਜਿਸਨੂੰ ਉਸਨੇ ਦੂਰ ਕਰ ਦਿੱਤਾ ਹੈ; ਉਸਨੇ ਇਸ ਬੇਗਾਨਗੀ 'ਤੇ ਕਾਰਵਾਈ ਕਰਨ ਅਤੇ ਇਸਨੂੰ ਆਪਣੇ ਫਾਇਦੇ ਲਈ ਬਦਲਣ ਦੀ ਸਾਰੀ ਉਮੀਦ ਵੀ ਗੁਆ ਦਿੱਤੀ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਤਬਾਹ ਹੋਏ ਦੂਜੇ ਨੇ ਇਸ ਬੇਗਾਨਗੀ ਦੀ ਕੁੰਜੀ ਆਪਣੇ ਨਾਲ ਕਬਰ ਤੱਕ ਲੈ ਜਾਇਆ ਹੈ। ਮੈਂ ਦੂਜੇ ਲਈ ਜੋ ਸੀ ਉਹ ਦੂਜੇ ਦੀ ਮੌਤ ਦੁਆਰਾ ਨਿਸ਼ਚਿਤ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ, ਅਤੇ ਮੈਂ ਅਤੀਤ ਵਿੱਚ ਅਟੱਲ ਤੌਰ 'ਤੇ ਇਹ ਹੋਵਾਂਗਾ। ਮੈਂ ਇਹ ਵੀ ਹੋਵਾਂਗਾ ਅਤੇ ਵਰਤਮਾਨ ਵਿੱਚ ਵੀ ਉਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਹੋਵਾਂਗਾ ਜੇਕਰ ਮੈਂ ਉਸ ਰਵੱਈਏ, ਪ੍ਰੋਜੈਕਟਾਂ ਅਤੇ ਜੀਵਨ ਢੰਗ ਵਿੱਚ ਕਾਇਮ ਰਹਾਂਗਾ ਜਿਸਦਾ ਨਿਰਣਾ ਦੂਜੇ ਦੁਆਰਾ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ। ਦੂਜੇ ਦੀ ਮੌਤ ਮੈਨੂੰ ਇੱਕ ਨਾ-ਮੁੜਨਯੋਗ ਵਸਤੂ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਦਰਸਾਉਂਦੀ ਹੈ ਜਿਵੇਂ ਮੇਰੀ ਆਪਣੀ ਮੌਤ ਕਰੇਗੀ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਨਫ਼ਰਤ ਦੀ ਜਿੱਤ ਆਪਣੇ ਉਭਾਰ ਵਿੱਚ ਅਸਫਲਤਾ ਵਿੱਚ ਬਦਲ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਨਫ਼ਰਤ ਸਾਨੂੰ ਚੱਕਰ ਵਿੱਚੋਂ ਬਾਹਰ ਨਿਕਲਣ ਦੇ ਯੋਗ ਨਹੀਂ ਬਣਾਉਂਦੀ। ਇਹ ਸਿਰਫ਼ ਆਖਰੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼, ਨਿਰਾਸ਼ਾ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਨੂੰ ਦਰਸਾਉਂਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਦੀ ਅਸਫਲਤਾ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਆਪਣੇ ਲਈ ਕੁਝ ਵੀ ਨਹੀਂ ਬਚਦਾ ਸਿਵਾਏ ਚੱਕਰ ਵਿੱਚ ਦੁਬਾਰਾ ਦਾਖਲ ਹੋਣ ਅਤੇ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਦੋ ਬੁਨਿਆਦੀ ਰਵੱਈਏ ਵਿੱਚੋਂ ਇੱਕ ਤੋਂ ਦੂਜੇ ਵਿੱਚ ਅਣਮਿੱਥੇ ਸਮੇਂ ਲਈ ਸੁੱਟਣ ਦੀ ਆਗਿਆ ਦੇਣ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ।[14]

III. "ਨਾਲ ਹੋਣਾ" (ਮਿਟਸੇਨ) ਅਤੇ "ਅਸੀਂ"

ਬੇਸ਼ੱਕ ਕੋਈ ਸਾਨੂੰ ਇਹ ਦੱਸਣਾ ਚਾਹੇਗਾ ਕਿ ਸਾਡਾ ਵਰਣਨ ਅਧੂਰਾ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਕੁਝ ਠੋਸ ਅਨੁਭਵਾਂ ਲਈ ਕੋਈ ਜਗ੍ਹਾ ਨਹੀਂ ਛੱਡਦਾ ਜਿਸ ਵਿੱਚ ਅਸੀਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਦੂਜੇ ਨਾਲ ਟਕਰਾਅ ਵਿੱਚ ਨਹੀਂ ਸਗੋਂ ਉਸਦੇ ਨਾਲ ਭਾਈਚਾਰੇ ਵਿੱਚ ਪਾਉਂਦੇ ਹਾਂ। ਅਤੇ ਇਹ ਸੱਚ ਹੈ ਕਿ ਅਸੀਂ ਅਕਸਰ "ਅਸੀਂ" ਸ਼ਬਦ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਕਰਦੇ ਹਾਂ। ਇਸ ਵਿਆਕਰਨਿਕ ਰੂਪ ਦੀ ਹੋਂਦ ਅਤੇ ਵਰਤੋਂ ਜ਼ਰੂਰੀ ਤੌਰ 'ਤੇ ਸਾਨੂੰ ਮਿਤਸੇਨ ਦੇ ਇੱਕ ਅਸਲ ਅਨੁਭਵ ਵੱਲ ਦਰਸਾਉਂਦੀ ਹੈ। "ਅਸੀਂ" ਵਿਸ਼ਾ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਇਸ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਇਹ "ਮੈਂ" ਦੇ ਬਹੁਵਚਨ ਦੇ ਸਮਾਨ ਹੈ। ਇਹ ਯਕੀਨੀ ਬਣਾਉਣ ਲਈ, ਵਿਆਕਰਣ ਅਤੇ ਵਿਚਾਰ ਵਿਚਕਾਰ ਸਮਾਨਤਾ ਬਹੁਤ ਸਾਰੇ ਮਾਮਲਿਆਂ ਵਿੱਚ ਸ਼ੱਕੀ ਤੋਂ ਵੱਧ ਹੈ; ਦਰਅਸਲ, ਪ੍ਰਸ਼ਨ ਨੂੰ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਸੋਧਿਆ ਜਾਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਭਾਸ਼ਾ ਦੇ ਵਿਚਾਰ ਨਾਲ ਸਬੰਧ ਨੂੰ ਇੱਕ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਨਵੇਂ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਤੋਂ ਅਧਿਐਨ ਕੀਤਾ ਜਾਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ। ਫਿਰ ਵੀ ਇਹ ਸੱਚ ਹੈ ਕਿ "ਅਸੀਂ" ਵਿਸ਼ਾ ਕਲਪਨਾਯੋਗ ਵੀ ਨਹੀਂ ਜਾਪਦਾ ਜਦੋਂ ਤੱਕ ਇਹ ਘੱਟੋ ਘੱਟ ਵਿਸ਼ਿਆਂ ਦੀ ਬਹੁਲਤਾ ਦੇ ਵਿਚਾਰ ਦਾ ਹਵਾਲਾ ਨਹੀਂ ਦਿੰਦਾ ਜੋ ਇੱਕੋ ਸਮੇਂ ਇੱਕ ਦੂਜੇ ਨੂੰ ਵਿਅਕਤੀਗਤਤਾ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਸਮਝਣਗੇ, ਯਾਨੀ ਕਿ, ਪਾਰਦਰਸ਼ਤਾ-ਪਾਰਦਰਸ਼ਤਾ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਅਤੇ ਪਾਰਦਰਸ਼ਤਾ-ਪਾਰਦਰਸ਼ਤਾ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਨਹੀਂ। ਜੇਕਰ "ਅਸੀਂ" ਸ਼ਬਦ ਸਿਰਫ਼ ਇੱਕ ਫਲੈਟਸ ਵੌਸਿਸ ਨਹੀਂ ਹੈ, ਤਾਂ ਇਹ ਇੱਕ ਸੰਕਲਪ ਨੂੰ ਦਰਸਾਉਂਦਾ ਹੈ ਜੋ ਸੰਭਾਵੀ ਅਨੁਭਵਾਂ ਦੀ ਇੱਕ ਅਨੰਤ ਕਿਸਮ ਨੂੰ ਸ਼ਾਮਲ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਅਤੇ ਇਹ ਅਨੁਭਵ ਮੇਰੇ ਦੂਜੇ ਲਈ ਵਸਤੂ ਹੋਣ ਦੇ ਅਨੁਭਵ ਅਤੇ ਦੂਜੇ ਦੇ ਮੇਰੇ ਲਈ ਵਸਤੂ ਹੋਣ ਦੇ ਅਨੁਭਵ ਦੇ ਉਲਟ ਜਾਪਦੇ ਹਨ। "ਅਸੀਂ" ਵਿੱਚ, ਕੋਈ ਵੀ ਵਸਤੂ ਨਹੀਂ ਹੈ। "ਅਸੀਂ" ਵਿੱਚ ਬਹੁਤ ਸਾਰੇ ਵਿਅਕਤੀਗਤ ਸ਼ਾਮਲ ਹਨ ਜੋ ਇੱਕ ਦੂਜੇ ਨੂੰ ਵਿਅਕਤੀਗਤਤਾ ਵਜੋਂ ਪਛਾਣਦੇ ਹਨ। ਫਿਰ ਵੀ ਇਹ ਮਾਨਤਾ ਇੱਕ ਸਪੱਸ਼ਟ ਥੀਸਿਸ ਦਾ ਉਦੇਸ਼ ਨਹੀਂ ਹੈ; ਜੋ ਸਪੱਸ਼ਟ ਤੌਰ 'ਤੇ ਪੇਸ਼ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ ਉਹ ਇੱਕ ਆਮ ਕਿਰਿਆ ਜਾਂ ਇੱਕ ਆਮ ਧਾਰਨਾ ਦਾ ਉਦੇਸ਼ ਹੈ। "ਅਸੀਂ" ਵਿਰੋਧ ਕਰਦੇ ਹਾਂ, "ਅਸੀਂ" ਹਮਲੇ ਵੱਲ ਵਧਦੇ ਹਾਂ, "ਅਸੀਂ" ਦੋਸ਼ੀ ਦੀ ਨਿੰਦਾ ਕਰਦੇ ਹਾਂ, "ਅਸੀਂ" ਇਸ ਜਾਂ ਉਸ ਤਮਾਸ਼ੇ ਨੂੰ ਦੇਖਦੇ ਹਾਂ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਵਿਅਕਤੀਗਤਤਾ ਦੀ ਮਾਨਤਾ ਗੈਰ-ਥੀਟਿਕ ਚੇਤਨਾ ਦੀ ਸਵੈ-ਪਛਾਣ ਦੇ ਸਮਾਨ ਹੈ। ਹੋਰ ਸਪਸ਼ਟ ਤੌਰ 'ਤੇ, ਇਹ ਇੱਕ ਗੈਰ-ਥੀਟਿਕ ਚੇਤਨਾ ਦੁਆਰਾ ਪਾਸੇ ਵੱਲ ਪ੍ਰਭਾਵਿਤ ਹੋਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ ਜਿਸਦਾ ਥੀਮੈਟਿਕ ਵਸਤੂ ਸੰਸਾਰ ਵਿੱਚ ਇਹ ਜਾਂ ਉਹ ਤਮਾਸ਼ਾ ਹੈ।

"ਅਸੀਂ" ਦੀ ਸਭ ਤੋਂ ਵਧੀਆ ਉਦਾਹਰਣ ਸਾਨੂੰ ਇੱਕ ਨਾਟਕੀ ਪ੍ਰਦਰਸ਼ਨ ਵਿੱਚ ਦਰਸ਼ਕ ਦੁਆਰਾ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕੀਤੀ ਜਾ ਸਕਦੀ ਹੈ ਜਿਸਦੀ ਚੇਤਨਾ ਕਾਲਪਨਿਕ ਤਮਾਸ਼ੇ ਨੂੰ ਸਮਝਣ ਵਿੱਚ, ਘਟਨਾਵਾਂ ਨੂੰ ਪੂਰਵ-ਅਨੁਮਾਨ ਲਗਾਉਣ ਵਿੱਚ, ਕਾਲਪਨਿਕ ਜੀਵਾਂ ਨੂੰ ਨਾਇਕ, ਗੱਦਾਰ, ਬੰਦੀ, ਆਦਿ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਪੇਸ਼ ਕਰਨ ਵਿੱਚ ਥੱਕ ਜਾਂਦੀ ਹੈ, ਇੱਕ ਦਰਸ਼ਕ, ਜੋ, ਹਾਲਾਂਕਿ, ਉਸੇ ਉਭਾਰ ਵਿੱਚ ਜੋ ਉਸਨੂੰ ਤਮਾਸ਼ੇ ਦੀ ਚੇਤਨਾ ਬਣਾਉਂਦਾ ਹੈ, ਗੈਰ-ਥੈਟਿਕ ਤੌਰ 'ਤੇ ਤਮਾਸ਼ੇ ਦੇ ਸਹਿ-ਦਰਸ਼ਕ ਹੋਣ ਦੀ ਚੇਤਨਾ ਵਜੋਂ ਬਣਾਈ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਹਰ ਕੋਈ ਅਸਲ ਵਿੱਚ ਜਾਣਦਾ ਹੈ ਕਿ ਅਣਜਾਣ ਸ਼ਰਮਿੰਦਗੀ ਜੋ ਸਾਨੂੰ ਅੱਧੇ ਖਾਲੀ ਆਡੀਟੋਰੀਅਮ ਵਿੱਚ ਫੜਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਦੂਜੇ ਪਾਸੇ, ਉਹ ਉਤਸ਼ਾਹ ਜੋ ਢਿੱਲਾ ਛੱਡ ਦਿੱਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਇੱਕ ਪੂਰੇ ਅਤੇ ਉਤਸ਼ਾਹੀ ਹਾਲ ਵਿੱਚ ਮਜ਼ਬੂਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਇਹ ਨਿਸ਼ਚਿਤ ਹੈ ਕਿ ਅਸੀਂ-ਵਿਅਕਤੀ-ਵਿਅਕਤੀ ਦਾ ਅਨੁਭਵ ਕਿਸੇ ਵੀ ਸਥਿਤੀ ਵਿੱਚ ਪ੍ਰਗਟ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਮੈਂ ਇੱਕ ਕੈਫੇ ਦੇ ਸਾਹਮਣੇ ਫੁੱਟਪਾਥ 'ਤੇ ਹਾਂ ਮੈਂ ਦੂਜੇ ਸਰਪ੍ਰਸਤਾਂ ਨੂੰ ਦੇਖਦਾ ਹਾਂ ਅਤੇ ਮੈਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਦੇਖਦਾ ਹਾਂ। ਅਸੀਂ ਇੱਥੇ ਦੂਜਿਆਂ ਨਾਲ ਟਕਰਾਅ ਦੇ ਸਭ ਤੋਂ ਆਮ ਮਾਮਲੇ ਵਿੱਚ ਰਹਿੰਦੇ ਹਾਂ (ਦੂਜੇ ਦਾ ਮੇਰੇ ਲਈ ਵਸਤੂ ਵਜੋਂ ਹੋਣਾ, ਦੂਜੇ ਲਈ ਮੇਰਾ ਵਸਤੂ ਵਜੋਂ ਹੋਣਾ)। ਪਰ ਅਚਾਨਕ ਗਲੀ ਵਿੱਚ ਕੋਈ ਘਟਨਾ ਵਾਪਰਦੀ ਹੈ; ਉਦਾਹਰਣ ਵਜੋਂ, ਇੱਕ ਜੀਪ ਅਤੇ ਟੈਕਸੀ ਵਿਚਕਾਰ ਮਾਮੂਲੀ ਟੱਕਰ। ਉਸੇ ਪਲ ਜਦੋਂ ਮੈਂ ਘਟਨਾ ਦਾ ਦਰਸ਼ਕ ਬਣ ਜਾਂਦਾ ਹਾਂ, ਤਾਂ

ਮੈਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਗੈਰ-ਨਿਰਪੱਖ ਤੌਰ 'ਤੇ "ਅਸੀਂ" ਵਿੱਚ ਰੁੱਝਿਆ ਹੋਇਆ ਮਹਿਸੂਸ ਕਰਦਾ ਹਾਂ। ਪਹਿਲਾਂ ਦੀਆਂ ਦੁਸ਼ਮਣੀਆਂ, ਮਾਮੂਲੀ ਟਕਰਾਅ ਅਲੋਪ ਹੋ ਗਏ ਹਨ, ਅਤੇ "ਅਸੀਂ" ਦੇ ਮਾਮਲੇ ਨੂੰ ਪੇਸ਼ ਕਰਨ ਵਾਲੀਆਂ ਚੇਤਨਾਵਾਂ ਬਿਲਕੁਲ ਸਾਰੇ ਸਰਪ੍ਰਸਤਾਂ ਦੀਆਂ ਹਨ: "ਅਸੀਂ" ਘਟਨਾ ਨੂੰ ਦੇਖਦੇ ਹਾਂ, "ਅਸੀਂ" ਹਿੱਸਾ ਲੈਂਦੇ ਹਾਂ। ਇਹ ਇਹੀ ਸਰਬਸੰਮਤੀ ਹੈ ਜਿਸਦਾ ਵਰਣਨ ਰੋਮੇਨਜ਼ ਵੀਏ ਸਰਬਸੰਮਤੀ ਜਾਂ ਵਿਨ ਬਲੈਂਕ ਡੇ ਲਾ ਵਿਲੇਟ ਵਿੱਚ ਕਰਨਾ ਚਾਹੁੰਦਾ ਸੀ। ਇੱਥੇ ਸਾਨੂੰ ਹਾਈਡੇਗਰ ਦੇ ਮਿਤਸੇਨ ਵਿੱਚ ਵਾਪਸ ਲਿਆਂਦਾ ਗਿਆ ਹੈ। ਕੀ ਪਹਿਲਾਂ ਇਸਦੀ ਆਲੋਚਨਾ ਕਰਨਾ ਸਮੇਂ ਦੇ ਯੋਗ ਸੀ?15

ਅਸੀਂ ਇੱਥੇ ਸਿਰਫ਼ ਇਹ ਟਿੱਪਣੀ ਕਰਾਂਗੇ ਕਿ ਸਾਡਾ "ਅਸੀਂ" ਦੇ ਅਨੁਭਵ 'ਤੇ ਸ਼ੱਕ ਕਰਨ ਦਾ ਕੋਈ ਇਰਾਦਾ ਨਹੀਂ ਸੀ। ਅਸੀਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਇਹ ਦਿਖਾਉਣ ਤੱਕ ਸੀਮਤ ਰੱਖਿਆ ਕਿ ਇਹ ਅਨੁਭਵ ਸਾਡੀ ਦੂਜੇ ਪ੍ਰਤੀ ਚੇਤਨਾ ਦੀ ਨੀਂਹ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਦਾ। ਇਹ ਸਪੱਸ਼ਟ ਹੈ, ਅਸਲ ਵਿੱਚ, ਇਹ ਮਨੁੱਖੀ-ਯਥਾਰਥ ਦੀ ਇੱਕ ਓਨਟੋਲੋਜੀਕਲ ਬਣਤਰ ਨਹੀਂ ਬਣਾ ਸਕਦਾ; ਅਸੀਂ ਸਾਬਤ ਕੀਤਾ ਹੈ ਕਿ ਦੂਜਿਆਂ ਦੇ ਵਿਚਕਾਰ ਆਪਣੇ ਆਪ ਦੀ ਹੋਂਦ ਆਪਣੇ ਮੂਲ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਅਧਿਆਤਮਿਕ ਅਤੇ ਸੰਭਾਵਿਤ ਤੱਥ ਸੀ। ਇਸ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਇਹ ਸਪੱਸ਼ਟ ਹੈ ਕਿ "ਅਸੀਂ" ਇੱਕ ਅੰਤਰ-ਵਿਅਕਤੀਗਤ ਚੇਤਨਾ ਨਹੀਂ ਹੈ ਅਤੇ ਨਾ ਹੀ ਇੱਕ ਨਵਾਂ ਜੀਵ ਹੈ ਜੋ ਸਮਾਜ ਸ਼ਾਸਤਰੀਆਂ ਦੀ ਸਮੂਹਿਕ ਚੇਤਨਾ ਦੇ ਤਰੀਕੇ ਨਾਲ ਇੱਕ ਸਿੰਥੈਟਿਕ ਸਮੁੱਚੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਆਪਣੇ ਹਿੱਸਿਆਂ ਨੂੰ ਪਾਰ ਕਰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਘੇਰਦਾ ਹੈ। "ਅਸੀਂ" ਇੱਕ ਖਾਸ ਚੇਤਨਾ ਦੁਆਰਾ ਅਨੁਭਵ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ; ਇਹ ਜ਼ਰੂਰੀ ਨਹੀਂ ਹੈ ਕਿ ਕੈਫੇ ਦੇ ਸਾਰੇ ਸਰਪ੍ਰਸਤ "ਅਸੀਂ" ਹੋਣ ਬਾਰੇ ਸੁਚੇਤ ਹੋਣ ਤਾਂ ਜੋ ਮੈਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨਾਲ "ਅਸੀਂ" ਵਿੱਚ ਰੁੱਝੇ ਹੋਏ ਵਜੋਂ ਅਨੁਭਵ ਕਰ ਸਕਾਂ। ਹਰ ਕੋਈ ਰੋਜ਼ਾਨਾ ਸੰਵਾਦ ਦੇ ਇਸ ਪੈਟਰਨ ਤੋਂ ਜਾਣੂ ਹੈ: "ਅਸੀਂ ਬਹੁਤ ਅਸੰਤੁਸ਼ਟ ਹਾਂ।" "ਪਰ ਨਹੀਂ, ਮੇਰੇ ਪਿਆਰੇ, ਆਪਣੇ ਲਈ ਬੋਲੋ।" ਇਸਦਾ ਅਰਥ ਹੈ ਕਿ "ਅਸੀਂ" ਦੀਆਂ ਅਸਧਾਰਨ ਚੇਤਨਾਵਾਂ ਹਨ - ਜੋ ਕਿ ਫਿਰ ਵੀ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਆਮ ਚੇਤਨਾਵਾਂ ਹਨ। ਜੇਕਰ ਇਹ ਮਾਮਲਾ ਹੈ, ਤਾਂ ਇੱਕ ਚੇਤਨਾ ਨੂੰ "ਅਸੀਂ" ਵਿੱਚ ਰੁੱਝੇ ਹੋਣ ਦੀ ਚੇਤਨਾ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਨ ਲਈ, ਇਹ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੈ ਕਿ ਦੂਜੀਆਂ ਚੇਤਨਾਵਾਂ ਜੋ ਇਸਦੇ ਨਾਲ ਭਾਈਚਾਰੇ ਵਿੱਚ ਦਾਖਲ ਹੁੰਦੀਆਂ ਹਨ, ਪਹਿਲਾਂ ਕਿਸੇ ਹੋਰ ਤਰੀਕੇ ਨਾਲ ਦਿੱਤੀਆਂ ਜਾਣ; ਯਾਨੀ, ਜਾਂ ਤਾਂ ਇੱਕ ਪਾਰਦਰਸ਼ਤਾ-ਪਾਰਦਰਸ਼ਤਾ ਦੀ ਸਮਰੱਥਾ ਵਿੱਚ ਜਾਂ ਇੱਕ ਪਾਰਦਰਸ਼ਤਾ-ਪਾਰਦਰਸ਼ਤਾ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ। "ਅਸੀਂ" ਇੱਕ ਖਾਸ ਖਾਸ ਅਨੁਭਵ ਹੈ ਜੋ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਮਾਮਲਿਆਂ ਵਿੱਚ ਆਮ ਤੌਰ 'ਤੇ ਦੂਜਿਆਂ ਲਈ ਹੋਣ ਦੀ ਨੀਂਹ 'ਤੇ ਪੈਦਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਦੂਜਿਆਂ ਲਈ ਹੋਣਾ ਦੂਜਿਆਂ ਦੇ ਨਾਲ ਹੋਣ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਲੱਭਦਾ ਹੈ।

ਇਸ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ, ਜੋ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ "ਅਸੀਂ" ਦਾ ਅਧਿਐਨ ਕਰਨਾ ਚਾਹੁੰਦਾ ਹੈ, ਉਸਨੂੰ ਸਾਵਧਾਨੀ ਵਰਤਣੀ ਚਾਹੀਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਇਹ ਜਾਣਨਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ ਕਿ ਉਹ ਕੀ ਬੋਲਦਾ ਹੈ। ਸਿਰਫ਼ ਇੱਕ "ਅਸੀਂ" ਹੀ ਨਹੀਂ ਹੈ; ਵਿਆਕਰਣ ਸਾਨੂੰ ਸਿਖਾਉਂਦਾ ਹੈ ਕਿ ਇੱਕ "ਅਸੀਂ" ਵੀ ਹੈ - ਭਾਵ, ਇੱਕ "ਅਸੀਂ"।16 ਹੁਣ ਤੱਕ ਜੋ ਕੁਝ ਕਿਹਾ ਗਿਆ ਹੈ, ਉਸ ਤੋਂ ਇਹ ਸਮਝਣਾ ਆਸਾਨ ਹੈ ਕਿ "ਅਸੀਂ" ਉਹਨਾਂ ਨੂੰ "ਉਹ ਸਾਡੇ ਵੱਲ ਦੇਖ ਰਹੇ ਹਨ" ਵਿੱਚ "ਸਾਨੂੰ" ਵਾਂਗ ਓਨਟੋਲੋਜੀਕਲ ਪੱਧਰ 'ਤੇ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਦੇ। ਇੱਥੇ "ਉਹ ਮੈਨੂੰ ਦੇਖ ਰਹੇ ਹਨ" ਵਾਕ ਵਿੱਚ, ਮੈਂ ਇਹ ਦਰਸਾਉਣਾ ਚਾਹੁੰਦਾ ਹਾਂ ਕਿ ਮੈਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਦੂਜਿਆਂ ਲਈ ਇੱਕ ਵਸਤੂ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ, ਇੱਕ ਦੂਰ ਕੀਤੇ ਮੇਰੇ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ, ਇੱਕ ਪਾਰਦਰਸ਼ੀ-ਪਰਤੀਤ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਅਨੁਭਵ ਕਰਦਾ ਹਾਂ। ਜੇਕਰ ਵਾਕ, "ਉਹ ਸਾਡੇ ਵੱਲ ਦੇਖ ਰਹੇ ਹਨ," ਇੱਕ ਅਸਲ ਅਨੁਭਵ ਨੂੰ ਦਰਸਾਉਂਦਾ ਹੈ, ਤਾਂ ਇਹ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੈ ਕਿ ਇਸ ਅਨੁਭਵ ਵਿੱਚ ਮੈਂ ਇਸ ਤੱਥ ਦਾ ਸਬੂਤ ਦੇਵਾਂ ਕਿ ਮੈਂ ਪਾਰਦਰਸ਼ੀ-ਪਰਤੀਤ, ਦੂਰ ਕੀਤੇ "ਮੇਰੇ" ਦੇ ਭਾਈਚਾਰੇ ਵਿੱਚ ਦੂਜਿਆਂ ਨਾਲ ਜੁੜਿਆ ਹੋਇਆ ਹਾਂ। ਇੱਥੇ "ਅਸੀਂ" ਦਾ ਭਾਵ ਵਸਤੂਆਂ ਦੇ ਸਾਂਝੇ ਹੋਣ ਦੇ ਅਨੁਭਵ ਨੂੰ ਦਰਸਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ "ਅਸੀਂ" ਦੇ ਅਨੁਭਵ ਦੇ ਦੋ ਬਿਲਕੁਲ ਵੱਖਰੇ

ਰੂਪ ਹਨ, ਅਤੇ ਦੋਵੇਂ ਰੂਪ ਦੇਖਣ ਦੀ ਕਿਰਿਆ ਅਤੇ ਦੇਖਣ ਦੀ ਕਿਰਿਆ ਨਾਲ ਬਿਲਕੁਲ ਮੇਲ ਖਾਂਦੇ ਹਨ ਜੋ ਕਿ ਆਪਣੇ ਆਪ ਦੇ ਦੂਜੇ ਨਾਲ ਬੁਨਿਆਦੀ ਸਬੰਧਾਂ ਦਾ ਗਠਨ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਇਹ "ਅਸੀਂ" ਦੇ ਇਹ ਦੋ ਰੂਪ ਹਨ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਅੱਗੇ ਅਧਿਐਨ ਕੀਤਾ ਜਾਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ।

A. ਅਮਰੀਕੀ ਵਸਤੂ

ਅਸੀਂ ਇਨ੍ਹਾਂ ਵਿੱਚੋਂ ਦੂਜੇ ਅਨੁਭਵਾਂ ਦੀ ਜਾਂਚ ਕਰਕੇ ਸ਼ੁਰੂਆਤ ਕਰਾਂਗੇ; ਇਸਦਾ ਅਰਥ ਹੋਰ ਆਸਾਨੀ ਨਾਲ ਸਮਝਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਇਹ ਸ਼ਾਇਦ ਦੂਜੇ ਦੇ ਅਧਿਐਨ ਲਈ ਇੱਕ ਸਾਧਨ ਵਜੋਂ ਕੰਮ ਕਰੇਗਾ। ਪਹਿਲਾਂ ਸਾਨੂੰ ਇਹ ਧਿਆਨ ਦੇਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ ਕਿ "ਅਸ"-ਵਸਤੂ ਸਾਨੂੰ ਦੁਨੀਆ ਵਿੱਚ ਧੱਕਦਾ ਹੈ; ਅਸੀਂ ਇਸਨੂੰ ਇੱਕ ਭਾਈਚਾਰਕ ਅਲਗਾਵ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਸ਼ਰਮ ਵਿੱਚ ਅਨੁਭਵ ਕਰਦੇ ਹਾਂ। ਇਹ ਉਸ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਦ੍ਰਿਸ਼ ਦੁਆਰਾ ਦਰਸਾਇਆ ਗਿਆ ਹੈ ਜਿਸ ਵਿੱਚ ਦੋਸ਼ੀ ਗੁੱਸੇ ਅਤੇ ਸ਼ਰਮ ਨਾਲ ਦਮ ਘੁੱਟਦੇ ਹਨ ਜਦੋਂ ਇੱਕ ਸੁੰਦਰ, ਸ਼ਾਨਦਾਰ ਪਹਿਰਾਵੇ ਵਾਲੀ ਔਰਤ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਜਹਾਜ਼ ਨੂੰ ਮਿਲਣ ਆਉਂਦੀ ਹੈ, ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਚੀਥੜੇ, ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਮਿਹਨਤ ਅਤੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਦੁੱਖ ਨੂੰ ਦੇਖਦੀ ਹੈ। ਸਾਡੇ ਕੋਲ ਇੱਥੇ ਇੱਕ ਆਮ ਸ਼ਰਮ ਅਤੇ ਇੱਕ ਆਮ ਅਲਗਾਵ ਹੈ। ਤਾਂ ਫਿਰ ਵਸਤੂਆਂ ਦੇ ਭਾਈਚਾਰੇ ਵਿੱਚ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਇੱਕ ਵਸਤੂ ਵਜੋਂ ਅਨੁਭਵ ਕਰਨਾ ਕਿਵੇਂ ਸੰਭਵ ਹੈ? ਇਸਦਾ ਜਵਾਬ ਦੇਣ ਲਈ ਸਾਨੂੰ ਆਪਣੇ ਦੂਜਿਆਂ ਲਈ ਹੋਣ ਦੇ ਬੁਨਿਆਦੀ ਗੁਣਾਂ ਵੱਲ ਵਾਪਸ ਜਾਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ।

ਹੁਣ ਤੱਕ ਅਸੀਂ ਉਸ ਸਧਾਰਨ ਮਾਮਲੇ 'ਤੇ ਵਿਚਾਰ ਕੀਤਾ ਹੈ ਜਿਸ ਵਿੱਚ ਮੈਂ ਇਕੱਲਾ ਦੂਜੇ ਦਾ ਸਾਹਮਣਾ ਕਰ ਰਿਹਾ ਹਾਂ ਜੋ ਕਿ ਇਕੱਲਾ ਹੈ। ਇਸ ਮਾਮਲੇ ਵਿੱਚ ਮੈਂ ਉਸਨੂੰ ਵੇਖਦਾ ਹਾਂ ਜਾਂ ਉਹ ਮੇਰੇ ਵੱਲ ਵੇਖਦਾ ਹੈ। ਮੈਂ ਉਸਦੀ ਪਾਰਦਰਸ਼ਤਾ ਨੂੰ ਪਾਰ ਕਰਨ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕਰਦਾ ਹਾਂ ਜਾਂ ਮੈਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਪਾਰਦਰਸ਼ੀ ਵਜੋਂ ਅਨੁਭਵ ਕਰਦਾ ਹਾਂ; ਅਤੇ ਮੈਂ ਆਪਣੀਆਂ ਸੰਭਾਵਨਾਵਾਂ ਨੂੰ ਮ੍ਰਿਤ-ਸੰਭਾਵਨਾਵਾਂ ਵਜੋਂ ਮਹਿਸੂਸ ਕਰਦਾ ਹਾਂ। ਅਸੀਂ ਇੱਕ ਜੋੜਾ ਬਣਾਉਂਦੇ ਹਾਂ ਅਤੇ ਅਸੀਂ ਹਰੇਕ ਦੂਜੇ ਦੇ ਸੰਬੰਧ ਵਿੱਚ ਸਥਿਤੀ ਵਿੱਚ ਹਾਂ। ਪਰ ਇਸ ਸਥਿਤੀ ਦਾ ਉਦੇਸ਼ ਸਿਰਫ਼ ਇੱਕ ਜਾਂ ਦੂਜੇ ਲਈ ਹੈ। ਸਾਡੇ ਪਰਸਪਰ ਸਬੰਧ ਦਾ ਕੋਈ ਉਲਟਾ ਪੱਖ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਸਾਡੇ ਵਰਣਨ ਵਿੱਚ ਅਸੀਂ ਅਜੇ ਤੱਕ ਇਸ ਤੱਥ ਨੂੰ ਧਿਆਨ ਵਿੱਚ ਨਹੀਂ ਰੱਖਿਆ ਹੈ ਕਿ ਦੂਜੇ ਨਾਲ ਮੇਰਾ ਸਬੰਧ ਮੇਰੇ ਸਬੰਧ ਅਤੇ ਉਸਦੇ ਸਾਰੇ ਦੂਜਿਆਂ ਨਾਲ ਸਬੰਧ ਦੇ ਅਨੰਤ ਆਧਾਰ 'ਤੇ ਪ੍ਰਗਟ ਹੁੰਦਾ ਹੈ; ਯਾਨੀ ਕਿ, ਚੇਤਨਾ ਦੀ ਅਰਧ-ਸੰਪੂਰਨਤਾ ਲਈ। ਨਤੀਜੇ ਵਜੋਂ ਇਸ ਦੂਜੇ ਨਾਲ ਮੇਰਾ ਸਬੰਧ, ਜਿਸਨੂੰ ਮੈਂ ਪਹਿਲਾਂ ਦੂਜਿਆਂ ਲਈ ਮੇਰੇ ਹੋਣ ਦੀ ਨੀਂਹ ਵਜੋਂ ਅਨੁਭਵ ਕੀਤਾ ਸੀ, ਜਾਂ ਦੂਜੇ ਦਾ ਮੇਰੇ ਨਾਲ ਸਬੰਧ ਹਰ ਪਲ ਅਤੇ ਦਖਲ ਦੇਣ ਵਾਲੇ ਮਨੋਰਥਾਂ ਦੇ ਅਨੁਸਾਰ ਦੂਜਿਆਂ ਲਈ ਵਸਤੂਆਂ ਵਜੋਂ ਅਨੁਭਵ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਕਿਸੇ ਤੀਜੇ ਵਿਅਕਤੀ ਦੇ ਪ੍ਰਗਟ ਹੋਣ ਦੇ ਮਾਮਲੇ ਵਿੱਚ ਸਪੱਸ਼ਟ ਤੌਰ 'ਤੇ ਪ੍ਰਗਟ ਹੋਵੇਗਾ। ਮੰਨ ਲਓ, ਉਦਾਹਰਣ ਵਜੋਂ, ਕਿ ਦੂਜਾ ਮੇਰੇ ਵੱਲ ਦੇਖ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਇਸ ਸਮੇਂ ਮੈਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਅਲੱਗ-ਥਲੱਗ ਮਹਿਸੂਸ ਕਰਦਾ ਹਾਂ, ਅਤੇ ਮੈਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਮੰਨਦਾ ਹਾਂ। ਹੁਣ ਤੀਜਾ ਦ੍ਰਿਸ਼ 'ਤੇ ਆਉਂਦਾ ਹੈ। ਜੇ ਉਹ ਮੈਨੂੰ ਦੇਖਦਾ ਹੈ, ਤਾਂ ਮੈਂ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਇੱਕ ਭਾਈਚਾਰੇ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਅਨੁਭਵ ਕਰਦਾ ਹਾਂ, ਜਿਵੇਂ ਕਿ "ਉਹ" (ਉਹ-ਵਿਸ਼ਾ) ਮੇਰੇ ਅਲਹਿਦਗੀ ਦੁਆਰਾ। ਇਹ "ਉਹ", ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਅਸੀਂ ਜਾਣਦੇ ਹਾਂ, ਵਿਅਕਤੀਗਤ "ਕਿਸੇ" ਜਾਂ "ਇੱਕ" (ਤੇ) ਵੱਲ ਝੁਕਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਇਸ ਤੱਥ ਨੂੰ ਨਹੀਂ ਬਦਲਦਾ ਕਿ ਮੈਨੂੰ ਦੇਖਿਆ ਜਾ ਰਿਹਾ ਹੈ; ਇਹ ਮੇਰੀ ਅਸਲ ਅਲਹਿਦਗੀ ਨੂੰ ਮਜ਼ਬੂਤ ਨਹੀਂ ਕਰਦਾ (ਜਾਂ ਮੁਸ਼ਕਿਲ ਨਾਲ ਮਜ਼ਬੂਤ ਨਹੀਂ ਕਰਦਾ)। ਪਰ ਜੇਕਰ ਤੀਜਾ ਦੂਜੇ ਵੱਲ ਦੇਖਦਾ ਹੈ ਜੋ ਮੈਨੂੰ ਦੇਖ ਰਿਹਾ ਹੈ, ਤਾਂ ਸਮੱਸਿਆ ਵਧੇਰੇ ਗੁੰਝਲਦਾਰ ਹੈ। ਮੈਂ ਅਸਲ ਵਿੱਚ ਤੀਜੇ ਨੂੰ ਸਿੱਧੇ ਤੌਰ 'ਤੇ ਨਹੀਂ ਸਗੋਂ ਦੂਜੇ ਨੂੰ ਸਮਝ ਸਕਦਾ ਹਾਂ, ਜੋ (ਤੀਜੇ ਦੁਆਰਾ) ਦੂਜੇ ਵੱਲ ਦੇਖਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਤੀਜਾ ਅਲਹਿਦਗੀ ਉਸ ਅਲਹਿਦਗੀ ਤੋਂ ਪਰੇ ਹੈ ਜੋ ਮੈਨੂੰ ਪਾਰ ਕਰਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਇਸਨੂੰ ਨਿਹੱਥੇ ਕਰਨ ਵਿੱਚ

ਯੋਗਦਾਨ ਪਾਉਂਦੀ ਹੈ। ਇੱਥੇ ਇੱਕ ਮੈਟਾਸਟੇਬਲ ਅਵਸਥਾ ਬਣਾਈ ਗਈ ਹੈ ਜੋ ਜਲਦੀ ਹੀ ਇਸ ਗੱਲ 'ਤੇ ਨਿਰਭਰ ਕਰਦੀ ਹੈ ਕਿ ਕੀ ਮੈਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਤੀਜੇ ਨਾਲ ਜੋੜਦਾ ਹਾਂ ਤਾਂ ਜੋ ਦੂਜੇ ਨੂੰ ਵੇਖ ਸਕਾਂ ਜੋ ਫਿਰ ਸਾਡੀ ਵਸਤੂ ਵਿੱਚ ਬਦਲ ਜਾਂਦਾ ਹੈ - ਅਤੇ ਇੱਥੇ ਮੈਂ "ਅਸੀਂ-ਵਿਸ਼ਾ" ਦਾ ਅਨੁਭਵ ਕਰਦਾ ਹਾਂ ਜਿਸ ਬਾਰੇ ਅਸੀਂ ਬਾਅਦ ਵਿੱਚ ਗੱਲ ਕਰਾਂਗੇ - ਜਾਂ ਕੀ ਮੈਂ ਤੀਜੇ ਨੂੰ ਵੇਖਦਾ ਹਾਂ ਅਤੇ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਇਸ ਤੀਜੇ ਪਾਰ ਨੂੰ ਪਾਰ ਕਰਦਾ ਹਾਂ ਜੋ ਦੂਜੇ ਤੋਂ ਪਾਰ ਹੈ। ਬਾਅਦ ਵਾਲੇ ਮਾਮਲੇ ਵਿੱਚ ਤੀਜਾ ਮੇਰੇ ਬ੍ਰਹਿਮੰਡ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਵਸਤੂ ਬਣ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਉਸਦੀਆਂ ਸੰਭਾਵਨਾਵਾਂ ਮਰੀ ਹੋਈਆਂ ਸੰਭਾਵਨਾਵਾਂ ਹਨ, ਉਹ ਮੈਨੂੰ ਦੂਜੇ ਤੋਂ ਨਹੀਂ ਬਚਾ ਸਕਦਾ। ਫਿਰ ਵੀ ਉਹ ਦੂਜੇ ਵੱਲ ਵੇਖਦਾ ਹੈ ਜੋ ਮੈਨੂੰ ਦੇਖ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਇੱਕ ਅਜਿਹੀ ਸਥਿਤੀ ਆਉਂਦੀ ਹੈ ਜਿਸਨੂੰ ਅਸੀਂ ਅਨਿਸ਼ਚਿਤ ਅਤੇ ਅਨਿਸ਼ਚਿਤ ਕਹਾਂਗੇ ਕਿਉਂਕਿ ਮੈਂ ਦੂਜੇ ਲਈ ਇੱਕ ਵਸਤੂ ਹਾਂ ਜੋ ਤੀਜੇ ਲਈ ਇੱਕ ਵਸਤੂ ਹੈ ਜੋ ਮੇਰੇ ਲਈ ਇੱਕ ਵਸਤੂ ਹੈ। ਇਹਨਾਂ ਸਬੰਧਾਂ ਵਿੱਚੋਂ ਇੱਕ ਜਾਂ ਦੂਜੇ 'ਤੇ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਸਹਾਰਾ ਦੇ ਕੇ ਹੀ ਆਜ਼ਾਦੀ ਇਸ ਸਥਿਤੀ ਨੂੰ ਇੱਕ ਢਾਂਚਾ ਦੇ ਸਕਦੀ ਹੈ।

ਪਰ ਇਹ ਵੀ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ ਕਿ ਤੀਜਾ ਦੂਜੇ ਵੱਲ ਦੇਖਦਾ ਹੈ ਜਿਸਨੂੰ ਮੈਂ ਦੇਖ ਰਿਹਾ ਹਾਂ। ਇਸ ਸਥਿਤੀ ਵਿੱਚ ਮੈਂ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੋਵਾਂ ਨੂੰ ਦੇਖ ਸਕਦਾ ਹਾਂ ਅਤੇ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਤੀਜੇ ਦੇ ਰੂਪ ਨੂੰ ਨਿਹੱਥੇ ਕਰ ਸਕਦਾ ਹਾਂ। ਤੀਜਾ ਅਤੇ ਦੂਜਾ ਮੈਨੂੰ ਫਿਰ ਉਹ-ਵਸਤੂਆਂ ਜਾਂ "ਉਹਨਾਂ" ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਦਿਖਾਈ ਦੇਣਗੇ। ਮੈਂ ਦੂਜੇ ਨੂੰ ਤੀਜੇ ਦੇ ਰੂਪ ਨੂੰ ਵੀ ਸਮਝ ਸਕਦਾ ਹਾਂ ਤਾਂ ਜੋ ਤੀਜੇ ਨੂੰ ਦੇਖੇ ਬਿਨਾਂ ਮੈਂ ਦੂਜੇ ਦੇ ਵਿਵਹਾਰ ਨੂੰ ਇਸ ਤੱਥ 'ਤੇ ਕਾਬੂ ਪਾ ਸਕਾਂ ਕਿ ਉਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਦੇਖ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਇਸ ਸਥਿਤੀ ਵਿੱਚ ਮੈਂ ਦੂਜੇ 'ਤੇ ਅਤੇ ਦੂਜੇ ਦੇ ਤੀਜੇ ਦੇ ਪਾਰ-ਪਰਿਵਰਤਨ ਦੇ ਪ੍ਰਸਤਾਵ ਦੇ ਅਨੁਸਾਰ ਅਨੁਭਵ ਕਰਦਾ ਹਾਂ। ਤੀਜਾ ਇਸਨੂੰ ਦੂਜੇ ਦੇ ਇੱਕ ਕੱਟੜਪੰਥੀ ਅਤੇ ਪੂਰਨ ਅਲਗਾਵ ਵਜੋਂ ਅਨੁਭਵ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਦੂਜਾ ਮੇਰੀ ਦੁਨੀਆ ਤੋਂ ਭੱਜ ਜਾਂਦਾ ਹੈ; ਉਹ ਹੁਣ ਮੇਰਾ ਨਹੀਂ ਹੈ; ਉਹ ਕਿਸੇ ਹੋਰ ਪਾਰ-ਪਰਿਵਰਤਨ ਲਈ ਇੱਕ ਵਸਤੂ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਉਹ ਇੱਕ ਵਸਤੂ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਆਪਣਾ ਚਰਿੱਤਰ ਨਹੀਂ ਗੁਆਉਂਦਾ, ਪਰ ਉਹ ਅਸਪਸ਼ਟ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ; ਉਹ ਆਪਣੀ ਪਾਰ-ਪਰਿਵਰਤਨ ਦੁਆਰਾ ਨਹੀਂ ਬਲਕਿ ਤੀਜੇ ਦੇ ਪਾਰ-ਪਰਿਵਰਤਨ ਦੁਆਰਾ ਮੇਰੇ ਤੋਂ ਬਚ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਮੈਂ ਉਸ ਬਾਰੇ ਅਤੇ ਵਰਤਮਾਨ ਵਿੱਚ ਉਸ ਬਾਰੇ ਜੋ ਵੀ ਸਮਝ ਸਕਦਾ ਹਾਂ, ਉਹ ਹਮੇਸ਼ਾਂ ਦੂਜਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ, ਜਿੰਨੀ ਵਾਰ ਹੋਰ ਉਸਨੂੰ ਸਮਝਣ ਅਤੇ ਉਸਦੇ ਬਾਰੇ ਸੋਚਣ ਲਈ ਹੁੰਦੇ ਹਨ। ਦੂਜੇ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਲਈ ਦੁਬਾਰਾ ਢਾਲਣ ਲਈ, ਮੇਰੇ ਲਈ ਤੀਜੇ ਵੱਲ ਦੇਖਣਾ ਅਤੇ ਉਸਨੂੰ ਇੱਕ ਵਸਤੂ-ਅਵਸਥਾ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕਰਨਾ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੈ। ਪਰ ਪਹਿਲੀ ਗੱਲ ਤਾਂ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਹਮੇਸ਼ਾ ਸੰਭਵ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ; ਇਸ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ, ਤੀਜੇ ਨੂੰ ਦੂਜੇ ਤੀਜੇ ਦੁਆਰਾ ਖੁਦ ਦੇਖਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ; ਯਾਨੀ, ਉਹ ਅਣਮਿੱਥੇ ਸਮੇਂ ਲਈ ਦੂਜਾ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ ਜਿਸਨੂੰ ਮੈਂ ਨਹੀਂ ਦੇਖਦਾ। ਇਸਦੇ ਨਤੀਜੇ ਵਜੋਂ ਦੂਜੇ-ਵਸਤੂ-ਵਸਤੂ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਮੂਲ ਅਸਥਿਰਤਾ ਅਤੇ ਆਪਣੇ ਆਪ ਦੁਆਰਾ ਇੱਕ ਅਨੰਤ ਪਿੱਛਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਜੋ ਇਸ ਵਸਤੂ-ਅਵਸਥਾ ਨੂੰ ਮੁੜ ਢਾਲਣ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਇਹੀ ਕਾਰਨ ਹੈ, ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਅਸੀਂ ਦੇਖਿਆ ਹੈ, ਪ੍ਰੇਮੀ ਇਕਾਂਤ ਕਿਉਂ ਭਾਲਦੇ ਹਨ।

ਇਹ ਵੀ ਸੰਭਵ ਹੈ ਕਿ ਮੈਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਤੀਜੇ ਦੁਆਰਾ ਦੇਖੇ ਜਾਣ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਅਨੁਭਵ ਕਰਾਂ ਜਦੋਂ ਮੈਂ ਦੂਜੇ ਨੂੰ ਵੇਖਦਾ ਹਾਂ। ਇਸ ਸਥਿਤੀ ਵਿੱਚ ਮੈਂ ਆਪਣੀ ਬੇਗਾਨਗੀ ਨੂੰ ਗੈਰ-ਸਥਿਤੀਗਤ ਤੌਰ 'ਤੇ ਉਸੇ ਸਮੇਂ ਅਨੁਭਵ ਕਰਦਾ ਹਾਂ ਜਦੋਂ ਮੈਂ ਦੂਜੇ ਦੀ ਬੇਗਾਨਗੀ ਨੂੰ ਮੰਨਦਾ ਹਾਂ। ਦੂਜੇ ਨੂੰ ਇੱਕ ਸਾਧਨ ਵਜੋਂ ਵਰਤਣ ਦੀਆਂ ਮੇਰੀਆਂ ਸੰਭਾਵਨਾਵਾਂ ਮੇਰੇ ਦੁਆਰਾ ਮ੍ਰਿਤ-ਸੰਭਾਵਨਾਵਾਂ ਵਜੋਂ ਅਨੁਭਵ ਕੀਤੀਆਂ ਜਾਂਦੀਆਂ ਹਨ, ਅਤੇ ਮੇਰੀ ਪਾਰਦਰਸ਼ਤਾ ਜੋ ਦੂਜੇ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਉਦੇਸ਼ਾਂ ਵੱਲ ਪਾਰ ਕਰਨ ਦੀ ਤਿਆਰੀ ਕਰਦੀ ਹੈ, ਪਾਰਦਰਸ਼ਤਾ-ਪਾਰਦਰਸ਼ਤਾ ਵਿੱਚ ਵਾਪਸ ਆ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਮੈਂ ਆਪਣੀ ਪਕੜ ਛੱਡ ਦਿੰਦਾ ਹਾਂ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੂਜਾ ਇੱਕ ਵਿਸ਼ਾ ਨਹੀਂ ਬਣਦਾ, ਪਰ ਮੈਂ ਹੁਣ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਇੱਕ ਵਸਤੂ-ਅਵਸਥਾ ਵਿੱਚ ਰੱਖਣ ਦੇ ਯੋਗ ਮਹਿਸੂਸ ਨਹੀਂ ਕਰਦਾ। ਉਹ ਇੱਕ ਨਿਰਪੱਖ ਬਣ ਜਾਂਦਾ ਹੈ; ਕੁਝ ਅਜਿਹਾ ਜੋ ਸ਼ੁੱਧ ਅਤੇ ਸਧਾਰਨ

ਤੌਰ 'ਤੇ ਉੱਥੇ ਹੈ ਅਤੇ ਜਿਸ ਨਾਲ ਮੇਰਾ ਕੁਝ ਲੈਣਾ-ਦੇਣਾ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਇਹ ਮਾਮਲਾ ਹੋਵੇਗਾ, ਉਦਾਹਰਨ ਲਈ, ਜੇਕਰ ਮੈਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਬਚਾਉਣ ਲਈ ਬੇਸਹਾਰਾ ਇੱਕ ਆਦਮੀ ਨੂੰ ਕੁੱਟਣ ਅਤੇ ਬੇਇੱਜ਼ਤ ਕਰਨ ਦੀ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ ਵਿੱਚ ਹੈਰਾਨ ਹਾਂ। ਤੀਜੇ ਦਾ ਰੂਪ ਮੈਨੂੰ "ਡਿਸਕਨੈਕਟ" ਕਰਦਾ ਹੈ। ਬੇਸਹਾਰਾ ਆਦਮੀ ਹੁਣ "ਕੁੱਟਿਆ ਜਾਣਾ" ਜਾਂ "ਅਪਮਾਨਿਤ" ਨਹੀਂ ਹੈ; ਉਹ ਇੱਕ ਸ਼ੁੱਧ ਹੋਂਦ ਤੋਂ ਵੱਧ ਕੁਝ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਉਹ ਹੋਰ ਕੁਝ ਨਹੀਂ ਹੈ, ਉਹ ਹੁਣ "ਇੱਕ ਬੇਸਹਾਰਾ ਆਦਮੀ" ਵੀ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਜਾਂ ਜੇ ਉਹ ਦੁਬਾਰਾ ਅਜਿਹਾ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਤਾਂ ਇਹ ਤੀਜੇ ਦੁਭਾਸ਼ੀਏ ਵਜੋਂ ਸੇਵਾ ਕਰਨ ਵਾਲੇ ਰਾਹੀਂ ਹੋਵੇਗਾ; ਮੈਂ ਤੀਜੇ ਤੋਂ ਸਿੱਖਾਂਗਾ ਕਿ ਦੂਜਾ ਇੱਕ ਬੇਸਹਾਰਾ ਆਦਮੀ ਸੀ ("ਕੀ ਤੁਹਾਨੂੰ ਸ਼ਰਮ ਨਹੀਂ ਆਉਂਦੀ? ਤੁਸੀਂ ਉਸ 'ਤੇ ਹਮਲਾ ਕੀਤਾ ਹੈ ਜੋ ਬੇਸਹਾਰਾ ਹੈ," ਆਦਿ)। ਮੇਰੀ ਨਜ਼ਰ ਵਿੱਚ ਬੇਸਹਾਰਾ ਹੋਣ ਦਾ ਗੁਣ ਤੀਜੇ ਦੁਆਰਾ ਦੂਜੇ ਨੂੰ ਦਿੱਤਾ ਜਾਵੇਗਾ; ਇਹ ਹੁਣ ਮੇਰੀ ਦੁਨੀਆ ਦਾ ਨਹੀਂ ਸਗੋਂ ਇੱਕ ਬ੍ਰਹਿਮੰਡ ਦਾ ਹਿੱਸਾ ਹੋਵੇਗਾ ਜਿਸ ਵਿੱਚ ਮੈਂ ਤੀਜੇ ਲਈ ਬੇਸਹਾਰਾ ਆਦਮੀ ਦੇ ਨਾਲ ਹਾਂ।

ਇਹ ਸਾਨੂੰ ਅੰਤ ਵਿੱਚ ਉਸ ਮਾਮਲੇ ਤੇ ਲੈ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਜਿਸ ਨਾਲ ਅਸੀਂ ਮੁੱਖ ਤੌਰ ਤੇ ਚਿੰਤਤ ਹਾਂ: ਮੈਂ ਦੂਜੇ ਨਾਲ ਟਕਰਾਅ ਵਿੱਚ ਰੁੱਝਿਆ ਹੋਇਆ ਹਾਂ। ਤੀਜਾ ਦ੍ਰਿਸ਼ 'ਤੇ ਆਉਂਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਸਾਨੂੰ ਦੋਵਾਂ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਰੂਪ ਨਾਲ ਗਲੇ ਲਗਾ ਲੈਂਦਾ ਹੈ। ਸਹਿ-ਸੰਬੰਧੀ ਤੌਰ 'ਤੇ ਮੈਂ ਆਪਣੀ ਅਲਹਿਦਗੀ ਅਤੇ ਆਪਣੀ ਵਸਤੂ-ਨਿਰਭਰਤਾ ਦਾ ਸਬੂਤ ਦਿੰਦਾ ਹਾਂ। ਦੂਜੇ ਲਈ ਮੈਂ ਇੱਕ ਅਜਿਹੀ ਦੁਨੀਆਂ ਦੇ ਵਿਚਕਾਰ ਇੱਕ ਵਸਤੂ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਬਾਹਰ ਹਾਂ ਜੋ "ਮੇਰੀ" ਨਹੀਂ ਹੈ। ਪਰ ਦੂਜਾ ਜਿਸਨੂੰ ਮੈਂ ਦੇਖ ਰਿਹਾ ਸੀ ਜਾਂ ਜੋ ਮੈਨੂੰ ਦੇਖ ਰਿਹਾ ਸੀ ਉਹ ਵੀ ਉਸੇ ਸੋਧ ਵਿੱਚੋਂ ਗੁਜ਼ਰਦਾ ਹੈ, ਅਤੇ ਮੈਂ ਦੂਜੇ ਦੇ ਇਸ ਸੋਧ ਨੂੰ ਉਸੇ ਸਮੇਂ ਖੋਜਦਾ ਹਾਂ ਜੋ ਮੈਂ ਅਨੁਭਵ ਕਰਦਾ ਹਾਂ। ਦੂਜਾ ਤੀਜੇ ਦੇ ਸੰਸਾਰ ਦੇ ਵਿਚਕਾਰ ਇੱਕ ਵਸਤੂ ਹੈ। ਇਸ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਇਹ ਵਸਤੂ-ਅਵਸਥਾ ਉਸਦੇ ਹੋਂਦ ਦਾ ਇੱਕ ਸਧਾਰਨ ਸੋਧ ਨਹੀਂ ਹੈ ਜੋ ਉਸ ਦੇ ਸਮਾਨਾਂਤਰ ਹੈ ਜਿਸ ਵਿੱਚੋਂ ਮੈਂ ਗੁਜ਼ਰਦਾ ਹਾਂ, ਪਰ ਦੋ ਵਸਤੂ-ਅਵਸਥਾਵਾਂ ਮੇਰੇ ਅਤੇ ਦੂਜੇ ਕੋਲ ਉਸ ਸਥਿਤੀ ਦੇ ਇੱਕ ਗਲੋਬਲ ਸੋਧ ਵਿੱਚ ਆਉਂਦੀਆਂ ਹਨ ਜਿਸ ਵਿੱਚ ਮੈਂ ਹਾਂ ਅਤੇ ਜਿਸ ਵਿੱਚ ਦੂਜਾ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਪਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਤੀਜੇ ਦੇ ਰੂਪ ਦੇ ਪ੍ਰਗਟ ਹੋਣ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਦੋ ਸਥਿਤੀਆਂ ਸਨ, ਇੱਕ ਦੂਜੇ ਦੀਆਂ ਸੰਭਾਵਨਾਵਾਂ ਦੁਆਰਾ ਸੀਮਤ ਕੀਤੀ ਗਈ ਸੀ ਜਿਸ ਵਿੱਚ ਮੈਂ ਇੱਕ ਸਾਧਨ ਦੀ ਸਮਰੱਥਾ ਵਿੱਚ ਸੀ, ਅਤੇ ਇੱਕ ਉਲਟ ਸਥਿਤੀ ਮੇਰੀਆਂ ਆਪਣੀਆਂ ਸੰਭਾਵਨਾਵਾਂ ਦੁਆਰਾ ਸੀਮਤ ਕੀਤੀ ਗਈ ਸੀ ਅਤੇ ਦੂਜੇ ਨੂੰ ਸ਼ਾਮਲ ਕਰਦੀ ਸੀ। ਇਹਨਾਂ ਵਿੱਚੋਂ ਹਰ ਸਥਿਤੀ ਦੂਜੇ ਦੀ ਮੌਤ ਸੀ ਅਤੇ ਅਸੀਂ ਇੱਕ ਨੂੰ ਸਿਰਫ਼ ਦੂਜੇ ਨੂੰ ਵਸਤੂਗਤ ਬਣਾ ਕੇ ਹੀ ਸਮਝ ਸਕਦੇ ਸੀ। ਹੁਣ ਤੀਜੇ ਦੇ ਪ੍ਰਗਟ ਹੋਣ 'ਤੇ ਮੈਨੂੰ ਅਚਾਨਕ ਆਪਣੀਆਂ ਸੰਭਾਵਨਾਵਾਂ ਦੀ ਦੂਰੀ ਦਾ ਅਨੁਭਵ ਹੁੰਦਾ ਹੈ, ਅਤੇ ਮੈਨੂੰ ਉਸੇ ਨਿਸ਼ਾਨ ਨਾਲ ਪਤਾ ਲੱਗਦਾ ਹੈ ਕਿ ਦੂਜੇ ਦੀਆਂ ਸੰਭਾਵਨਾਵਾਂ ਮ੍ਰਿਤ-ਸੰਭਾਵਨਾਵਾਂ ਹਨ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਸਥਿਤੀ ਅਲੋਪ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦੀ, ਪਰ ਇਹ ਮੇਰੀ ਦੁਨੀਆ ਅਤੇ ਦੂਜੇ ਦੀ ਦੁਨੀਆ ਦੋਵਾਂ ਤੋਂ ਬਾਹਰ ਭੱਜ ਜਾਂਦੀ ਹੈ; ਇਹ ਤੀਜੀ ਦੁਨੀਆ ਦੇ ਵਿਚਕਾਰ ਬਾਹਰਮੁਖੀ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਬਣਾਈ ਗਈ ਹੈ। ਇਸ ਤੀਜੀ ਦੁਨੀਆ ਵਿੱਚ ਇਸਨੂੰ ਦੇਖਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਨਿਰਣਾ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਪਾਰ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਵਰਤਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਪਰ ਅਚਾਨਕ ਦੋ ਵਿਰੋਧੀ ਸਥਿਤੀਆਂ ਦਾ ਪੱਥਰੀਕਰਨ ਪ੍ਰਭਾਵਿਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ; ਹੁਣ ਤਰਜੀਹ ਦੀ ਕੋਈ ਬਣਤਰ ਨਹੀਂ ਹੈ ਜੋ ਮੇਰੇ ਤੋਂ ਦੂਜੇ ਵੱਲ ਜਾਂਦੀ ਹੈ ਜਾਂ ਦੂਜੇ ਤੋਂ ਉਲਟ ਮੇਰੇ ਤੱਕ ਜਾਂਦੀ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਸਾਡੀਆਂ ਸੰਭਾਵਨਾਵਾਂ ਤੀਜੇ ਲਈ ਬਰਾਬਰ ਮ੍ਰਿਤ-ਸੰਭਾਵਨਾਵਾਂ ਹਨ। ਇਸਦਾ ਮਤਲਬ ਹੈ ਕਿ ਮੈਂ ਅਚਾਨਕ ਤੀਜੇ ਦੀ ਦੁਨੀਆ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਬਾਹਰਮੁਖੀ ਸਥਿਤੀ-ਰੂਪ ਦੀ ਹੋਂਦ ਦਾ ਅਨੁਭਵ ਕਰਦਾ ਹਾਂ ਜਿਸ ਵਿੱਚ ਦੂਜਾ ਅਤੇ ਮੈਂ ਇੱਕ ਦੂਜੇ ਨਾਲ ਏਕਤਾ ਵਿੱਚ ਬਰਾਬਰ ਢਾਂਚੇ ਵਜੋਂ ਸਮਝਾਂਗੇ। ਇਸ ਬਾਹਰਮੁਖੀ ਸਥਿਤੀ ਵਿੱਚ, ਟਕਰਾਅ ਸਾਡੀਆਂ ਪਾਰਦਰਸ਼ਤਾਵਾਂ ਦੇ ਸੁਤੰਤਰ ਉਭਾਰ ਤੋਂ ਪੈਦਾ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ, ਪਰ ਇਹ ਤੀਜੇ ਦੁਆਰਾ ਇੱਕ ਤੱਥ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਸਥਾਪਿਤ ਅਤੇ ਪਾਰ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਜੋ ਸਾਨੂੰ ਪਰਿਭਾਸ਼ਿਤ ਕਰਦਾ

ਹੈ ਅਤੇ ਸਾਨੂੰ ਇਕੱਠੇ ਰੱਖਦਾ ਹੈ। ਦੂਜੇ ਦੀ ਮੈਨੂੰ ਮਾਰਨ ਦੀ ਸੰਭਾਵਨਾ ਅਤੇ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਬਚਾਉਣ ਦੀ ਮੇਰੀ ਸੰਭਾਵਨਾ, ਇੱਕ ਦੂਜੇ ਤੋਂ ਦੂਰ ਹੋਣ ਤੋਂ ਬਹੁਤ ਦੂਰ, ਹੁਣ ਇੱਕ ਦੂਜੇ ਦੇ ਪੂਰਕ ਹਨ, ਇੱਕ ਦੂਜੇ ਨੂੰ ਦਰਸਾਉਂਦੇ ਹਨ, ਅਤੇ ਤੀਜੇ ਲਈ ਇੱਕ ਦੂਜੇ ਨੂੰ ਸ਼ਾਮਲ ਕਰਦੇ ਹਨ ਕਿਉਂਕਿ ਉਹ ਮਰੀਆਂ ਹੋਈਆਂ ਸੰਭਾਵਨਾਵਾਂ ਹਨ, ਅਤੇ ਇਹ ਬਿਲਕੁਲ ਉਹੀ ਹੈ ਜੋ ਮੈਂ ਗੈਰ-ਸਿਧਾਂਤਕ ਤੌਰ 'ਤੇ ਅਤੇ ਇਸਦਾ ਕੋਈ ਗਿਆਨ ਨਾ ਹੋਣ ਦੇ ਕਾਰਨ ਅਨੁਭਵ ਕਰਦਾ ਹਾਂ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਜੋ ਮੈਂ ਅਨੁਭਵ ਕਰਦਾ ਹਾਂ ਉਹ ਇੱਕ ਬਾਹਰੀ ਹੋਂਦ ਹੈ ਜਿਸ ਵਿੱਚ ਮੈਂ ਦੂਜੇ ਨਾਲ ਇੱਕ ਅਟੁੱਟ, ਬਾਹਰਮੁਖੀ ਸੰਪੂਰਨਤਾ ਵਿੱਚ ਸੰਗਠਿਤ ਹਾਂ, ਇੱਕ ਸੰਪੂਰਨਤਾ ਜਿਸ ਵਿੱਚ ਮੈਂ ਮੂਲ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਹੁਣ ਦੂਜੇ ਤੋਂ ਵੱਖਰਾ ਨਹੀਂ ਹਾਂ ਪਰ ਜਿਸਨੂੰ ਬਣਾਉਣ ਲਈ ਮੈਂ ਦੂਜੇ ਨਾਲ ਏਕਤਾ ਵਿੱਚ ਸਹਿਮਤ ਹਾਂ। ਅਤੇ ਜਿਸ ਹੱਦ ਤੱਕ ਸਿਧਾਂਤਕ ਤੌਰ 'ਤੇ ਮੈਂ ਤੀਜੇ ਲਈ ਆਪਣੇ ਬਾਹਰੀ ਹੋਣ ਨੂੰ ਮੰਨਦਾ ਹਾਂ, ਮੈਨੂੰ ਇਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੂਜੇ ਦੇ ਬਾਹਰੀ ਹੋਣ ਨੂੰ ਮੰਨਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ; ਜੋ ਮੈਂ ਮੰਨਦਾ ਹਾਂ ਉਹ ਸਮਾਨਤਾ ਦਾ ਇੱਕ ਭਾਈਚਾਰਾ ਹੈ ਜਿਸਦੇ ਜ਼ਰੀਏ ਮੈਂ ਇੱਕ ਅਜਿਹੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਰੁੱਝਿਆ ਹੋਇਆ ਹਾਂ ਜਿਸਨੂੰ ਬਣਾਉਣ ਲਈ ਮੈਂ ਦੂਜੇ ਵਾਂਗ ਸਹਿਮਤ ਹਾਂ। ਇੱਕ ਸ਼ਬਦ ਵਿੱਚ ਮੈਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਬਾਹਰ ਦੂਜੇ ਵਿੱਚ ਰੁੱਝਿਆ ਹੋਇਆ ਮੰਨਦਾ ਹਾਂ, ਅਤੇ ਮੈਂ ਦੂਜਾ ਨੂੰ ਬਾਹਰ ਮੇਰੇ ਵਿੱਚ ਰੁੱਝਿਆ ਹੋਇਆ ਮੰਨਦਾ ਹਾਂ।

ਮੈਂ ਇਸ ਸ਼ਮੂਲੀਅਤ ਦੀ ਬੁਨਿਆਦੀ ਧਾਰਨਾ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਸਾਹਮਣੇ ਰੱਖਦਾ ਹਾਂ, ਬਿਨਾਂ ਸਮਝੇ; ਇਹ ਮੇਰੀ ਜ਼ਿੰਮੇਵਾਰੀ ਦੀ ਇਹ ਮੁਫ਼ਤ ਮਾਨਤਾ ਹੈ ਜਿਸ ਵਿੱਚ ਦੂਜੇ ਲਈ ਜ਼ਿੰਮੇਵਾਰੀ ਸ਼ਾਮਲ ਹੈ ਜੋ ਕਿ ਸਾਡੇ-ਵਸਤੂ ਦਾ ਸਬੂਤ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਸਾਡੇ-ਵਸਤੂ ਨੂੰ ਕਦੇ ਵੀ ਇਸ ਅਰਥ ਵਿੱਚ ਜਾਣਿਆ ਨਹੀਂ ਜਾਂਦਾ ਕਿ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬ ਸਾਨੂੰ ਸਾਡੇ ਸਵੈ ਦਾ ਗਿਆਨ ਜਾਰੀ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਉਦਾਹਰਣ ਵਜੋਂ; ਇਹ ਕਦੇ ਵੀ ਇਸ ਅਰਥ ਵਿੱਚ ਮਹਿਸੂਸ ਨਹੀਂ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਕਿ ਇੱਕ ਭਾਵਨਾ ਸਾਨੂੰ ਇੱਕ ਖਾਸ ਠੋਸ ਵਸਤੂ ਨੂੰ ਵਿਰੋਧੀ, ਨਫ਼ਰਤ ਭਰੀ, ਪਰੇਸ਼ਾਨ ਕਰਨ ਵਾਲੀ, ਆਦਿ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਨਾ ਹੀ ਇਹ ਸਿਰਫ਼ ਅਨੁਭਵ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਕਿਉਂਕਿ ਜੋ ਅਨੁਭਵ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਉਹ ਦੂਜੇ ਨਾਲ ਏਕਤਾ ਦੀ ਸ਼ੁੱਧ ਸਥਿਤੀ ਹੈ। ਸਾਡੇ-ਵਸਤੂ ਸਾਨੂੰ ਸਿਰਫ਼ ਇਸ ਸਥਿਤੀ ਦੀ ਜ਼ਿੰਮੇਵਾਰੀ ਲੈਣ ਦੁਆਰਾ ਪ੍ਰਗਟ ਹੁੰਦਾ ਹੈ; ਯਾਨੀ, ਸਥਿਤੀ ਦੀ ਅੰਦਰੂਨੀ ਪਰਸਪਰਤਾ ਦੇ ਕਾਰਨ, ਮੈਨੂੰ ਲਾਜ਼ਮੀ ਤੌਰ 'ਤੇ - ਮੇਰੀ ਮੁਫ਼ਤ ਧਾਰਨਾ ਦੇ ਦਿਲ ਵਿੱਚ - ਦੂਜੇ ਨੂੰ ਵੀ ਮੰਨ ਲੈਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਕਿਸੇ ਵੀ ਤੀਜੇ ਵਿਅਕਤੀ ਦੀ ਗੈਰਹਾਜ਼ਰੀ ਵਿੱਚ ਮੈਂ ਕਹਿ ਸਕਦਾ ਹਾਂ, "ਮੈਂ ਦੂਜੇ ਦੇ ਵਿਰੁੱਧ ਲੜ ਰਿਹਾ ਹਾਂ।" ਪਰ ਜਿਵੇਂ ਹੀ ਤੀਜਾ ਪ੍ਰਗਟ ਹੁੰਦਾ ਹੈ, ਦੂਜੇ ਦੀਆਂ ਸੰਭਾਵਨਾਵਾਂ ਅਤੇ ਮੇਰੀਆਂ ਆਪਣੀਆਂ ਸੰਭਾਵਨਾਵਾਂ ਮੁਰਦਾ-ਸੰਭਾਵਨਾਵਾਂ ਵਿੱਚ ਸਮਤਲ ਹੋ ਜਾਂਦੀਆਂ ਹਨ ਅਤੇ ਇਸ ਲਈ ਸਬੰਧ ਪਰਸਪਰ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ; ਮੈਨੂੰ ਇਸ ਤੱਥ ਦਾ ਸਬੂਤ ਦੇਣ ਲਈ ਮਜਬੂਰ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਕਿ "ਅਸੀਂ ਇੱਕ ਦੂਜੇ ਨਾਲ ਲੜ ਰਹੇ ਹਾਂ।" ਦਰਅਸਲ, ਇਹ ਕਥਨ, "ਮੈਂ ਉਸ ਨਾਲ ਲੜਦਾ ਹਾਂ ਅਤੇ ਉਹ ਮੇਰੇ ਨਾਲ ਲੜਦਾ ਹੈ" ਸਪੱਸ਼ਟ ਤੌਰ 'ਤੇ ਨਾਕਾਫ਼ੀ ਹੋਵੇਗਾ। ਅਸਲ ਵਿੱਚ ਮੈਂ ਉਸ ਨਾਲ ਲੜਦਾ ਹਾਂ ਕਿਉਂਕਿ ਉਹ ਮੇਰੇ ਨਾਲ ਲੜਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਪਰਸਪਰ ਤੌਰ 'ਤੇ। ਲੜਾਈ ਦਾ ਪ੍ਰੋਜੈਕਟ ਉਸਦੇ ਮਨ ਵਿੱਚ ਉਗਿਆ ਹੈ ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਮੇਰੇ ਵਿੱਚ, ਅਤੇ ਤੀਜੇ ਲਈ ਇਹ ਇੱਕ ਸਿੰਗਲ ਪ੍ਰੋਜੈਕਟ ਵਿੱਚ ਏਕੀਕ੍ਰਿਤ ਹੈ ਜੋ ਉਹ-ਵਸਤੂ-ਵਸਤੂ ਲਈ ਸਾਂਝਾ ਹੈ ਜਿਸਨੂੰ ਉਸਨੇ ਆਪਣੀ ਦਿੱਖ ਨਾਲ ਅਪਣਾਇਆ ਅਤੇ ਜੋ ਇਸ "ਉਹਨਾਂ" ਦੇ ਏਕੀਕ੍ਰਿਤ ਸੰਸਲੇਸ਼ਣ ਦਾ ਗਠਨ ਵੀ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਮੈਨੂੰ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਤੀਜੇ ਦੁਆਰਾ "ਉਹਨਾਂ" ਦੇ ਇੱਕ ਅਨਿੱਖੜਵੇਂ ਹਿੱਸੇ ਵਜੋਂ ਸਮਝਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ। ਅਤੇ ਇਹ "ਉਹਨਾਂ" ਜਿਸਨੂੰ ਇੱਕ ਵਿਅਕਤੀਗਤਤਾ ਦੁਆਰਾ ਦੂਜਿਆਂ ਲਈ ਇਸਦੇ ਅਰਥ ਵਜੋਂ ਮੰਨਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, "ਸਾਨੂੰ" ਬਣ ਜਾਂਦਾ ਹੈ।

ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ ਚੇਤਨਾ ਇਸ "ਸਾਨੂੰ" ਨੂੰ ਨਹੀਂ ਸਮਝ ਸਕਦੀ। ਇਸਦੀ ਦਿੱਖ "ਸਾਨੂੰ" ਦੇ ਢਹਿਣ ਦੇ

ਉਲਟ ਮੇਲ ਖਾਂਦੀ ਹੈ; ਖੁਦ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਵੱਖ ਕਰ ਲੈਂਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਦੂਜਿਆਂ ਦੇ ਵਿਰੁੱਧ ਆਪਣੀ ਸਵੈ-ਭਾਵਨਾ ਨੂੰ ਪੇਸ਼ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਦਰਅਸਲ ਇਹ ਮੰਨਣਾ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੈ ਕਿ ਮੂਲ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਸਾਡੇ-ਵਸਤੂ ਨਾਲ ਸਬੰਧਤ ਹੋਣਾ ਖੁਦ ਦੇ ਪੱਖ ਤੋਂ ਇੱਕ ਹੋਰ ਵੀ ਕੱਟੜਪੰਥੀ ਅਲਗਾਵ ਵਜੋਂ ਮਹਿਸੂਸ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਬਾਅਦ ਵਾਲਾ ਹੁਣ ਸਿਰਫ਼ ਇਹ ਮੰਨਣ ਲਈ ਮਜਬੂਰ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ ਕਿ ਇਹ ਦੂਜੇ ਲਈ ਕੀ ਹੈ, ਸਗੋਂ ਇੱਕ ਸੰਪੂਰਨਤਾ ਨੂੰ ਵੀ ਮੰਨਣ ਲਈ ਮਜਬੂਰ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਜੋ ਇਹ ਨਹੀਂ ਹੈ ਹਾਲਾਂਕਿ ਇਹ ਇਸਦਾ ਇੱਕ ਅਨਿੱਖੜਵਾਂ ਅੰਗ ਬਣਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਅਰਥ ਵਿੱਚ ਸਾਡੇ-ਵਸਤੂ ਮਨੁੱਖੀ ਸਥਿਤੀ ਦਾ ਇੱਕ ਅਚਾਨਕ ਅਨੁਭਵ ਹੈ ਜੋ ਦੂਜਿਆਂ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਨਿਰਪੱਖ ਤੌਰ 'ਤੇ ਸਥਾਪਿਤ ਤੱਥ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਜੁੜਿਆ ਹੋਇਆ ਹੈ। ਸਾਡੇ-ਵਸਤੂ ਹਾਲਾਂਕਿ ਇੱਕ ਠੋਸ ਏਕਤਾ ਦੇ ਮੌਕੇ 'ਤੇ ਅਨੁਭਵ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ ਅਤੇ ਇਸ ਏਕਤਾ ਵਿੱਚ ਕੇਂਦ੍ਰਿਤ ਹੈ (ਮੈਨੂੰ ਬਿਲਕੁਲ ਸ਼ਰਮਿੰਦਾ ਹੋਵੇਗਾ ਕਿਉਂਕਿ ਅਸੀਂ ਇੱਕ ਦੂਜੇ ਨਾਲ ਲੜਨ ਦੇ ਕੰਮ ਵਿੱਚ ਫਸ ਗਏ ਹਾਂ) ਦਾ ਇੱਕ ਅਰਥ ਹੈ ਜੋ ਉਸ ਖਾਸ ਸਥਿਤੀ ਤੋਂ ਪਰੇ ਹੈ ਜਿਸ ਵਿੱਚ ਇਹ ਅਨੁਭਵ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਜਿਸਦਾ ਉਦੇਸ਼ ਮੇਰੇ ਸੰਬੰਧ ਨੂੰ ਮਨੁੱਖੀ ਸੰਪੂਰਨਤਾ (ਤੀਜੇ ਦੀ ਸ਼ੁੱਧ ਚੇਤਨਾ ਨੂੰ ਘਟਾ ਕੇ) ਦੇ ਇੱਕ ਵਸਤੂ ਵਜੋਂ ਸ਼ਾਮਲ ਕਰਨਾ ਹੈ ਜੋ ਇੱਕ ਵਸਤੂ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਬਰਾਬਰ ਫੜਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਇਹ ਅਪਮਾਨ ਅਤੇ ਨਿਰਬਲਤਾ ਦੇ ਅਨੁਭਵ ਨਾਲ ਮੇਲ ਖਾਂਦਾ ਹੈ; ਜੋ ਵਿਅਕਤੀ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਦੂਜੇ ਮਨੁੱਖਾਂ ਨਾਲ ਮਿਲ ਕੇ ਸਾਡੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਅਨੁਭਵ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਉਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਅਜੀਬ ਹੋਂਦਾਂ ਦੀ ਅਨੰਤਤਾ ਵਿੱਚ ਫਸਿਆ ਮਹਿਸੂਸ ਕਰਦਾ ਹੈ; ਉਹ ਬੁਨਿਆਦੀ ਤੌਰ 'ਤੇ ਅਲੱਗ-ਥਲੱਗ ਹੈ ਅਤੇ ਕੋਈ ਸਹਾਰਾ ਨਹੀਂ ਹੈ।

ਕੁਝ ਸਥਿਤੀਆਂ ਦੂਜਿਆਂ ਨਾਲੋਂ ਸਾਡੇ ਅਨੁਭਵ ਨੂੰ ਜਗਾਉਣ ਦੀ ਜ਼ਿਆਦਾ ਸੰਭਾਵਨਾ ਜਾਪਦੀਆਂ ਹਨ। ਖਾਸ ਤੌਰ 'ਤੇ ਭਾਈਚਾਰਕ ਕੰਮ ਹੁੰਦਾ ਹੈ: ਜਦੋਂ ਕਈ ਵਿਅਕਤੀ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਤੀਜੇ ਦੁਆਰਾ ਫੜਿਆ ਹੋਇਆ ਮਹਿਸੂਸ ਕਰਦੇ ਹਨ ਜਦੋਂ ਉਹ ਇੱਕੋ ਵਸਤੂ ਪੈਦਾ ਕਰਨ ਲਈ ਏਕਤਾ ਵਿੱਚ ਕੰਮ ਕਰਦੇ ਹਨ, ਤਾਂ ਨਿਰਮਿਤ ਵਸਤੂ ਦਾ ਅਰਥ ਹੀ ਇੱਕ "ਸਾਡੇ" ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਕਾਰਜਸ਼ੀਲ ਸਮੂਹਿਕਤਾ ਨੂੰ ਦਰਸਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਉਹ ਗਤੀ ਜੋ ਮੈਂ ਕਰਦੀ ਹਾਂ ਅਤੇ ਜੋ ਬਾਅਦ ਵਿੱਚ ਉੱਪਰ ਚੁੱਕਣ ਦੁਆਰਾ ਪੈਦਾ ਹੁੰਦੀ ਹੈ, ਸਿਰਫ ਤਾਂ ਹੀ ਅਰਥ ਰੱਖਦੀ ਹੈ ਜੇਕਰ ਇਹ ਮੇਰੇ ਗੁਆਂਢੀ ਵੱਲੋਂ ਇਸ ਗਤੀ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਹੋਵੇ ਅਤੇ ਉਸ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਉਸ ਦੂਜੇ ਕਾਮੇ ਵੱਲੋਂ ਉਸ ਗਤੀ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਹੋਵੇ। "ਸਾਡੇ" ਦਾ ਇੱਕ ਰੂਪ ਵਯੇਰੇ ਆਸਾਨੀ ਨਾਲ ਪਹੁੰਚਯੋਗ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਵਸਤੂ ਦੀ ਖੁਦ ਦੀ ਲੋੜ ਹੈ ਅਤੇ ਇਸਦੀਆਂ ਸੰਭਾਵਨਾਵਾਂ ਅਤੇ ਇਸਦੇ ਪ੍ਰਤੀਕੂਲਤਾ ਦੇ ਗੁਣਾਂਕ ਜੋ ਸਾਨੂੰ ਕਾਮਿਆਂ ਨੂੰ ਇੱਕ "ਸਾਡੇ"-ਵਸਤੂ ਵਜੋਂ ਦਰਸਾਉਂਦੇ ਹਨ। ਇਸ ਲਈ ਅਸੀਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਇੱਕ ਭੌਤਿਕ ਵਸਤੂ "ਬਣਾਉਣ ਲਈ" "ਸਾਡੇ" ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਫੜਿਆ ਹੋਇਆ ਅਨੁਭਵ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਪਦਾਰਥਕਤਾ ਸਾਡੇ ਠੋਸ ਭਾਈਚਾਰੇ 'ਤੇ ਆਪਣੀ ਮੋਹਰ ਲਗਾਉਂਦੀ ਹੈ, ਅਤੇ ਅਸੀਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਇੱਕ ਸਾਧਨ ਸੁਭਾਅ ਅਤੇ ਸਾਧਨਾਂ ਦੀ ਤਕਨੀਕ ਵਜੋਂ ਜਾਪਦੇ ਹਾਂ, ਹਰੇਕ ਦਾ ਇੱਕ ਅੰਤ ਦੁਆਰਾ ਨਿਰਧਾਰਤ ਸਥਾਨ ਹੁੰਦਾ ਹੈ।

ਪਰ ਜੇ ਕੁਝ ਸਥਿਤੀਆਂ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਅਨੁਭਵੀ ਤੌਰ 'ਤੇ "ਸਾਡੇ" ਦੇ ਉਭਾਰ ਲਈ ਵਯੇਰੇ ਅਨੁਕੂਲ ਜਾਪਦੀਆਂ ਹਨ, ਤਾਂ ਸਾਨੂੰ ਇਸ ਤੱਥ ਨੂੰ ਨਜ਼ਰਅੰਦਾਜ਼ ਨਹੀਂ ਕਰਨਾ ਚਾਹੀਦਾ ਕਿ ਹਰ ਮਨੁੱਖੀ ਸਥਿਤੀ ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਦੂਜਿਆਂ ਦੇ ਵਿਚਕਾਰ ਇੱਕ ਸ਼ਮੂਲੀਅਤ ਹੈ, ਤੀਜੇ ਦੇ ਪ੍ਰਗਟ ਹੁੰਦੇ ਹੀ "ਸਾਡੇ" ਵਜੋਂ ਅਨੁਭਵ ਕੀਤੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਜੇ ਮੈਂ ਇਸ ਆਦਮੀ ਦੇ ਪਿੱਛੇ ਗਲੀ ਵਿੱਚ ਤੁਰ ਰਿਹਾ ਹਾਂ ਅਤੇ ਸਿਰਫ਼ ਉਸਦੀ ਪਿੱਠ ਦੇਖਦਾ ਹਾਂ, ਤਾਂ ਮੇਰੇ ਕੋਲ ਉਸ ਨਾਲ ਘੱਟੋ-ਘੱਟ ਤਕਨੀਕੀ ਅਤੇ ਵਿਹਾਰਕ ਸਬੰਧ ਹਨ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਕਲਪਨਾ ਕੀਤੀ ਜਾ ਸਕਦੀ ਹੈ। ਫਿਰ ਵੀ ਇੱਕ ਵਾਰ ਜਦੋਂ ਤੀਜਾ ਮੇਰੇ ਵੱਲ ਦੇਖਦਾ ਹੈ, ਸੜਕ ਵੱਲ ਦੇਖਦਾ ਹੈ, ਦੂਜੇ ਵੱਲ ਦੇਖਦਾ ਹੈ, ਤਾਂ ਮੈਂ "ਸਾਡੇ" ਦੀ ਏਕਤਾ ਦੁਆਰਾ ਦੂਜੇ ਨਾਲ ਜੁੜਿਆ ਹੋਇਆ ਹਾਂ: ਅਸੀਂ ਜੁਲਾਈ ਦੀ

ਸਵੇਰ ਨੂੰ ਲਾ ਰੂ ਬਲੋਮੇਟ 'ਤੇ ਇੱਕ ਦੂਜੇ ਦੇ ਪਿੱਛੇ ਚੱਲ ਰਹੇ ਹਾਂ। ਹਮੇਸ਼ਾ ਇੱਕ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਜਿਸ ਤੋਂ ਵਿਭਿੰਨ ਲੋਕਾਂ ਨੂੰ ਇੱਕ ਨਜ਼ਰ ਦੁਆਰਾ "ਸਾਡੇ" ਵਿੱਚ ਇੱਕਜੁੱਟ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਦੇ ਉਲਟ ਜਿਵੇਂ ਦਿੱਖ ਦੂਜਿਆਂ ਲਈ ਮੇਰੇ ਹੋਂਦ ਦੇ ਮੂਲ ਤੱਥ ਦਾ ਸਿਰਫ਼ ਠੋਸ ਪ੍ਰਗਟਾਵਾ ਹੈ, ਉਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਮੈਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਕਿਸੇ ਵੀ ਵਿਅਕਤੀਗਤ ਦਿੱਖ ਤੋਂ ਬਾਹਰ ਦੂਜੇ ਲਈ ਮੌਜੂਦ ਮਹਿਸੂਸ ਕਰਦਾ ਹਾਂ, ਉਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਇਹ ਜ਼ਰੂਰੀ ਨਹੀਂ ਹੈ ਕਿ ਇੱਕ ਠੋਸ ਦਿੱਖ ਸਾਨੂੰ ਅੰਦਰ ਘੁਸਪੈਠ ਕਰੇ ਅਤੇ ਬਦਲ ਦੇਵੇ ਤਾਂ ਜੋ ਅਸੀਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਇੱਕ "ਸਾਡੇ" ਵਿੱਚ ਬਾਹਰ ਏਕੀਕ੍ਰਿਤ ਅਨੁਭਵ ਕਰ ਸਕੀਏ। ਜਿੰਨਾ ਚਿਰ ਡੀਟੋਟਲਾਈਜ਼ਡ-ਸੰਪੂਰਨਤਾ "ਮਨੁੱਖਤਾ" ਮੌਜੂਦ ਹੈ, ਕਿਸੇ ਕਿਸਮ ਦੇ ਬਹੁਲਤਾ ਵਿਅਕਤੀਆਂ ਲਈ ਬਾਕੀ ਸਾਰੇ ਜਾਂ ਬਾਕੀ ਮਨੁੱਖਾਂ ਦੇ ਹਿੱਸੇ ਦੇ ਸੰਬੰਧ ਵਿੱਚ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ "ਸਾਡੇ" ਵਜੋਂ ਅਨੁਭਵ ਕਰਨਾ ਸੰਭਵ ਹੈ, ਭਾਵੇਂ ਇਹ ਮਨੁੱਖ "ਮਾਸ ਅਤੇ ਲਹੂ ਵਿੱਚ" ਮੌਜੂਦ ਹੋਣ ਜਾਂ ਭਾਵੇਂ ਉਹ ਅਸਲ ਪਰ ਗੈਰਹਾਜ਼ਰ ਹੋਣ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਭਾਵੇਂ ਮੌਜੂਦਗੀ ਵਿੱਚ ਹੋਵੇ ਜਾਂ ਤੀਜੇ ਦੀ ਗੈਰਹਾਜ਼ਰੀ ਵਿੱਚ ਮੈਂ ਹਮੇਸ਼ਾਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਸ਼ੁੱਧ ਸਵੈ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਜਾਂ ਇੱਕ "ਸਾਡੇ" ਵਿੱਚ ਏਕੀਕ੍ਰਿਤ ਸਮਝ ਸਕਦਾ ਹਾਂ। ਇਹ ਸਾਨੂੰ "ਸਾਡੇ" ਦੇ ਕੁਝ ਖਾਸ ਰੂਪਾਂ ਵੱਲ ਲੈ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਖਾਸ ਕਰਕੇ ਉਸ ਲਈ ਜਿਸਨੂੰ ਅਸੀਂ "ਸ਼ੁੱਧ ਚੇਤਨਾ" ਕਹਿੰਦੇ ਹਾਂ।

ਜਮਾਤੀ ਚੇਤਨਾ ਸਪੱਸ਼ਟ ਤੌਰ 'ਤੇ ਇੱਕ ਸਮੂਹਿਕ ਸਥਿਤੀ ਦੇ ਮੌਕੇ 'ਤੇ ਇੱਕ ਖਾਸ "ਸਾਡੇ" ਨੂੰ ਮੰਨਣ ਦਾ ਹੈ ਜੋ ਆਮ ਨਾਲੋਂ ਵਧੇਰੇ ਸਪੱਸ਼ਟ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਸੰਰਚਿਤ ਹੈ। ਇੱਥੇ ਇਹ ਮਾਇਨੇ ਨਹੀਂ ਰੱਖਦਾ ਕਿ ਅਸੀਂ ਇਸ ਸਥਿਤੀ ਨੂੰ ਕਿਵੇਂ ਪਰਿਭਾਸ਼ਿਤ ਕਰਦੇ ਹਾਂ; ਸਾਡੀ ਦਿਲਚਸਪੀ ਸਿਰਫ਼ "ਸਾਡੇ" ਦੀ ਪ੍ਰਕਿਰਤੀ ਹੈ ਜੋ ਮੰਨੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਜੇਕਰ ਇੱਕ ਸਮਾਜ, ਜਿੱਥੋਂ ਤੱਕ ਇਸਦੀ ਆਰਥਿਕ ਜਾਂ ਰਾਜਨੀਤਿਕ ਬਣਤਰ ਦਾ ਸਬੰਧ ਹੈ, ਦੱਬੇ-ਕੁਚਲੇ ਵਰਗਾਂ ਅਤੇ ਦੱਬੇ-ਕੁਚਲੇ ਵਰਗਾਂ ਵਿੱਚ ਵੰਡਿਆ ਹੋਇਆ ਹੈ, ਤਾਂ ਦੱਬੇ-ਕੁਚਲੇ ਵਰਗਾਂ ਦੀ ਸਥਿਤੀ ਦੱਬੇ-ਕੁਚਲੇ ਵਰਗਾਂ ਨੂੰ ਇੱਕ ਸਥਾਈ ਤੀਜੇ ਦੀ ਤਸਵੀਰ ਨਾਲ ਪੇਸ਼ ਕਰਦੀ ਹੈ ਜੋ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਸਮਝਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਆਪਣੀ ਆਜ਼ਾਦੀ ਦੁਆਰਾ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਪਾਰ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਸਖ਼ਤ ਮਿਹਨਤ, ਨੀਵਾਂ ਜੀਵਨ ਪੱਧਰ, ਜਾਂ ਸਹਿਣ ਕੀਤੀਆਂ ਗਈਆਂ ਨਿੱਜੀਕਰਨਾਂ ਨਹੀਂ ਹਨ ਜੋ ਦੱਬੇ-ਕੁਚਲੇ ਸਮੂਹਿਕਤਾ ਨੂੰ ਇੱਕ ਵਰਗ ਵਜੋਂ ਬਣਾਉਣਗੀਆਂ। ਅਸਲ ਵਿੱਚ, ਕੰਮ ਦੀ ਏਕਤਾ (ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਅਸੀਂ ਅਗਲੇ ਭਾਗ ਵਿੱਚ ਦੇਖਾਂਗੇ) ਕਿਰਤ ਸਮੂਹਿਕਤਾ ਨੂੰ "ਅਸੀਂ-ਵਿਸ਼ਾ" ਵਜੋਂ ਬਣਾ ਸਕਦੀ ਹੈ ਜਿੱਥੋਂ ਤੱਕ ਇਹ ਸਮੂਹਿਕਤਾ - ਚੀਜ਼ਾਂ ਦੀ ਬਿਪਤਾ ਦਾ ਗੁਣਾਂਕ ਕੁਝ ਵੀ ਹੋਵੇ - ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਅੰਦਰੂਨੀ ਵਸਤੂਆਂ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਉਦੇਸ਼ਾਂ ਵੱਲ ਪਾਰ ਕਰਨ ਦਾ ਸਬੂਤ ਦਿੰਦੀ ਹੈ। ਜੀਵਨ ਪੱਧਰ ਇੱਕ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਸਾਪੇਖਿਕ ਚੀਜ਼ ਹੈ, ਅਤੇ ਇਸਦੀ ਕਦਰ ਹਾਲਾਤਾਂ ਦੇ ਅਨੁਸਾਰ ਵੱਖ-ਵੱਖ ਹੋਵੇਗੀ (ਇਸਨੂੰ ਸਿਰਫ਼ ਇੱਕ ਸਾਂਝੇ ਆਦਰਸ਼ ਦੇ ਨਾਮ 'ਤੇ ਸਹਿਣ ਜਾਂ ਸਵੀਕਾਰ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ ਜਾਂ ਮੰਗਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ)। ਜੇ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਨਿੱਜੀਕਰਨ ਨੂੰ ਮੰਨਿਆ ਜਾਵੇ ਤਾਂ ਇਹ ਉਹਨਾਂ ਵਿਅਕਤੀਆਂ ਨੂੰ ਅਲੱਗ-ਥਲੱਗ ਕਰਨ ਦਾ ਨਤੀਜਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਜੋ ਉਹਨਾਂ ਨੂੰ ਇੱਕਜੁੱਟ ਕਰਨ ਦੀ ਬਜਾਏ ਉਹਨਾਂ ਨੂੰ ਪੀੜਤ ਕਰਦੇ ਹਨ ਅਤੇ ਆਮ ਤੌਰ 'ਤੇ ਟਕਰਾਅ ਦੇ ਸਰੋਤ ਹਨ। ਅੰਤ ਵਿੱਚ, ਦੱਬੇ-ਕੁਚਲੇ ਸਮੂਹ ਦੇ ਮੈਂਬਰ ਆਪਣੀਆਂ ਸਥਿਤੀਆਂ ਦੀ ਕਠੋਰਤਾ ਅਤੇ ਦਮਨਕਾਰੀ ਵਰਗਾਂ ਦੁਆਰਾ ਮਾਣੇ ਗਏ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਅਧਿਕਾਰਾਂ ਵਿਚਕਾਰ ਜੋ ਸ਼ੁੱਧ ਅਤੇ ਸਰਲ ਤੁਲਨਾ ਕਰ ਸਕਦੇ ਹਨ, ਉਹ ਕਿਸੇ ਵੀ ਹਾਲਤ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਜਮਾਤੀ ਚੇਤਨਾ ਬਣਾਉਣ ਲਈ ਕਾਫ਼ੀ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਦੀ; ਵੱਧ ਤੋਂ ਵੱਧ ਇਹ ਵਿਅਕਤੀਗਤ ਈਰਖਾ ਜਾਂ ਖਾਸ ਨਿਰਾਸ਼ਾ ਨੂੰ ਭੜਕਾਏਗਾ; ਇਸ ਵਿੱਚ ਏਕਤਾ ਕਰਨ ਅਤੇ ਹਰੇਕ ਨੂੰ ਏਕਤਾ ਦੀ ਜ਼ਿੰਮੇਵਾਰੀ ਲੈਣ ਲਈ ਮਜਬੂਰ ਕਰਨ ਦੀ ਸੰਭਾਵਨਾ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਪਰ ਇਹਨਾਂ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਤਾਵਾਂ ਦਾ ਸਮੂਹ ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਦੱਬੇ-ਕੁਚਲੇ ਵਰਗ ਦੀ ਸਥਿਤੀ ਦਾ ਗਠਨ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਸਿਰਫ਼ ਸਹਿਣ ਜਾਂ ਸਵੀਕਾਰ ਨਹੀਂ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਹਾਲਾਂਕਿ, ਇਹ ਕਹਿਣਾ ਵੀ ਉਨਾ ਹੀ ਗਲਤ ਹੋਵੇਗਾ ਕਿ ਸ਼ੁਰੂ ਤੋਂ ਹੀ ਇਸਨੂੰ ਦੱਬੇ-ਕੁਚਲੇ ਵਰਗ ਦੁਆਰਾ ਸਮਝਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਦਮਨਕਾਰੀ ਵਰਗ ਦੁਆਰਾ

ਲਗਾਇਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇਸਦੇ ਉਲਟ, ਜ਼ੁਲਮ ਦੇ ਸਿਧਾਂਤ ਨੂੰ ਬਣਾਉਣ ਅਤੇ ਫੈਲਾਉਣ ਲਈ ਇੱਕ ਲੰਮਾ ਸਮਾਂ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੈ। ਅਤੇ ਇਸ ਸਿਧਾਂਤ ਦਾ ਸਿਰਫ਼ ਇੱਕ ਵਿਆਖਿਆਤਮਕ ਮੁੱਲ ਹੋਵੇਗਾ। ਮੁੱਢਲੀ ਗੱਲ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਦੱਬੇ-ਕੁਚਲੇ ਸਮੂਹ ਦਾ ਮੈਂਬਰ, ਜੋ ਇੱਕ ਸਧਾਰਨ ਵਿਅਕਤੀ ਹੋਣ ਦੇ ਨਾਤੇ ਇਸ ਸਮੂਹ ਦੇ ਦੂਜੇ ਮੈਂਬਰਾਂ (ਪਿਆਰ, ਨਫ਼ਰਤ, ਹਿੱਤਾਂ ਦੀ ਦੁਸ਼ਮਣੀ, ਆਦਿ) ਨਾਲ ਬੁਨਿਆਦੀ ਟਕਰਾਅ ਵਿੱਚ ਰੁੱਝਿਆ ਹੋਇਆ ਹੈ, ਆਪਣੀ ਅਤੇ ਇਸ ਸਮੂਹ ਦੇ ਦੂਜੇ ਮੈਂਬਰਾਂ ਦੀ ਸਥਿਤੀ ਨੂੰ ਸਮਝਦਾ ਹੈ ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਉਸ ਤੋਂ ਬਚ ਕੇ ਆਉਣ ਵਾਲੀਆਂ ਚੇਤਨਾਵਾਂ ਦੁਆਰਾ ਦੇਖੇ ਅਤੇ ਸੋਚੇ ਜਾਂਦੇ ਹਨ।

"ਮਾਲਕ," "ਜਗੀਰੂ ਪ੍ਰਭੂ," "ਬੁਰਜੂਆ," "ਪੂੰਜੀਵਾਦੀ" ਸਾਰੇ ਨਾ ਸਿਰਫ਼ ਸ਼ਕਤੀਸ਼ਾਲੀ ਲੋਕਾਂ ਵਜੋਂ ਦਿਖਾਈ ਦਿੰਦੇ ਹਨ ਜੋ ਹੁਕਮ ਦਿੰਦੇ ਹਨ, ਸਗੋਂ ਇਸ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਅਤੇ ਸਭ ਤੋਂ ਵੱਧ ਤੀਜੇ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ; ਯਾਨੀ, ਉਹ ਜਿਹੜੇ ਦੱਬੇ-ਕੁਚਲੇ ਭਾਈਚਾਰੇ ਤੋਂ ਬਾਹਰ ਹਨ ਅਤੇ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਲਈ ਇਹ ਭਾਈਚਾਰਾ ਮੌਜੂਦ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਇਹ ਉਨ੍ਹਾਂ ਲਈ ਅਤੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਆਜ਼ਾਦੀ ਵਿੱਚ ਹੈ ਕਿ ਦੱਬੇ-ਕੁਚਲੇ ਵਰਗ ਦੀ ਅਸਲੀਅਤ ਮੌਜੂਦ ਹੋਣ ਵਾਲੀ ਹੈ। ਉਹ ਇਸਨੂੰ ਆਪਣੀ ਦਿੱਖ ਦੁਆਰਾ ਪੈਦਾ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਇਹ ਉਨ੍ਹਾਂ ਲਈ ਅਤੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੁਆਰਾ ਹੈ ਕਿ ਮੇਰੀ ਸਥਿਤੀ ਅਤੇ ਦੱਬੇ-ਕੁਚਲੇ ਲੋਕਾਂ ਦੀ ਪਛਾਣ ਪ੍ਰਗਟ ਹੁੰਦੀ ਹੈ; ਇਹ ਉਨ੍ਹਾਂ ਲਈ ਹੈ ਕਿ ਮੈਂ ਦੂਜਿਆਂ ਨਾਲ ਸੰਗਠਿਤ ਸਥਿਤੀ ਵਿੱਚ ਮੌਜੂਦ ਹਾਂ ਅਤੇ ਮੇਰੇ ਮ੍ਰਿਤ-ਸੰਭਾਵਿਤ ਹੋਣ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਸੰਭਵ ਦੂਜਿਆਂ ਦੇ ਸੰਭਵਾਂ ਦੇ ਬਰਾਬਰ ਹਨ; ਇਹ ਉਨ੍ਹਾਂ ਲਈ ਹੈ ਕਿ ਮੈਂ ਇੱਕ ਮਜ਼ਦੂਰ ਹਾਂ ਅਤੇ ਇਹ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਪ੍ਰਗਟਾਵੇ ਦੁਆਰਾ ਅਤੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਪ੍ਰਗਟਾਵੇ ਵਿੱਚ ਹੈ ਜੋ "ਹੋਰ-ਦੇ-ਰੂਪ-ਦੇ-ਰੂਪ ਵਿੱਚ" ਹੈ ਜੋ ਮੈਂ ਦੂਜਿਆਂ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਅਨੁਭਵ ਕਰਦਾ ਹਾਂ। ਇਸਦਾ ਮਤਲਬ ਹੈ ਕਿ ਮੈਂ "ਸਾਡੇ" ਨੂੰ ਖੋਜਦਾ ਹਾਂ ਜਿਸ ਵਿੱਚ ਮੈਂ ਏਕੀਕ੍ਰਿਤ ਹਾਂ ਜਾਂ "ਸ਼੍ਰੇਣੀ" ਬਾਹਰ, ਤੀਜੇ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ, ਅਤੇ ਇਹ ਸਮੂਹਿਕ ਅਲਹਿਦਗੀ ਹੈ ਜੋ ਮੈਂ "ਸਾਡੇ" ਕਹਿੰਦੇ ਸਮੇਂ ਮੰਨਦਾ ਹਾਂ। ਇਸ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਤੋਂ, ਤੀਜੇ ਦੇ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਅਧਿਕਾਰਾਂ ਅਤੇ "ਸਾਡੇ" ਬੋਝ, "ਸਾਡੇ" ਦੁੱਖਾਂ ਦਾ ਪਹਿਲਾਂ ਸਿਰਫ਼ ਇੱਕ ਅਰਥ ਵਜੋਂ ਮੁੱਲ ਹੈ; ਉਹ "ਸਾਡੇ" ਦੇ ਸੰਬੰਧ ਵਿੱਚ ਤੀਜੇ ਦੀ ਆਜ਼ਾਦੀ ਨੂੰ ਦਰਸਾਉਂਦੇ ਹਨ; ਉਹ ਸਾਡੇ ਲਈ ਸਾਡੀ ਬੇਗਾਨਗੀ ਨੂੰ ਹੋਰ ਸਪੱਸ਼ਟ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਪੇਸ਼ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਫਿਰ ਵੀ ਕਿਉਂਕਿ ਉਹ ਘੱਟ ਸਹਿਣਯੋਗ ਨਹੀਂ ਹਨ, ਖਾਸ ਕਰਕੇ ਸਾਡਾ ਕੰਮ, ਸਾਡੀ ਥਕਾਵਟ ਵੀ ਘੱਟ ਸਹਿਣਯੋਗ ਨਹੀਂ ਹੈ, ਇਸ ਸਹਿਣਯੋਗ ਦੁੱਖ ਦੇ ਪਾਰ ਮੈਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਚੀਜ਼ਾਂ ਦੀ ਸੰਪੂਰਨਤਾ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਚੀਜ਼ ਵਜੋਂ ਦੇਖਿਆ ਜਾ ਰਿਹਾ ਅਨੁਭਵ ਕਰਦਾ ਹਾਂ। ਇਹ ਮੇਰੇ ਦੁੱਖ ਦੇ ਸੰਦਰਭ ਵਿੱਚ ਹੈ, ਮੇਰੇ ਦੁੱਖ ਦੇ ਸੰਦਰਭ ਵਿੱਚ ਹੈ ਕਿ ਮੈਂ ਤੀਜੇ ਦੁਆਰਾ ਸਮੂਹਿਕ ਤੌਰ 'ਤੇ ਦੂਜਿਆਂ ਨਾਲ ਫੜਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹਾਂ; ਯਾਨੀ, ਦੁਨੀਆ ਦੀ ਮੁਸੀਬਤ ਦੇ ਸੰਦਰਭ ਵਿੱਚ, ਮੇਰੀ ਸਥਿਤੀ ਦੀ ਅਸਲੀਅਤ ਦੇ ਸੰਦਰਭ ਵਿੱਚ। ਤੀਜੇ ਤੋਂ ਬਿਨਾਂ, ਦੁਨੀਆ ਦੀ ਮੁਸੀਬਤ ਭਾਵੇਂ ਕੁਝ ਵੀ ਹੋਵੇ, ਮੈਨੂੰ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਇੱਕ ਜੇਤੂ ਪਾਰਦਰਸ਼ਤਾ ਵਜੋਂ ਸਮਝਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ; ਤੀਜੇ ਦੇ ਪ੍ਰਗਟ ਹੋਣ ਦੇ ਨਾਲ, "ਮੈਂ" "ਸਾਨੂੰ" ਨੂੰ ਚੀਜ਼ਾਂ ਦੇ ਸੰਦਰਭ ਵਿੱਚ ਅਤੇ ਦੁਨੀਆ ਦੁਆਰਾ ਜਿੱਤੀਆਂ ਗਈਆਂ ਚੀਜ਼ਾਂ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਸਮਝਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ।

ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੱਬੇ-ਕੁਚਲੇ ਵਰਗ ਨੂੰ ਉਸ ਗਿਆਨ ਵਿੱਚ ਆਪਣੀ ਜਮਾਤੀ ਏਕਤਾ ਮਿਲਦੀ ਹੈ ਜੋ ਦਮਨਕਾਰੀ ਵਰਗ ਕੋਲ ਹੈ, ਅਤੇ ਦੱਬੇ-ਕੁਚਲੇ ਲੋਕਾਂ ਵਿੱਚ ਜਮਾਤੀ ਚੇਤਨਾ ਦਾ ਪ੍ਰਗਟ ਹੋਣਾ ਇੱਕ "ਵਸਤੂ" ਦੀ ਸ਼ਰਮ ਵਿੱਚ ਧਾਰਨਾ ਨਾਲ ਮੇਲ ਖਾਂਦਾ ਹੈ। ਅਸੀਂ ਅਗਲੇ ਭਾਗ ਵਿੱਚ ਦੇਖਾਂਗੇ ਕਿ ਦਮਨਕਾਰੀ ਵਰਗ ਦੇ ਮੈਂਬਰ ਲਈ "ਵਸਤੂ" ਕੀ ਹੋ ਸਕਦੀ ਹੈ। ਇੱਥੇ ਸਾਡੇ ਲਈ ਕਿਸੇ ਵੀ ਸਥਿਤੀ ਵਿੱਚ ਕੀ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਹੈ ਅਤੇ ਜੋ ਉਦਾਹਰਣ ਅਸੀਂ ਹੁਣੇ ਚੁਣੀ ਹੈ ਉਸ ਦੁਆਰਾ ਕਾਫ਼ੀ ਦਰਸਾਇਆ ਗਿਆ ਹੈ ਕਿ "ਵਸਤੂ" ਦਾ ਅਨੁਭਵ ਦੂਜਿਆਂ ਲਈ ਹੋਣ ਦੇ ਅਨੁਭਵ ਨੂੰ ਮੰਨਦਾ ਹੈ, ਜਿਸ ਵਿੱਚੋਂ ਇਹ ਸਿਰਫ ਇੱਕ ਵਧੇਰੇ ਗੁੰਝਲਦਾਰ ਰੂਪ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਇੱਕ ਖਾਸ ਕੇਸ ਹੋਣ ਦੇ ਕਾਰਨ ਇਹ ਸਾਡੇ ਪਿਛਲੇ ਵਰਣਨਾਂ ਦੇ ਕੰਪਾਸ

ਦੇ ਅੰਦਰ ਆਉਂਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਇਹ ਆਪਣੇ ਅੰਦਰ ਵਿਘਨ ਦੀ ਸ਼ਕਤੀ ਨੂੰ ਸ਼ਾਮਲ ਕਰਦਾ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਸ਼ਰਮ ਦੁਆਰਾ ਅਨੁਭਵ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਕਿਉਂਕਿ "ਵਸਤੂ" ਜਿਵੇਂ ਹੀ ਤੀਜੇ ਦੇ ਸਾਹਮਣੇ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਮੁੜ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਬਦਲੇ ਵਿੱਚ ਉਸਨੂੰ ਵੇਖਦਾ ਹੈ, ਢਹਿ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ, ਸਵੈ-ਨਿਰਭਰਤਾ ਦਾ ਇਹ ਵਿਅਕਤੀਗਤ ਦਾਅਵਾ "ਵਸਤੂ" ਨੂੰ ਦਬਾਉਣ ਦੇ ਸੰਭਾਵਿਤ ਤਰੀਕਿਆਂ ਵਿੱਚੋਂ ਸਿਰਫ ਇੱਕ ਹੈ। ਕੁਝ ਮਜ਼ਬੂਤੀ ਨਾਲ ਸੰਰਚਿਤ ਮਾਮਲਿਆਂ ਵਿੱਚ, ਜਿਵੇਂ ਕਿ, ਉਦਾਹਰਨ ਲਈ, ਜਮਾਤੀ ਚੇਤਨਾ, "ਸਾਡੇ" ਦੀ ਧਾਰਨਾ ਹੁਣ ਸਵੈ-ਨਿਰਭਰਤਾ ਦੀ ਇੱਕ ਵਿਅਕਤੀਗਤ ਰਿਕਵਰੀ ਦੁਆਰਾ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ "ਸਾਡੇ" ਤੋਂ ਮੁਕਤ ਕਰਨ ਦੇ ਪ੍ਰੋਜੈਕਟ ਨੂੰ ਦਰਸਾਉਂਦੀ ਨਹੀਂ ਹੈ, ਸਗੋਂ ਪੂਰੇ "ਸਾਡੇ" ਨੂੰ ਵਸਤੂ-ਅਵਸਥਾ ਤੋਂ ਮੁਕਤ ਕਰਨ ਦੇ ਪ੍ਰੋਜੈਕਟ ਨੂੰ ਇੱਕ "ਅਸੀਂ"-ਵਿਸ਼ੇ ਵਿੱਚ ਬਦਲ ਕੇ।

ਹੇਠਾਂ ਅਸੀਂ ਪਹਿਲਾਂ ਹੀ ਦੱਸੇ ਗਏ ਪ੍ਰੋਜੈਕਟ ਦੇ ਇੱਕ ਭਿੰਨਤਾ ਨਾਲ ਨਜਿੱਠ ਰਹੇ ਹਾਂ ਜਿਸ ਵਿੱਚ ਪਹਿਲਾਂ ਹੀ ਦੱਸਿਆ ਗਿਆ ਹੈ ਕਿ ਜੋ ਵਿਅਕਤੀ ਦੇਖ ਰਿਹਾ ਹੈ, ਉਸ ਨੂੰ ਉਸ ਵਿਅਕਤੀ ਵਿੱਚ ਬਦਲਣਾ ਜਿਸਨੂੰ ਦੇਖਿਆ ਜਾ ਰਿਹਾ ਹੈ; ਇਹ ਦੂਜਿਆਂ ਪ੍ਰਤੀ ਦੋ ਮਹਾਨ ਬੁਨਿਆਦੀ ਰਵੱਈਏ ਵਿੱਚੋਂ ਇੱਕ ਤੋਂ ਦੂਜੇ ਵਿੱਚ ਜਾਣ ਦਾ ਆਮ ਰਸਤਾ ਹੈ। ਦੱਬਿਆ-ਕੁਚਲਾ ਵਰਗ, ਅਸਲ ਵਿੱਚ, ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਸਿਰਫ਼ ਜ਼ੁਲਮ ਕਰਨ ਵਾਲੇ ਵਰਗ ਦੇ ਸੰਬੰਧ ਵਿੱਚ ਅਤੇ ਬਾਅਦ ਵਾਲੇ ਦੇ ਖਰਚੇ 'ਤੇ ਇੱਕ "ਅਸੀਂ-ਵਿਸ਼ਾ" ਵਜੋਂ ਪੁਸ਼ਟੀ ਕਰ ਸਕਦਾ ਹੈ; ਯਾਨੀ, ਇਸਨੂੰ "ਉਹ-ਵਸਤੂਆਂ" ਜਾਂ "ਉਹਨਾਂ" ਵਿੱਚ ਬਦਲ ਕੇ। ਉਹ ਵਿਅਕਤੀ ਜੋ ਬਾਹਰਮੁਖੀ ਤੌਰ 'ਤੇ ਵਰਗ ਵਿੱਚ ਰੁੱਝਿਆ ਹੋਇਆ ਹੈ, ਉਸਦਾ ਉਦੇਸ਼ ਪੂਰੀ ਜਮਾਤ ਨੂੰ ਉਲਟਾਉਣ ਦੇ ਆਪਣੇ ਪ੍ਰੋਜੈਕਟ ਵਿੱਚ ਅਤੇ ਇਸ ਰਾਹੀਂ ਸ਼ਾਮਲ ਕਰਨਾ ਹੈ। ਇਸ ਅਰਥ ਵਿੱਚ "ਅਸੀਂ-ਵਸਤੂ" ਦਾ ਅਨੁਭਵ "ਅਸੀਂ-ਵਿਸ਼ਾ" ਦਾ ਹਵਾਲਾ ਦਿੰਦਾ ਹੈ ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਮੇਰੇ "ਦੂਜਿਆਂ ਲਈ ਇੱਕ-ਵਸਤੂ" ਹੋਣ ਦਾ ਅਨੁਭਵ ਮੈਨੂੰ "ਦੂਜਿਆਂ ਲਈ ਇੱਕ-ਵਸਤੂ" ਹੋਣ ਦੇ ਅਨੁਭਵ ਦਾ ਹਵਾਲਾ ਦਿੰਦਾ ਹੈ। ਇਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਅਸੀਂ "ਭੀੜ ਮਨੋਵਿਗਿਆਨ" ਸਮੂਹਿਕ ਕ੍ਰੇਜ਼ (ਬੋਲਾਂਗਵਾਦ, ਆਦਿ) ਵਿੱਚ ਪਾਵਾਂਗੇ ਜੋ ਪਿਆਰ ਦਾ ਇੱਕ ਖਾਸ ਰੂਪ ਹਨ। "ਸਾਨੂੰ" ਕਹਿਣ ਵਾਲਾ ਵਿਅਕਤੀ ਫਿਰ ਭੀੜ ਦੇ ਦਿਲ ਵਿੱਚ ਪਿਆਰ ਦੇ ਅਸਲ ਪ੍ਰੋਜੈਕਟ ਨੂੰ ਦੁਬਾਰਾ ਧਾਰਨ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਪਰ ਇਹ ਹੁਣ ਉਸਦੇ ਆਪਣੇ ਖਾਤੇ ਵਿੱਚ ਨਹੀਂ ਹੈ; ਉਹ ਇੱਕ ਤੀਜੇ ਨੂੰ ਪੂਰੀ ਸਮੂਹਿਕਤਾ ਨੂੰ ਇਸਦੀ ਵਸਤੂ-ਅਵਸਥਾ ਵਿੱਚ ਬਚਾਉਣ ਲਈ ਕਹਿੰਦਾ ਹੈ ਤਾਂ ਜੋ ਉਹ ਆਪਣੀ ਆਜ਼ਾਦੀ ਨੂੰ ਇਸ ਲਈ ਕੁਰਬਾਨ ਕਰ ਸਕੇ। ਇੱਥੇ ਜਿਵੇਂ ਉੱਪਰ ਦੱਸਿਆ ਗਿਆ ਹੈ, ਨਿਰਾਸ਼ ਪਿਆਰ ਮਾਸੋਚਿਜ਼ਮ ਵੱਲ ਲੈ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਉਸ ਮਾਮਲੇ ਵਿੱਚ ਦੇਖਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਜਿਸ ਵਿੱਚ ਸਮੂਹਿਕਤਾ ਗੁਲਾਮੀ ਵਿੱਚ ਭੱਜ ਜਾਂਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਇੱਕ ਵਸਤੂ ਵਜੋਂ ਵਿਵਹਾਰ ਕਰਨ ਲਈ ਕਹਿੰਦੀ ਹੈ। ਸਮੱਸਿਆ ਇੱਥੇ ਫਿਰ ਭੀੜ ਵਿੱਚ ਮਨੁੱਖਾਂ ਦੇ ਕਈ ਵਿਅਕਤੀਗਤ ਪ੍ਰੋਜੈਕਟਾਂ ਨੂੰ ਸ਼ਾਮਲ ਕਰਦੀ ਹੈ; ਭੀੜ ਨੂੰ ਨੇਤਾ ਜਾਂ ਬੁਲਾਰੇ ਦੀ ਦਿੱਖ ਦੁਆਰਾ ਇੱਕ ਭੀੜ ਵਜੋਂ ਬਣਾਇਆ ਗਿਆ ਹੈ; ਇਸਦੀ ਏਕਤਾ ਇੱਕ ਵਸਤੂ-ਏਕਤਾ ਹੈ ਜਿਸਨੂੰ ਇਸਦੇ ਹਰੇਕ ਮੈਂਬਰ ਤੀਜੇ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਪੜ੍ਹਦਾ ਹੈ ਜੋ ਇਸ ਉੱਤੇ ਹਾਵੀ ਹੁੰਦਾ ਹੈ, ਅਤੇ ਫਿਰ ਹਰ ਇੱਕ ਇਸ ਵਸਤੂ-ਅਵਸਥਾ ਵਿੱਚ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਗੁਆਉਣ ਦਾ ਪ੍ਰੋਜੈਕਟ ਬਣਾਉਂਦਾ ਹੈ, ਆਪਣੇ ਸਵੈ-ਅਨੁਕੂਲਤਾ ਨੂੰ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਤਿਆਗਣ ਦਾ ਤਾਂ ਜੋ ਹੁਣ ਕੁਝ ਵੀ ਨਾ ਰਹੇ। ਨੇਤਾ ਦੇ ਹੱਥਾਂ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਸਾਧਨ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ। ਪਰ ਇਹ ਸਾਧਨ ਜਿਸ ਵਿੱਚ ਉਹ ਭੰਗ ਹੋਣਾ ਚਾਹੁੰਦਾ ਹੈ, ਹੁਣ ਉਸਦਾ ਦੂਜਿਆਂ ਲਈ ਸ਼ੁੱਧ ਅਤੇ ਸਧਾਰਨ ਨਿੱਜੀ ਨਹੀਂ ਹੈ; ਇਹ ਸੰਪੂਰਨਤਾ, ਉਦੇਸ਼-ਭੀੜ ਹੈ। ਭੀੜ ਦੀ ਭਿਆਨਕ ਭੌਤਿਕਤਾ ਅਤੇ ਇਸਦੀ ਡੂੰਘੀ ਹਕੀਕਤ (ਹਾਲਾਂਕਿ ਸਿਰਫ ਅਨੁਭਵ ਕੀਤੀ ਗਈ ਹੈ) ਇਸਦੇ ਹਰੇਕ ਮੈਂਬਰ ਲਈ ਆਕਰਸ਼ਕ ਹੈ; ਹਰ ਇੱਕ ਨੇਤਾ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਭੀੜ-ਸਾਜ਼ ਵਿੱਚ ਡੁੱਬਣ ਦੀ ਮੰਗ ਕਰਦਾ ਹੈ।[17]

ਇਹਨਾਂ ਵੱਖ-ਵੱਖ ਉਦਾਹਰਣਾਂ ਵਿੱਚ ਅਸੀਂ ਦੇਖਿਆ ਹੈ ਕਿ "ਅਸ"-ਵਸਤੂ ਹਮੇਸ਼ਾਂ ਇੱਕ ਠੋਸ ਸਥਿਤੀ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਬਣਾਈ ਜਾਂਦੀ ਹੈ ਜਿਸ ਵਿੱਚ ਡੀਟੋਟਲਾਈਜ਼ਡ-ਸਮੁੱਚਤਾ "ਮਨੁੱਖਤਾ" ਦਾ ਇੱਕ ਹਿੱਸਾ ਦੂਜੇ

ਹਿੱਸੇ ਨੂੰ ਛੱਡ ਕੇ ਡੁੱਬਿਆ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਅਸੀਂ ਸਿਰਫ਼ ਦੂਜਿਆਂ ਦੀਆਂ ਨਜ਼ਰਾਂ ਵਿੱਚ "ਅਸੀਂ" ਹਾਂ, ਅਤੇ ਇਹ ਦੂਜਿਆਂ ਦੇ ਨਜ਼ਰੀਏ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਹੈ ਕਿ ਅਸੀਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ "ਸਾਡੇ" ਮੰਨਦੇ ਹਾਂ। ਪਰ ਇਸਦਾ ਅਰਥ ਹੈ ਕਿ ਆਪਣੇ ਆਪ ਅਤੇ ਸਾਰੇ ਦੂਜਿਆਂ ਦੇ ਸੰਪੂਰਨ ਸੰਪੂਰਨੀਕਰਨ ਵੱਲ ਆਪਣੇ ਆਪ ਦਾ ਇੱਕ ਅਮੂਰਤ, ਅਸਾਧਾਰਨ ਪ੍ਰੋਜੈਕਟ ਮੌਜੂਦ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਮਨੁੱਖੀ ਸੰਪੂਰਨਤਾ ਨੂੰ ਮੁੜ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਨ ਦਾ ਇਹ ਯਤਨ ਇੱਕ ਤੀਜੇ ਦੀ ਹੋਂਦ ਨੂੰ ਪੇਸ਼ ਕੀਤੇ ਬਿਨਾਂ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਦਾ, ਜੋ ਸਿਧਾਂਤਕ ਤੌਰ 'ਤੇ ਮਨੁੱਖਤਾ ਤੋਂ ਵੱਖਰਾ ਹੈ ਅਤੇ ਜਿਸਦੀਆਂ ਨਜ਼ਰਾਂ ਵਿੱਚ ਮਨੁੱਖਤਾ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਵਸਤੂ ਹੈ। ਇਹ ਅਸਾਧਾਰਨ ਤੀਜਾ, ਸਿਰਫ਼ ਦੂਜੇਪਣ ਦੀ ਸੀਮਤ-ਸੰਕਲਪ ਦਾ ਉਦੇਸ਼ ਹੈ। ਉਹ ਉਹ ਹੈ ਜੋ ਸਾਰੇ ਸੰਭਾਵੀ ਸਮੂਹਾਂ ਦੇ ਸੰਬੰਧ ਵਿੱਚ ਤੀਜਾ ਹੈ, ਉਹ ਜੋ ਕਿਸੇ ਵੀ ਸਥਿਤੀ ਵਿੱਚ ਕਿਸੇ ਵੀ ਮਨੁੱਖੀ ਸਮੂਹ ਨਾਲ ਭਾਈਚਾਰੇ ਵਿੱਚ ਦਾਖਲ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਦਾ, ਤੀਜਾ ਜਿਸ ਦੇ ਸੰਬੰਧ ਵਿੱਚ ਕੋਈ ਹੋਰ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਇੱਕ ਤੀਜੇ ਵਜੋਂ ਨਹੀਂ ਬਣਾ ਸਕਦਾ। ਇਹ ਸੰਕਲਪ ਉਸ ਜੀਵ ਦੇ ਸਮਾਨ ਹੈ-ਜੋ ਦੇਖਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਜਿਸਨੂੰ ਕਦੇ ਨਹੀਂ ਦੇਖਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ; ਯਾਨੀ, ਇਹ ਪਰਮਾਤਮਾ ਦੇ ਵਿਚਾਰ ਨਾਲ ਇੱਕ ਹੈ। ਪਰ ਜੇਕਰ ਪਰਮਾਤਮਾ ਨੂੰ ਰੈਡੀਕਲ ਗੈਰਹਾਜ਼ਰੀ ਵਜੋਂ ਦਰਸਾਇਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਤਾਂ ਮਨੁੱਖਤਾ ਨੂੰ ਸਾਡੇ ਵਾਂਗ ਸਾਕਾਰ ਕਰਨ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਹਮੇਸ਼ਾ ਲਈ ਨਵਿਆਇਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਹਮੇਸ਼ਾ ਲਈ ਅਸਫਲਤਾ ਵਿੱਚ ਨਤੀਜਾ ਦਿੰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਮਾਨਵਵਾਦੀ "ਸਾਨੂੰ" - ਸਾਡੇ-ਵਸਤੂ - ਹਰੇਕ ਵਿਅਕਤੀਗਤ ਚੇਤਨਾ ਨੂੰ ਇੱਕ ਆਦਰਸ਼ ਵਜੋਂ ਪੇਸ਼ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਜੋ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਨਾ ਅਸੰਭਵ ਹੈ ਹਾਲਾਂਕਿ ਹਰ ਕੋਈ ਇਸ ਵਿੱਚ ਸਫਲ ਹੋਣ ਦੇ ਯੋਗ ਹੋਣ ਦਾ ਭਰਮ ਰੱਖਦਾ ਹੈ, ਜਿਸ ਨਾਲ ਉਹ ਸਬੰਧਤ ਹੈ। ਇਹ ਮਾਨਵਵਾਦੀ "ਸਾਨੂੰ" ਇੱਕ ਖਾਲੀ ਸੰਕਲਪ ਬਣਿਆ ਹੋਇਆ ਹੈ, "ਸਾਨੂੰ" ਦੇ ਆਮ ਵਰਤੋਂ ਦੇ ਸੰਭਾਵੀ ਵਿਸਥਾਰ ਦਾ ਇੱਕ ਸ਼ੁੱਧ ਸੰਕੇਤ। ਹਰ ਵਾਰ ਜਦੋਂ ਅਸੀਂ "ਸਾਨੂੰ" ਨੂੰ ਇਸ ਅਰਥ ਵਿੱਚ ਵਰਤਦੇ ਹਾਂ (ਦੁਖੀ ਮਨੁੱਖਤਾ, ਪਾਪੀ ਮਨੁੱਖਤਾ ਨੂੰ ਮਨੋਨੀਤ ਕਰਨ ਲਈ, ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਇੱਕ ਵਸਤੂ ਵਜੋਂ ਮੰਨ ਕੇ ਇੱਕ ਉਦੇਸ਼ ਇਤਿਹਾਸਕ ਅਰਥ ਨਿਰਧਾਰਤ ਕਰਨ ਲਈ ਜੋ ਆਪਣੀਆਂ ਸੰਭਾਵਨਾਵਾਂ ਨੂੰ ਵਿਕਸਤ ਕਰ ਰਿਹਾ ਹੈ) ਤਾਂ ਅਸੀਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਇੱਕ ਖਾਸ ਠੋਸ ਅਨੁਭਵ ਨੂੰ ਦਰਸਾਉਣ ਤੱਕ ਸੀਮਤ ਕਰਦੇ ਹਾਂ ਜੋ ਪੂਰਨ ਤੀਜੇ ਦੀ ਮੌਜੂਦਗੀ ਵਿੱਚ ਗੁਜ਼ਰਨਾ ਹੈ; ਯਾਨੀ ਕਿ, ਪਰਮਾਤਮਾ ਦਾ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਮਨੁੱਖਤਾ ਦੀ ਸੀਮਤ-ਸੰਕਲਪ (ਸਾਨੂੰ-ਵਸਤੂ ਦੀ ਸੰਪੂਰਨਤਾ ਵਜੋਂ) ਅਤੇ ਪਰਮਾਤਮਾ ਦੀ ਸੀਮਤ-ਸੰਕਲਪ ਇੱਕ ਦੂਜੇ ਨੂੰ ਦਰਸਾਉਂਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਸਹਿ-ਸੰਬੰਧੀ ਹਨ।

B. ਅਸੀਂ-ਵਿਸ਼ਾ

ਇਹ ਉਹ ਸੰਸਾਰ ਹੈ ਜੋ ਸਾਨੂੰ ਇੱਕ ਵਿਸ਼ਾ-ਸਮੁਦਾਏ ਨਾਲ ਸਬੰਧਤ ਹੋਣ ਦਾ ਅਹਿਸਾਸ ਕਰਵਾਉਂਦਾ ਹੈ, ਖਾਸ ਕਰਕੇ ਨਿਰਮਿਤ ਵਸਤੂਆਂ ਦੀ ਦੁਨੀਆ ਵਿੱਚ ਹੋਂਦ। ਇਹਨਾਂ ਵਸਤੂਆਂ 'ਤੇ ਮਨੁੱਖਾਂ ਦੁਆਰਾ ਉਹਨਾਂ-ਵਿਸ਼ਿਆਂ ਲਈ ਕੰਮ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ; ਯਾਨੀ, ਇੱਕ ਗੈਰ-ਵਿਅਕਤੀਗਤ ਅਤੇ ਅਣਗਿਣਤ ਪਾਰਦਰਸ਼ਤਾ ਲਈ ਜੋ ਉਸ ਅਣ-ਵਿਅਕਤੀਗਤ ਦਿੱਖ ਨਾਲ ਮੇਲ ਖਾਂਦਾ ਹੈ ਜਿਸਨੂੰ ਅਸੀਂ ਪਹਿਲਾਂ "ਉਹ" ਕਹਿੰਦੇ ਸੀ। ਮਜ਼ਦੂਰ - ਗੁਲਾਮ ਹੋਵੇ ਜਾਂ ਨਾ ਹੋਵੇ - ਇੱਕ ਅਣ-ਵਿਅਕਤੀਗਤ ਅਤੇ ਗੈਰ-ਮੌਜੂਦ ਪਾਰਦਰਸ਼ਤਾ ਦੀ ਮੌਜੂਦਗੀ ਵਿੱਚ ਕੰਮ ਕਰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਇਸ ਪਾਰਦਰਸ਼ਤਾ ਦੀਆਂ ਮੁਕਤ ਸੰਭਾਵਨਾਵਾਂ ਨੂੰ ਸਿਰਫ਼ ਇੱਕ ਖਲਾਅ ਵਿੱਚ - ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਕਹਿਣ ਲਈ - ਉਸ ਵਸਤੂ 'ਤੇ ਰੂਪਰੇਖਾ ਦੇ ਸਕਦਾ ਹੈ ਜਿਸ 'ਤੇ ਉਹ ਕੰਮ ਕਰ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਇਸ ਅਰਥ ਵਿੱਚ ਮਜ਼ਦੂਰ, ਉਹ ਜੋ ਵੀ ਹੋਵੇ, ਕੰਮ ਵਿੱਚ ਦੂਜਿਆਂ ਲਈ ਆਪਣੇ ਹੋਣ ਦਾ ਅਨੁਭਵ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਕੰਮ, ਜਦੋਂ ਇਹ ਖੁਦ ਮਜ਼ਦੂਰ ਦੇ ਉਦੇਸ਼ਾਂ ਲਈ ਸਖਤੀ ਨਾਲ ਨਿਯਤ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ, ਤਾਂ ਪਾਰਦਰਸ਼ਤਾ ਦਾ ਇੱਕ ਢੰਗ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਪਾਰਦਰਸ਼ਤਾ ਪਾਰਦਰਸ਼ਤਾ ਇੱਥੇ ਖਪਤਕਾਰ ਹੈ; ਯਾਨੀ, "ਉਹ" ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਪ੍ਰੋਜੈਕਟਾਂ ਦੀ ਕਾਮੇ ਨੂੰ ਉਮੀਦ ਕਰਨ ਤੱਕ ਸੀਮਿਤ ਹੈ। ਜਿਵੇਂ ਹੀ ਮੈਂ ਇੱਕ ਨਿਰਮਿਤ ਵਸਤੂ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਕਰਦਾ ਹਾਂ, ਮੈਂ ਇਸ 'ਤੇ ਆਪਣੀ ਖੁਦ ਦੀ ਪਾਰਦਰਸ਼ਤਾ ਦੀ ਰੂਪਰੇਖਾ ਨੂੰ ਮਿਲਦਾ ਹਾਂ;

ਇਹ ਮੈਨੂੰ ਉਸ ਗਤੀ ਨੂੰ ਦਰਸਾਉਂਦਾ ਹੈ ਜਿਸ 'ਤੇ ਉਹ ਕੀਤੀ ਜਾਣੀ ਹੈ; ਮੈਨੂੰ ਮੋੜਨਾ, ਧੱਕਣਾ, ਖਿੱਚਣਾ, ਜਾਂ ਝੁਕਣਾ ਹੈ। ਇਸ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਅਸੀਂ ਇੱਥੇ ਇੱਕ ਕਾਲਪਨਿਕ ਜ਼ਰੂਰੀ ਨਾਲ ਨਜਿੱਠ ਰਹੇ ਹਾਂ; ਇਹ ਮੈਨੂੰ ਇੱਕ ਅਜਿਹੇ ਅੰਤ ਵੱਲ ਦਰਸਾਉਂਦਾ ਹੈ ਜੋ ਸੰਸਾਰ ਵਿੱਚ ਬਰਾਬਰ ਹੈ: ਜੇ ਮੈਂ ਬੈਠਣਾ ਚਾਹੁੰਦਾ ਹਾਂ, ਜੇ ਮੈਂ ਡੱਬਾ ਖੋਲ੍ਹਣਾ ਚਾਹੁੰਦਾ ਹਾਂ, ਆਦਿ। ਅਤੇ ਇਹ ਅੰਤ ਖੁਦ ਵਸਤੂ ਦੇ ਸੰਵਿਧਾਨ ਵਿੱਚ ਕਿਸੇ ਪਾਰਦਰਸ਼ਤਾ ਦੁਆਰਾ ਰੱਖੇ ਗਏ ਅੰਤ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਅਨੁਮਾਨਿਤ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ। ਇਹ ਵਰਤਮਾਨ ਵਿੱਚ ਵਸਤੂ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਹੈ ਇਸਦੀ ਸਭ ਤੋਂ ਵਿਲੱਖਣ ਸੰਭਾਵਨਾ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਇਹ ਸੱਚ ਹੈ ਕਿ ਨਿਰਮਿਤ ਵਸਤੂ ਮੈਨੂੰ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ "ਉਹ" ਵਜੋਂ ਜਾਣਦੀ ਹੈ; ਯਾਨੀ, ਇਹ ਮੈਨੂੰ ਕਿਸੇ ਵੀ ਪਾਰਦਰਸ਼ਤਾ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਮੇਰੀ ਪਾਰਦਰਸ਼ਤਾ ਦੀ ਤਸਵੀਰ ਦਾ ਹਵਾਲਾ ਦਿੰਦੀ ਹੈ। ਅਤੇ ਜੇਕਰ ਮੈਂ ਆਪਣੀਆਂ ਸੰਭਾਵਨਾਵਾਂ ਨੂੰ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਬਣਾਏ ਗਏ ਯੰਤਰ ਦੁਆਰਾ ਚੈਨਲ ਕਰਨ ਦਿੰਦਾ ਹਾਂ, ਤਾਂ ਮੈਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਕਿਸੇ ਵੀ ਪਾਰਦਰਸ਼ਤਾ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਅਨੁਭਵ ਕਰਦਾ ਹਾਂ: "ਟ੍ਰੋਕਾਡੇਰੋ" ਦੇ ਸਬਵੇ ਸਟੇਸ਼ਨ ਤੋਂ "ਸੇਵਰੇਸ-ਬੇਬੀਲੋਨ" ਜਾਣ ਲਈ, "ਉਹ" "ਲਾ ਮੋਟੇ-ਪਿਕੇਟ" ਤੇ ਬਦਲਦੇ ਹਨ। ਇਹ ਤਬਦੀਲੀ ਪਹਿਲਾਂ ਹੀ ਦਿਖਾਈ ਗਈ ਹੈ, ਨਕਸ਼ਿਆਂ ਆਦਿ 'ਤੇ ਦਰਸਾਈ ਗਈ ਹੈ; ਜੇਕਰ ਮੈਂ ਲਾ ਮੋਟੇ-ਪਿਕੇਟ 'ਤੇ ਰਸਤੇ ਬਦਲਦਾ ਹਾਂ, ਤਾਂ ਮੈਂ "ਉਹ" ਹਾਂ ਜੋ ਬਦਲਦੇ ਹਨ। ਯਕੀਨਨ, ਮੈਂ ਸਬਵੇਅ ਦੇ ਹਰੇਕ ਉਪਯੋਗ ਦੁਆਰਾ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਵਜੂਦ ਦੇ ਵਿਅਕਤੀਗਤ ਉਭਾਰ ਦੁਆਰਾ ਓਨਾ ਹੀ ਵੱਖਰਾ ਕਰਦਾ ਹਾਂ ਜਿੰਨਾ ਦੂਰ ਦੇ ਸਿਰਿਆਂ ਦੁਆਰਾ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਮੈਂ ਪਿੱਛਾ ਕਰਦਾ ਹਾਂ। ਪਰ ਇਹ ਅੰਤਮ ਸਿਰੇ ਸਿਰਫ ਮੇਰੇ ਕੰਮ ਦੇ ਦੂਰੀ 'ਤੇ ਹਨ। ਮੇਰੇ ਤੁਰੰਤ ਸਿਰੇ "ਉਹ" ਦੇ ਸਿਰੇ ਹਨ, ਅਤੇ ਮੈਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਕਿਸੇ ਵੀ ਗੁਆਂਢੀ ਨਾਲ ਬਦਲਣਯੋਗ ਸਮਝਦਾ ਹਾਂ। ਇਸ ਅਰਥ ਵਿੱਚ ਅਸੀਂ ਆਪਣੀ ਅਸਲ ਵਿਅਕਤੀਗਤਤਾ ਗੁਆ ਦਿੰਦੇ ਹਾਂ, ਕਿਉਂਕਿ ਉਹ ਪ੍ਰੋਜੈਕਟ ਜੋ ਅਸੀਂ ਹਾਂ ਉਹ ਬਿਲਕੁਲ ਉਹੀ ਪ੍ਰੋਜੈਕਟ ਹੈ ਜੋ ਦੂਸਰੇ ਹਨ। ਇਸ ਸਬਵੇਅ ਕੋਰੀਡੋਰ ਵਿੱਚ ਸਿਰਫ ਇੱਕ ਅਤੇ ਉਹੀ ਪ੍ਰੋਜੈਕਟ ਹੈ, ਜੋ ਕਿ ਬਹੁਤ ਸਮਾਂ ਪਹਿਲਾਂ ਪਦਾਰਥ ਵਿੱਚ ਲਿਖਿਆ ਗਿਆ ਸੀ, ਜਿੱਥੇ ਇੱਕ ਜੀਵਤ ਅਤੇ ਅਭੇਦ ਪਾਰਦਰਸ਼ਤਾ ਲੀਨ ਹੋ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਜਿਸ ਹੱਦ ਤੱਕ ਮੈਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਇਕਾਂਤ ਵਿੱਚ ਕਿਸੇ ਵੀ ਪਾਰਦਰਸ਼ਤਾ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਮਹਿਸੂਸ ਕਰਦਾ ਹਾਂ, ਮੇਰੇ ਕੋਲ ਸਿਰਫ ਅਭੇਦ-ਰਹਿਤ-ਹੋਂਦ ਦਾ ਅਨੁਭਵ ਹੈ (ਉਦਾਹਰਣ ਵਜੋਂ, ਜੇਕਰ ਮੈਂ ਆਪਣੇ ਕਮਰੇ ਵਿੱਚ ਇਕੱਲਾ ਹਾਂ ਤਾਂ ਮੈਂ ਸਹੀ ਬੋਤਲ ਖੋਲ੍ਹਣ ਵਾਲੇ ਨਾਲ ਸੁਰੱਖਿਅਤ ਦੀ ਇੱਕ ਬੋਤਲ ਖੋਲ੍ਹਦਾ ਹਾਂ)। ਪਰ ਜੇਕਰ ਇਹ ਅਣ-ਵਿਭਿੰਨਤਾਪੂਰਨ ਪਾਰਦਰਸ਼ਤਾ ਆਪਣੇ ਪ੍ਰੋਜੈਕਟਾਂ ਨੂੰ, ਭਾਵੇਂ ਉਹ ਕੁਝ ਵੀ ਹੋਣ, ਮੇਰੇ ਪ੍ਰੋਜੈਕਟਾਂ ਦੇ ਸਮਾਨ ਪ੍ਰੋਜੈਕਟਾਂ ਵਿੱਚ ਲੀਨ ਅਸਲ ਮੌਜੂਦਗੀ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਅਨੁਭਵ ਕੀਤੀਆਂ ਗਈਆਂ ਹੋਰ ਪਾਰਦਰਸ਼ਤਾਵਾਂ ਦੇ ਸੰਬੰਧ ਵਿੱਚ ਪ੍ਰੋਜੈਕਟ ਕਰਦੀ ਹੈ, ਤਾਂ ਮੈਂ ਆਪਣੇ ਪ੍ਰੋਜੈਕਟ ਨੂੰ ਇੱਕ ਅਤੇ ਉਸੇ ਅਣ-ਵਿਭਿੰਨਤਾਪੂਰਨ ਪਾਰਦਰਸ਼ਤਾ ਦੁਆਰਾ ਪ੍ਰੋਜੈਕਟ ਕੀਤੇ ਗਏ ਹਜ਼ਾਰਾਂ ਇੱਕੋ ਜਿਹੇ ਪ੍ਰੋਜੈਕਟਾਂ ਵਿੱਚੋਂ ਇੱਕ ਵਜੋਂ ਮਹਿਸੂਸ ਕਰਦਾ ਹਾਂ। ਫਿਰ ਮੇਰੇ ਕੋਲ ਇੱਕ ਵਿਲੱਖਣ ਸਿਰੇ ਵੱਲ ਨਿਰਦੇਸ਼ਿਤ ਇੱਕ ਸਾਂਝੇ ਪਾਰਦਰਸ਼ਤਾ ਦਾ ਅਨੁਭਵ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਜਿਸਦਾ ਮੈਂ ਸਿਰਫ ਇੱਕ ਥੋੜ੍ਹੇ ਸਮੇਂ ਲਈ ਵਿਸ਼ਿਸ਼ਟੀਕਰਨ ਹਾਂ; ਮੈਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਉਸ ਮਹਾਨ ਮਨੁੱਖੀ ਧਾਰਾ ਵਿੱਚ ਸ਼ਾਮਲ ਕਰਦਾ ਹਾਂ ਜੋ ਉਸ ਸਮੇਂ ਤੋਂ ਜਦੋਂ ਸਬਵੇਅ ਪਹਿਲੀ ਵਾਰ ਮੌਜੂਦ ਸੀ, ਸਟੇਸ਼ਨ "ਲਾ ਮੋਟੇ-ਪਿਕੇਟ-ਗ੍ਰੇਨੇਲ" ਦੇ ਗਲਿਆਰਿਆਂ ਵਿੱਚ ਨਿਰੰਤਰ ਵਗਦਾ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਪਰ ਸਾਨੂੰ ਹੇਠ ਲਿਖਿਆਂ ਨੂੰ ਧਿਆਨ ਦੇਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ:

(1) ਇਹ ਅਨੁਭਵ ਮਨੋਵਿਗਿਆਨਕ ਕ੍ਰਮ ਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਔਨਟੋਲੋਜੀਕਲ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਇਹ ਕਿਸੇ ਵੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਵਿਚਾਰ ਅਧੀਨ ਆਪਣੇ ਆਪ ਦੇ ਅਸਲ ਏਕੀਕਰਨ ਨਾਲ ਮੇਲ ਨਹੀਂ ਖਾਂਦਾ। ਨਾ ਹੀ ਇਹ ਉਹਨਾਂ ਦੇ ਪਾਰਦਰਸ਼ਤਾ ਦੇ ਤੁਰੰਤ ਅਨੁਭਵ ਤੋਂ ਪੈਦਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ (ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਦੇਖਿਆ ਜਾ ਰਿਹਾ ਹੈ), ਸਗੋਂ ਇਹ ਆਮ ਵਿੱਚ ਪਾਰਦਰਸ਼ੀ ਵਸਤੂ ਅਤੇ ਮੇਰੇ ਆਲੇ ਦੁਆਲੇ ਦੇ ਸਰੀਰਾਂ ਦੇ ਦੋਹਰੇ ਵਸਤੂਵਾਦੀ ਸ਼ੱਕ ਦੁਆਰਾ ਪ੍ਰੇਰਿਤ

ਹੈ। ਖਾਸ ਤੌਰ 'ਤੇ ਇਹ ਤੱਥ ਕਿ ਮੈਂ ਦੂਜਿਆਂ ਨਾਲ ਇੱਕ ਸਾਂਝੇ ਤਾਲ ਵਿੱਚ ਰੁੱਝਿਆ ਹੋਇਆ ਹਾਂ ਜਿਸਨੂੰ ਬਣਾਉਣ ਵਿੱਚ ਮੈਂ ਯੋਗਦਾਨ ਪਾਉਂਦਾ ਹਾਂ, ਖਾਸ ਤੌਰ 'ਤੇ ਮੈਨੂੰ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਇੱਕ ਅਸੀਂ-ਵਿਸ਼ੇ ਵਿੱਚ ਰੁੱਝੇ ਹੋਏ ਵਜੋਂ ਸਮਝਣ ਦੀ ਸੰਭਾਵਨਾ ਹੈ। ਇਹ ਸਿਪਾਹੀਆਂ ਦੇ ਕੈਡੈਂਸਡ ਮਾਰਚ ਦਾ ਅਰਥ ਹੈ; ਇਹ ਇੱਕ ਚਾਲਕ ਦਲ ਦੇ ਤਾਲਬੱਧ ਕੰਮ ਦਾ ਵੀ ਅਰਥ ਹੈ। ਹਾਲਾਂਕਿ, ਇਹ ਨੋਟ ਕੀਤਾ ਜਾਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ ਕਿ ਇਸ ਸਥਿਤੀ ਵਿੱਚ ਤਾਲ ਮੇਰੇ ਤੋਂ ਸੁਤੰਤਰ ਤੌਰ 'ਤੇ ਨਿਕਲਦਾ ਹੈ; ਇਹ ਇੱਕ ਪ੍ਰੋਜੈਕਟ ਹੈ ਜਿਸਨੂੰ ਮੈਂ ਆਪਣੀ ਪਾਰਦਰਸ਼ਤਾ ਦੁਆਰਾ ਮਹਿਸੂਸ ਕਰਦਾ ਹਾਂ; ਇਹ ਨਿਯਮਤ ਦੁਹਰਾਓ ਦੇ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਦੇ ਅੰਦਰ ਇੱਕ ਭਵਿੱਖ ਨੂੰ ਇੱਕ ਵਰਤਮਾਨ ਅਤੇ ਇੱਕ ਅਤੀਤ ਦੇ ਨਾਲ ਸੰਸ਼ਲੇਸ਼ਿਤ ਕਰਦਾ ਹੈ; ਇਹ ਮੈਂ ਹਾਂ ਜੋ ਇਸ ਤਾਲ ਨੂੰ ਪੈਦਾ ਕਰਦਾ ਹਾਂ। ਪਰ ਉਸੇ ਸਮੇਂ ਇਹ ਕੰਮ ਦੀ ਆਮ ਤਾਲ ਵਿੱਚ ਜਾਂ ਮੇਰੇ ਆਲੇ ਦੁਆਲੇ ਦੇ ਠੋਸ ਭਾਈਚਾਰੇ ਦੇ ਮਾਰਚ ਵਿੱਚ ਪਿਘਲ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇਸਦਾ ਅਰਥ ਸਿਰਫ਼ ਇਸ ਆਮ ਤਾਲ ਰਾਹੀਂ ਹੀ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ; ਇਹ ਉਹੀ ਹੈ ਜੋ ਮੈਂ ਅਨੁਭਵ ਕਰਦਾ ਹਾਂ, ਉਦਾਹਰਣ ਵਜੋਂ, ਜਦੋਂ ਮੈਂ ਜੋ ਤਾਲ ਅਪਣਾਉਂਦਾ ਹਾਂ ਉਹ ਉਲਟ-ਸਮਾਂ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਫਿਰ ਵੀ ਦੂਜੇ ਦੀ ਤਾਲ ਦੁਆਰਾ ਮੇਰੀ ਤਾਲ ਦੇ ਘੇਰੇ ਨੂੰ "ਪਾਸੜ" ਸਮਝਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਮੈਂ ਸਮੂਹਿਕ ਤਾਲ ਨੂੰ ਇੱਕ ਸਾਧਨ ਵਜੋਂ ਨਹੀਂ ਵਰਤਦਾ; ਨਾ ਹੀ ਮੈਂ ਇਸਦਾ ਵਿਚਾਰ ਕਰਦਾ ਹਾਂ - ਉਸ ਅਰਥ ਵਿੱਚ ਜਿਸ ਵਿੱਚ ਉਦਾਹਰਣ ਵਜੋਂ, ਮੈਂ ਇੱਕ ਸਟੇਜ 'ਤੇ ਨ੍ਰਿਤਕਾਂ ਨੂੰ ਵਿਚਾਰ ਸਕਦਾ ਹਾਂ। ਇਹ ਮੈਨੂੰ ਘੇਰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਮੇਰੇ ਲਈ ਇੱਕ ਵਸਤੂ ਬਣੇ ਬਿਨਾਂ ਮੈਨੂੰ ਸ਼ਾਮਲ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਮੈਂ ਇਸਨੂੰ ਆਪਣੀਆਂ ਸੰਭਾਵਨਾਵਾਂ ਵੱਲ ਨਹੀਂ ਪਾਰ ਕਰਦਾ; ਪਰ ਮੈਂ ਆਪਣੀ ਪਾਰਦਰਸ਼ਤਾ ਨੂੰ ਇਸਦੀ ਪਾਰਦਰਸ਼ਤਾ ਵਿੱਚ ਖਿਸਕਾਉਂਦਾ ਹਾਂ, ਅਤੇ ਮੇਰਾ ਆਪਣਾ ਅੰਤ - ਇੱਕ ਖਾਸ ਕੰਮ ਨੂੰ ਪੂਰਾ ਕਰਨ ਲਈ, ਇੱਕ ਖਾਸ ਸਥਾਨ 'ਤੇ ਪਹੁੰਚਣ ਲਈ - "ਉਹ" ਦਾ ਅੰਤ ਹੈ ਜੋ ਸਮੂਹਿਕਤਾ ਦੇ ਵਿਲੱਖਣ ਸਿਰੇ ਤੋਂ ਵੱਖਰਾ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਜਿਸ ਤਾਲ ਨੂੰ ਮੈਂ ਜਨਮ ਦਿੰਦਾ ਹਾਂ ਉਹ ਮੇਰੇ ਨਾਲ ਜੁੜ ਕੇ ਅਤੇ ਪਾਸੇ ਵੱਲ ਸਮੂਹਿਕ ਤਾਲ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਪੈਦਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ; ਇਹ ਮੇਰੀ ਤਾਲ ਹੈ ਇਸ ਹੱਦ ਤੱਕ ਕਿ ਇਹ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਤਾਲ ਹੈ ਅਤੇ ਇਸਦੇ ਉਲਟ। ਅਸੀਂ-ਵਿਸ਼ੇ ਦੇ ਅਨੁਭਵ ਦਾ ਉਦੇਸ਼ ਬਿਲਕੁਲ ਸਹੀ ਹੈ; ਇਹ ਅੰਤ ਵਿੱਚ ਸਾਡੀ ਤਾਲ ਹੈ।

ਫਿਰ ਵੀ ਅਸੀਂ ਦੇਖ ਸਕਦੇ ਹਾਂ ਕਿ ਇਹ ਤਾਂ ਹੀ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ ਜੇਕਰ ਇੱਕ ਸਾਂਝੇ ਉਦੇਸ਼ ਅਤੇ ਸਾਂਝੇ ਸਾਧਨਾਂ ਦੀ ਪਹਿਲਾਂ ਸਵੀਕਾਰਤਾ ਦੁਆਰਾ ਮੈਂ ਆਪਣੇ ਨਿੱਜੀ ਉਦੇਸ਼ਾਂ ਨੂੰ ਮੌਜੂਦਾ ਸਮੂਹਿਕ ਉਦੇਸ਼ਾਂ ਤੋਂ ਪਰੇ ਰੱਦ ਕਰਕੇ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਇੱਕ ਅਭੇਦ ਪਾਰਦਰਸ਼ੀ ਵਜੋਂ ਸਥਾਪਿਤ ਕਰਾਂ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਜਦੋਂ ਕਿ ਦੂਜਿਆਂ ਲਈ ਹੋਣ ਦੇ ਅਨੁਭਵ ਵਿੱਚ ਅਸਲ ਅਤੇ ਠੋਸ ਹੋਂਦ ਦੇ ਇੱਕ ਆਯਾਮ ਦਾ ਉਭਾਰ ਉਸੇ ਅਨੁਭਵ ਦੀ ਸ਼ਰਤ ਹੈ, ਅਸੀਂ-ਵਿਸ਼ੇ ਦਾ ਅਨੁਭਵ ਇੱਕ ਚੇਤਨਾ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਸ਼ੁੱਧ ਮਨੋਵਿਗਿਆਨਕ, ਵਿਅਕਤੀਗਤ ਘਟਨਾ ਹੈ; ਇਹ ਇਸ ਚੇਤਨਾ ਦੀ ਬਣਤਰ ਦੇ ਅੰਦਰੂਨੀ ਸੋਧ ਨਾਲ ਮੇਲ ਖਾਂਦਾ ਹੈ ਪਰ ਦੂਜਿਆਂ ਨਾਲ ਇੱਕ ਠੋਸ ਓਨਟੋਲੋਜੀਕਲ ਸਬੰਧ ਦੀ ਨੀਂਹ 'ਤੇ ਪ੍ਰਗਟ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ ਅਤੇ ਕਿਸੇ ਵੀ ਮਿਤਸੀਨ ਨੂੰ ਮਹਿਸੂਸ ਨਹੀਂ ਕਰਦਾ। ਇਹ ਸਿਰਫ਼ ਦੂਜਿਆਂ ਦੇ ਵਿਚਕਾਰ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਮਹਿਸੂਸ ਕਰਨ ਦੇ ਇੱਕ ਤਰੀਕੇ ਦਾ ਸਵਾਲ ਹੈ। ਬੇਸ਼ੱਕ ਇਸ ਅਨੁਭਵ ਨੂੰ ਸਾਰੀਆਂ ਪਾਰਦਰਸ਼ਤਾਵਾਂ ਦੀ ਇੱਕ ਸੰਪੂਰਨ, ਅਧਿਆਤਮਿਕ ਏਕਤਾ ਦੇ ਪ੍ਰਤੀਕ ਵਜੋਂ ਦੇਖਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ; ਅਸਲ ਵਿੱਚ, ਇਹ ਸੰਸਾਰ ਦੀ ਦਿਸ਼ਾ ਵਿੱਚ ਇਕੱਠੇ ਹੋ ਕੇ ਪਾਰਦਰਸ਼ਤਾਵਾਂ ਦੇ ਮੂਲ ਟਕਰਾਅ ਨੂੰ ਦੂਰ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਅਰਥ ਵਿੱਚ ਆਦਰਸ਼ ਅਸੀਂ-ਵਿਸ਼ਾ ਇੱਕ ਮਨੁੱਖਤਾ ਦਾ "ਅਸੀਂ" ਹੋਵੇਗਾ ਜੋ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਧਰਤੀ ਦਾ ਮਾਲਕ ਬਣਾਏਗਾ। ਪਰ "ਅਸੀਂ" ਦਾ ਅਨੁਭਵ ਵਿਅਕਤੀਗਤ ਮਨੋਵਿਗਿਆਨ ਦੀ ਜ਼ਮੀਨ 'ਤੇ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਪਾਰਦਰਸ਼ਤਾ ਦੀ ਇੱਛਾ-ਰਹਿਤ ਏਕਤਾ ਦਾ ਇੱਕ ਸਧਾਰਨ ਪ੍ਰਤੀਕ ਬਣਿਆ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ। ਦਰਅਸਲ, ਇਹ ਕਿਸੇ ਵੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਇੱਕ ਸਿੰਗਲ ਪਰਦੇਸੀ ਦੁਆਰਾ ਪਰਦੇਸੀ, ਅਸਲ ਪਰਦੇਸੀ ਨਹੀਂ ਹੈ; ਪਰਦੇਸੀ

ਪਹੁੰਚ ਤੋਂ ਬਾਹਰ ਰਹਿੰਦੇ ਹਨ ਅਤੇ ਮੂਲ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਵੱਖ ਹੋ ਜਾਂਦੇ ਹਨ। ਪਰ ਇਹ ਚੀਜ਼ਾਂ ਅਤੇ ਸਰੀਰ ਹਨ, ਇਹ ਮੇਰੀ ਪਰਦੇਸੀਤਾ ਦਾ ਭੌਤਿਕ ਚੈਨਲਿੰਗ ਹੈ ਜੋ ਮੈਨੂੰ ਇਸਨੂੰ ਆਪਣੇ ਆਪ ਤੋਂ ਬਾਹਰ ਨਿਕਲਣ ਅਤੇ ਦੂਜਿਆਂ ਦੇ ਆਪਣੇ ਆਪ ਤੋਂ ਬਾਹਰ ਨਿਕਲਣ ਤੋਂ ਬਿਨਾਂ, ਦੂਜੇ ਪਰਦੇਸੀਤਾਵਾਂ ਦੁਆਰਾ ਵਿਸਤ੍ਰਿਤ ਅਤੇ ਸਮਰਥਿਤ ਸਮਝਦਾ ਹੈ। ਮੈਂ ਦੁਨੀਆ ਦੁਆਰਾ ਸਮਝਦਾ ਹਾਂ ਕਿ ਮੈਂ "ਅਸੀਂ" ਦਾ ਇੱਕ ਹਿੱਸਾ ਹਾਂ।

ਇਸੇ ਕਰਕੇ "ਅਸੀਂ-ਵਿਸ਼ੇ" ਦਾ ਮੇਰਾ ਅਨੁਭਵ ਕਿਸੇ ਵੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੂਜਿਆਂ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਸਮਾਨ ਅਤੇ ਸਹਿ-ਸੰਬੰਧਿਤ ਅਨੁਭਵ ਨੂੰ ਦਰਸਾਉਂਦਾ ਨਹੀਂ ਹੈ; ਇਸੇ ਕਰਕੇ ਇਹ ਇੰਨਾ ਅਸਥਿਰ ਵੀ ਹੈ, ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਦੁਨੀਆ ਦੇ ਵਿਚਕਾਰ ਖਾਸ ਸੰਗਠਨਾਂ 'ਤੇ ਨਿਰਭਰ ਕਰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਇਹ ਉਨ੍ਹਾਂ ਸੰਗਠਨਾਂ ਨਾਲ ਅਲੋਪ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਸੱਚਾਈ ਵਿੱਚ, ਦੁਨੀਆ ਵਿੱਚ ਬਹੁਤ ਸਾਰੀਆਂ ਬਣਤਰਾਂ ਹਨ ਜੋ ਮੈਨੂੰ ਕਿਸੇ ਵੀ ਵਿਅਕਤੀ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਦਰਸਾਉਂਦੀਆਂ ਹਨ: ਸਭ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ, ਸਾਰੇ ਯੰਤਰ ਬਣਤਰ ਢੁਕਵੇਂ ਔਜ਼ਾਰਾਂ ਤੋਂ ਲੈ ਕੇ ਇਮਾਰਤਾਂ ਤੱਕ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਦੀਆਂ ਲਿਫਟਾਂ, ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਪਾਣੀ ਜਾਂ ਗੈਸ ਪਾਈਪਾਂ, ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਬਿਜਲੀ, ਆਵਾਜਾਈ ਦੇ ਸਾਧਨਾਂ, ਦੁਕਾਨਾਂ ਆਦਿ ਦਾ ਜ਼ਿਕਰ ਨਾ ਕਰਨਾ। ਹਰ ਦੁਕਾਨ ਦੀ ਖਿੜਕੀ, ਸ਼ੀਸ਼ੇ ਦੀ ਹਰ ਪਲੇਟ ਮੈਨੂੰ ਮੇਰੀ ਤਸਵੀਰ ਨੂੰ ਇੱਕ ਅਭੇਦ ਪਾਰਦਰਸ਼ਤਾ ਵਜੋਂ ਦਰਸਾਉਂਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਦੂਜਿਆਂ ਨਾਲ ਪੇਸ਼ੇਵਰ ਅਤੇ ਤਕਨੀਕੀ ਸਬੰਧ ਮੈਨੂੰ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਕਿਸੇ ਵੀ ਵਿਅਕਤੀ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਜਾਣਦੇ ਹਨ: ਵੇਟਰ ਲਈ ਮੈਂ ਕੋਈ ਵੀ ਸਰਪ੍ਰਸਤ ਹਾਂ, ਟਿਕਟ ਕੁਲੈਕਟਰ ਲਈ, ਮੈਂ ਸਬਵੇਅ ਦਾ ਕੋਈ ਵੀ ਉਪਭੋਗਤਾ ਹਾਂ। ਅੰਤ ਵਿੱਚ ਅਚਾਨਕ ਕੈਫੇ ਦੇ ਫੁੱਟਪਾਥ ਦੇ ਸਾਹਮਣੇ ਵਾਪਰੀ ਮੌਕਾ ਘਟਨਾ ਜਿੱਥੇ ਮੈਂ ਬੈਠਾ ਹਾਂ, ਮੈਨੂੰ ਇੱਕ ਗੁਮਨਾਮ ਦਰਸ਼ਕ ਅਤੇ ਇੱਕ ਸ਼ੁੱਧ "ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਵਜੋਂ ਦਰਸਾਉਂਦੀ ਹੈ ਜੋ ਇਸ ਘਟਨਾ ਨੂੰ ਮੌਜੂਦ ਬਣਾਉਂਦਾ ਹੈ - ਇੱਕ ਬਾਹਰੀ ਵਜੋਂ।" ਇਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਇਹ ਦਰਸ਼ਕ ਦੀ ਗੁਮਨਾਮੀ ਹੈ ਜੋ ਉਸ ਨਾਟਕ ਪ੍ਰਦਰਸ਼ਨ ਦੁਆਰਾ ਦਰਸਾਈ ਜਾਂਦੀ ਹੈ ਜਿਸ ਵਿੱਚ ਮੈਂ ਜਾ ਰਿਹਾ ਹਾਂ ਜਾਂ ਤਸਵੀਰਾਂ ਦੀ ਪ੍ਰਦਰਸ਼ਨੀ ਜਿਸਨੂੰ ਮੈਂ ਦੇਖਦਾ ਹਾਂ। ਅਤੇ ਬੇਸ਼ੱਕ ਜਦੋਂ ਮੈਂ ਜੁੱਤੀਆਂ ਪਾਉਣ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕਰਦਾ ਹਾਂ ਜਾਂ ਬੋਤਲ ਖੋਲ੍ਹਦਾ ਹਾਂ ਜਾਂ ਲਿਫਟ ਵਿੱਚ ਜਾਂਦਾ ਹਾਂ ਜਾਂ ਥੀਏਟਰ ਵਿੱਚ ਹੱਸਦਾ ਹਾਂ ਤਾਂ ਮੈਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਕੋਈ ਵੀ ਬਣਾਉਂਦਾ ਹਾਂ। ਪਰ ਇਸ ਅਣ-ਅਨੁਕੂਲ ਪਾਰਦਰਸ਼ਤਾ ਦਾ ਅਨੁਭਵ ਇੱਕ ਅੰਦਰੂਨੀ ਅਤੇ ਅਨਿਸ਼ਚਿਤ ਘਟਨਾ ਹੈ ਜੋ ਸਿਰਫ ਮੇਰੇ ਨਾਲ ਸਬੰਧਤ ਹੈ। ਕੁਝ ਖਾਸ ਹਾਲਾਤ ਜੋ ਦੁਨੀਆ ਤੋਂ ਆਉਂਦੇ ਹਨ, ਮੇਰੇ "ਅਸੀਂ" ਦਾ ਹਿੱਸਾ ਹੋਣ ਦੇ ਪ੍ਰਭਾਵ ਨੂੰ ਵਧਾ ਸਕਦੇ ਹਨ। ਪਰ ਹਰ ਮਾਮਲੇ ਵਿੱਚ ਅਸੀਂ ਸਿਰਫ ਇੱਕ ਸ਼ੁੱਧ ਵਿਅਕਤੀਗਤ ਪ੍ਰਭਾਵ ਨਾਲ ਨਜਿੱਠ ਰਹੇ ਹਾਂ ਜੋ ਸਿਰਫ ਮੈਨੂੰ ਹੀ ਸ਼ਾਮਲ ਕਰਦਾ ਹੈ।

(2) ਅਸੀਂ-ਵਿਸ਼ੇ ਦਾ ਅਨੁਭਵ ਮੁੱਢਲਾ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਦਾ; ਇਹ ਦੂਜਿਆਂ ਪ੍ਰਤੀ ਇੱਕ ਅਸਲੀ ਰਵੱਈਆ ਨਹੀਂ ਬਣਾ ਸਕਦਾ ਕਿਉਂਕਿ, ਇਸਦੇ ਉਲਟ, ਇਸਨੂੰ ਸਾਕਾਰ ਕਰਨ ਲਈ ਦੂਜਿਆਂ ਦੀ ਹੋਂਦ ਦੀ ਦੋਹਰੀ ਸ਼ੁਰੂਆਤੀ ਮਾਨਤਾ ਦੀ ਲੋੜ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਸਭ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ, ਨਿਰਮਿਤ ਵਸਤੂ ਸਿਰਫ਼ ਤਾਂ ਹੀ ਹੁੰਦੀ ਹੈ ਜੇਕਰ ਇਹ ਉਹਨਾਂ ਉਤਪਾਦਕਾਂ ਨੂੰ ਦਰਸਾਉਂਦੀ ਹੈ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਇਸਨੂੰ ਬਣਾਇਆ ਹੈ ਅਤੇ ਇਸਦੀ ਵਰਤੋਂ ਲਈ ਨਿਯਮਾਂ ਨੂੰ ਜੋ ਦੂਜਿਆਂ ਦੁਆਰਾ ਨਿਰਧਾਰਤ ਕੀਤੇ ਗਏ ਹਨ। ਇੱਕ ਨਿਰਜੀਵ ਚੀਜ਼ ਦਾ ਸਾਹਮਣਾ ਕਰਦੇ ਹੋਏ ਜਿਸ 'ਤੇ ਕੰਮ ਨਹੀਂ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ, ਜਿਸ ਲਈ ਮੈਂ ਖੁਦ ਇਸਦੀ ਵਰਤੋਂ ਦੇ ਢੰਗ ਨੂੰ ਠੀਕ ਕਰਦਾ ਹਾਂ ਅਤੇ ਜਿਸ ਲਈ ਮੈਂ ਖੁਦ ਇੱਕ ਨਵੀਂ ਵਰਤੋਂ ਨਿਰਧਾਰਤ ਕਰਦਾ ਹਾਂ (ਜੇ, ਉਦਾਹਰਣ ਵਜੋਂ, ਮੈਂ ਇੱਕ ਪੱਥਰ ਨੂੰ ਹਥੌੜੇ ਵਜੋਂ ਵਰਤਦਾ ਹਾਂ), ਮੇਰੇ ਕੋਲ ਇੱਕ ਵਿਅਕਤੀ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਆਪਣੇ ਆਪ ਦੀ ਇੱਕ ਗੈਰ-ਥੀਟਿਕ ਚੇਤਨਾ ਹੈ; ਯਾਨੀ, ਮੇਰੇ ਸਵੈ-ਪ੍ਰਤੀ, ਮੇਰੇ ਆਪਣੇ ਉਦੇਸ਼ਾਂ ਦੀ, ਅਤੇ ਮੇਰੀ ਸੁਤੰਤਰ ਕਾਢ ਦੀ। ਨਿਰਮਿਤ ਵਸਤੂਆਂ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਦੇ ਨਿਯਮ, "ਨਿਯੁਕਤੀ ਦੇ ਤਰੀਕੇ" ਵਰਜਿਤਾਂ ਵਾਂਗ ਸਖ਼ਤ ਅਤੇ ਆਦਰਸ਼ ਦੋਵੇਂ ਹਨ ਅਤੇ ਆਪਣੀ ਜ਼ਰੂਰੀ ਬਣਤਰ ਦੁਆਰਾ ਮੈਨੂੰ ਦੂਜੇ ਦੀ ਮੌਜੂਦਗੀ ਵਿੱਚ ਪਾਉਂਦੇ ਹਨ; ਇਹ ਇਸ ਲਈ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਦੂਜਾ ਮੈਨੂੰ ਇੱਕ ਅਭੇਦ ਪਾਰਦਰਸ਼ੀ ਵਜੋਂ ਮੰਨਦਾ ਹੈ ਕਿ ਮੈਂ ਆਪਣੇ

ਆਪ ਨੂੰ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਮਹਿਸੂਸ ਕਰ ਸਕਦਾ ਹਾਂ।

ਇੱਕ ਤਿਆਰ ਉਦਾਹਰਣ ਵਜੋਂ, ਉਹਨਾਂ ਵੱਡੇ ਚਿੰਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਲਓ ਜੋ ਕਿਸੇ ਸਟੇਸ਼ਨ ਦੇ ਪੋਰਟਲਾਂ ਦੇ ਉੱਪਰ ਜਾਂ ਉਡੀਕ ਕਮਰੇ ਵਿੱਚ ਹਨ ਅਤੇ ਜਿਨ੍ਹਾਂ 'ਤੇ "ਬਾਹਰ ਨਿਕਲਣਾ" ਜਾਂ "ਪ੍ਰਵੇਸ਼ ਦੁਆਰ" ਸ਼ਬਦ ਹਨ; ਜਾਂ ਫਿਰ ਸਾਈਨਬੋਰਡਾਂ 'ਤੇ ਨਿਰਦੇਸ਼ਿਤ ਹੱਥ ਜੋ ਕਿਸੇ ਇਮਾਰਤ ਜਾਂ ਦਿਸ਼ਾ ਨੂੰ ਦਰਸਾਉਂਦੇ ਹਨ। ਇੱਥੇ ਅਸੀਂ ਇੱਕ ਵਾਰ ਫਿਰ ਕਾਲਪਨਿਕ ਜ਼ਰੂਰੀ ਗੱਲਾਂ ਨਾਲ ਨਜਿੱਠ ਰਹੇ ਹਾਂ। ਪਰ ਇੱਥੇ ਜ਼ਰੂਰੀ ਗੱਲਾਂ ਦੀ ਬਣਤਰ ਸਪੱਸ਼ਟ ਤੌਰ 'ਤੇ ਦੂਜੇ ਨੂੰ ਇਹ ਦਿਖਾਉਣ ਦੀ ਆਗਿਆ ਦਿੰਦੀ ਹੈ ਕਿ ਉਹ ਦੂਜਾ ਕੌਣ ਹੈ ਜੋ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਸਿੱਧਾ ਮੇਰੇ ਨਾਲ ਬੋਲ ਰਿਹਾ ਹੈ ਅਤੇ ਸੰਬੋਧਿਤ ਕਰ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਇਹ ਅਸਲ ਵਿੱਚ ਮੇਰੇ ਲਈ ਹੈ ਕਿ ਛਾਪਿਆ ਗਿਆ ਵਾਕ ਨਿਰਦੇਸ਼ਿਤ ਹੈ; ਇਹ ਅਸਲ ਵਿੱਚ ਦੂਜੇ ਤੋਂ ਮੇਰੇ ਲਈ ਇੱਕ ਤੁਰੰਤ ਸੰਚਾਰ ਨੂੰ ਦਰਸਾਉਂਦਾ ਹੈ: ਮੇਰਾ ਨਿਸ਼ਾਨਾ ਹੈ। ਪਰ ਜੇਕਰ ਦੂਜਾ ਮੇਰੇ 'ਤੇ ਨਿਸ਼ਾਨਾ ਬਣਾਉਂਦਾ ਹੈ, ਤਾਂ ਇਹ ਉਸ ਹੱਦ ਤੱਕ ਹੈ ਜਿੱਥੇ ਮੈਂ ਇੱਕ ਅਣ-ਅਨੁਭਵੀ ਪਾਰਦਰਸ਼ਤਾ ਹਾਂ। ਜਿਵੇਂ ਹੀ ਮੈਂ "ਬਾਹਰ ਨਿਕਲਣਾ" ਚਿੰਨ੍ਹਿਤ ਉਦਘਾਟਨ ਦਾ ਲਾਭ ਉਠਾਉਂਦਾ ਹਾਂ ਅਤੇ ਇਸ ਵਿੱਚੋਂ ਬਾਹਰ ਜਾਂਦਾ ਹਾਂ, ਮੈਂ ਇਸਨੂੰ ਆਪਣੇ ਨਿੱਜੀ ਪ੍ਰੋਜੈਕਟਾਂ ਦੀ ਪੂਰਨ ਆਜ਼ਾਦੀ ਵਿੱਚ ਨਹੀਂ ਵਰਤ ਰਿਹਾ ਹਾਂ। ਮੈਂ ਕਾਢ ਦੇ ਜ਼ਰੀਏ ਇੱਕ ਸੰਦ ਨਹੀਂ ਬਣਾ ਰਿਹਾ ਹਾਂ; ਮੈਂ ਆਪਣੇ ਸੰਭਾਵਨਾਵਾਂ ਵੱਲ ਚੀਜ਼ ਦੀ ਸ਼ੁੱਧ ਭੌਤਿਕਤਾ ਨੂੰ ਪਾਰ ਨਹੀਂ ਕਰਦਾ। ਪਰ ਵਸਤੂ ਅਤੇ ਮੇਰੇ ਵਿਚਕਾਰ ਪਹਿਲਾਂ ਹੀ ਇੱਕ ਮਨੁੱਖੀ ਪਾਰਦਰਸ਼ਤਾ ਵਿੱਚ ਖਿਸਕ ਗਿਆ ਹੈ ਜੋ ਮੇਰੀ ਪਾਰਦਰਸ਼ਤਾ ਨੂੰ ਨਿਰਦੇਸ਼ਤ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਵਸਤੂ ਪਹਿਲਾਂ ਹੀ ਮਨੁੱਖੀ ਹੈ; ਇਹ "ਮਨੁੱਖੀ ਨਿਯੰਤਰਣ" ਨੂੰ ਦਰਸਾਉਂਦਾ ਹੈ। "ਨਿਕਾਸ" - ਜਿਸਨੂੰ ਗਲੀ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਸ਼ੁੱਧ ਖੁੱਲ੍ਹਣ ਵਜੋਂ ਮੰਨਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ - "ਪ੍ਰਵੇਸ਼ ਦੁਆਰ" ਦੇ ਬਿਲਕੁਲ ਬਰਾਬਰ ਹੈ; ਨਾ ਤਾਂ ਇਸਦਾ ਮੁਸ਼ਕਲ ਦਾ ਗੁਣਾਂਕ ਅਤੇ ਨਾ ਹੀ ਇਸਦੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਗਤ ਉਪਯੋਗਤਾ ਇਸਨੂੰ ਇੱਕ ਨਿਕਾਸ ਵਜੋਂ ਦਰਸਾਉਂਦੀ ਹੈ। ਜਦੋਂ ਮੈਂ ਇਸਨੂੰ "ਨਿਕਾਸ" ਵਜੋਂ ਵਰਤਦਾ ਹਾਂ ਤਾਂ ਮੈਂ ਵਸਤੂ ਦੇ ਅਧੀਨ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ; ਮੈਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਮਨੁੱਖੀ ਕ੍ਰਮ ਦੇ ਅਨੁਕੂਲ ਬਣਾਉਂਦਾ ਹਾਂ। ਆਪਣੇ ਖੁਦ ਦੇ ਕੰਮ ਦੁਆਰਾ ਮੈਂ ਦੂਜੇ ਦੀ ਹੋਂਦ ਨੂੰ ਪਛਾਣਦਾ ਹਾਂ; ਮੈਂ ਦੂਜੇ ਨਾਲ ਇੱਕ ਸੰਵਾਦ ਸਥਾਪਤ ਕਰਦਾ ਹਾਂ।

ਇਹ ਸਭ ਹਾਈਡੇਗਰ ਨੇ ਕਿਹਾ ਹੈ ਅਤੇ ਬਹੁਤ ਵਧੀਆ ਕਿਹਾ ਹੈ। ਪਰ ਇਸ ਤੋਂ ਜੋ ਸਿੱਟਾ ਕੱਢਣ ਦੀ ਉਹ ਅਣਦੇਖੀ ਕਰਦਾ ਹੈ ਉਹ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਵਸਤੂ ਨੂੰ ਨਿਰਮਿਤ ਦਿਖਾਈ ਦੇਣ ਲਈ, ਇਹ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੈ ਕਿ ਦੂਜੇ ਨੂੰ ਪਹਿਲਾਂ ਕਿਸੇ ਹੋਰ ਤਰੀਕੇ ਨਾਲ ਦਿੱਤਾ ਜਾਵੇ। ਇੱਕ ਵਿਅਕਤੀ ਜਿਸਨੇ ਪਹਿਲਾਂ ਹੀ ਦੂਜੇ ਦਾ ਅਨੁਭਵ ਨਹੀਂ ਕੀਤਾ ਸੀ, ਉਹ ਕਿਸੇ ਵੀ ਤਰੀਕੇ ਨਾਲ ਨਿਰਮਿਤ ਵਸਤੂ ਨੂੰ ਉਸ ਚੀਜ਼ ਦੀ ਸ਼ੁੱਧ ਭੌਤਿਕਤਾ ਤੋਂ ਵੱਖਰਾ ਨਹੀਂ ਕਰ ਸਕੇਗਾ ਜਿਸ 'ਤੇ ਕੰਮ ਨਹੀਂ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ। ਭਾਵੇਂ ਉਹ ਇਸਨੂੰ ਨਿਰਮਾਤਾ ਦੁਆਰਾ ਅਨੁਮਾਨਿਤ ਢੰਗ ਅਨੁਸਾਰ ਵਰਤਦਾ ਹੈ, ਉਹ ਇਸ ਵਿਧੀ ਨੂੰ ਮੁੜ ਖੋਜ ਰਿਹਾ ਹੋਵੇਗਾ ਅਤੇ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਇੱਕ ਕੁਦਰਤੀ ਚੀਜ਼ ਦੇ ਮੁਫ਼ਤ ਨਿਯੋਜਨ ਨੂੰ ਮਹਿਸੂਸ ਕਰੇਗਾ। ਲਿਖਤ ਪੜ੍ਹੇ ਬਿਨਾਂ ਜਾਂ ਭਾਸ਼ਾ ਜਾਣੇ ਬਿਨਾਂ "ਐਗਜ਼ਿਟ" ਚਿੰਨ੍ਹਿਤ ਪੈਰੇ ਦੁਆਰਾ ਬਾਹਰ ਜਾਣਾ ਸਟੋਇਕ ਪਾਗਲ ਵਰਗਾ ਹੈ ਜੋ ਦਿਨ-ਦਿਹਾੜੇ ਕਹਿੰਦਾ ਹੈ, "ਇਹ ਦਿਨ ਹੈ," ਇੱਕ ਬਾਹਰਮੁਖੀ ਸਥਾਪਨਾ ਦੇ ਨਤੀਜੇ ਵਜੋਂ ਨਹੀਂ ਸਗੋਂ ਉਸਦੇ ਪਾਗਲਪਨ ਦੇ ਅੰਦਰੂਨੀ ਸਰੋਤਾਂ ਦੇ ਕਾਰਨ। ਇਸ ਲਈ ਜੇਕਰ ਨਿਰਮਿਤ ਵਸਤੂ ਦੂਜਿਆਂ ਦਾ ਹਵਾਲਾ ਦਿੰਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਮੇਰੀ ਅਣ-ਅਨੁਭਵੀ ਪਾਰਦਰਸ਼ਤਾ ਦਾ ਹਵਾਲਾ ਦਿੰਦੀ ਹੈ, ਤਾਂ ਇਹ ਇਸ ਲਈ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਮੈਂ ਪਹਿਲਾਂ ਹੀ ਦੂਜਿਆਂ ਨੂੰ ਜਾਣਦਾ ਹਾਂ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਅਸੀਂ-ਵਿਸ਼ੇ ਦਾ ਅਨੁਭਵ ਦੂਜੇ ਦੇ ਮੂਲ ਅਨੁਭਵ 'ਤੇ ਅਧਾਰਤ ਹੈ ਅਤੇ ਸਿਰਫ ਇੱਕ ਸੈਕੰਡਰੀ ਅਤੇ ਅਧੀਨ ਅਨੁਭਵ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ।

ਇਸ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ, ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਅਸੀਂ ਦੇਖਿਆ ਹੈ, ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਇੱਕ ਅਣ-ਵਿਭਿੰਨ ਪਾਰਦਰਸ਼ਤਾ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਸਮਝਣਾ - ਯਾਨੀ ਕਿ, "ਮਨੁੱਖੀ ਪ੍ਰਜਾਤੀ" ਦੀ ਇੱਕ ਸ਼ੁੱਧ ਉਦਾਹਰਣ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ - ਅਜੇ

ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਇੱਕ "ਅਸੀਂ" ਵਿਸ਼ੇ ਦੀ ਅੰਸ਼ਕ ਬਣਤਰ ਵਜੋਂ ਨਹੀਂ ਸਮਝਣਾ ਹੈ। ਇਸਦੇ ਲਈ, ਅਸਲ ਵਿੱਚ, ਕਿਸੇ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਕਿਸੇ ਮਨੁੱਖੀ ਧਾਰਾ ਦੇ ਕੇਂਦਰ ਵਿੱਚ ਕਿਸੇ ਵੀ ਸਰੀਰ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਖੋਜਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਦੂਜਿਆਂ ਨਾਲ ਘਿਰਿਆ ਹੋਣਾ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੈ। ਅਸੀਂ ਇਹ ਵੀ ਦੇਖਿਆ ਹੈ ਕਿ ਇਸ ਅਨੁਭਵ ਵਿੱਚ ਦੂਸਰੇ ਕਿਸੇ ਵੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਵਿਸ਼ੇ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਅਨੁਭਵ ਨਹੀਂ ਕੀਤੇ ਗਏ ਹਨ, ਪਰ ਨਾ ਹੀ ਉਹ ਵਸਤੂਆਂ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਫੜੇ ਗਏ ਹਨ। ਉਹਨਾਂ ਨੂੰ ਬਿਲਕੁਲ ਵੀ ਸਥਿਤੀ ਵਿੱਚ ਨਹੀਂ ਰੱਖਿਆ ਗਿਆ ਹੈ। ਬੇਸ਼ੱਕ, ਮੈਂ ਸੰਸਾਰ ਵਿੱਚ ਉਹਨਾਂ ਦੀ ਅਸਲ ਹੋਂਦ ਅਤੇ ਉਹਨਾਂ ਦੇ ਕੰਮਾਂ ਦੀ ਧਾਰਨਾ ਦੇ ਅਧਾਰ ਤੇ ਅੱਗੇ ਵਧਦਾ ਹਾਂ। ਪਰ ਮੈਂ ਉਹਨਾਂ ਦੀ ਅਸਲੀਅਤ ਜਾਂ ਉਹਨਾਂ ਦੀਆਂ ਗਤੀਵਿਧੀਆਂ ਨੂੰ ਸਥਿਤੀ ਅਨੁਸਾਰ ਨਹੀਂ ਸਮਝਦਾ; ਮੇਰੇ ਕੋਲ ਉਹਨਾਂ ਦੇ ਸਰੀਰਾਂ ਦੀ ਇੱਕ ਪਾਸੇਵਾਰ ਅਤੇ ਗੈਰ-ਸਥਿਤੀ ਚੇਤਨਾ ਹੈ ਜੋ ਮੇਰੇ ਸਰੀਰ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਹੈ, ਉਹਨਾਂ ਦੇ ਕੰਮਾਂ ਨੂੰ ਮੇਰੇ ਕੰਮਾਂ ਦੇ ਸੰਬੰਧ ਵਿੱਚ ਇਸ ਤਰੀਕੇ ਨਾਲ ਪ੍ਰਗਟ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਮੈਂ ਇਹ ਨਿਰਧਾਰਤ ਨਹੀਂ ਕਰ ਸਕਦਾ ਕਿ ਇਹ ਮੇਰੇ ਕੰਮ ਹਨ ਜੋ ਉਹਨਾਂ ਦੇ ਕੰਮਾਂ ਨੂੰ ਜਨਮ ਦਿੰਦੇ ਹਨ ਜਾਂ ਉਹਨਾਂ ਦੇ ਕੰਮ ਜੋ ਮੇਰੇ ਨੂੰ ਜਨਮ ਦਿੰਦੇ ਹਨ। ਕੁਝ ਨਿਰੀਖਣ ਇਹ ਸਪੱਸ਼ਟ ਕਰਨ ਲਈ ਕਾਫ਼ੀ ਹੋਣਗੇ ਕਿ "ਅਸੀਂ" ਦਾ ਅਨੁਭਵ ਮੈਨੂੰ ਮੂਲ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਦੂਜਿਆਂ ਨੂੰ "ਅਸੀਂ" ਦਾ ਹਿੱਸਾ ਬਣਾਉਣ ਵਾਲੇ ਦੂਜਿਆਂ ਵਜੋਂ ਜਾਣਨ ਦੇ ਯੋਗ ਨਹੀਂ ਬਣਾ ਸਕਦਾ। ਇਸਦੇ ਉਲਟ, ਇਹ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੈ ਕਿ ਪਹਿਲਾਂ ਇਸ ਬਾਰੇ ਕੁਝ ਜਾਗਰੂਕਤਾ ਹੋਵੇ ਕਿ "ਦੂਜਾ" ਕੀ ਹੈ ਤਾਂ ਜੋ ਦੂਜਿਆਂ ਨਾਲ਼ ਮੇਰੇ ਸਬੰਧਾਂ ਦੇ ਅਨੁਭਵ ਨੂੰ ਮਿਤਸੀਨ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਸਾਕਾਰ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕੇ। ਮਿਤਸੀਨ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ "ਦੂਜਾ" ਕੀ ਹੈ ਦੀ ਮੁੱਢਲੀ ਪਛਾਣ ਤੋਂ ਬਿਨਾਂ ਅਸੰਭਵ ਹੋਵੇਗਾ: "ਮੈਂ —— ਦੇ ਨਾਲ ਹਾਂ।" ਬਹੁਤ ਵਧੀਆ। ਪਰ ਕਿਸ ਦੇ ਨਾਲ? ਇਸ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ, ਭਾਵੇਂ ਇਹ ਅਨੁਭਵ ਓਨਟੋਲੋਜੀਕਲ ਤੌਰ 'ਤੇ ਪ੍ਰਾਇਮਰੀ ਹੁੰਦਾ, ਕੋਈ ਇਹ ਨਹੀਂ ਦੇਖ ਸਕਦਾ ਕਿ ਕੋਈ ਇਸ ਅਨੁਭਵ ਦੇ ਇੱਕ ਰੈਡੀਕਲ ਸੋਧ ਵਿੱਚ ਕਿਵੇਂ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ - ਇੱਕ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਅਣ-ਵਿਭਿੰਨ ਪਾਰਦਰਸ਼ਤਾ ਤੋਂ ਖਾਸ ਵਿਅਕਤੀਆਂ ਦੇ ਅਨੁਭਵ ਵਿੱਚ ਜਾਣਾ। ਜੇਕਰ ਦੂਜੇ ਨੂੰ ਕਿਤੇ ਹੋਰ ਨਹੀਂ ਦਿੱਤਾ ਜਾਂਦਾ, ਤਾਂ "ਅਸੀਂ" ਦਾ ਅਨੁਭਵ ਜਦੋਂ ਟੁੱਟ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਤਾਂ ਮੇਰੀ ਪਾਰਦਰਸ਼ਤਾ ਦੁਆਰਾ ਘੇਰੇ ਹੋਏ ਸੰਸਾਰ ਵਿੱਚ ਸ਼ੁੱਧ ਵਸਤੂ-ਯੰਤਰਾਂ ਦੇ ਡਰ ਨੂੰ ਹੀ ਜਨਮ ਦੇਵੇਗਾ।

ਇਹ ਕੁਝ ਟਿੱਪਣੀਆਂ "ਅਸੀਂ" ਦੇ ਸਵਾਲ ਨੂੰ ਖਤਮ ਕਰਨ ਦਾ ਦਾਅਵਾ ਨਹੀਂ ਕਰਦੀਆਂ। ਉਹਨਾਂ ਦਾ ਉਦੇਸ਼ ਸਿਰਫ਼ ਇਹ ਦਰਸਾਉਣਾ ਹੈ ਕਿ ਅਸੀਂ-ਵਿਸ਼ੇ ਦੇ ਅਨੁਭਵ ਦਾ ਇੱਕ ਅਧਿਆਤਮਿਕ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਕੋਈ ਮੁੱਲ ਨਹੀਂ ਹੈ; ਇਹ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੂਜਿਆਂ ਲਈ ਵੱਖ-ਵੱਖ ਰੂਪਾਂ 'ਤੇ ਨਿਰਭਰ ਕਰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਇਹਨਾਂ ਵਿੱਚੋਂ ਕੁਝ ਰੂਪਾਂ ਦਾ ਸਿਰਫ਼ ਇੱਕ ਅਨੁਭਵੀ ਸੰਸ਼ੋਧਨ ਹੈ। ਇਹ ਇਸ ਤੱਥ ਨੂੰ ਸਪੱਸ਼ਟ ਤੌਰ 'ਤੇ ਹੈ ਕਿ ਸਾਨੂੰ ਇਸ ਅਨੁਭਵ ਦੀ ਅਤਿਅੰਤ ਅਸਥਿਰਤਾ ਦਾ ਕਾਰਨ ਦੇਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਮਨਮੋਹਕ ਢੰਗ ਨਾਲ ਆਉਂਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਅਲੋਪ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਸਾਨੂੰ ਦੂਜਿਆਂ ਦੇ ਸਾਹਮਣੇ ਛੱਡ ਦਿੰਦਾ ਹੈ-ਵਸਤੂਆਂ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਜਾਂ ਕਿਸੇ ਹੋਰ "ਉਹ" ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਜੋ ਸਾਨੂੰ ਦੇਖਦੇ ਹਨ। ਇਹ ਇੱਕ ਅਸਥਾਈ ਸੰਤੁਸ਼ਟੀ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਜਾਪਦਾ ਹੈ ਜੋ ਟਕਰਾਅ ਦੇ ਬਿਲਕੁਲ ਦਿਲ ਵਿੱਚ ਬਣਿਆ ਹੈ, ਇਸ ਟਕਰਾਅ ਦੇ ਇੱਕ ਨਿਸ਼ਚਿਤ ਹੱਲ ਵਜੋਂ ਨਹੀਂ। ਸਾਨੂੰ ਇੱਕ ਮਨੁੱਖੀ "ਅਸੀਂ" ਲਈ ਵਿਅਰਥ ਉਮੀਦ ਕਰਨੀ ਚਾਹੀਦੀ ਹੈ ਜਿਸ ਵਿੱਚ ਅੰਤਰ-ਵਿਸ਼ੇਗਤ ਸੰਪੂਰਨਤਾ ਇੱਕ ਏਕੀਕ੍ਰਿਤ ਵਿਅਕਤੀਗਤਤਾ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਆਪਣੇ ਆਪ ਦੀ ਚੇਤਨਾ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰੇਗੀ। ਅਜਿਹਾ ਆਦਰਸ਼ ਸਿਰਫ਼ ਇੱਕ ਸੁਪਨਾ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ ਜੋ ਸੀਮਾ ਅਤੇ ਸੰਪੂਰਨਤਾ ਦੇ ਇੱਕ ਰਸਤੇ ਦੁਆਰਾ ਖੰਡਿਤ, ਸਖਤੀ ਨਾਲ ਮਨੋਵਿਗਿਆਨਕ ਅਨੁਭਵਾਂ ਦੇ ਆਧਾਰ 'ਤੇ ਪੈਦਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਇਹ ਆਦਰਸ਼ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਦੂਜਿਆਂ ਲਈ ਹੋਣ ਦੀ ਮੂਲ ਸਥਿਤੀ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਪਾਰਦਰਸ਼ਤਾ ਦੇ ਟਕਰਾਅ ਨੂੰ ਮਾਨਤਾ ਦਿੰਦਾ ਹੈ।

ਇਹ ਤੱਥ ਇੱਕ ਸਪੱਸ਼ਟ ਵਿਰੋਧਾਭਾਸ ਦੀ ਵਿਆਖਿਆ ਕਰਦਾ ਹੈ: ਕਿਉਂਕਿ ਦੱਬੇ-ਕੁਚਲੇ ਵਰਗ ਦੀ

ਏਕਤਾ ਇਸ ਤੱਥ ਤੋਂ ਪੈਦਾ ਹੁੰਦੀ ਹੈ ਕਿ ਇਸਨੂੰ ਇੱਕ ਅਣ-ਵੰਡੇ "ਉਹ" ਦੇ ਸਾਹਮਣੇ ਇੱਕ "ਅਸ-ਵਸਤੂ" ਵਜੋਂ ਅਨੁਭਵ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਜੋ ਕਿ ਤੀਜਾ ਜਾਂ ਦਮਨਕਾਰੀ ਵਰਗ ਹੈ, ਕੋਈ ਇਹ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਕਰਨ ਲਈ ਭਰਮਾ ਸਕਦਾ ਹੈ ਕਿ ਇੱਕ ਕਿਸਮ ਦੀ ਸਮਰੂਪਤਾ ਦੁਆਰਾ ਦਮਨਕਾਰੀ ਵਰਗ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਦੱਬੇ-ਕੁਚਲੇ ਵਰਗ ਦੇ ਸਾਹਮਣੇ ਇੱਕ "ਅਸ-ਵਸਤੂ" ਵਜੋਂ ਸਮਝਦਾ ਹੈ। ਪਰ ਦਮਨਕਾਰੀ ਵਰਗ ਦੀ ਕਮਜ਼ੋਰੀ ਇਸ ਤੱਥ ਵਿੱਚ ਹੈ ਕਿ ਭਾਵੇਂ ਇਸਦੇ ਕੋਲ ਜ਼ਬਰਦਸਤੀ ਲਈ ਸਹੀ ਅਤੇ ਸਖ਼ਤ ਸਾਧਨ ਹਨ, ਇਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਡੂੰਘਾ ਅਰਾਜਕਤਾਵਾਦੀ ਹੈ। "ਬੁਰਜੂਆ" ਨੂੰ ਨਾ ਸਿਰਫ਼ ਇੱਕ ਖਾਸ ਕਿਸਮ ਦੇ ਸਮਾਜ ਦੇ ਦਿਲ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਸਟੀਕ ਸ਼ਕਤੀ ਅਤੇ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਅਧਿਕਾਰ ਦਾ ਨਿਪਟਾਰਾ ਕਰਨ ਵਾਲੇ ਇੱਕ ਖਾਸ ਹੋਮੋ-ਇਕੋਨੋਮਿਕਸ ਵਜੋਂ ਪਰਿਭਾਸ਼ਿਤ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ; ਉਸਨੂੰ ਅੰਦਰੂਨੀ ਤੌਰ 'ਤੇ ਇੱਕ ਚੇਤਨਾ ਵਜੋਂ ਦਰਸਾਇਆ ਗਿਆ ਹੈ ਜੋ ਇੱਕ ਵਰਗ ਨਾਲ ਸਬੰਧਤ ਹੋਣ ਨੂੰ ਨਹੀਂ ਪਛਾਣਦੀ। ਉਸਦੀ ਸਥਿਤੀ, ਦਰਅਸਲ, ਉਸਨੂੰ ਬੁਰਜੂਆ ਵਰਗ ਦੇ ਦੂਜੇ ਮੈਂਬਰਾਂ ਦੇ ਨਾਲ ਭਾਈਚਾਰੇ ਵਿੱਚ ਇੱਕ "ਅਸ-ਵਸਤੂ" ਵਿੱਚ ਰੁੱਝੇ ਹੋਏ ਵਜੋਂ ਸਮਝਣ ਦੀ ਆਗਿਆ ਨਹੀਂ ਦਿੰਦੀ। ਪਰ ਦੂਜੇ ਪਾਸੇ, ਅਸੀਂ-ਵਿਸ਼ੇ ਦੀ ਪ੍ਰਕਿਰਤੀ ਹੀ ਇਹ ਦਰਸਾਉਂਦੀ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਸਿਰਫ਼ ਅਸਥਾਈ ਅਨੁਭਵਾਂ ਤੋਂ ਬਣਿਆ ਹੈ ਬਿਨਾਂ ਕਿਸੇ ਅਧਿਆਤਮਿਕ ਪ੍ਰਭਾਵ ਦੇ। "ਬੁਰਜੂਆ" ਆਮ ਤੌਰ 'ਤੇ ਇਸ ਗੱਲ ਤੋਂ ਇਨਕਾਰ ਕਰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਵਰਗਾਂ ਹਨ; ਉਹ ਇੱਕ ਪ੍ਰੋਲੇਤਾਰੀ ਦੀ ਹੋਂਦ ਨੂੰ ਅੰਦੋਲਨਕਾਰੀਆਂ ਦੀ ਕਾਰਵਾਈ, ਅਜੀਬ ਘਟਨਾਵਾਂ, ਬੇਇਨਸਾਫ਼ੀਆਂ ਨੂੰ ਜ਼ਿੰਮੇਵਾਰ ਠਹਿਰਾਉਂਦਾ ਹੈ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਖਾਸ ਉਪਾਵਾਂ ਦੁਆਰਾ ਠੀਕ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ; ਉਹ ਪੂੰਜੀ ਅਤੇ ਕਿਰਤ ਵਿਚਕਾਰ ਹਿੱਤਾਂ ਦੀ ਏਕਤਾ ਦੀ ਹੋਂਦ ਦੀ ਪੁਸ਼ਟੀ ਕਰਦਾ ਹੈ; ਉਹ ਜਮਾਤੀ ਏਕਤਾ ਦੀ ਬਜਾਏ ਇੱਕ ਵੱਡੀ ਏਕਤਾ, ਕੁਦਰਤੀ ਏਕਤਾ ਦੀ ਪੇਸ਼ਕਸ਼ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਜਿਸ ਵਿੱਚ ਮਜ਼ਦੂਰ ਅਤੇ ਮਾਲਕ ਇੱਕ ਮਿਤਸੇਨ ਵਿੱਚ ਏਕੀਕ੍ਰਿਤ ਹੁੰਦੇ ਹਨ ਜੋ ਟਕਰਾਅ ਨੂੰ ਦਬਾਉਂਦੇ ਹਨ। ਇੱਥੇ ਸਵਾਲ, ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਅਕਸਰ ਕਿਹਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਚਾਲਾਂ ਦਾ ਨਹੀਂ ਹੈ ਜਾਂ ਸਥਿਤੀ ਨੂੰ ਇਸਦੇ ਅਸਲ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ ਵਿੱਚ ਦੇਖਣ ਤੋਂ ਮੂਰਖਤਾਪੂਰਨ ਇਨਕਾਰ ਦਾ ਨਹੀਂ ਹੈ; ਸਗੋਂ ਦਮਨਕਾਰੀ ਜਮਾਤ ਦਾ ਮੈਂਬਰ ਆਪਣੇ ਸਾਹਮਣੇ ਆ ਰਹੀ ਦੱਬੇ-ਕੁਚਲੇ ਵਰਗ ਦੀ ਸਮੁੱਚੀਤਾ ਨੂੰ "ਉਹ-ਵਿਸ਼ੇ" ਦੇ ਇੱਕ ਬਾਹਰਮੁਖੀ ਸਮੂਹ ਵਜੋਂ ਦੇਖਦਾ ਹੈ ਜਦੋਂ ਤੱਕ ਕਿ ਉਸਨੂੰ ਸਹਿ-ਸੰਬੰਧਿਤ ਤੌਰ 'ਤੇ ਆਪਣੇ ਭਾਈਚਾਰੇ ਨੂੰ ਦਮਨਕਾਰੀ ਜਮਾਤ ਦੇ ਦੂਜੇ ਮੈਂਬਰਾਂ ਨਾਲ ਹੋਣ ਦਾ ਅਹਿਸਾਸ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ। ਦੋਵੇਂ ਅਨੁਭਵ ਕਿਸੇ ਵੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਪੂਰਕ ਨਹੀਂ ਹਨ; ਦਰਅਸਲ, ਕੋਈ ਵਿਅਕਤੀ ਇੱਕ ਦੱਬੇ-ਕੁਚਲੇ ਸਮੂਹ ਦੇ ਸਾਹਮਣੇ ਇਕੱਲਾ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਫਿਰ ਵੀ ਇਸਨੂੰ ਇੱਕ ਵਸਤੂ-ਯੰਤਰ ਵਜੋਂ ਸਮਝਣ ਦੇ ਯੋਗ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਇਸ ਸਮੂਹ ਦੇ ਅੰਦਰੂਨੀ-ਨਕਾਰ ਵਜੋਂ ਸਮਝ ਸਕਦਾ ਹੈ; ਭਾਵ, ਸਿਰਫ਼ ਨਿਰਪੱਖ ਤੀਜੇ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ। ਇਹ ਸਿਰਫ਼ ਉਦੋਂ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਜਦੋਂ ਦੱਬਿਆ-ਕੁਚਲਾ ਵਰਗ ਇਨਕਲਾਬ ਦੁਆਰਾ ਜਾਂ ਆਪਣੀ ਸ਼ਕਤੀ ਦੇ ਅਚਾਨਕ ਵਾਧੇ ਦੁਆਰਾ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ "ਉਹ-ਜੋ-ਦੇਖਦੇ ਹਨ" ਵਜੋਂ ਪੇਸ਼ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਇਹ ਸਿਰਫ਼ ਉਦੋਂ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਜਦੋਂ ਜ਼ਾਲਮ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ "ਸਾਡੇ" ਵਜੋਂ ਅਨੁਭਵ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਪਰ ਇਹ ਡਰ ਅਤੇ ਸ਼ਰਮ ਅਤੇ ਇੱਕ ਸਾਡੇ-ਵਸਤੂ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਹੋਵੇਗਾ।

ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ "ਅਸ-ਵਸਤੂ" ਦੇ ਸਬੂਤ ਬਣਾਉਣ ਅਤੇ "ਅਸ-ਵਿਸ਼ਾ" ਦੇ ਅਨੁਭਵ ਵਿਚਕਾਰ ਕੋਈ ਸਮਰੂਪਤਾ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਪਹਿਲਾ ਅਸਲ ਹੋਂਦ ਦੇ ਇੱਕ ਪਹਿਲੂ ਦਾ ਪ੍ਰਗਟਾਵਾ ਹੈ ਅਤੇ "ਅਸ-ਦੂਜਿਆਂ ਲਈ" ਦੇ ਮੂਲ ਸਬੂਤ ਦੇ ਇੱਕ ਸਧਾਰਨ ਸੰਸ਼ੋਧਨ ਨਾਲ ਮੇਲ ਖਾਂਦਾ ਹੈ। ਦੂਜਾ ਇੱਕ ਮਨੋਵਿਗਿਆਨਕ ਅਨੁਭਵ ਹੈ ਜੋ ਇੱਕ ਇਤਿਹਾਸਕ ਮਨੁੱਖ ਦੁਆਰਾ ਇੱਕ ਕਾਰਜਸ਼ੀਲ ਬ੍ਰਹਿਮੰਡ ਅਤੇ ਇੱਕ ਨਿਸ਼ਚਿਤ ਆਰਥਿਕ ਕਿਸਮ ਦੇ ਸਮਾਜ ਵਿੱਚ ਡੁੱਬਿਆ ਹੋਇਆ ਹੈ। ਇਹ ਕੁਝ ਵੀ ਖਾਸ ਨਹੀਂ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਦਾ; ਇਹ ਇੱਕ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਵਿਅਕਤੀਗਤ ਏਰਲੇਬਨਿਸ ਹੈ।

ਇਸ ਲਈ ਇਹ ਜਾਪਦਾ ਹੈ ਕਿ "ਅਸੀਂ" ਅਤੇ "ਅਸੀਂ" ਦਾ ਅਨੁਭਵ ਭਾਵੇਂ ਅਸਲੀ ਹੈ, ਪਰ ਸਾਡੀਆਂ

ਪਿਛਲੀਆਂ ਜਾਂਚਾਂ ਦੇ ਨਤੀਜਿਆਂ ਨੂੰ ਸੋਧਣ ਦੀ ਪ੍ਰਕਿਰਤੀ ਦਾ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਜਿੱਥੋਂ ਤੱਕ "ਅਸ"-ਵਸਤੂ ਦਾ ਸਵਾਲ ਹੈ, ਇਹ ਸਿੱਧੇ ਤੌਰ 'ਤੇ ਤੀਜੇ 'ਤੇ ਨਿਰਭਰ ਕਰਦਾ ਹੈ - ਭਾਵ, ਮੇਰੇ ਦੂਜਿਆਂ ਲਈ ਹੋਣ 'ਤੇ - ਅਤੇ ਇਹ ਮੇਰੇ ਦੂਜਿਆਂ ਲਈ ਬਾਹਰ ਹੋਣ ਦੀ ਨੀਂਹ 'ਤੇ ਬਣਿਆ ਹੈ। ਅਤੇ ਜਿੱਥੋਂ ਤੱਕ "ਅਸੀਂ"-ਵਿਸ਼ੇ ਦਾ ਸਵਾਲ ਹੈ, ਇਹ ਇੱਕ ਮਨੋਵਿਗਿਆਨਕ ਅਨੁਭਵ ਹੈ ਜੋ ਇੱਕ ਜਾਂ ਦੂਜੇ ਤਰੀਕੇ ਨਾਲ ਇਹ ਮੰਨਦਾ ਹੈ ਕਿ ਦੂਜੇ ਦੀ ਹੋਂਦ ਪਹਿਲਾਂ ਹੀ ਸਾਡੇ ਲਈ ਪ੍ਰਗਟ ਹੋ ਚੁੱਕੀ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਮਨੁੱਖੀ-ਹਕੀਕਤ ਲਈ ਇਸ ਦੁਬਿਧਾ ਵਿੱਚੋਂ ਬਾਹਰ ਨਿਕਲਣ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕਰਨਾ ਬੇਕਾਰ ਹੈ: ਕਿਸੇ ਨੂੰ ਜਾਂ ਤਾਂ ਦੂਜੇ ਤੋਂ ਪਾਰ ਜਾਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ ਜਾਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਉਸ ਦੁਆਰਾ ਪਾਰ ਕਰਨ ਦੇਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ। ਚੇਤਨਾਵਾਂ ਵਿਚਕਾਰ ਸਬੰਧਾਂ ਦਾ ਸਾਰ ਮਿਤਸੀਨ ਨਹੀਂ ਹੈ; ਇਹ ਟਕਰਾਅ ਹੈ।

ਦੂਜਿਆਂ ਨਾਲ ਆਪਣੇ ਆਪ ਦੇ ਸਬੰਧਾਂ ਦੇ ਇਸ ਲੰਬੇ ਵਰਣਨ ਦੇ ਅੰਤ ਵਿੱਚ ਅਸੀਂ ਇਹ ਨਿਸ਼ਚਤਤਾ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕੀਤੀ ਹੈ: ਆਪਣੇ ਆਪ ਸਿਰਫ਼ ਇੱਕ ਅਜਿਹਾ ਜੀਵ ਨਹੀਂ ਹੈ ਜੋ ਆਪਣੇ ਆਪ ਦੇ ਵਿਨਾਸ਼ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਉਭਰਦਾ ਹੈ ਜੋ ਇਹ ਹੈ ਅਤੇ ਆਪਣੇ ਆਪ ਦੇ ਅੰਦਰੂਨੀ ਨਕਾਰ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਜੋ ਇਹ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਇਹ ਨਾਸ਼ ਕਰਨ ਵਾਲੀ ਉਡਾਣ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਦੁਆਰਾ ਦੁਬਾਰਾ ਪੇਸ਼ ਕੀਤੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਜਿਵੇਂ ਹੀ ਦੂਜਾ ਪ੍ਰਗਟ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਸਥਿਰ ਹੋ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਆਪਣੇ ਆਪ ਜਦੋਂ ਇਕੱਲਾ ਸੰਸਾਰ ਤੋਂ ਪਾਰ ਹੁੰਦਾ ਹੈ; ਇਹ ਉਹ ਕੁਝ ਵੀ ਨਹੀਂ ਹੈ ਜਿਸ ਦੁਆਰਾ ਚੀਜ਼ਾਂ ਹਨ। ਦੂਜਾ ਉੱਠ ਕੇ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਚੀਜ਼ਾਂ ਦੇ ਵਿਚਕਾਰ ਇੱਕ ਸੰਸਾਰ ਦੇ ਵਿਚਕਾਰ ਇੱਕ ਜੀਵ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਦੂਜੇ ਦੀ ਨਜ਼ਰ ਦੁਆਰਾ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਇਹ ਨਿਘਾਰ ਮੇਡੂਸਾ ਦੀ ਮਿੱਥ ਦਾ ਸਪੱਸ਼ਟ ਅਰਥ ਹੈ।

ਇਸ ਲਈ ਅਸੀਂ ਆਪਣੀ ਖੋਜ ਵਿੱਚ ਅੱਗੇ ਵਧੇ ਹਾਂ: ਅਸੀਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਦੇ ਅੰਦਰਲੇ ਹੋਣ ਦੇ ਮੂਲ ਸਬੰਧ ਨੂੰ ਨਿਰਧਾਰਤ ਕਰਨਾ ਚਾਹੁੰਦੇ ਸੀ। ਅਸੀਂ ਪਹਿਲਾਂ ਸਿੱਖਿਆ ਕਿ ਆਪਣੇ ਆਪ ਦਾ ਵਿਨਾਸ਼ ਅਤੇ ਆਪਣੇ ਆਪ ਦਾ ਮੂਲ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਨਿਖੇਧੀ ਸੀ; ਵਰਤਮਾਨ ਵਿੱਚ ਅਸੀਂ ਇਹ ਸਥਾਪਿਤ ਕਰਦੇ ਹਾਂ ਕਿ ਇਹ - ਦੂਜੇ ਨਾਲ ਮਿਲਣ ਦੇ ਇਕਲੌਤੇ ਤੱਥ ਦੁਆਰਾ ਅਤੇ ਬਿਨਾਂ ਕਿਸੇ ਵਿਰੋਧਾਭਾਸ ਦੇ - ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ, ਆਪਣੇ ਆਪ ਦੇ ਵਿਚਕਾਰ ਮੌਜੂਦ ਹੈ। ਪਰ ਆਪਣੇ ਆਪ ਦਾ ਇਹ ਦੂਜਾ ਪਹਿਲੂ ਇਸਦੇ ਬਾਹਰ ਨੂੰ ਦਰਸਾਉਂਦਾ ਹੈ; ਕੁਦਰਤ ਦੁਆਰਾ ਆਪਣੇ ਆਪ ਉਹ ਜੀਵ ਹੈ ਜੋ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਹੋਣ ਦੇ ਨਾਲ ਮੇਲ ਨਹੀਂ ਖਾਂਦਾ।

ਇਹ ਟਿੱਪਣੀਆਂ ਹੋਂਦ ਦੇ ਇੱਕ ਆਮ ਸਿਧਾਂਤ ਦੇ ਆਧਾਰ ਵਜੋਂ ਕੰਮ ਕਰ ਸਕਦੀਆਂ ਹਨ, ਜੋ ਕਿ ਉਹ ਟੀਚਾ ਹੈ ਜਿਸ ਵੱਲ ਅਸੀਂ ਕੰਮ ਕਰ ਰਹੇ ਹਾਂ। ਫਿਰ ਵੀ ਸਾਡੇ ਲਈ ਇਸ ਸਿਧਾਂਤ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕਰਨਾ ਅਜੇ ਬਹੁਤ ਜਲਦੀ ਹੈ। ਅਸਲ ਵਿੱਚ ਇਹ ਦੱਸਣਾ ਕਾਫ਼ੀ ਨਹੀਂ ਹੈ ਕਿ ਖੁਦ-ਅੰਦਰ-ਹੋਣ ਤੋਂ ਪਰੇ ਆਪਣੀਆਂ ਸੰਭਾਵਨਾਵਾਂ ਨੂੰ ਸਿਰਫ਼ ਪੇਸ਼ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਇਸਦੀਆਂ ਸੰਭਾਵਨਾਵਾਂ ਦਾ ਇਹ ਪ੍ਰੋਜੈਕਟ ਸਥਿਰ ਤੌਰ 'ਤੇ ਸੰਸਾਰ ਦੀ ਸੰਰਚਨਾ ਨੂੰ ਨਿਰਧਾਰਤ ਨਹੀਂ ਕਰਦਾ; ਇਹ ਹਰ ਪਲ ਸੰਸਾਰ ਨੂੰ ਬਦਲਦਾ ਹੈ। ਜੇਕਰ ਅਸੀਂ ਹਾਈਡੇਗਰ ਨੂੰ ਪੜ੍ਹਦੇ ਹਾਂ, ਉਦਾਹਰਣ ਵਜੋਂ, ਇਸ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਤੋਂ, ਅਸੀਂ ਉਸਦੇ ਹਰਮੇਨਿਊਟਿਕ ਵਰਣਨ ਦੀ ਅਯੋਗਤਾ ਨਾਲ ਹੈਰਾਨ ਹਾਂ। ਉਸਦੀ ਸ਼ਬਦਾਵਲੀ ਨੂੰ ਅਪਣਾਉਂਦੇ ਹੋਏ, ਅਸੀਂ ਕਹਾਂਗੇ ਕਿ ਉਸਨੇ ਡੇਸੀਨ ਨੂੰ ਹੋਂਦ ਵਜੋਂ ਦਰਸਾਇਆ ਹੈ ਜੋ ਹੋਂਦ ਨੂੰ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਹੋਂਦ ਵੱਲ ਪਾਰ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਅਤੇ ਇੱਥੇ, ਹੋਂਦ ਦਾ ਅਰਥ ਜਾਂ ਵਿਧੀ ਹੈ। ਇਹ ਸੱਚ ਹੈ ਕਿ ਖੁਦ-ਅੰਦਰ-ਹੋਂਦ ਉਹ ਹੋਂਦ ਹੈ ਜਿਸ ਦੁਆਰਾ ਹੋਂਦ ਵਾਲੇ ਆਪਣੇ ਹੋਂਦ ਦੇ ਢੰਗ ਨੂੰ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਪਰ ਹਾਈਡੇਗਰ ਚੁੱਪਚਾਪ ਇਸ ਤੱਥ ਨੂੰ ਛੱਡ ਦਿੰਦੇ ਹਨ ਕਿ ਖੁਦ-ਮੁਖਤਿਆਰੀ ਨਾ ਸਿਰਫ਼ ਉਹ ਹੋਂਦ ਹੈ ਜੋ ਹੋਂਦਾਂ ਦੀ ਇੱਕ ਔਨਟੋਲੋਜੀ ਦਾ ਗਠਨ ਕਰਦੀ ਹੈ, ਸਗੋਂ ਇਹ ਉਹ ਹੋਂਦ ਵੀ ਹੈ ਜਿਸ ਦੁਆਰਾ ਹੋਂਦ ਵਿੱਚ ਮੌਜੂਦ ਤਬਦੀਲੀਆਂ ਦੀ ਨਿਗਰਾਨੀ ਕੀਤੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਕਾਰਜ ਕਰਨ ਦੀ ਇਸ ਸਦੀਵੀ ਸੰਭਾਵਨਾ - ਯਾਨੀ, ਆਪਣੀ ਔਨਟਿਕ ਪਦਾਰਥਕਤਾ ਵਿੱਚ, ਆਪਣੀ

"ਮਾਸ" ਵਿੱਚ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਸੋਧਣ ਦੀ - ਨੂੰ ਸਪੱਸ਼ਟ ਤੌਰ 'ਤੇ ਆਪਣੇ ਆਪ ਦੀ ਇੱਕ ਜ਼ਰੂਰੀ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਤਾ ਮੰਨਿਆ ਜਾਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਇਸ ਸੰਭਾਵਨਾ ਨੂੰ ਆਪਣੀ ਨੀਂਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਦੇ ਅੰਦਰ-ਅੰਦਰ ਦੇ ਇੱਕ ਮੂਲ ਸਬੰਧ ਵਿੱਚ ਲੱਭਣੀ ਚਾਹੀਦੀ ਹੈ, ਇੱਕ ਅਜਿਹਾ ਸਬੰਧ ਜਿਸਨੂੰ ਅਸੀਂ ਅਜੇ ਤੱਕ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ ਵਿੱਚ ਨਹੀਂ ਲਿਆਂਦਾ ਹੈ। ਕਾਰਜ ਕਰਨ ਦਾ ਕੀ ਅਰਥ ਹੈ? ਖੁਦ-ਮੁਖਤਿਆਰੀ ਕਿਉਂ ਕੰਮ ਕਰਦੀ ਹੈ? ਇਹ ਕਿਵੇਂ ਕੰਮ ਕਰ ਸਕਦੀ ਹੈ? ਅਜਿਹੇ ਸਵਾਲ ਹਨ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਜਵਾਬ ਸਾਨੂੰ ਇਸ ਸਮੇਂ ਦੇਣੇ ਚਾਹੀਦੇ ਹਨ। ਸਾਡੇ ਕੋਲ ਜਵਾਬ ਲਈ ਸਾਰੇ ਤੱਤ ਹਨ: ਵਿਨਾਸ਼, ਤੱਥ ਅਤੇ ਸਰੀਰ, ਦੂਜਿਆਂ ਲਈ ਹੋਣਾ, ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਮੌਜੂਦ ਦੀ ਵਿਲੱਖਣ ਪ੍ਰਕਿਰਤੀ। ਸਾਨੂੰ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਇੱਕ ਵਾਰ ਫਿਰ ਸਵਾਲ ਕਰਨਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ।

1 ਸ਼ਾਬਦਿਕ ਤੌਰ 'ਤੇ, "ਤਿੰਨ ਵਾਰ ਡਿੱਗ ਸਕਦਾ ਹੈ।" ਟ੍ਰ.

2 ਹਾਈਡੇਗਰ ਦੀ ਸਥਿਤੀ ਦਾ ਇਹ ਫਾਰਮੂਲੇ ਏ. ਡੀ ਵੇਹਲੇਂਸ ਦਾ ਹੈ। ਲਾ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ ਡੀ ਮਾਰਟਿਨ ਹਾਈਡੇਗਰ। ਲੂਵੈਨ, 1942, ਪੀ. 99. ਸੀ.ਐੱਫ. ਹਾਈਡੇਗਰ ਦਾ ਟੈਕਸਟ ਵੀ, ਜਿਸਦਾ ਉਹ ਹਵਾਲਾ ਦਿੰਦਾ ਹੈ: “Diese Bezeugung meint nicht hier einen nachträglichen und bei her laufenden Ausdruck des Menschseins, sonder sie macht das Dasein des Menschen mit usw. (Hölderlin und Dichsenung, 6.)

("ਇਸ ਪੁਸ਼ਟੀ ਦਾ ਇੱਥੇ ਅਰਥ ਮਨੁੱਖੀ ਹੋਂਦ ਦਾ ਇੱਕ ਵਾਧੂ ਅਤੇ ਪੂਰਕ ਪ੍ਰਗਟਾਵਾ ਨਹੀਂ ਹੈ, ਪਰ ਇਹ ਇਸ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ ਵਿੱਚ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਹੋਂਦ ਨੂੰ ਸਪੱਸ਼ਟ ਕਰਦਾ ਹੈ।" ਡਗਲਸ ਸਕਾਟ ਦਾ ਅਨੁਵਾਦ। ਐਕਸਿਸਟੈਂਸ ਐਂਡ ਬੀਇੰਗ, ਸ਼ਿਕਾਗੋ: ਹੈਨਰੀ ਰੈਗਨੇਰੀ। 1949, ਪੰਨਾ 297।)

3 ਇਸ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ, ਪ੍ਰਭਾਵ ਦਾ ਮਨੋਵਿਗਿਆਨ, ਜ਼ਿਆਦਾਤਰ ਮਨੋਵਿਗਿਆਨਾਂ ਵਾਂਗ, ਮਿੱਥਾਂ ਦੁਆਰਾ ਅਨੁਵਾਦ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਇੱਕ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਅਨੁਭਵ ਹੈ, ਇੱਕ ਮਹਾਨ ਅਧਿਆਤਮਿਕ ਤੱਥ ਦਾ - ਇੱਥੇ ਬੇਗਾਨਗੀ ਦਾ ਤੱਥ। ਇੱਕ ਪਾਗਲ ਵੀ ਆਪਣੇ ਤਰੀਕੇ ਨਾਲ ਮਨੁੱਖੀ ਸਥਿਤੀ ਨੂੰ ਸਮਝਦਾ ਹੈ।

5 ਅਗਲੇ ਭਾਗ ਦੀ ਸੀ.ਐਫ.

6 ਅਗਲੇ ਭਾਗ ਦੀ ਸੀ.ਐਫ.

7 ਇਸ ਵਰਣਨ ਦੇ ਅਨੁਸਾਰ, ਪ੍ਰਦਰਸ਼ਨਵਾਦ ਦਾ ਘੱਟੋ-ਘੱਟ ਇੱਕ ਰੂਪ ਹੈ ਜਿਸਨੂੰ ਮਰਦਵਾਦੀ ਰਵੱਈਏ ਵਿੱਚ ਸ਼੍ਰੇਣੀਬੱਧ ਕੀਤਾ ਜਾਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ। ਉਦਾਹਰਣ ਵਜੋਂ, ਜਦੋਂ ਰੂਸੋ ਯੋਬੀ ਔਰਤਾਂ ਨੂੰ "ਅਸ਼ਲੀਲ ਵਸਤੂ ਨਹੀਂ ਬਲਕਿ ਹਾਸੋਹੀਣੀ ਵਸਤੂ" ਪ੍ਰਦਰਸ਼ਿਤ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਸੀਐਫ. ਕਨਫੈਸ਼ਨਜ਼, ਅਧਿਆਇ III□

8 ਫਰਾਂਸੀਸੀ ਵਿੱਚ ਸਰਵਨਾਂਵ ਪੁਲਿੰਗ ਹਨ ਕਿਉਂਕਿ ਉਹ ਔਟਰੂਈ (ਦੂਜੇ) ਨੂੰ ਦਰਸਾਉਂਦੇ ਹਨ ਜੋ ਕਿ ਮਰਦ ਜਾਂ ਔਰਤ ਦੋਵਾਂ ਵਿੱਚੋਂ ਕਿਸੇ ਇੱਕ ਲਈ ਵੀ ਖੜ੍ਹਾ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ ਪਰ ਜੋ ਵਿਆਕਰਨਿਕ ਤੌਰ 'ਤੇ ਪੁਲਿੰਗ ਹੈ। ਅੰਗਰੇਜ਼ੀ ਵਿੱਚ ਇਸਤਰੀ ਲਿੰਗ ਵਧੇਰੇ ਕੁਦਰਤੀ ਲੱਗਦਾ ਹੈ। Tr.

9 ਸੀਐਫ. ਭਾਵਨਾਵਾਂ।

10 ਕੁਦਰਤੀ ਤੌਰ 'ਤੇ ਇੱਥੇ ਹਰ ਜਗ੍ਹਾ ਚੀਜ਼ਾਂ ਵਿੱਚ ਮੁਸੀਬਤਾਂ ਦੇ ਗੁਣਾਂਕ ਨੂੰ ਧਿਆਨ ਵਿੱਚ ਰੱਖਣਾ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੈ। ਇਹ ਵਸਤੂਆਂ ਸਿਰਫ਼ "ਪਿਆਰ ਕਰਨ ਵਾਲੀਆਂ" ਨਹੀਂ ਹਨ। ਪਰ ਪਿਆਰ ਦੇ ਆਮ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਦੇ ਅੰਦਰ; ਇਹ "ਪਿਆਰ ਵਿਰੋਧੀ" ਵਜੋਂ ਵੀ ਦਿਖਾਈ ਦੇ ਸਕਦੀਆਂ ਹਨ; ਯਾਨੀ, ਇੱਕ ਰੁੱਖੇਪਣ, ਕੋਕੋਫੋਨੀ, ਇੱਕ ਕਠੋਰਤਾ ਦੇ ਨਾਲ ਜੋ - ਬਿਲਕੁਲ ਇਸ ਲਈ ਕਿਉਂਕਿ ਅਸੀਂ ਇੱਛਾ ਦੀ ਸਥਿਤੀ ਵਿੱਚ ਹਾਂ - ਸਾਨੂੰ ਇੱਕ ਅਜਿਹੇ ਤਰੀਕੇ ਨਾਲ ਨਾਰਾਜ਼ ਕਰਦੀ ਹੈ ਜੋ ਅਸਹਿ ਹੈ।

11 Doña Prouhèze (Soulier de Satin, 11^{6} journée): "Il ne connaitra pas le goût que j'ai." (ਉਹ ਮੇਰੇ ਸੁਆਦ ਨੂੰ ਨਹੀਂ ਜਾਣੇਗਾ।)

12 ਇਟਾਲਿਕਸ ਸਾਰਤਰ ਦੇ ਹਨ। ਮੈਂ ਸਾਰਤਰ ਦੁਆਰਾ ਵਰਤੇ ਗਏ ਫ੍ਰੈਂਚ ਅਨੁਵਾਦ ਤੋਂ ਅੰਗਰੇਜ਼ੀ ਵਿੱਚ ਅਨੁਵਾਦ ਕਰਨ ਦੀ ਬਜਾਏ ਸਿੱਧੇ ਫਾਕਨਰ ਤੋਂ ਹਵਾਲਾ ਦਿੱਤਾ ਹੈ। ਟ੍ਰ. ਵਿਲੀਅਮ ਫਾਕਨਰ, ਅਗਸਤ ਵਿੱਚ ਲਾਈਟ। ਨਿਊਯਾਰਕ: ਮਾਡਰਨ ਲਾਇਬ੍ਰੇਰੀ, ਪੰਨਾ 407।

13 ਨਾਲ ਹੀ ਮਾਂ ਦਾ ਪਿਆਰ, ਤਰਸ, ਦਿਆਲਤਾ, ਆਦਿ।

14 ਇਹ ਵਿਚਾਰ ਮੁਕਤੀ ਅਤੇ ਮੁਕਤੀ ਦੀ ਨੈਤਿਕਤਾ ਦੀ ਸੰਭਾਵਨਾ ਨੂੰ ਬਾਹਰ ਨਹੀਂ ਕੱਢਦੇ। ਪਰ ਇਹ ਸਿਰਫ਼ ਇੱਕ ਰੈਡੀਕਲ ਪਰਿਵਰਤਨ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਹੀ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ ਜਿਸ ਬਾਰੇ ਅਸੀਂ ਇੱਥੇ ਚਰਚਾ ਨਹੀਂ ਕਰ ਸਕਦੇ।

15 ਭਾਗ III, ਅਧਿਆਇ I.

16 ਇੱਥੇ ਅੰਗਰੇਜ਼ੀ ਅਤੇ ਫ੍ਰੈਂਚ ਵਿੱਚ ਅੰਤਰ ਅਨੁਵਾਦਕ ਲਈ ਇੱਕ ਖਾਸ ਮੁਸ਼ਕਲ ਪੇਸ਼ ਕਰਦਾ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਫ੍ਰੈਂਚ ਵਿੱਚ nous ਵਿਸ਼ੇ ਅਤੇ ਵਸਤੂ ਦੋਵਾਂ ਲਈ ਵਰਤਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ - ਭਾਵ, "ਅਸੀਂ" ਅਤੇ "ਸਾਨੂੰ"। ਟ੍ਰ.

17 ਸੀਐਫ. ਸਵੈ-ਨਿਰਭਰਤਾ ਤੋਂ ਇਨਕਾਰ ਦੇ ਕਈ ਮਾਮਲੇ। ਖੁਦ "ਸਾਡੇ" ਤੋਂ ਬਾਹਰ ਦੁੱਖ ਵਿੱਚ ਉਭਰਨ ਤੋਂ ਇਨਕਾਰ ਕਰਦਾ ਹੈ।

ਭਾਗ ਚੌਥਾ
ਹੋਣਾ, ਕਰਨਾ ਅਤੇ ਹੋਣਾ

"ਹੋਣਾ," "ਕਰਨਾ," ਅਤੇ "ਹੋਣਾ"[1] ਮਨੁੱਖੀ ਹਕੀਕਤ ਦੀਆਂ ਮੁੱਖ ਸ਼੍ਰੇਣੀਆਂ ਹਨ। ਇਹਨਾਂ ਦੇ ਅਧੀਨ ਹਰ ਕਿਸਮ ਦੇ ਮਨੁੱਖੀ ਆਚਰਣ ਨੂੰ ਸਮਾਇਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਉਦਾਹਰਣ ਵਜੋਂ, ਜਾਣਨਾ, ਹੋਣ ਦੀ ਇੱਕ ਵਿਧੀ ਹੈ। ਇਹ ਸ਼੍ਰੇਣੀਆਂ ਇੱਕ ਦੂਜੇ ਨਾਲ ਬਿਨਾਂ ਸੰਬੰਧ ਦੇ ਨਹੀਂ ਹਨ, ਅਤੇ ਕਈ ਲੇਖਕਾਂ ਨੇ ਇਹਨਾਂ ਸਬੰਧਾਂ 'ਤੇ ਜ਼ੋਰ ਦਿੱਤਾ ਹੈ। ਡੇਨਿਸ ਡੀ ਰੂਜਮੋਂਟ ਇਸ ਕਿਸਮ ਦੇ ਸੰਬੰਧਾਂ 'ਤੇ ਰੌਸ਼ਨੀ ਪਾ ਰਿਹਾ ਹੈ ਜਦੋਂ ਉਹ ਡੌਨ ਜੁਆਨ 'ਤੇ ਆਪਣੇ ਲੇਖ ਵਿੱਚ ਲਿਖਦਾ ਹੈ, "ਉਹ ਹੋਣ ਦੇ ਯੋਗ ਨਹੀਂ ਸੀ।" ਦੁਬਾਰਾ ਇੱਕ ਸਮਾਨ ਸੰਬੰਧ ਉਦੋਂ ਦਰਸਾਇਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਜਦੋਂ ਇੱਕ ਨੈਤਿਕ ਏਜੰਟ ਨੂੰ "ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਕਰਨ" ਲਈ ਕਰਨ ਅਤੇ "ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਕਰਨ" ਲਈ ਦਰਸਾਇਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ।

ਹਾਲਾਂਕਿ ਕਿਉਂਕਿ ਆਧੁਨਿਕ ਦਰਸ਼ਨ ਵਿੱਚ ਪਦਾਰਥ ਦੇ ਸਿਧਾਂਤ ਦੇ ਵਿਰੁੱਧ ਪ੍ਰਤੀਕਿਰਿਆ ਜਿੱਤ ਗਈ ਹੈ, ਇਸ ਲਈ ਜ਼ਿਆਦਾਤਰ ਚਿੰਤਕਾਂ ਨੇ ਮਨੁੱਖੀ ਆਚਰਣ ਦੇ ਆਧਾਰ 'ਤੇ ਉਹੀ ਕਰਨ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕੀਤੀ ਹੈ ਜੋ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਪੂਰਵਜਾਂ ਨੇ ਭੌਤਿਕ ਵਿਗਿਆਨ ਵਿੱਚ ਕੀਤਾ ਹੈ - ਪਦਾਰਥ ਨੂੰ ਸਰਲ ਗਤੀ ਨਾਲ ਬਦਲਣਾ। ਲੰਬੇ ਸਮੇਂ ਤੋਂ ਨੈਤਿਕਤਾ ਦਾ ਉਦੇਸ਼ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਹੋਣ ਦਾ ਇੱਕ ਤਰੀਕਾ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕਰਨਾ ਸੀ। ਇਹ ਸਟੋਇਕ ਨੈਤਿਕਤਾ ਜਾਂ ਸਪਿਨੋਜ਼ਾ ਦੇ ਨੈਤਿਕਤਾ ਦਾ ਅਰਥ ਸੀ। ਪਰ ਜੇਕਰ ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਹੋਣ ਨੂੰ ਉਸਦੇ ਕੰਮਾਂ ਦੇ ਉਤਰਾਧਿਕਾਰ ਵਿੱਚ ਦੁਬਾਰਾ ਲੀਨ ਕਰਨਾ ਹੈ, ਤਾਂ ਨੈਤਿਕਤਾ ਦਾ ਉਦੇਸ਼ ਹੁਣ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਉੱਚ ਓਨਟੋਲੋਜੀਕਲ ਮਾਣ ਤੱਕ ਉੱਚਾ ਚੁੱਕਣਾ ਨਹੀਂ ਹੋਵੇਗਾ। ਇਸ ਅਰਥ ਵਿੱਚ ਕਾਂਟੀਅਨ ਨੈਤਿਕਤਾ ਪਹਿਲੀ ਮਹਾਨ ਨੈਤਿਕ ਪ੍ਰਣਾਲੀ ਹੈ ਜੋ ਕਿਰਿਆ ਦੇ ਸਰਵਉੱਚ ਮੁੱਲ ਵਜੋਂ ਹੋਣ ਦੀ ਬਜਾਏ ਕਰਨ ਦੀ ਥਾਂ ਲੈਂਦੀ ਹੈ। ਐਲ'ਐਸਪੋਇਰ ਦੇ ਨਾਇਕ ਜ਼ਿਆਦਾਤਰ ਕਰਨ ਦੇ ਪੱਧਰ 'ਤੇ ਹਨ, ਅਤੇ ਮਾਲਰੋਕਸ ਸਾਨੂੰ ਪੁਰਾਣੇ ਸਪੈਨਿਸ਼ ਡੈਮੋਕ੍ਰੇਟਾਂ ਅਤੇ ਕਮਿਊਨਿਸਟਾਂ ਵਿਚਕਾਰ ਟਕਰਾਅ ਦਿਖਾਉਂਦੇ ਹਨ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਨੈਤਿਕਤਾ ਦੇ ਨਤੀਜੇ ਵਜੋਂ ਸਟੀਕ, ਵਿਸਤ੍ਰਿਤ ਜ਼ਿੰਮੇਵਾਰੀਆਂ ਦੀ ਇੱਕ ਲੜੀ ਹੁੰਦੀ ਹੈ, ਇਹਨਾਂ ਵਿੱਚੋਂ ਹਰ ਇੱਕ ਜ਼ਿੰਮੇਵਾਰੀ ਇੱਕ ਖਾਸ ਕਰਨ 'ਤੇ ਨਿਸ਼ਾਨਾ ਬਣਾਉਂਦੀ ਹੈ। ਕੌਣ ਸਹੀ ਹੈ? ਕੀ ਮਨੁੱਖੀ ਗਤੀਵਿਧੀ ਦਾ ਸਰਵਉੱਚ ਮੁੱਲ ਕਰਨਾ ਹੈ ਜਾਂ ਇੱਕ ਜੀਵ? ਅਤੇ ਅਸੀਂ ਜੋ ਵੀ ਹੱਲ ਅਪਣਾਉਂਦੇ ਹਾਂ, ਹੋਣ ਦਾ ਕੀ ਬਣੇਗਾ? ਓਨਟੋਲੋਜੀ ਸਾਨੂੰ ਇਸ ਸਮੱਸਿਆ ਬਾਰੇ ਸੂਚਿਤ ਕਰਨ ਦੇ ਯੋਗ ਹੋਣੀ ਚਾਹੀਦੀ ਹੈ; ਇਸ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਇਹ ਓਨਟੋਲੋਜੀ ਦੇ ਜ਼ਰੂਰੀ ਕੰਮਾਂ ਵਿੱਚੋਂ ਇੱਕ ਹੈ ਜੇਕਰ ਖੁਦ ਉਹ ਹੋਂਦ ਹੈ ਜੋ ਕਿਰਿਆ ਦੁਆਰਾ ਪਰਿਭਾਸ਼ਿਤ ਕੀਤੀ ਗਈ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਸਾਨੂੰ ਇਸ ਕੰਮ ਨੂੰ ਆਮ ਤੌਰ 'ਤੇ ਕਿਰਿਆ ਦੇ ਅਧਿਐਨ ਅਤੇ ਕਰਨ, ਹੋਣ ਅਤੇ ਹੋਣ ਦੇ ਜ਼ਰੂਰੀ ਸਬੰਧਾਂ ਲਈ ਇੱਕ ਵਿਆਪਕ ਰੂਪਰੇਖਾ ਦਿੱਤੇ ਬਿਨਾਂ ਸਮਾਪਤ ਨਹੀਂ ਕਰਨਾ ਚਾਹੀਦਾ।

1 Avoir, faire, être। ਇਹ ਜਾਣਨਾ ਮੁਸ਼ਕਲ ਹੈ ਕਿ faire ਦਾ ਅਨੁਵਾਦ ਕਿਵੇਂ ਕਰਨਾ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਸਾਰਤਰ ਫ੍ਰੈਂਚ ਵਿੱਚ ਇਸ ਸ਼ਬਦ ਦੇ ਦੋਹਰੇ ਅਰਥ ਦਿੰਦਾ ਹੈ। ਕੁੱਲ ਮਿਲਾ ਕੇ "ਕਰਨ" ਨੇੜੇ ਜਾਪਦਾ ਹੈ, ਖਾਸ ਕਰਕੇ ਕਿਉਂਕਿ "ਇੱਕ ਕਿਤਾਬ ਕਰਨਾ" ਜਾਂ "ਇੱਕ ਨਾਟਕ ਕਰਨਾ" ਵਰਗੇ ਪ੍ਰਗਟਾਵੇ ਇੱਕੋ ਜਿਹੇ ਦੋਹਰੇ ਅਰਥ ਰੱਖਦੇ ਹਨ ਅਤੇ ਅੰਗਰੇਜ਼ੀ ਵਿੱਚ ਅਰਥ ਰੱਖਦੇ ਹਨ ਭਾਵੇਂ ਉਹ ਸਪੱਸ਼ਟ ਤੌਰ 'ਤੇ ਅਜੀਬ ਹਨ। ਟ੍ਰ.

ਪਹਿਲਾ ਅਧਿਆਇ

ਹੋਣਾ ਅਤੇ ਕਰਨਾ: ਆਜ਼ਾਦੀ

I. ਆਜ਼ਾਦੀ: ਕਾਰਵਾਈ ਦੀ ਪਹਿਲੀ ਸ਼ਰਤ

ਇਹ ਅਜੀਬ ਹੈ ਕਿ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ ਨਿਰਣਾਇਕਤਾ ਅਤੇ ਸੁਤੰਤਰ ਇੱਛਾ ਬਾਰੇ ਬੇਅੰਤ ਬਹਿਸ ਕਰਨ ਦੇ ਯੋਗ ਹੋ ਗਏ ਹਨ, ਇੱਕ ਜਾਂ ਦੂਜੇ ਥੀਸਿਸ ਦੇ ਹੱਕ ਵਿੱਚ ਉਦਾਹਰਣਾਂ ਦੇਣ ਲਈ, ਬਿਨਾਂ ਕਿਸੇ ਕਾਰਵਾਈ ਦੇ ਵਿਚਾਰ ਵਿੱਚ ਸ਼ਾਮਲ ਢਾਂਚਿਆਂ ਨੂੰ ਸਪੱਸ਼ਟ ਕਰਨ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕੀਤੇ। ਇੱਕ ਕਾਰਵਾਈ ਦੀ ਧਾਰਨਾ ਵਿੱਚ, ਅਸਲ ਵਿੱਚ, ਬਹੁਤ ਸਾਰੇ ਅਧੀਨ ਵਿਚਾਰ ਹੁੰਦੇ ਹਨ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਸਾਨੂੰ ਇੱਕ ਲੜੀ ਵਿੱਚ ਸੰਗਠਿਤ ਅਤੇ ਵਿਵਸਥਿਤ ਕਰਨਾ ਪਵੇਗਾ: ਕਾਰਵਾਈ ਕਰਨਾ ਸੰਸਾਰ ਦੀ ਸ਼ਕਲ ਨੂੰ ਸੋਧਣਾ ਹੈ; ਇਹ ਇੱਕ ਅੰਤ ਨੂੰ ਧਿਆਨ ਵਿੱਚ ਰੱਖਦੇ ਹੋਏ ਸਾਧਨਾਂ ਦਾ ਪ੍ਰਬੰਧ ਕਰਨਾ ਹੈ; ਇਹ ਇੱਕ ਸੰਗਠਿਤ ਯੰਤਰ ਕੰਪਲੈਕਸ ਪੈਦਾ ਕਰਨਾ ਹੈ ਜਿਸ ਨਾਲ ਜੋੜਾਂ ਅਤੇ ਕਨੈਕਸ਼ਨਾਂ ਦੀ ਇੱਕ ਲੜੀ ਦੁਆਰਾ ਇੱਕ ਲਿੰਕ 'ਤੇ ਪ੍ਰਭਾਵਤ ਸੋਧ ਪੂਰੀ ਲੜੀ ਵਿੱਚ ਸੋਧਾਂ ਦਾ ਕਾਰਨ ਬਣਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਅੰਤ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਅਨੁਮਾਨਿਤ ਨਤੀਜਾ ਪੈਦਾ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਪਰ ਇਹ ਉਹ ਨਹੀਂ ਹੈ ਜੋ ਸਾਡੇ ਲਈ ਇੱਥੇ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਹੈ। ਸਾਨੂੰ ਪਹਿਲਾਂ ਇਹ ਦੇਖਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ ਕਿ ਇੱਕ ਕਾਰਵਾਈ ਸਿਧਾਂਤਕ ਤੌਰ 'ਤੇ ਜਾਣਬੁੱਝ ਕੇ ਕੀਤੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਲਾਪਰਵਾਹੀ ਨਾਲ ਸਿਗਰਟਨੋਸ਼ੀ ਕਰਨ ਵਾਲਾ ਜਿਸਨੇ ਲਾਪਰਵਾਹੀ ਨਾਲ ਪਾਊਡਰ ਮੈਗਜ਼ੀਨ ਦੇ ਵਿਸਫੋਟ ਦਾ ਕਾਰਨ ਬਣਾਇਆ ਹੈ, ਨੇ ਕਾਰਵਾਈ ਨਹੀਂ ਕੀਤੀ ਹੈ। ਦੂਜੇ ਪਾਸੇ, ਜਿਸ ਕਰਮਚਾਰੀ 'ਤੇ ਇੱਕ ਖੱਡ ਨੂੰ ਡਾਇਨਾਮਾਈਟ ਕਰਨ ਦਾ ਦੋਸ਼ ਲਗਾਇਆ ਗਿਆ ਹੈ ਅਤੇ ਜੋ ਦਿੱਤੇ ਗਏ ਆਦੇਸ਼ਾਂ ਦੀ ਪਾਲਣਾ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਉਸਨੇ ਉਦੋਂ ਕਾਰਵਾਈ ਕੀਤੀ ਹੈ ਜਦੋਂ ਉਸਨੇ ਉਮੀਦ ਕੀਤਾ ਧਮਾਕਾ ਪੈਦਾ ਕੀਤਾ ਹੈ; ਉਹ ਜਾਣਦਾ ਸੀ ਕਿ ਉਹ ਕੀ ਕਰ ਰਿਹਾ ਸੀ ਜਾਂ, ਜੇ ਤੁਸੀਂ ਪਸੰਦ ਕਰਦੇ ਹੋ, ਤਾਂ ਉਸਨੇ ਜਾਣਬੁੱਝ ਕੇ ਇੱਕ ਚੇਤੰਨ ਪ੍ਰੋਜੈਕਟ ਨੂੰ ਮਹਿਸੂਸ ਕੀਤਾ।

ਇਸਦਾ ਮਤਲਬ ਇਹ ਨਹੀਂ ਹੈ ਕਿ ਕਿਸੇ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਕੰਮ ਦੇ ਸਾਰੇ ਨਤੀਜਿਆਂ ਦਾ ਪਹਿਲਾਂ ਹੀ ਅੰਦਾਜ਼ਾ ਲਗਾਉਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ। ਸਮਰਾਟ ਕਾਂਸਟੈਂਟਾਈਨ ਜਦੋਂ ਬਿਜ਼ੈਂਟੀਅਮ ਵਿੱਚ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਸਥਾਪਿਤ ਕੀਤਾ, ਤਾਂ ਉਸਨੇ ਇਹ ਨਹੀਂ ਸੋਚਿਆ ਸੀ ਕਿ ਉਹ ਯੂਨਾਨੀ ਸੱਭਿਆਚਾਰ ਅਤੇ ਭਾਸ਼ਾ ਦਾ ਇੱਕ ਕੇਂਦਰ ਬਣਾਏਗਾ, ਜਿਸਦਾ ਰੂਪ ਅੰਤ ਵਿੱਚ ਈਸਾਈ ਚਰਚ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਫੁੱਟ ਨੂੰ ਭੜਕਾਏਗਾ ਅਤੇ ਜੋ ਰੋਮਨ ਸਾਮਰਾਜ ਨੂੰ ਕਮਜ਼ੋਰ ਕਰਨ ਵਿੱਚ ਯੋਗਦਾਨ ਪਾਵੇਗਾ। ਫਿਰ ਵੀ ਉਸਨੇ ਇੱਕ ਅਜਿਹਾ ਕੰਮ ਕੀਤਾ ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਉਸਨੇ ਪੂਰਬੀ ਵਿੱਚ ਸਮਰਾਟਾਂ ਲਈ ਇੱਕ ਨਵਾਂ ਨਿਵਾਸ ਬਣਾਉਣ ਦੇ ਆਪਣੇ ਪ੍ਰੋਜੈਕਟ ਨੂੰ ਸਮਝਿਆ। ਨਤੀਜੇ ਨੂੰ ਇਰਾਦੇ ਨਾਲ ਬਰਾਬਰ ਕਰਨਾ ਇੱਥੇ ਸਾਡੇ ਲਈ ਕਾਰਵਾਈ ਬਾਰੇ ਗੱਲ ਕਰਨ ਦੇ ਯੋਗ ਹੋਣ ਲਈ ਕਾਫ਼ੀ ਹੈ। ਪਰ ਜੇਕਰ ਇਹ ਮਾਮਲਾ ਹੈ, ਤਾਂ ਅਸੀਂ ਇਹ ਸਥਾਪਿਤ ਕਰਦੇ ਹਾਂ ਕਿ ਕਾਰਵਾਈ ਜ਼ਰੂਰੀ ਤੌਰ 'ਤੇ ਇਸਦੀ ਸਥਿਤੀ ਵਜੋਂ ਇੱਕ "ਇੱਛਾ" ਦੀ ਮਾਨਤਾ ਨੂੰ ਦਰਸਾਉਂਦੀ ਹੈ; ਯਾਨੀ, ਇੱਕ ਉਦੇਸ਼ ਦੀ ਘਾਟ ਜਾਂ ਫਿਰ ਇੱਕ ਨਕਾਰਾਤਮਕਤਾ ਦਾ। ਰੋਮ ਲਈ ਇੱਕ ਵਿਰੋਧੀ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕਰਨ ਦਾ ਇਰਾਦਾ ਕਾਂਸਟੈਂਟਾਈਨ ਨੂੰ ਸਿਰਫ ਇੱਕ ਉਦੇਸ਼ ਦੀ ਘਾਟ ਦੇ ਡਰ ਦੁਆਰਾ ਆ ਸਕਦਾ ਹੈ: ਰੋਮ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਵਿਰੋਧੀ ਭਾਰ ਦੀ ਘਾਟ ਹੈ; ਇਸਦਾ ਅਜੇ ਵੀ ਡੂੰਘਾਈ ਨਾਲ ਮੂਰਤੀਮਾਨ ਸ਼ਹਿਰ ਇੱਕ ਈਸਾਈ ਸ਼ਹਿਰ ਦਾ ਵਿਰੋਧ ਕੀਤਾ ਜਾਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ ਜੋ ਇਸ ਸਮੇਂ ਗਾਇਬ ਹੈ। ਕਾਂਸਟੈਂਟੀਨੋਪਲ ਦੀ ਸਿਰਜਣਾ ਨੂੰ ਸਿਰਫ਼ ਤਾਂ ਹੀ ਇੱਕ ਕਾਰਜ ਵਜੋਂ ਸਮਝਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਜੇਕਰ ਪਹਿਲਾਂ ਇੱਕ ਨਵੇਂ ਸ਼ਹਿਰ ਦੀ ਧਾਰਨਾ ਕਾਰਵਾਈ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਹੀ ਹੋ ਚੁੱਕੀ ਹੋਵੇ ਜਾਂ ਘੱਟੋ ਘੱਟ ਜੇ ਇਹ ਧਾਰਨਾ ਬਾਅਦ ਦੇ ਸਾਰੇ ਕਦਮਾਂ ਲਈ ਇੱਕ ਸੰਗਠਨਾਤਮਕ ਥੀਮ ਵਜੋਂ ਕੰਮ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਪਰ ਇਹ ਧਾਰਨਾ ਸ਼ਹਿਰ ਦੀ ਸ਼ੁੱਧ ਪ੍ਰਤੀਨਿਧਤਾ ਸੰਭਵ ਤੌਰ 'ਤੇ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਦੀ। ਇਹ ਸ਼ਹਿਰ ਨੂੰ ਇਸਦੇ ਜ਼ਰੂਰੀ ਗੁਣ ਵਿੱਚ ਗ੍ਰਹਿਣ ਕਰਦੀ ਹੈ, ਜੋ ਕਿ ਇੱਕ ਇੱਛਤ ਅਤੇ ਅਜੇ ਤੱਕ ਸੰਭਵ ਨਹੀਂ ਹੈ।

ਇਸਦਾ ਅਰਥ ਹੈ ਕਿ ਐਕਟ ਦੀ ਪਹਿਲੀ ਧਾਰਨਾ ਦੇ ਪਲ ਤੋਂ, ਚੇਤਨਾ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਉਸ ਪੂਰੀ ਦੁਨੀਆਂ ਤੋਂ ਪਿੱਛੇ ਹਟਣ ਦੇ ਯੋਗ ਹੋ ਗਈ ਹੈ ਜਿਸਦੀ ਇਹ ਚੇਤਨਾ ਹੈ ਅਤੇ ਹੋਂਦ ਦੇ ਪੱਧਰ ਨੂੰ ਛੱਡਣ ਦੇ ਯੋਗ ਹੋ ਗਈ ਹੈ ਤਾਂ ਜੋ ਸਪੱਸ਼ਟ ਤੌਰ 'ਤੇ ਗੈਰ-ਹੋਂਦ ਤੱਕ ਪਹੁੰਚਿਆ ਜਾ ਸਕੇ। ਚੇਤਨਾ ਨੂੰ ਜਿੱਥੇ ਤੱਕ ਇਸ ਦੇ ਹੋਂਦ ਵਿੱਚ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਤੌਰ 'ਤੇ ਮੰਨਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਹਮੇਸ਼ਾ ਹੋਂਦ ਤੋਂ ਹੋਂਦ ਵੱਲ ਦਰਸਾਇਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਗੈਰ-ਹੋਂਦ ਨੂੰ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਨ ਲਈ ਕੋਈ ਉਦੇਸ਼ ਨਹੀਂ ਲੱਭ ਸਕਦਾ। ਰੋਮ ਨੂੰ ਆਪਣੀ ਰਾਜਧਾਨੀ ਵਜੋਂ ਸਾਮਰਾਜੀ ਪ੍ਰਣਾਲੀ ਸਕਾਰਾਤਮਕ ਅਤੇ ਇੱਕ ਖਾਸ ਅਸਲ ਤਰੀਕੇ ਨਾਲ ਕੰਮ ਕਰਦੀ ਹੈ ਜਿਸਨੂੰ ਆਸਾਨੀ ਨਾਲ ਖੋਜਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਕੀ ਕੋਈ ਕਰੇਗਾ ਕਿ ਟੈਕਸ ਮਾੜੇ ਢੰਗ ਨਾਲ ਇਕੱਠੇ ਕੀਤੇ ਜਾਂਦੇ ਹਨ, ਕਿ ਰੋਮ ਹਮਲਿਆਂ ਤੋਂ ਸੁਰੱਖਿਅਤ ਨਹੀਂ ਹੈ, ਕਿ ਇਸਦੀ ਭੂਗੋਲਿਕ ਸਥਿਤੀ ਨਹੀਂ ਹੈ ਜੋ ਇੱਕ ਮੈਡੀਟੇਰੀਅਨ ਸਾਮਰਾਜ ਦੀ ਰਾਜਧਾਨੀ ਲਈ ਢੁਕਵੀਂ ਹੈ ਜਿਸਨੂੰ ਵਹਿਸ਼ੀ ਲੋਕਾਂ ਦੁਆਰਾ ਖ਼ਤਰਾ ਹੈ, ਕਿ ਇਸਦੇ ਭ੍ਰਿਸ਼ਟ ਨੈਤਿਕਤਾ ਈਸਾਈ ਧਰਮ ਦੇ ਫੈਲਾਅ ਨੂੰ ਮੁਸ਼ਕਲ ਬਣਾਉਂਦੀ ਹੈ? ਕੋਈ ਇਹ ਕਿਵੇਂ ਨਹੀਂ ਦੇਖ ਸਕਦਾ ਕਿ ਇਹ ਸਾਰੇ ਵਿਚਾਰ ਨਕਾਰਾਤਮਕ ਹਨ; ਯਾਨੀ ਕਿ, ਉਹ ਉਸ ਚੀਜ਼ 'ਤੇ ਨਿਸ਼ਾਨਾ ਬਣਾਉਂਦੇ ਹਨ ਜੋ ਨਹੀਂ ਹੈ, ਨਾ ਕਿ ਉਸ 'ਤੇ ਜੋ ਹੈ। ਇਹ ਕਹਿਣਾ ਕਿ ਅਨੁਮਾਨਿਤ ਟੈਕਸਾਂ ਦਾ ਸੱਠ ਪ੍ਰਤੀਸ਼ਤ ਇਕੱਠਾ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ, ਜੇਕਰ ਲੋੜ ਹੋਵੇ ਤਾਂ ਸਥਿਤੀ ਦੀ ਸਕਾਰਾਤਮਕ ਪ੍ਰਸ਼ੰਸਾ ਲਈ ਪਾਸ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਇਹ ਹੈ। ਇਹ ਕਹਿਣਾ ਕਿ ਉਹਨਾਂ ਨੂੰ ਬੁਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਇਕੱਠਾ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ, ਇੱਕ ਅਜਿਹੀ ਸਥਿਤੀ ਵਿੱਚ ਸਥਿਤੀ 'ਤੇ ਵਿਚਾਰ ਕਰਨਾ ਹੈ ਜਿਸਨੂੰ ਇੱਕ ਪੂਰਨ ਅੰਤ ਵਜੋਂ ਪੇਸ਼ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਪਰ ਜੋ ਬਿਲਕੁਲ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਇਹ ਕਹਿਣਾ ਕਿ ਰੋਮ ਦੇ ਭ੍ਰਿਸ਼ਟ ਨੈਤਿਕਤਾ ਈਸਾਈਅਤ ਦੇ ਪ੍ਰਸਾਰ ਵਿੱਚ ਰੁਕਾਵਟ ਪਾਉਂਦੀ ਹੈ, ਇਸ ਪ੍ਰਸਾਰ ਨੂੰ ਇਸ ਲਈ ਨਹੀਂ ਮੰਨਣਾ ਹੈ ਜੋ ਇਹ ਹੈ; ਯਾਨੀ, ਇੱਕ ਪ੍ਰਸਾਰ ਲਈ ਇੱਕ ਦਰ 'ਤੇ ਜਿਸਨੂੰ ਪਾਦਰੀਆਂ ਦੀਆਂ ਰਿਪੋਰਟਾਂ ਸਾਨੂੰ ਨਿਰਧਾਰਤ ਕਰਨ ਦੇ ਯੋਗ ਬਣਾ ਸਕਦੀਆਂ ਹਨ। ਇਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਪ੍ਰਸਾਰ ਨੂੰ ਨਾਕਾਫ਼ੀ ਵਜੋਂ ਪੇਸ਼ ਕਰਨਾ ਹੈ; ਯਾਨੀ, ਇੱਕ ਗੁਪਤ ਅਣਹੋਂਦ ਤੋਂ ਪੀੜਤ ਹੋਣ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ। ਪਰ ਇਹ ਸਿਰਫ਼ ਤਾਂ ਹੀ ਦਿਖਾਈ ਦਿੰਦਾ ਹੈ ਜੇਕਰ ਇਹ ਇੱਕ ਸੀਮਤ-ਸਥਿਤੀ ਵੱਲ ਵਧਿਆ ਹੋਵੇ ਜੋ ਇੱਕ ਮੁੱਲ ਦੇ ਤੌਰ 'ਤੇ ਇੱਕ ਤਰਜੀਹੀ ਸਥਿਤੀ ਨੂੰ ਪੇਸ਼ ਕਰਦੀ ਹੈ (ਉਦਾਹਰਣ ਵਜੋਂ, ਧਾਰਮਿਕ ਪਰਿਵਰਤਨ ਦੀ ਇੱਕ ਖਾਸ ਦਰ ਵੱਲ, ਇੱਕ ਖਾਸ ਸਮੂਹਿਕ ਨੈਤਿਕਤਾ ਵੱਲ)। ਇਸ ਸੀਮਤ-ਸਥਿਤੀ ਨੂੰ ਚੀਜ਼ਾਂ ਦੀ ਅਸਲ ਸਥਿਤੀ ਦੇ ਸਧਾਰਨ ਵਿਚਾਰ ਦੇ ਸੰਦਰਭ ਵਿੱਚ ਨਹੀਂ ਮੰਨਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ; ਕਿਉਂਕਿ ਦੁਨੀਆ ਦੀ ਸਭ ਤੋਂ ਸੁੰਦਰ ਕੁੜੀ ਸਿਰਫ਼ ਉਹੀ ਪੇਸ਼ ਕਰ ਸਕਦੀ ਹੈ ਜੋ ਉਸ ਕੋਲ ਹੈ, ਅਤੇ ਇਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਸਭ ਤੋਂ ਦੁਖੀ ਸਥਿਤੀ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਸਿਰਫ਼ ਉਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਮਨੋਨੀਤ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ ਜਿਵੇਂ ਇਹ ਇੱਕ ਆਦਰਸ਼ ਅਣਹੋਂਦ ਦੇ ਕਿਸੇ ਵੀ ਹਵਾਲੇ ਤੋਂ ਬਿਨਾਂ ਹੈ।

ਜਿੱਥੋਂ ਤੱਕ ਮਨੁੱਖ ਇਤਿਹਾਸਕ ਸਥਿਤੀ ਵਿੱਚ ਡੁੱਬਿਆ ਹੋਇਆ ਹੈ, ਉਹ ਕਿਸੇ ਰਾਜਨੀਤਿਕ ਸੰਗਠਨ ਜਾਂ ਦ੍ਰਿੜ ਅਰਥਵਿਵਸਥਾ ਵਿੱਚ ਅਸਫਲਤਾਵਾਂ ਅਤੇ ਕਮੀਆਂ ਨੂੰ ਸਮਝਣ ਵਿੱਚ ਵੀ ਸਫਲ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ; ਇਹ, ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਮੂਰਖਤਾ ਨਾਲ ਕਿਹਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਕਿਉਂਕਿ ਉਹ "ਇਸਦਾ ਆਦੀ ਹੈ", ਪਰ ਕਿਉਂਕਿ ਉਹ ਇਸਨੂੰ ਇਸਦੀ ਹੋਂਦ ਦੀ ਭਰਪੂਰਤਾ ਵਿੱਚ ਸਮਝਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਕਿਉਂਕਿ ਉਹ ਕਲਪਨਾ ਵੀ ਨਹੀਂ ਕਰ ਸਕਦਾ ਕਿ ਉਹ ਇਸ ਵਿੱਚ ਹੋਰ ਮੌਜੂਦ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਕਿਉਂਕਿ ਇੱਥੇ ਆਮ ਰਾਏ ਨੂੰ ਉਲਟਾਉਣਾ ਅਤੇ ਜੋ ਨਹੀਂ ਹੈ ਉਸ ਦੇ ਆਧਾਰ 'ਤੇ, ਕਿਸੇ ਸਥਿਤੀ ਦੀ ਕਠੋਰਤਾ ਜਾਂ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੁੱਖਾਂ ਨੂੰ ਸਵੀਕਾਰ ਕਰਨਾ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੈ ਜੋ ਇਹ ਥੋਪਦਾ ਹੈ, ਜੋ ਦੋਵੇਂ ਹੀ ਮਾਮਲਿਆਂ ਦੀ ਇੱਕ ਹੋਰ ਸਥਿਤੀ ਦੀ ਕਲਪਨਾ ਕਰਨ ਦੇ ਪ੍ਰੇਰਣਾ ਹਨ ਜਿਸ ਵਿੱਚ ਚੀਜ਼ਾਂ ਹਰ ਕਿਸੇ ਲਈ ਬਿਹਤਰ ਹੋਣਗੀਆਂ। ਇਹ ਉਹ ਦਿਨ ਹੈ ਜਦੋਂ ਅਸੀਂ ਇੱਕ ਵੱਖਰੀ ਸਥਿਤੀ ਦੀ ਕਲਪਨਾ ਕਰ ਸਕਦੇ ਹਾਂ ਕਿ ਸਾਡੀਆਂ ਮੁਸੀਬਤਾਂ ਅਤੇ ਸਾਡੇ ਦੁੱਖਾਂ 'ਤੇ ਇੱਕ ਨਵੀਂ ਰੌਸ਼ਨੀ ਪੈਂਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਅਸੀਂ ਫੈਸਲਾ ਕਰਦੇ ਹਾਂ ਕਿ ਇਹ ਅਸਹਿ ਹਨ। 1830 ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਮਜ਼ਦੂਰ ਬਗਾਵਤ ਕਰਨ ਦੇ

ਸਮਰੱਥ ਹੈ ਜੇਕਰ ਉਸਦੀ ਤਨਖਾਹ ਘੱਟ ਕੀਤੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ, ਕਿਉਂਕਿ ਉਹ ਆਸਾਨੀ ਨਾਲ ਇੱਕ ਅਜਿਹੀ ਸਥਿਤੀ ਦੀ ਕਲਪਨਾ ਕਰ ਲੈਂਦਾ ਹੈ ਜਿਸ ਵਿੱਚ ਉਸਦਾ ਘਟੀਆ ਜੀਵਨ ਪੱਧਰ ਓਨਾ ਘੱਟ ਨਹੀਂ ਹੋਵੇਗਾ ਜਿੰਨਾ ਉਸ 'ਤੇ ਥੋਪਿਆ ਜਾਣਾ ਹੈ। ਪਰ ਉਹ ਆਪਣੇ ਦੁੱਖਾਂ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਅਸਹਿ ਨਹੀਂ ਦਰਸਾਉਂਦਾ; ਉਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਅਨੁਸਾਰ ਢਾਲ ਲੈਂਦਾ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਉਸ ਕੋਲ ਇੱਕ ਸਮਾਜਿਕ ਸਥਿਤੀ ਦੀ ਕਲਪਨਾ ਕਰਨ ਲਈ ਜ਼ਰੂਰੀ ਸਿੱਖਿਆ ਅਤੇ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬ ਦੀ ਘਾਟ ਹੈ ਜਿਸ ਵਿੱਚ ਇਹ ਦੁੱਖ ਮੌਜੂਦ ਨਹੀਂ ਹੋਣਗੇ। ਨਤੀਜੇ ਵਜੋਂ ਉਹ ਕੰਮ ਨਹੀਂ ਕਰਦਾ। ਦੰਗਿਆਂ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਲਿਓਨ ਦੇ ਮਾਸਟਰ, ਕ੍ਰੋਇਕਸ-ਰੂਸ ਦੇ ਮਜ਼ਦੂਰ ਨਹੀਂ ਜਾਣਦੇ ਕਿ ਆਪਣੀ ਜਿੱਤ ਨਾਲ ਕੀ ਕਰਨਾ ਹੈ; ਉਹ ਘਬਰਾ ਕੇ ਘਰ ਵਾਪਸ ਪਰਤਦੇ ਹਨ, ਅਤੇ ਨਿਯਮਤ ਫੌਜ ਨੂੰ ਉਨ੍ਹਾਂ 'ਤੇ ਕਾਬੂ ਪਾਉਣ ਵਿੱਚ ਕੋਈ ਮੁਸ਼ਕਲ ਨਹੀਂ ਆਉਂਦੀ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀਆਂ ਬਦਕਿਸਮਤੀਆਂ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ "ਆਦਤ" ਨਹੀਂ ਲੱਗਦੀਆਂ ਸਗੋਂ ਕੁਦਰਤੀ ਜਾਪਦੀਆਂ ਹਨ; ਉਹ ਹਨ, ਬੱਸ, ਅਤੇ ਉਹ ਮਜ਼ਦੂਰ ਦੀ ਸਥਿਤੀ ਦਾ ਗਠਨ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਉਹ ਨਿਰਲੇਪ ਨਹੀਂ ਹਨ; ਉਹ ਦਿਨ ਦੀ ਸਾਫ਼ ਰੌਸ਼ਨੀ ਵਿੱਚ ਨਹੀਂ ਦੇਖੇ ਜਾਂਦੇ, ਅਤੇ ਨਤੀਜੇ ਵਜੋਂ ਉਹ ਮਜ਼ਦੂਰ ਦੁਆਰਾ ਉਸਦੇ ਵਜੂਦ ਨਾਲ ਏਕੀਕ੍ਰਿਤ ਹੁੰਦੇ ਹਨ। ਉਹ ਆਪਣੇ ਦੁੱਖ ਨੂੰ ਵਿਚਾਰੇ ਬਿਨਾਂ ਅਤੇ ਇਸਦਾ ਮੁੱਲ ਦਿੱਤੇ ਬਿਨਾਂ ਦੁੱਖ ਝੱਲਦਾ ਹੈ। ਦੁੱਖ ਝੱਲਣਾ ਅਤੇ ਹੋਣਾ ਉਸਦੇ ਲਈ ਇੱਕੋ ਜਿਹਾ ਹੈ। ਉਸਦਾ ਦੁੱਖ ਉਸਦੀ ਗੈਰ-ਸਥਿਤੀ ਚੇਤਨਾ ਦਾ ਸ਼ੁੱਧ ਭਾਵੁਕ ਭਾਵ ਹੈ, ਪਰ ਉਹ ਇਸਦਾ ਵਿਚਾਰ ਨਹੀਂ ਕਰਦਾ। ਇਸ ਲਈ ਇਹ ਦੁੱਖ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਉਸਦੇ ਕੰਮਾਂ ਲਈ ਇੱਕ ਪ੍ਰੇਰਣਾ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਦਾ। ਇਸਦੇ ਬਿਲਕੁਲ ਉਲਟ, ਜਦੋਂ ਉਹ ਸਥਿਤੀ ਨੂੰ ਬਦਲਣ ਦਾ ਪ੍ਰੋਜੈਕਟ ਬਣਾ ਲੈਂਦਾ ਹੈ ਤਾਂ ਇਹ ਉਸਨੂੰ ਅਸਹਿਣਸ਼ੀਲ ਜਾਪੇਗਾ। ਇਸਦਾ ਅਰਥ ਹੈ ਕਿ ਉਸਨੂੰ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਜਗ੍ਹਾ ਦੇਣੀ ਪਵੇਗੀ, ਇਸਦੇ ਸੰਬੰਧ ਵਿੱਚ ਪਿੱਛੇ ਹਟਣਾ ਪਵੇਗਾ, ਅਤੇ ਇੱਕ ਦੋਹਰਾ ਵਿਨਾਸ਼ ਕਰਨਾ ਪਵੇਗਾ: ਇੱਕ ਪਾਸੇ, ਉਸਨੂੰ ਇੱਕ ਆਦਰਸ਼ ਸਥਿਤੀ ਨੂੰ ਇੱਕ ਸ਼ੁੱਧ ਮੌਜੂਦਾ ਕੁਝ ਵੀ ਨਹੀਂ ਵਜੋਂ ਪੇਸ਼ ਕਰਨਾ ਪਵੇਗਾ; ਦੂਜੇ ਪਾਸੇ, ਉਸਨੂੰ ਇਸ ਸਥਿਤੀ ਦੇ ਸੰਬੰਧ ਵਿੱਚ ਅਸਲ ਸਥਿਤੀ ਨੂੰ ਕੁਝ ਵੀ ਨਹੀਂ ਵਜੋਂ ਪੇਸ਼ ਕਰਨਾ ਪਵੇਗਾ। ਉਸਨੂੰ ਆਪਣੇ ਵਰਗ ਨਾਲ ਜੁੜੀ ਖੁਸ਼ੀ ਨੂੰ ਇੱਕ ਸ਼ੁੱਧ ਸੰਭਵ ਵਜੋਂ ਕਲਪਨਾ ਕਰਨੀ ਪਵੇਗੀ - ਯਾਨੀ, ਵਰਤਮਾਨ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਨਿਸ਼ਚਿਤ ਕੁਝ ਵੀ ਨਹੀਂ ਵਜੋਂ - ਅਤੇ ਦੂਜੇ ਪਾਸੇ, ਉਹ ਇਸ ਕੁਝ ਵੀ ਨਹੀਂ ਦੇ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ ਵਿੱਚ ਇਸਨੂੰ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ਮਾਨ ਕਰਨ ਲਈ ਅਤੇ ਇਸਨੂੰ ਵਾਰ-ਵਾਰ ਖਤਮ ਕਰਨ ਲਈ ਮੌਜੂਦਾ ਸਥਿਤੀ ਵਿੱਚ ਵਾਪਸ ਆ ਜਾਵੇਗਾ ਇਹ ਐਲਾਨ ਕਰਕੇ: "ਮੈਂ ਖੁਸ਼ ਨਹੀਂ ਹਾਂ।"

ਦੋ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਨਤੀਜੇ ਨਿਕਲਦੇ ਹਨ। (1) ਕੋਈ ਵੀ ਤੱਥਾਤਮਕ ਅਵਸਥਾ ਜੋ ਵੀ ਹੋਵੇ (ਸਮਾਜ ਦਾ ਰਾਜਨੀਤਿਕ ਅਤੇ ਆਰਥਿਕ ਢਾਂਚਾ, ਮਨੋਵਿਗਿਆਨਕ "ਅਵਸਥਾ," ਆਦਿ) ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਕਿਸੇ ਵੀ ਕਾਰਜ ਨੂੰ ਪ੍ਰੇਰਿਤ ਕਰਨ ਦੇ ਸਮਰੱਥ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਕਿਉਂਕਿ ਇੱਕ ਕਾਰਜ ਆਪਣੇ ਆਪ ਦਾ ਉਸ ਵੱਲ ਇੱਕ ਅਨੁਮਾਨ ਹੈ ਜੋ ਨਹੀਂ ਹੈ, ਅਤੇ ਜੋ ਹੈ ਉਹ ਕਿਸੇ ਵੀ ਤਰੀਕੇ ਨਾਲ ਆਪਣੇ ਆਪ ਇਹ ਨਿਰਧਾਰਤ ਨਹੀਂ ਕਰ ਸਕਦਾ ਕਿ ਕੀ ਨਹੀਂ ਹੈ। (2) ਕੋਈ ਵੀ ਤੱਥਾਤਮਕ ਅਵਸਥਾ ਚੇਤਨਾ ਨੂੰ ਇੱਕ ਨਕਾਰਾਤਮਕ ਜਾਂ ਘਾਟ ਵਜੋਂ ਸਮਝਣ ਲਈ ਨਿਰਧਾਰਤ ਨਹੀਂ ਕਰ ਸਕਦੀ। ਇਸ ਤੋਂ ਵੀ ਵਧੀਆ ਕੋਈ ਵੀ ਤੱਥਾਤਮਕ ਅਵਸਥਾ ਚੇਤਨਾ ਨੂੰ ਪਰਿਭਾਸ਼ਿਤ ਕਰਨ ਅਤੇ ਇਸਨੂੰ ਘੇਰਨ ਲਈ ਨਿਰਧਾਰਤ ਨਹੀਂ ਕਰ ਸਕਦੀ ਕਿਉਂਕਿ, ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਅਸੀਂ ਦੇਖਿਆ ਹੈ, ਸਪਿਨੋਜ਼ਾ ਦਾ ਕਥਨ, "ਓਮਨਿਸ ਡਿਟਰਮੀਨੇਸ਼ਨੀਓ ਐਸਟ ਨਕਾਰਾਤਮਕ" ਡੂੰਘਾਈ ਨਾਲ ਸੱਚ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ। ਹੁਣ ਹਰ ਕਿਰਿਆ ਦੀ ਆਪਣੀ ਸਪੱਸ਼ਟ ਸਥਿਤੀ ਲਈ ਨਾ ਸਿਰਫ਼ "ਕਮੀ -—" ਵਜੋਂ ਸਥਿਤੀ ਦੀ ਖੋਜ ਹੁੰਦੀ ਹੈ, ਭਾਵ, ਇੱਕ ਨਕਾਰਾਤਮਕਤਾ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ - ਸਗੋਂ ਸਭ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ, ਇੱਕ ਅਲੱਗ-ਥਲੱਗ ਪ੍ਰਣਾਲੀ ਵਿੱਚ ਵਿਚਾਰ ਅਧੀਨ ਚੀਜ਼ਾਂ ਦੀ ਸਥਿਤੀ ਦਾ ਗਠਨ ਵੀ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਇੱਕ ਤੱਥਾਤਮਕ ਅਵਸਥਾ - ਸੰਤੁਸ਼ਟੀਜਨਕ ਜਾਂ ਨਾ - ਸਿਰਫ਼ ਆਪਣੇ ਆਪ ਦੀ

ਨਾਸ਼ ਕਰਨ ਵਾਲੀ ਸ਼ਕਤੀ ਦੇ ਜ਼ਰੀਏ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਪਰ ਵਿਨਾਸ਼ ਦੀ ਇਹ ਸ਼ਕਤੀ ਸੰਸਾਰ ਦੇ ਸੰਬੰਧ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਸਧਾਰਨ ਵਾਪਸੀ ਨੂੰ ਮਹਿਸੂਸ ਕਰਨ ਤੱਕ ਸੀਮਿਤ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਦੀ। ਦਰਅਸਲ, ਜਿੱਥੋਂ ਤੱਕ ਚੇਤਨਾ ਹੋਂਦ ਦੁਆਰਾ "ਨਿਵੇਸ਼" ਕੀਤੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ, ਜਿੱਥੋਂ ਤੱਕ ਇਹ ਸਿਰਫ਼ ਜੋ ਹੈ ਉਸਨੂੰ ਸਹਿਣ ਕਰਦੀ ਹੈ, ਇਸਨੂੰ ਹੋਂਦ ਵਿੱਚ ਸ਼ਾਮਲ ਕੀਤਾ ਜਾਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਸੰਗਠਿਤ ਰੂਪ ਹੈ - ਮਜ਼ਦੂਰ-ਲੱਭਣਾ-ਉਸਦਾ-ਦੁੱਖ-ਕੁਦਰਤੀ - ਜਿਸਨੂੰ ਪਾਰ ਕਰਨਾ ਅਤੇ ਇਨਕਾਰ ਕਰਨਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ ਤਾਂ ਜੋ ਇਸਨੂੰ ਇੱਕ ਪ੍ਰਗਟ ਚਿੰਤਨ ਦਾ ਵਿਸ਼ਾ ਬਣਾਇਆ ਜਾ ਸਕੇ। ਇਸਦਾ ਸਪੱਸ਼ਟ ਅਰਥ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਅਤੇ ਸੰਸਾਰ ਤੋਂ ਇੱਕ ਸ਼ੁੱਧ ਦੂਰੀ ਦੁਆਰਾ ਹੈ ਕਿ ਮਜ਼ਦੂਰ ਆਪਣੇ ਦੁੱਖ ਨੂੰ ਅਸਹਿ ਦੁੱਖ ਵਜੋਂ ਪੇਸ਼ ਕਰ ਸਕਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਨਤੀਜੇ ਵਜੋਂ ਇਸਨੂੰ ਆਪਣੀ ਇਨਕਲਾਬੀ ਕਾਰਵਾਈ ਦਾ ਪ੍ਰੇਰਣਾ ਬਣਾ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਇਸਦਾ ਅਰਥ ਚੇਤਨਾ ਲਈ ਆਪਣੇ ਅਤੀਤ ਨਾਲ ਟੁੱਟਣ ਦੀ ਸਥਾਈ ਸੰਭਾਵਨਾ ਹੈ, ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਅਤੀਤ ਤੋਂ ਦੂਰ ਕਰਨ ਦੀ ਤਾਂ ਜੋ ਇਸਨੂੰ ਇੱਕ ਗੈਰ-ਹੋਂਦ ਦੀ ਰੌਸ਼ਨੀ ਵਿੱਚ ਵਿਚਾਰ ਕਰਨ ਦੇ ਯੋਗ ਹੋ ਸਕੇ ਅਤੇ ਇਸ ਲਈ ਇਸਨੂੰ ਉਹ ਅਰਥ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕਰਨ ਦੇ ਯੋਗ ਹੋ ਸਕੇ ਜੋ ਇਸਦਾ ਇੱਕ ਅਰਥ ਦੇ ਪ੍ਰੋਜੈਕਟ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਹੈ ਜੋ ਇਸਦਾ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਕਿਸੇ ਵੀ ਸਥਿਤੀ ਵਿੱਚ ਭੂਤਕਾਲ ਕਿਸੇ ਵੀ ਤਰੀਕੇ ਨਾਲ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਕਾਰਜ ਪੈਦਾ ਨਹੀਂ ਕਰ ਸਕਦਾ; ਯਾਨੀ, ਇੱਕ ਅਜਿਹੇ ਅੰਤ ਦੀ ਸਥਿਤੀ ਜੋ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਵਾਪਸ ਮੋੜਦੀ ਹੈ ਤਾਂ ਜੋ ਇਸਨੂੰ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ਮਾਨ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕੇ। ਇਹ ਉਹ ਹੈ ਜਿਸਦੀ ਨਜ਼ਰ ਹੇਗਲ ਨੇ ਉਦੋਂ ਪਾਈ ਜਦੋਂ ਉਸਨੇ ਲਿਖਿਆ ਕਿ "ਮਨ ਨਕਾਰਾਤਮਕ ਹੈ," ਹਾਲਾਂਕਿ ਲੱਗਦਾ ਹੈ ਕਿ ਉਸਨੂੰ ਇਹ ਯਾਦ ਨਹੀਂ ਸੀ ਜਦੋਂ ਉਹ ਕਿਰਿਆ ਅਤੇ ਆਜ਼ਾਦੀ ਦੇ ਆਪਣੇ ਸਿਧਾਂਤ ਨੂੰ ਪੇਸ਼ ਕਰਨ ਆਇਆ ਸੀ। ਦਰਅਸਲ, ਜਿਵੇਂ ਹੀ ਕੋਈ ਚੇਤਨਾ ਨੂੰ ਸੰਸਾਰ ਅਤੇ ਆਪਣੇ ਆਪ ਦੇ ਸੰਬੰਧ ਵਿੱਚ ਇਸ ਨਕਾਰਾਤਮਕ ਸ਼ਕਤੀ ਦਾ ਕਾਰਨ ਦਿੰਦਾ ਹੈ, ਜਿਵੇਂ ਹੀ ਵਿਨਾਸ਼ ਇੱਕ ਅੰਤ ਦੀ ਸਥਿਤੀ ਦਾ ਇੱਕ ਅਨਿੱਖੜਵਾਂ ਅੰਗ ਬਣ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਸਾਨੂੰ ਇਹ ਪਛਾਣਨਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ ਕਿ ਸਾਰੀਆਂ ਕਿਰਿਆਵਾਂ ਦੀ ਲਾਜ਼ਮੀ ਅਤੇ ਬੁਨਿਆਦੀ ਸ਼ਰਤ ਕਾਰਜਸ਼ੀਲ ਜੀਵ ਦੀ ਆਜ਼ਾਦੀ ਹੈ।

ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਸ਼ੁਰੂ ਵਿੱਚ ਹੀ ਅਸੀਂ ਦੇਖ ਸਕਦੇ ਹਾਂ ਕਿ ਨਿਰਣਾਇਕਾਂ ਅਤੇ ਸੁਤੰਤਰ ਇੱਛਾ ਦੇ ਸਮਰਥਕਾਂ ਵਿਚਕਾਰ ਉਨ੍ਹਾਂ ਥਕਾਵਟ ਭਰੀਆਂ ਚਰਚਾਵਾਂ ਵਿੱਚ ਕੀ ਕਮੀ ਹੈ। ਬਾਅਦ ਵਾਲੇ ਫੈਸਲੇ ਦੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਮਾਮਲਿਆਂ ਨੂੰ ਲੱਭਣ ਲਈ ਚਿੰਤਤ ਹਨ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਲਈ ਕੋਈ ਪਹਿਲਾਂ ਕਾਰਨ ਮੌਜੂਦ ਨਹੀਂ ਹੈ, ਜਾਂ ਦੋ ਵਿਰੋਧੀ ਕਿਰਿਆਵਾਂ ਬਾਰੇ ਵਿਚਾਰ-ਵਟਾਂਦਰੇ ਜੋ ਬਰਾਬਰ ਸੰਭਵ ਹਨ ਅਤੇ ਬਿਲਕੁਲ ਇੱਕੋ ਜਿਹੇ ਭਾਰ ਦੇ ਕਾਰਨ (ਅਤੇ ਮਨੋਰਥ) ਰੱਖਦੇ ਹਨ। ਜਿਸ ਲਈ ਨਿਰਣਾਇਕ ਆਸਾਨੀ ਨਾਲ ਜਵਾਬ ਦੇ ਸਕਦੇ ਹਨ ਕਿ ਬਿਨਾਂ ਕਾਰਨ ਦੇ ਕੋਈ ਕਾਰਵਾਈ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦੀ ਅਤੇ ਸਭ ਤੋਂ ਮਾਮੂਲੀ ਇਸ਼ਾਰਾ (ਖੱਬੇ ਹੱਥ ਦੀ ਬਜਾਏ ਸੱਜਾ ਹੱਥ ਚੁੱਕਣਾ, ਆਦਿ) ਉਹਨਾਂ ਕਾਰਨਾਂ ਅਤੇ ਮਨੋਰਥਾਂ ਨੂੰ ਦਰਸਾਉਂਦਾ ਹੈ ਜੋ ਇਸਦੇ ਅਰਥ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਦਰਅਸਲ, ਮਾਮਲਾ ਹੋਰ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਦਾ ਕਿਉਂਕਿ ਹਰ ਕਿਰਿਆ ਜਾਣਬੁੱਝ ਕੇ ਹੋਣੀ ਚਾਹੀਦੀ ਹੈ; ਹਰੇਕ ਕਿਰਿਆ ਦਾ, ਅਸਲ ਵਿੱਚ, ਇੱਕ ਅੰਤ ਹੋਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ, ਅਤੇ ਅੰਤ ਨੂੰ ਬਦਲੇ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਕਾਰਨ ਕਿਹਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਸੱਚਮੁੱਚ ਤਿੰਨ ਅਸਥਾਈ ਐਕਸਟੇਸਾਂ ਦੀ ਏਕਤਾ ਹੈ; ਮੇਰੇ ਭਵਿੱਖ ਦਾ ਅੰਤ ਜਾਂ ਅਸਥਾਈਕਰਨ ਇੱਕ ਕਾਰਨ (ਜਾਂ ਮਨੋਰਥ) ਨੂੰ ਦਰਸਾਉਂਦਾ ਹੈ; ਯਾਨੀ, ਇਹ ਮੇਰੇ ਅਤੀਤ ਵੱਲ ਇਸ਼ਾਰਾ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਅਤੇ ਵਰਤਮਾਨ ਕਾਰਜ ਦਾ ਉਭਾਰ ਹੈ। ਬਿਨਾਂ ਕਾਰਨ ਦੇ ਕਿਸੇ ਕਾਰਜ ਬਾਰੇ ਗੱਲ ਕਰਨਾ ਇੱਕ ਅਜਿਹੇ ਕਾਰਜ ਬਾਰੇ ਗੱਲ ਕਰਨਾ ਹੈ ਜਿਸ ਵਿੱਚ ਹਰ ਕਾਰਜ ਦੀ ਜਾਣਬੁੱਝ ਕੇ ਬਣਤਰ ਦੀ ਘਾਟ ਹੋਵੇਗੀ; ਅਤੇ ਸੁਤੰਤਰ ਇੱਛਾ ਸ਼ਕਤੀ ਦੇ ਸਮਰਥਕ, ਜੋ ਕਿ ਕੀਤੇ ਜਾਣ ਦੀ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ ਵਿੱਚ ਹੈ, ਉਸ ਕਾਰਜ ਦੇ ਪੱਧਰ 'ਤੇ ਇਸਦੀ ਖੋਜ ਕਰਕੇ, ਇਸ ਕਾਰਜ ਨੂੰ ਬੇਤੁਕਾ ਬਣਾ ਕੇ ਹੀ ਖਤਮ ਹੋ ਸਕਦੇ ਹਨ। ਪਰ ਨਿਰਣਾਇਕ, ਬਦਲੇ ਵਿੱਚ, ਸਿਰਫ਼ ਕਾਰਨ ਅਤੇ ਮਨੋਰਥ ਦੇ ਨਾਮ ਨਾਲ ਆਪਣੀ ਜਾਂਚ ਨੂੰ ਰੋਕ ਕੇ ਪੈਮਾਨੇ

ਨੂੰ ਤੋਲ ਰਹੇ ਹਨ। ਅਸਲ ਵਿੱਚ ਜ਼ਰੂਰੀ ਸਵਾਲ ਗੁੰਝਲਦਾਰ ਸੰਗਠਨ "ਕਾਰਨ-ਇਰਾਦਾ-ਕਾਰਜ-ਅੰਤ" ਤੋਂ ਪਰੇ ਹੈ; ਦਰਅਸਲ ਸਾਨੂੰ ਇਹ ਪੁੱਛਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ ਕਿ ਇੱਕ ਕਾਰਨ (ਜਾਂ ਮਨੋਰਥ) ਨੂੰ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਕਿਵੇਂ ਬਣਾਇਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ।

ਹੁਣ ਅਸੀਂ ਹੁਣੇ ਦੇਖਿਆ ਹੈ ਕਿ ਜੇਕਰ ਕਾਰਨ ਤੋਂ ਬਿਨਾਂ ਕੋਈ ਕਾਰਵਾਈ ਨਹੀਂ ਹੈ, ਤਾਂ ਇਹ ਇਸ ਅਰਥ ਵਿੱਚ ਨਹੀਂ ਹੈ ਕਿ ਅਸੀਂ ਕਹਿ ਸਕਦੇ ਹਾਂ ਕਿ ਕਾਰਨ ਤੋਂ ਬਿਨਾਂ ਕੋਈ ਘਟਨਾ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਕਾਰਨ ਹੋਣ ਲਈ, ਕਾਰਨ ਨੂੰ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਅਨੁਭਵ ਕੀਤਾ ਜਾਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ। ਬੇਸ਼ੱਕ ਇਸਦਾ ਮਤਲਬ ਇਹ ਨਹੀਂ ਹੈ ਕਿ ਇਸਨੂੰ ਥੀਮੈਟਿਕ ਤੌਰ 'ਤੇ ਕਲਪਨਾ ਕੀਤਾ ਜਾਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਵਿਚਾਰ-ਵਟਾਂਦਰੇ ਦੇ ਮਾਮਲੇ ਵਿੱਚ ਸਪੱਸ਼ਟ ਕੀਤਾ ਜਾਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ। ਪਰ ਘੱਟੋ ਘੱਟ ਇਸਦਾ ਮਤਲਬ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਖੁਦ ਨੂੰ ਕਾਰਨ ਜਾਂ ਪ੍ਰੇਰਣਾ ਦੇ ਤੌਰ 'ਤੇ ਇਸਦਾ ਮੁੱਲ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕਰਨਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ। ਅਤੇ, ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਅਸੀਂ ਦੇਖਿਆ ਹੈ, ਕਾਰਨ ਦਾ ਇਹ ਸੰਵਿਧਾਨ ਕਿਸੇ ਹੋਰ ਅਸਲ ਅਤੇ ਸਕਾਰਾਤਮਕ ਹੋਂਦ ਦਾ ਹਵਾਲਾ ਨਹੀਂ ਦੇ ਸਕਦਾ; ਯਾਨੀ, ਇੱਕ ਪੁਰਾਣੇ ਕਾਰਨ ਦਾ। ਨਹੀਂ ਤਾਂ ਅਣਹੋਂਦ ਵਿੱਚ ਜਾਣਬੁੱਝ ਕੇ ਲੱਗੇ ਹੋਏ ਕਾਰਜ ਦੀ ਪ੍ਰਕਿਰਤੀ ਅਲੋਪ ਹੋ ਜਾਵੇਗੀ। ਮਨੋਰਥ ਨੂੰ ਸਿਰਫ਼ ਅੰਤ ਦੁਆਰਾ ਸਮਝਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ; ਯਾਨੀ, ਅਣਹੋਂਦ ਦੁਆਰਾ। ਇਸ ਲਈ ਇਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਨਕਾਰਾਤਮਕਤਾ ਹੈ। ਜੇਕਰ ਮੈਂ ਇੱਕ ਕੰਜੂਸੀ ਤਨਖਾਹ ਸਵੀਕਾਰ ਕਰਦਾ ਹਾਂ ਤਾਂ ਇਹ ਬਿਨਾਂ ਸ਼ੱਕ ਡਰ ਦੇ ਕਾਰਨ ਹੈ; ਅਤੇ ਡਰ ਇੱਕ ਪ੍ਰੇਰਣਾ ਹੈ। ਪਰ ਇਹ ਭੁੱਖਮਰੀ ਨਾਲ ਮਰਨ ਦਾ ਡਰ ਹੈ; ਯਾਨੀ, ਇਸ ਡਰ ਦਾ ਅਰਥ ਸਿਰਫ਼ ਆਪਣੇ ਆਪ ਤੋਂ ਬਾਹਰ ਹੀ ਹੈ, ਇੱਕ ਆਦਰਸ਼ ਰੂਪ ਵਿੱਚ, ਜੋ ਕਿ ਇੱਕ ਜੀਵਨ ਦੀ ਰੱਖਿਆ ਹੈ ਜਿਸਨੂੰ ਮੈਂ "ਖ਼ਤਰੇ ਵਿੱਚ" ਸਮਝਦਾ ਹਾਂ। ਅਤੇ ਇਹ ਡਰ ਬਦਲੇ ਵਿੱਚ ਸਿਰਫ਼ ਉਸ ਮੁੱਲ ਦੇ ਸੰਬੰਧ ਵਿੱਚ ਸਮਝਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਜੋ ਮੈਂ ਇਸ ਜੀਵਨ ਨੂੰ ਸਪੱਸ਼ਟ ਤੌਰ 'ਤੇ ਦਿੰਦਾ ਹਾਂ; ਯਾਨੀ, ਇਸਨੂੰ ਆਦਰਸ਼ ਵਸਤੂਆਂ ਦੀ ਉਸ ਲੜੀਵਾਰ ਪ੍ਰਣਾਲੀ ਦਾ ਹਵਾਲਾ ਦਿੱਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਜੋ ਮੁੱਲ ਹਨ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਮਨੋਰਥ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਉਨ੍ਹਾਂ ਜੀਵਾਂ ਦੇ ਸਮੂਹ ਦੁਆਰਾ ਸਮਝਦਾ ਹੈ ਜੋ "ਨਹੀਂ ਹਨ," ਆਦਰਸ਼ ਹੋਂਦ ਦੁਆਰਾ, ਅਤੇ ਭਵਿੱਖ ਦੁਆਰਾ। ਜਿਵੇਂ ਭਵਿੱਖ ਉਹਨਾਂ ਨੂੰ ਸਪੱਸ਼ਟ ਕਰਨ ਲਈ ਵਰਤਮਾਨ ਅਤੇ ਭੂਤਕਾਲ ਵੱਲ ਮੁੜਦਾ ਹੈ, ਉਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਇਹ ਮੇਰੇ ਪ੍ਰੋਜੈਕਟਾਂ ਦਾ ਸਮੂਹ ਹੈ ਜੋ ਮਨੋਰਥ ਨੂੰ ਇਸਦੀ ਬਣਤਰ ਨੂੰ ਇੱਕ ਉਦੇਸ਼ ਵਜੋਂ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕਰਨ ਲਈ ਪਿੱਛੇ ਮੁੜਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਸਿਰਫ ਇਸ ਲਈ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਮੈਂ ਆਪਣੀਆਂ ਸੰਭਾਵਨਾਵਾਂ ਵੱਲ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਨਿਹੱਥੇ ਕਰਕੇ ਆਪਣੇ ਆਪ ਤੋਂ ਬਚਦਾ ਹਾਂ ਕਿ ਇਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਕਾਰਨ ਜਾਂ ਉਦੇਸ਼ ਵਜੋਂ ਮੁੱਲ ਲੈ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਕਾਰਨਾਂ ਅਤੇ ਮਨੋਰਥਾਂ ਦਾ ਅਰਥ ਸਿਰਫ਼ ਇੱਕ ਅਨੁਮਾਨਿਤ ਸਮੂਹ ਦੇ ਅੰਦਰ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਜੋ ਬਿਲਕੁਲ ਗੈਰ-ਮੌਜੂਦ ਚੀਜ਼ਾਂ ਦਾ ਸਮੂਹ ਹੈ। ਅਤੇ ਇਹ ਸਮੂਹ ਅੰਤ ਵਿੱਚ ਮੈਂ ਹੀ ਪਾਰਦਰਸ਼ਤਾ ਵਜੋਂ ਹੈ; ਇਹ ਮੈਂ ਹਾਂ ਜਿੱਥੋਂ ਤੱਕ ਮੈਨੂੰ ਆਪਣੇ ਆਪ ਤੋਂ ਬਾਹਰ ਹੋਣਾ ਹੈ।

ਜੇ ਅਸੀਂ ਉਸ ਸਿਧਾਂਤ ਨੂੰ ਯਾਦ ਕਰਦੇ ਹਾਂ ਜੋ ਅਸੀਂ ਪਹਿਲਾਂ ਸਥਾਪਿਤ ਕੀਤਾ ਸੀ - ਅਰਥਾਤ ਇਹ ਕਿ ਇਹ ਇੱਕ ਇਨਕਲਾਬ ਦਾ ਸੰਭਵ ਤੌਰ 'ਤੇ ਅਨੁਮਾਨ ਹੈ ਜੋ ਮਜ਼ਦੂਰ ਦੇ ਦੁੱਖ ਨੂੰ ਇੱਕ ਮਨੋਰਥ ਵਜੋਂ ਇਸਦਾ ਮੁੱਲ ਦਿੰਦਾ ਹੈ - ਤਾਂ ਸਾਨੂੰ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਇਹ ਸਿੱਟਾ ਕੱਢਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ ਕਿ ਕਿਸੇ ਸਥਿਤੀ ਨੂੰ ਬਦਲਣ ਦੀ ਸਾਡੀ ਸੰਭਾਵਨਾ ਵੱਲ ਭੱਜ ਕੇ ਅਸੀਂ ਇਸ ਸਥਿਤੀ ਨੂੰ ਕਾਰਨਾਂ ਅਤੇ ਮਨੋਰਥਾਂ ਦੇ ਸਮੂਹਾਂ ਵਿੱਚ ਸੰਗਠਿਤ ਕਰਦੇ ਹਾਂ। ਜਿਸ ਵਿਨਾਸ਼ ਦੁਆਰਾ ਅਸੀਂ ਸਥਿਤੀ ਦੇ ਸੰਬੰਧ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਵਾਪਸੀ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਦੇ ਹਾਂ ਉਹੀ ਐਕਸਸਟੈਸਿਸ ਹੈ ਜਿਸ ਦੁਆਰਾ ਅਸੀਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਇਸ ਸਥਿਤੀ ਦੇ ਸੋਧ ਵੱਲ ਪੇਸ਼ ਕਰਦੇ ਹਾਂ। ਨਤੀਜਾ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਅਸਲ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਮਨੋਰਥ ਤੋਂ ਬਿਨਾਂ ਇੱਕ ਕਿਰਿਆ ਲੱਭਣਾ ਅਸੰਭਵ ਹੈ ਪਰ ਇਸਦਾ ਮਤਲਬ ਇਹ ਨਹੀਂ ਹੈ ਕਿ ਸਾਨੂੰ ਇਹ ਸਿੱਟਾ ਕੱਢਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ ਕਿ ਮਨੋਰਥ ਕਾਰਜ ਦਾ ਕਾਰਨ ਬਣਦਾ ਹੈ; ਮਨੋਰਥ ਕਾਰਜ ਦਾ ਇੱਕ ਅਨਿੱਖੜਵਾਂ ਅੰਗ ਹੈ। ਕਿਉਂਕਿ ਜਿਵੇਂ ਕਿ

ਤਬਦੀਲੀ ਵੱਲ ਦ੍ਰਿੜ ਪ੍ਰੋਜੈਕਟ ਕਾਰਜ ਤੋਂ ਵੱਖਰਾ ਨਹੀਂ ਹੈ, ਉਦੇਸ਼, ਕਾਰਜ ਅਤੇ ਅੰਤ ਸਾਰੇ ਇੱਕ ਹੀ ਉਭਾਰ ਵਿੱਚ ਬਣੇ ਹਨ। ਇਹਨਾਂ ਤਿੰਨਾਂ ਢਾਂਚਿਆਂ ਵਿੱਚੋਂ ਹਰ ਇੱਕ ਦੋ ਹੋਰਾਂ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਅਰਥ ਵਜੋਂ ਦਾਅਵਾ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਪਰ ਤਿੰਨਾਂ ਦੀ ਸੰਗਠਿਤ ਸੰਪੂਰਨਤਾ ਨੂੰ ਹੁਣ ਕਿਸੇ ਖਾਸ ਢਾਂਚੇ ਦੁਆਰਾ ਸਮਝਾਇਆ ਨਹੀਂ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਅਤੇ ਇਸਦਾ ਉਭਾਰ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਸ਼ੁੱਧ ਅਸਥਾਈ ਵਿਨਾਸ਼ ਵਜੋਂ ਆਜ਼ਾਦੀ ਨਾਲ ਇੱਕ ਹੈ। ਇਹ ਉਹ ਕਾਰਜ ਹੈ ਜੋ ਇਸਦੇ ਉਦੇਸ਼ਾਂ ਅਤੇ ਉਦੇਸ਼ਾਂ ਨੂੰ ਨਿਰਧਾਰਤ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਅਤੇ ਕਾਰਜ ਆਜ਼ਾਦੀ ਦਾ ਪ੍ਰਗਟਾਵਾ ਹੈ।

ਹਾਲਾਂਕਿ, ਅਸੀਂ ਇਹਨਾਂ ਸਤਹੀ ਵਿਚਾਰਾਂ ਨਾਲ ਨਹੀਂ ਰੁਕ ਸਕਦੇ; ਜੇਕਰ ਐਕਟ ਦੀ ਬੁਨਿਆਦੀ ਸ਼ਰਤ ਆਜ਼ਾਦੀ ਹੈ, ਤਾਂ ਸਾਨੂੰ ਇਸ ਆਜ਼ਾਦੀ ਦਾ ਵਰਣਨ ਕਰਨ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕਰਨੀ ਚਾਹੀਦੀ ਹੈ। ਪਰ ਸ਼ੁਰੂ ਵਿੱਚ ਸਾਨੂੰ ਇੱਕ ਵੱਡੀ ਮੁਸ਼ਕਲ ਦਾ ਸਾਹਮਣਾ ਕਰਨਾ ਪੈਂਦਾ ਹੈ। ਆਮ ਤੌਰ 'ਤੇ, ਕਿਸੇ ਚੀਜ਼ ਦਾ ਵਰਣਨ ਕਰਨਾ ਇੱਕ ਖਾਸ ਤੱਤ ਦੇ ਢਾਂਚੇ ਨੂੰ ਨਿਸ਼ਾਨਾ ਬਣਾ ਕੇ ਸਪੱਸ਼ਟ ਕਰਨ ਦੀ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ ਹੈ। ਹੁਣ ਆਜ਼ਾਦੀ ਦਾ ਕੋਈ ਸਾਰ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਇਹ ਕਿਸੇ ਵੀ ਤਰਕਪੂਰਨ ਜ਼ਰੂਰਤ ਦੇ ਅਧੀਨ ਨਹੀਂ ਹੈ; ਸਾਨੂੰ ਇਸ ਬਾਰੇ ਉਹੀ ਕਹਿਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ ਜੋ ਹਾਈਡੇਗਰ ਨੇ ਆਮ ਤੌਰ 'ਤੇ ਡੇਸੀਨ ਬਾਰੇ ਕਿਹਾ ਸੀ: "ਇਸ ਵਿੱਚ ਹੋਂਦ ਤੱਤ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਹੈ ਅਤੇ ਹੁਕਮ ਦਿੰਦੀ ਹੈ।" ਆਜ਼ਾਦੀ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਇੱਕ ਕਾਰਜ ਬਣਾਉਂਦੀ ਹੈ, ਅਤੇ ਅਸੀਂ ਆਮ ਤੌਰ 'ਤੇ ਇਸਨੂੰ ਉਸ ਕਾਰਜ ਵਿੱਚ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਦੇ ਹਾਂ ਜਿਸਨੂੰ ਇਹ ਉਹਨਾਂ ਕਾਰਨਾਂ, ਮਨੋਰਥਾਂ ਅਤੇ ਅੰਤਾਂ ਨਾਲ ਸੰਗਠਿਤ ਕਰਦਾ ਹੈ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਐਕਟ ਦਰਸਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਪਰ ਬਿਲਕੁਲ ਕਿਉਂਕਿ ਇਸ ਕਾਰਜ ਦਾ ਇੱਕ ਸਾਰ ਹੈ, ਇਹ ਸਾਨੂੰ ਗਠਿਤ ਜਾਪਦਾ ਹੈ; ਜੇਕਰ ਅਸੀਂ ਸੰਵਿਧਾਨਕ ਸ਼ਕਤੀ ਤੱਕ ਪਹੁੰਚਣਾ ਚਾਹੁੰਦੇ ਹਾਂ, ਤਾਂ ਸਾਨੂੰ ਇਸਨੂੰ ਇੱਕ ਸਾਰ ਲੱਭਣ ਦੀ ਕੋਈ ਉਮੀਦ ਛੱਡ ਦੇਣੀ ਚਾਹੀਦੀ ਹੈ। ਇਹ ਅਸਲ ਵਿੱਚ ਅਨੰਤਤਾ ਲਈ ਇੱਕ ਨਵੀਂ ਸੰਵਿਧਾਨਕ ਸ਼ਕਤੀ ਅਤੇ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੀ ਮੰਗ ਕਰੇਗਾ। ਫਿਰ ਅਸੀਂ ਇੱਕ ਅਜਿਹੀ ਹੋਂਦ ਦਾ ਵਰਣਨ ਕਿਵੇਂ ਕਰੀਏ ਜੋ ਹਮੇਸ਼ਾ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਬਣਾਉਂਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਜੋ ਇੱਕ ਪਰਿਭਾਸ਼ਾ ਵਿੱਚ ਸੀਮਤ ਹੋਣ ਤੋਂ ਇਨਕਾਰ ਕਰਦੀ ਹੈ? "ਆਜ਼ਾਦੀ" ਸ਼ਬਦ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਹੀ ਖ਼ਤਰਨਾਕ ਹੈ ਜੇਕਰ ਇਹ ਇਸ ਗੱਲ ਦਾ ਸੰਕੇਤ ਦੇਵੇ ਕਿ ਇਹ ਸ਼ਬਦ ਕਿਸੇ ਸੰਕਲਪ ਨੂੰ ਦਰਸਾਉਂਦਾ ਹੈ ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਆਮ ਤੌਰ 'ਤੇ ਸ਼ਬਦ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਅਨਿੱਖੜਵਾਂ ਅਤੇ ਅਣਗਿਣਤ, ਕੀ ਆਜ਼ਾਦੀ ਵੀ ਅਨਿੱਖੜਵਾਂ ਹੈ?

ਪਹਿਲਾਂ ਜਦੋਂ ਅਸੀਂ ਕੁਝ ਵੀ ਨਹੀਂ ਅਤੇ ਵਰਤਾਰੇ ਦੇ ਵਜੂਦ ਦਾ ਵਰਣਨ ਕਰਨਾ ਚਾਹੁੰਦੇ ਸੀ, ਤਾਂ ਸਾਨੂੰ ਤੁਲਨਾਤਮਕ ਮੁਸ਼ਕਲਾਂ ਦਾ ਸਾਹਮਣਾ ਕਰਨਾ ਪਿਆ। ਫਿਰ ਵੀ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਸਾਨੂੰ ਰੋਕਿਆ ਨਹੀਂ। ਇਹ ਇਸ ਲਈ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਅਜਿਹੇ ਵਰਣਨ ਹੋ ਸਕਦੇ ਹਨ ਜੋ ਸਾਰ ਨੂੰ ਨਹੀਂ ਬਲਕਿ ਇਸਦੀ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਤਾ ਵਿੱਚ ਹੋਂਦ ਨੂੰ ਨਿਸ਼ਾਨਾ ਬਣਾਉਂਦੇ ਹਨ। ਯਕੀਨਨ, ਮੈਂ ਇੱਕ ਆਜ਼ਾਦੀ ਦਾ ਵਰਣਨ ਨਹੀਂ ਕਰ ਸਕਦਾ ਜੋ ਦੂਜੇ ਅਤੇ ਮੇਰੇ ਦੋਵਾਂ ਲਈ ਸਾਂਝੀ ਹੋਵੇਗੀ; ਇਸ ਲਈ ਮੈਂ ਆਜ਼ਾਦੀ ਦੇ ਸਾਰ ਨੂੰ ਵਿਚਾਰ ਨਹੀਂ ਕਰ ਸਕਦਾ ਸੀ। ਇਸਦੇ ਉਲਟ, ਇਹ ਆਜ਼ਾਦੀ ਹੈ ਜੋ ਸਾਰੇ ਸਾਰ ਦੀ ਨੀਂਹ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਮਨੁੱਖ ਆਪਣੀਆਂ ਸੰਭਾਵਨਾਵਾਂ ਵੱਲ ਦੁਨੀਆ ਨੂੰ ਪਾਰ ਕਰਕੇ ਅੰਤਰ-ਸੰਸਾਰਿਕ ਸਾਰ ਨੂੰ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਪਰ ਅਸਲ ਵਿੱਚ ਸਵਾਲ ਮੇਰੀ ਆਜ਼ਾਦੀ ਦਾ ਹੈ। ਇਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਜਦੋਂ ਮੈਂ ਚੇਤਨਾ ਦਾ ਵਰਣਨ ਕੀਤਾ, ਤਾਂ ਮੈਂ ਕੁਝ ਵਿਅਕਤੀਆਂ ਲਈ ਆਮ ਪ੍ਰਕਿਰਤੀ ਬਾਰੇ ਚਰਚਾ ਨਹੀਂ ਕਰ ਸਕਦਾ ਸੀ, ਪਰ ਸਿਰਫ ਮੇਰੀ ਖਾਸ ਚੇਤਨਾ ਬਾਰੇ, ਜੋ ਕਿ ਮੇਰੀ ਆਜ਼ਾਦੀ ਵਾਂਗ ਸਾਰ ਤੋਂ ਪਰੇ ਹੈ, ਜਾਂ - ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਅਸੀਂ ਕਾਫ਼ੀ ਦੁਹਰਾਓ ਨਾਲ ਦਿਖਾਇਆ ਹੈ - ਜਿਸ ਲਈ ਹੋਣਾ ਹੋਣਾ ਹੈ। ਮੈਂ ਇਸ ਚੇਤਨਾ ਬਾਰੇ ਚਰਚਾ ਕੀਤੀ ਤਾਂ ਜੋ ਇਸਨੂੰ ਇੱਕ ਖਾਸ ਅਨੁਭਵ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਇਸਦੇ ਹੋਂਦ ਵਿੱਚ ਛੂਹਿਆ ਜਾ ਸਕੇ - ਕੋਗੀਟੋ। ਹਸਰਲ ਅਤੇ ਡੇਸਕਾਰਟਸ, ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਗੈਸਟਨ ਬਰਗਰ ਨੇ ਦਿਖਾਇਆ ਹੈ, ਮੰਗ ਕਰਦੇ ਹਨ ਕਿ ਕੋਜੀਟੋ ਉਹਨਾਂ ਲਈ ਇੱਕ ਸੱਚ ਨੂੰ ਸਾਰ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਜਾਰੀ ਕਰੇ: ਡੇਸਕਾਰਟਸ ਦੇ ਨਾਲ ਅਸੀਂ ਦੋ ਸਧਾਰਨ ਸੁਭਾਅ ਦੇ ਸੰਬੰਧ ਨੂੰ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਦੇ ਹਾਂ; ਹੁਸਰਲ ਦੇ

ਨਾਲ ਅਸੀਂ ਚੇਤਨਾ ਦੀ ਈਡੇਟਿਕ ਬਣਤਰ ਨੂੰ ਸਮਝਦੇ ਹਾਂ।3 ਪਰ ਜੇਕਰ ਚੇਤਨਾ ਵਿੱਚ ਇਸਦੀ ਹੋਂਦ ਇਸਦੇ ਸਾਰ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਹੋਣੀ ਚਾਹੀਦੀ ਹੈ, ਤਾਂ ਡੇਸਕਾਰਟਸ ਅਤੇ ਹੁਸਰਲ ਦੋਵਾਂ ਨੇ ਇੱਕ ਗਲਤੀ ਕੀਤੀ ਹੈ। ਅਸੀਂ ਕੋਜੀਟੋ ਤੋਂ ਸਿਰਫ ਇਹ ਮੰਗ ਕਰ ਸਕਦੇ ਹਾਂ ਕਿ ਇਹ ਸਾਡੇ ਲਈ ਇੱਕ ਅਸਲ ਜ਼ਰੂਰਤ ਦੀ ਖੋਜ ਕਰੇ। ਇਹ ਕੋਜੀਟੋ ਨੂੰ ਵੀ ਹੈ ਕਿ ਅਸੀਂ ਆਜ਼ਾਦੀ ਨੂੰ ਉਸ ਆਜ਼ਾਦੀ ਵਜੋਂ ਨਿਰਧਾਰਤ ਕਰਨ ਲਈ ਅਪੀਲ ਕਰਦੇ ਹਾਂ ਜੋ ਸਾਡੀ ਹੈ, ਇੱਕ ਸ਼ੁੱਧ ਅਸਲ ਜ਼ਰੂਰਤ ਵਜੋਂ; ਯਾਨੀ, ਇੱਕ ਸੰਭਾਵਿਤ ਹੋਂਦ ਵਜੋਂ ਪਰ ਇੱਕ ਜਿਸਦਾ ਮੈਂ ਅਨੁਭਵ ਨਹੀਂ ਕਰ ਸਕਦਾ। ਮੈਂ ਸੱਚਮੁੱਚ ਇੱਕ ਹੋਂਦ ਵਾਲਾ ਹਾਂ ਜੋ ਆਪਣੇ ਕੰਮਾਂ ਦੁਆਰਾ ਆਪਣੀ ਆਜ਼ਾਦੀ ਸਿੱਖਦਾ ਹੈ, ਪਰ ਮੈਂ ਇੱਕ ਹੋਂਦ ਵਾਲਾ ਵੀ ਹਾਂ ਜਿਸਦਾ ਵਿਅਕਤੀਗਤ ਅਤੇ ਵਿਲੱਖਣ ਹੋਂਦ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਆਜ਼ਾਦੀ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਅਸਥਾਈ ਬਣਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਮੈਂ ਜ਼ਰੂਰੀ ਤੌਰ 'ਤੇ ਆਜ਼ਾਦੀ ਦੀ ਚੇਤਨਾ (ਦੀ) ਹਾਂ ਕਿਉਂਕਿ ਚੇਤਨਾ ਵਿੱਚ ਕੁਝ ਵੀ ਮੌਜੂਦ ਨਹੀਂ ਹੈ ਸਿਵਾਏ ਹੋਂਦ ਦੀ ਗੈਰ-ਥੀਟਿਕ ਚੇਤਨਾ ਦੇ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਮੇਰੀ ਆਜ਼ਾਦੀ ਮੇਰੇ ਵਜੂਦ ਵਿੱਚ ਹਮੇਸ਼ਾ ਸਵਾਲਾਂ ਦੇ ਘੇਰੇ ਵਿੱਚ ਰਹਿੰਦੀ ਹੈ; ਇਹ ਮੇਰੇ ਸੁਭਾਅ ਦਾ ਕੋਈ ਜੋੜਿਆ ਹੋਇਆ ਗੁਣ ਜਾਂ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਤਾ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਇਹ ਬਿਲਕੁਲ ਮੇਰੇ ਵਜੂਦ ਦਾ ਸਮਾਨ ਹੈ; ਅਤੇ ਜਿਵੇਂ ਮੇਰੇ ਵਜੂਦ ਵਿੱਚ, ਮੇਰਾ ਵਜੂਦ ਸਵਾਲਾਂ ਦੇ ਘੇਰੇ ਵਿੱਚ ਹੈ, ਮੈਨੂੰ ਲਾਜ਼ਮੀ ਤੌਰ 'ਤੇ ਆਜ਼ਾਦੀ ਦੀ ਇੱਕ ਖਾਸ ਸਮਝ ਹੋਣੀ ਚਾਹੀਦੀ ਹੈ। ਇਹ ਉਹ ਸਮਝ ਹੈ ਜਿਸਨੂੰ ਅਸੀਂ ਵਰਤਮਾਨ ਵਿੱਚ ਸਪੱਸ਼ਟ ਕਰਨ ਦਾ ਇਰਾਦਾ ਰੱਖਦੇ ਹਾਂ।

ਆਜ਼ਾਦੀ ਦੇ ਦਿਲ ਤੱਕ ਪਹੁੰਚਣ ਦੀ ਸਾਡੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਵਿੱਚ ਸਾਨੂੰ ਇਸ ਕੰਮ ਦੇ ਦੌਰਾਨ ਇਸ ਵਿਸ਼ੇ 'ਤੇ ਕੀਤੇ ਗਏ ਕੁਝ ਨਿਰੀਖਣਾਂ ਦੁਆਰਾ ਮਦਦ ਮਿਲ ਸਕਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਸਾਨੂੰ ਇੱਥੇ ਸਾਰ ਦੇਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ। ਪਹਿਲੇ ਅਧਿਆਇ ਵਿੱਚ ਅਸੀਂ ਇਸ ਤੱਥ ਨੂੰ ਸਥਾਪਿਤ ਕੀਤਾ ਹੈ ਕਿ ਜੇਕਰ ਮਨੁੱਖੀ-ਹਕੀਕਤ ਰਾਹੀਂ ਸੰਸਾਰ ਵਿੱਚ ਨਕਾਰਾਤਮਕਤਾ ਆਉਂਦੀ ਹੈ, ਤਾਂ ਬਾਅਦ ਵਾਲਾ ਇੱਕ ਅਜਿਹਾ ਜੀਵ ਹੋਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ ਜੋ ਸੰਸਾਰ ਅਤੇ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨਾਲ ਇੱਕ ਨਾਸ਼ ਕਰਨ ਵਾਲਾ ਟੁੱਟਣਾ ਮਹਿਸੂਸ ਕਰ ਸਕਦਾ ਹੈ; ਅਤੇ ਅਸੀਂ ਸਥਾਪਿਤ ਕੀਤਾ ਹੈ ਕਿ ਇਸ ਟੁੱਟਣ ਦੀ ਸਥਾਈ ਸੰਭਾਵਨਾ ਆਜ਼ਾਦੀ ਦੇ ਸਮਾਨ ਹੈ। ਪਰ ਦੂਜੇ ਪਾਸੇ, ਅਸੀਂ ਕਿਹਾ ਹੈ ਕਿ "ਹੋਣ-ਹੋਣ" ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਜੋ ਮੈਂ ਹਾਂ ਉਸਨੂੰ ਨਾਸ਼ ਕਰਨ ਦੀ ਇਹ ਸਥਾਈ ਸੰਭਾਵਨਾ ਮਨੁੱਖ ਲਈ ਇੱਕ ਖਾਸ ਕਿਸਮ ਦੀ ਹੋਂਦ ਨੂੰ ਦਰਸਾਉਂਦੀ ਹੈ। ਅਸੀਂ ਉਦੋਂ ਬੁਰੇ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਵਰਗੇ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣਾਂ ਦੁਆਰਾ ਇਹ ਨਿਰਧਾਰਤ ਕਰਨ ਦੇ ਯੋਗ ਸੀ ਕਿ ਮਨੁੱਖੀ ਹਕੀਕਤ ਇਸਦੀ ਆਪਣੀ ਹੀਣਤਾ ਹੈ। ਆਪਣੇ ਆਪ ਲਈ, ਹੋਣਾ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਹੀ ਨਾਸ਼ ਕਰਨਾ ਹੈ ਜੋ ਇਹ ਹੈ। ਇਹਨਾਂ ਸਥਿਤੀਆਂ ਵਿੱਚ ਆਜ਼ਾਦੀ ਇਸ ਨਾਸ਼ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਕੁਝ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਦੀ। ਇਸ ਰਾਹੀਂ ਹੀ ਆਪਣੇ ਆਪ ਆਪਣੇ ਸਾਰ ਵਜੋਂ ਆਪਣੇ ਹੋਂਦ ਤੋਂ ਬਚ ਜਾਂਦਾ ਹੈ; ਇਸ ਰਾਹੀਂ ਹੀ ਆਪਣੇ ਆਪ ਹਮੇਸ਼ਾ ਕੁਝ ਹੋਰ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਜੋ ਇਸ ਬਾਰੇ ਕਿਹਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਕਿਉਂਕਿ ਅੰਤਮ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਵਿੱਚ, "ਆਪ" ਉਹ ਹੈ ਜੋ ਇਸ ਸੰਪ੍ਰਦਾਇ ਤੋਂ ਬਚ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਉਹ ਜੋ ਪਹਿਲਾਂ ਹੀ ਉਸ ਨਾਮ ਤੋਂ ਪਰੇ ਹੈ ਜੋ ਇਸਨੂੰ ਦਿੱਤਾ ਗਿਆ ਹੈ, ਉਸ ਜਾਇਦਾਦ ਤੋਂ ਪਰੇ ਹੈ ਜੋ ਇਸ ਵਿੱਚ ਮਾਨਤਾ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੈ। ਇਹ ਕਹਿਣਾ ਕਿ "ਆਪ" ਨੂੰ ਉਹੀ ਹੋਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ ਜੋ ਇਹ ਹੈ, ਇਹ ਕਹਿਣਾ ਕਿ ਇਹ ਉਹੀ ਹੈ ਜੋ ਇਹ ਨਹੀਂ ਹੈ, ਇਹ ਕਹਿਣਾ ਕਿ ਇਸ ਵਿੱਚ ਹੋਂਦ ਹੇਗਲ ਦੇ ਅਨੁਸਾਰ ਤੱਤ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਜਾਂ ਉਲਟ ਸਥਿਤੀਆਂ ਵਿੱਚ ਹੈ, ਕਿ ਇਸਦੇ ਲਈ "ਵੇਸਨ ਇਸਟ ਗਵੇਸਨ ਇਸਟ" - ਇਹ ਸਭ ਇੱਕ ਹੀ ਗੱਲ ਕਹਿਣਾ ਹੈ: ਇਹ ਜਾਣਨਾ ਕਿ ਮਨੁੱਖ ਆਜ਼ਾਦ ਹੈ। ਦਰਅਸਲ, ਇਸ ਤੱਥ ਦੁਆਰਾ ਕਿ ਮੈਂ ਉਨ੍ਹਾਂ ਕਾਰਨਾਂ ਤੋਂ ਜਾਣੂ ਹਾਂ ਜੋ ਮੇਰੀ ਕਿਰਿਆ ਨੂੰ ਪ੍ਰੇਰਿਤ ਕਰਦੇ ਹਨ, ਇਹ ਕਾਰਨ ਪਹਿਲਾਂ ਹੀ ਮੇਰੀ ਚੇਤਨਾ ਲਈ ਪਾਰਦਰਸ਼ੀ ਵਸਤੂਆਂ ਹਨ; ਉਹ ਬਾਹਰ ਹਨ। ਵਿਅਰਥ ਮੈਂ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਫੜਨ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕਰਾਂਗਾ; ਮੈਂ ਆਪਣੇ ਹੀ ਹੋਂਦ ਦੁਆਰਾ ਉਨ੍ਹਾਂ ਤੋਂ ਬਚ ਜਾਂਦਾ ਹਾਂ। ਮੈਨੂੰ ਆਪਣੇ ਤੱਤ ਤੋਂ ਪਰੇ, ਆਪਣੇ ਕਾਰਜ ਦੇ ਕਾਰਨਾਂ ਅਤੇ ਮਨੋਰਥਾਂ ਤੋਂ ਪਰੇ ਹਮੇਸ਼ਾ ਲਈ ਮੌਜੂਦ ਰਹਿਣ

ਦੀ ਨਿੰਦਾ ਕੀਤੀ ਗਈ ਹੈ। ਮੈਨੂੰ ਆਜ਼ਾਦ ਹੋਣ ਦੀ ਨਿੰਦਾ ਕੀਤੀ ਗਈ ਹੈ। ਇਸਦਾ ਮਤਲਬ ਹੈ ਕਿ ਮੇਰੀ ਆਜ਼ਾਦੀ ਦੀ ਕੋਈ ਸੀਮਾ ਆਜ਼ਾਦੀ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਜਾਂ, ਜੇ ਤੁਸੀਂ ਚਾਹੋ, ਤਾਂ ਅਸੀਂ ਆਜ਼ਾਦ ਹੋਣ ਨੂੰ ਰੋਕਣ ਲਈ ਸੁਤੰਤਰ ਨਹੀਂ ਹਾਂ। ਜਿਸ ਹੱਦ ਤੱਕ ਖੁਦ ਆਪਣੀ ਅਣਹੋਂਦ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਤੋਂ ਛੁਪਾਉਣਾ ਚਾਹੁੰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਅਸਲ ਜੀਵਨ ਢੰਗ ਵਜੋਂ ਸ਼ਾਮਲ ਕਰਨਾ ਚਾਹੁੰਦਾ ਹੈ, ਉਹ ਆਪਣੀ ਆਜ਼ਾਦੀ ਨੂੰ ਵੀ ਆਪਣੇ ਤੋਂ ਛੁਪਾਉਣ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕਰ ਰਿਹਾ ਹੈ।

ਨਿਰਣਾਇਕਤਾ ਦਾ ਅੰਤਮ ਅਰਥ ਸਾਡੇ ਅੰਦਰ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਹੋਂਦ ਦੀ ਇੱਕ ਅਟੁੱਟ ਨਿਰੰਤਰਤਾ ਸਥਾਪਤ ਕਰਨਾ ਹੈ। ਇੱਕ ਮਾਨਸਿਕ ਤੱਥ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਕਲਪਨਾ ਕੀਤੀ ਗਈ ਮਨੋਰਥ - ਭਾਵ, ਇੱਕ ਪੂਰੀ ਅਤੇ ਦਿੱਤੀ ਗਈ ਹਕੀਕਤ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ - ਨਿਰਣਾਇਕ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਵਿੱਚ, ਫੈਸਲੇ ਅਤੇ ਕਿਰਿਆ ਨਾਲ ਬਿਨਾਂ ਕਿਸੇ ਵਿਛੋੜੇ ਦੇ ਬਿਆਨ ਕੀਤੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ, ਜੋ ਕਿ ਦੋਵੇਂ ਮਾਨਸਿਕ ਦਿੱਤੇ ਗਏ ਹਨ। ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਇਹਨਾਂ ਸਾਰੇ "ਡੇਟਾ" ਨੂੰ ਫੜ ਲਿਆ ਹੈ; ਮਨੋਰਥ ਕਿਰਿਆ ਨੂੰ ਭੌਤਿਕ ਕਾਰਨ ਵਜੋਂ ਇਸਦੇ ਪ੍ਰਭਾਵ ਵਜੋਂ ਭੜਕਾਉਂਦਾ ਹੈ; ਸਭ ਕੁਝ ਅਸਲ ਹੈ, ਸਭ ਕੁਝ ਭਰਿਆ ਹੋਇਆ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਆਜ਼ਾਦੀ ਤੋਂ ਇਨਕਾਰ ਸਿਰਫ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਹੋਣ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਸਮਝਣ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਵਜੋਂ ਕਲਪਨਾ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ; ਇਹ ਇੱਕੋ ਚੀਜ਼ ਦੇ ਬਰਾਬਰ ਹੈ। ਮਨੁੱਖੀ ਹਕੀਕਤ ਨੂੰ ਇੱਕ ਅਜਿਹੇ ਜੀਵ ਵਜੋਂ ਪਰਿਭਾਸ਼ਿਤ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ ਜਿਸਦੇ ਹੋਣ ਵਿੱਚ ਇਸਦੀ ਆਜ਼ਾਦੀ ਦਾਅ 'ਤੇ ਲੱਗੀ ਹੋਈ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਮਨੁੱਖੀ ਹਕੀਕਤ ਹਮੇਸ਼ਾ ਆਪਣੀ ਆਜ਼ਾਦੀ ਨੂੰ ਪਛਾਣਨ ਤੋਂ ਇਨਕਾਰ ਕਰਨ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਮਨੋਵਿਗਿਆਨਕ ਤੌਰ 'ਤੇ ਸਾਡੇ ਵਿੱਚੋਂ ਹਰੇਕ ਵਿੱਚ ਇਹ ਕਾਰਨਾਂ ਅਤੇ ਮਨੋਰਥਾਂ ਨੂੰ ਚੀਜ਼ਾਂ ਵਜੋਂ ਲੈਣ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕਰਨ ਦੇ ਬਰਾਬਰ ਹੈ। ਅਸੀਂ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਸਥਾਈਤਾ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕਰਨ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕਰਦੇ ਹਾਂ। ਅਸੀਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਤੋਂ ਛੁਪਾਉਣ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕਰਦੇ ਹਾਂ ਕਿ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਸੁਭਾਅ ਅਤੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਭਾਰ ਹਰ ਪਲ ਉਸ ਅਰਥ 'ਤੇ ਨਿਰਭਰ ਕਰਦਾ ਹੈ ਜੋ ਮੈਂ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਦਿੰਦਾ ਹਾਂ; ਅਸੀਂ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਸਥਿਰਾਂਕ ਲਈ ਲੈਂਦੇ ਹਾਂ। ਇਹ ਉਸ ਅਰਥ 'ਤੇ ਵਿਚਾਰ ਕਰਨ ਦੇ ਬਰਾਬਰ ਹੈ ਜੋ ਮੈਂ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਹੁਣੇ ਜਾਂ ਕੱਲ੍ਹ ਦਿੱਤਾ ਸੀ - ਜੋ ਕਿ ਅਟੱਲ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਭੂਤਕਾਲ ਹੈ - ਅਤੇ ਇਸ ਤੋਂ ਇੱਕ ਪਾਤਰ ਨੂੰ ਵਰਤਮਾਨ ਵਿੱਚ ਸਥਿਰ ਕੱਢਣ ਦੇ ਬਰਾਬਰ ਹੈ। ਮੈਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਯਕੀਨ ਦਿਵਾਉਣ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕਰਦਾ ਹਾਂ ਕਿ ਕਾਰਨ ਉਵੇਂ ਹੀ ਹੈ ਜਿਵੇਂ ਇਹ ਸੀ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਇਹ ਮੇਰੀ ਪਿਛਲੀ ਚੇਤਨਾ ਤੋਂ ਮੇਰੀ ਮੌਜੂਦਾ ਚੇਤਨਾ ਵਿੱਚ ਸੰਪੂਰਨ ਅਤੇ ਅਛੂਤ ਹੋ ਜਾਵੇਗਾ। ਇਹ ਮੇਰੀ ਚੇਤਨਾ ਵਿੱਚ ਵੱਸੇਗਾ। ਇਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਇੱਕ ਸਾਰ ਦੇਣ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਦੇ ਬਰਾਬਰ ਹੈ। ਇਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਲੋਕ ਅੰਤਾਂ ਨੂੰ ਪਾਰਦਰਸ਼ਤਾ ਵਜੋਂ ਪੇਸ਼ ਕਰਨਗੇ, ਜੋ ਕਿ ਕੋਈ ਗਲਤੀ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਪਰ ਇਹ ਦੇਖਣ ਦੀ ਬਜਾਏ ਕਿ ਉੱਥੇ ਰੱਖੇ ਗਏ ਪਾਰਦਰਸ਼ਤਾਵਾਂ ਨੂੰ ਮੇਰੇ ਆਪਣੇ ਪਾਰਦਰਸ਼ਤਾ ਦੁਆਰਾ ਆਪਣੇ ਹੋਂਦ ਵਿੱਚ ਬਣਾਈ ਰੱਖਿਆ ਗਿਆ ਹੈ, ਲੋਕ ਇਹ ਮੰਨ ਲੈਣਗੇ ਕਿ ਮੈਂ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਸਾਹਮਣਾ ਸੰਸਾਰ ਵਿੱਚ ਮੇਰੇ ਉਭਾਰ 'ਤੇ ਕਰਦਾ ਹਾਂ; ਉਹ ਪਰਮਾਤਮਾ ਤੋਂ, ਕੁਦਰਤ ਤੋਂ, "ਮੇਰੀ" ਪ੍ਰਕਿਰਤੀ ਤੋਂ, ਸਮਾਜ ਤੋਂ ਆਉਂਦੇ ਹਨ। ਇਸ ਲਈ ਇਹ ਤਿਆਰ ਕੀਤੇ ਅਤੇ ਪੂਰਵ-ਮਨੁੱਖੀ ਸਿਰੇ ਮੇਰੇ ਕਾਰਜ ਦੇ ਅਰਥ ਨੂੰ ਮੇਰੇ ਇਸ ਨੂੰ ਕਲਪਨਾ ਕਰਨ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਹੀ ਪਰਿਭਾਸ਼ਿਤ ਕਰਨਗੇ, ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਕਾਰਨ ਜਿਵੇਂ ਸ਼ੁੱਧ ਮਾਨਸਿਕ ਦਿੱਤੇ ਗਏ ਹਨ, ਇਸਨੂੰ ਮੇਰੇ ਜਾਣੂ ਹੋਣ ਤੋਂ ਬਿਨਾਂ ਵੀ ਪੈਦਾ ਕਰਨਗੇ।

ਕਾਰਨ, ਕਿਰਿਆ, ਅਤੇ ਅੰਤ ਇੱਕ ਨਿਰੰਤਰਤਾ, ਇੱਕ ਪੂਰਨਤਾ ਬਣਾਉਂਦੇ ਹਨ। ਆਜ਼ਾਦੀ ਨੂੰ ਹੋਂਦ ਦੇ ਭਾਰ ਹੇਠ ਦਬਾਉਣ ਦੀਆਂ ਇਹ ਅਸਫਲ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ਾਂ (ਉਹ ਆਜ਼ਾਦੀ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਅਚਾਨਕ ਪੀੜ ਦੇ ਉਭਾਰ ਨਾਲ ਢਹਿ ਜਾਂਦੀਆਂ ਹਨ) ਇਹ ਦਰਸਾਉਂਦੀਆਂ ਹਨ ਕਿ ਇਸਦੀ ਨੀਂਹ ਵਿੱਚ ਆਜ਼ਾਦੀ ਉਸ ਅਣਹੋਂਦ ਨਾਲ ਮੇਲ ਖਾਂਦੀ ਹੈ ਜੋ ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਦਿਲ ਵਿੱਚ ਹੈ। ਮਨੁੱਖੀ-ਹਕੀਕਤ ਆਜ਼ਾਦ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਕਾਫ਼ੀ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਇਹ ਆਜ਼ਾਦ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਹਮੇਸ਼ਾ ਲਈ ਆਪਣੇ ਆਪ ਤੋਂ ਦੂਰ ਹੋ ਜਾਂਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਕਿਉਂਕਿ

ਇਸਨੂੰ ਇੱਕ ਅਣਹੋਂਦ ਦੁਆਰਾ ਇਸ ਤੋਂ ਅਤੇ ਇਸ ਤੋਂ ਵੱਖ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਕੀ ਹੈ ਅਤੇ ਕੀ ਹੋਵੇਗਾ। ਇਹ ਆਜ਼ਾਦ ਹੈ, ਅੰਤ ਵਿੱਚ, ਕਿਉਂਕਿ ਇਸਦਾ ਮੌਜੂਦਾ ਵਜੂਦ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ "ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬ-ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬ" ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਅਣਹੋਂਦ ਹੈ। ਮਨੁੱਖ ਆਜ਼ਾਦ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਉਹ ਖੁਦ ਨਹੀਂ ਹੈ ਸਗੋਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਮੌਜੂਦਗੀ ਹੈ। ਉਹ ਹੋਂਦ ਜੋ ਇਹ ਹੈ ਉਹ ਆਜ਼ਾਦ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਦੀ। ਆਜ਼ਾਦੀ ਬਿਲਕੁਲ ਉਹ ਅਣਹੋਂਦ ਹੈ ਜੋ ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਦਿਲ ਵਿੱਚ ਬਣਨ ਲਈ ਬਣਾਈ ਗਈ ਹੈ ਅਤੇ ਜੋ ਮਨੁੱਖੀ-ਹਕੀਕਤ ਨੂੰ ਹੋਣ ਦੀ ਬਜਾਏ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਬਣਾਉਣ ਲਈ ਮਜਬੂਰ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਅਸੀਂ ਦੇਖਿਆ ਹੈ, ਮਨੁੱਖੀ ਹਕੀਕਤ ਲਈ, ਹੋਣਾ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਚੁਣਨਾ ਹੈ; ਇਸ ਵਿੱਚ ਕੁਝ ਵੀ ਬਾਹਰੋਂ ਜਾਂ ਅੰਦਰੋਂ ਨਹੀਂ ਆਉਂਦਾ ਜਿਸ ਤੋਂ ਇਹ ਪ੍ਰਾਪਤ ਜਾਂ ਸਵੀਕਾਰ ਕਰ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਬਿਨਾਂ ਕਿਸੇ ਮਦਦ ਦੇ, ਇਸਨੂੰ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਹੋਣ ਦੀ ਅਸਹਿਣਯੋਗ ਜ਼ਰੂਰਤ ਲਈ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਛੱਡ ਦਿੱਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ - ਥੋੜ੍ਹੀ ਜਿਹੀ ਵਿਸਥਾਰ ਤੱਕ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਆਜ਼ਾਦੀ ਕੋਈ ਜੀਵ ਨਹੀਂ ਹੈ; ਇਹ ਮਨੁੱਖ ਦਾ ਜੀਵ ਹੈ - ਭਾਵ, ਉਸਦੀ ਹੋਂਦ ਦੀ ਅਣਹੋਂਦ। ਜੇ ਅਸੀਂ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਇੱਕ ਪੂਰਨਮ ਵਜੋਂ ਸਮਝ ਕੇ ਸ਼ੁਰੂ ਕਰਦੇ ਹਾਂ, ਤਾਂ ਉਸ ਵਿੱਚ ਬਾਅਦ ਵਿੱਚ ਪਲਾਂ ਜਾਂ ਮਾਨਸਿਕ ਖੇਤਰਾਂ ਨੂੰ ਲੱਭਣ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕਰਨਾ ਬੇਤੁਕਾ ਹੈ ਜਿਸ ਵਿੱਚ ਉਹ ਆਜ਼ਾਦ ਹੋਵੇਗਾ। ਨਾਲ ਹੀ ਇੱਕ ਡੱਬੇ ਵਿੱਚ ਖਾਲੀਪਣ ਦੀ ਭਾਲ ਕਰੋ ਜਿਸਨੂੰ ਇੱਕ ਵਿਅਕਤੀ ਪਹਿਲਾਂ ਹੀ ਕੰਢੇ ਤੱਕ ਭਰ ਚੁੱਕਾ ਹੈ! ਮਨੁੱਖ ਕਦੇ ਗੁਲਾਮ ਅਤੇ ਕਦੇ ਆਜ਼ਾਦ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਦਾ; ਉਹ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਅਤੇ ਹਮੇਸ਼ਾ ਲਈ ਆਜ਼ਾਦ ਹੈ ਜਾਂ ਉਹ ਬਿਲਕੁਲ ਵੀ ਆਜ਼ਾਦ ਨਹੀਂ ਹੈ।

ਇਹ ਨਿਰੀਖਣ ਸਾਨੂੰ ਨਵੀਆਂ ਖੋਜਾਂ ਵੱਲ ਲੈ ਜਾ ਸਕਦੇ ਹਨ, ਜੇਕਰ ਅਸੀਂ ਜਾਣਦੇ ਹਾਂ ਕਿ ਇਹਨਾਂ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਕਿਵੇਂ ਕਰਨੀ ਹੈ। ਇਹ ਸਾਨੂੰ ਪਹਿਲਾਂ ਆਜ਼ਾਦੀ ਅਤੇ ਜਿਸਨੂੰ ਅਸੀਂ "ਇੱਛਾ" ਕਹਿੰਦੇ ਹਾਂ, ਵਿਚਕਾਰ ਸਬੰਧਾਂ ਨੂੰ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ ਵਿੱਚ ਲਿਆਉਣ ਦੇ ਯੋਗ ਬਣਾਉਣਗੇ। ਸਵੈ-ਇੱਛਾ ਨਾਲ ਕੀਤੇ ਕੰਮਾਂ ਦੀ ਪਛਾਣ ਕਰਨ ਅਤੇ ਨਿਰਣਾਇਕ ਵਿਆਖਿਆ ਨੂੰ ਜਨੂੰਨ ਦੀ ਦੁਨੀਆ ਤੱਕ ਸੀਮਤ ਕਰਨ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕਰਨ ਦੀ ਇੱਕ ਆਮ ਪ੍ਰਵਿਰਤੀ ਹੈ। ਸੰਖੇਪ ਵਿੱਚ, ਡੇਕਾਰਟਸ ਦਾ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ। ਕਾਰਟੇਸੀਅਨ ਇੱਛਾ ਸੁਤੰਤਰ ਹੈ, ਪਰ "ਆਤਮਾ ਦੇ ਜਨੂੰਨ" ਹਨ। ਫਿਰ ਡੇਕਾਰਟਸ ਇਹਨਾਂ ਜਨੂੰਨਾਂ ਦੀ ਸਰੀਰਕ ਵਿਆਖਿਆ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕਰੇਗਾ। ਬਾਅਦ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਸ਼ੁੱਧ ਮਨੋਵਿਗਿਆਨਕ ਨਿਰਣਾਇਕਤਾ ਨੂੰ ਸਥਾਪਿਤ ਕਰਨ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕੀਤੀ ਜਾਵੇਗੀ। ਉਦਾਹਰਣ ਵਜੋਂ, ਪ੍ਰੋਸਟ ਵਰਗੇ ਬੌਧਿਕ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ, ਈਰਖਾ ਜਾਂ ਸਨੋਬਰੀ ਦੇ ਸੰਬੰਧ ਵਿੱਚ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ਾਂ, ਭਾਵੁਕ "ਵਿਧੀ" ਦੀ ਇਸ ਧਾਰਨਾ ਲਈ ਉਦਾਹਰਣ ਵਜੋਂ ਕੰਮ ਕਰ ਸਕਦੀਆਂ ਹਨ। ਇਸ ਸਥਿਤੀ ਵਿੱਚ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਇੱਕੋ ਸਮੇਂ ਆਜ਼ਾਦ ਅਤੇ ਦ੍ਰਿੜ ਵਜੋਂ ਕਲਪਨਾ ਕਰਨਾ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੋਵੇਗਾ, ਅਤੇ ਜ਼ਰੂਰੀ ਸਮੱਸਿਆ ਇਸ ਬਿਨਾਂ ਸ਼ਰਤ ਆਜ਼ਾਦੀ ਅਤੇ ਮਾਨਸਿਕ ਜੀਵਨ ਦੀਆਂ ਨਿਰਧਾਰਤ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆਵਾਂ ਵਿਚਕਾਰ ਸਬੰਧਾਂ ਦੀ ਹੋਵੇਗੀ: ਇਹ ਜਨੂੰਨਾਂ 'ਤੇ ਕਿਵੇਂ ਮੁਹਾਰਤ ਹਾਸਲ ਕਰੇਗਾ, ਇਹ ਉਹਨਾਂ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਫਾਇਦੇ ਲਈ ਕਿਵੇਂ ਵਰਤੇਗਾ? ਪ੍ਰਾਚੀਨ ਸਮੇਂ ਤੋਂ ਆਈ ਇੱਕ ਸਿਆਣਪ - ਸਟੋਇਕਾਂ ਦੀ ਸਿਆਣਪ - ਸਾਨੂੰ ਇਹਨਾਂ ਜਨੂੰਨਾਂ ਨਾਲ ਸਮਝੌਤਾ ਕਰਨਾ ਸਿਖਾਏਗੀ ਤਾਂ ਜੋ ਉਹਨਾਂ 'ਤੇ ਕਾਬੂ ਪਾਇਆ ਜਾ ਸਕੇ; ਸੰਖੇਪ ਵਿੱਚ ਇਹ ਸਾਨੂੰ ਸਲਾਹ ਦੇਵੇਗੀ ਕਿ ਪ੍ਰਭਾਵਸ਼ੀਲਤਾ ਦੇ ਸੰਬੰਧ ਵਿੱਚ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਕਿਵੇਂ ਵਿਵਹਾਰ ਕਰਨਾ ਹੈ ਜਿਵੇਂ ਮਨੁੱਖ ਆਮ ਤੌਰ 'ਤੇ ਕੁਦਰਤ ਦੇ ਸੰਬੰਧ ਵਿੱਚ ਕਰਦਾ ਹੈ ਜਦੋਂ ਉਹ ਇਸਨੂੰ ਬਿਹਤਰ ਢੰਗ ਨਾਲ ਨਿਯੰਤਰਣ ਕਰਨ ਲਈ ਇਸਦਾ ਪਾਲਣ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਮਨੁੱਖੀ ਹਕੀਕਤ ਇੱਕ ਸੁਤੰਤਰ ਸ਼ਕਤੀ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਦਿਖਾਈ ਦਿੰਦੀ ਹੈ ਜੋ ਨਿਰਧਾਰਤ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆਵਾਂ ਦੇ ਸਮੂਹ ਦੁਆਰਾ ਘਿਰੀ ਹੋਈ ਹੈ। ਕੋਈ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਸੁਤੰਤਰ ਕਾਰਜਾਂ, ਨਿਰਧਾਰਤ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆਵਾਂ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਉੱਤੇ ਸੁਤੰਤਰ ਇੱਛਾ ਸ਼ਕਤੀ ਹੈ, ਅਤੇ ਉਹ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆਵਾਂ ਜੋ ਸਿਧਾਂਤਕ ਤੌਰ 'ਤੇ ਮਨੁੱਖੀ ਇੱਛਾ ਸ਼ਕਤੀ ਤੋਂ ਬਚਦੀਆਂ ਹਨ, ਵਿੱਚ ਫਰਕ ਕਰੇਗਾ।

ਇਹ ਸਪੱਸ਼ਟ ਹੈ ਕਿ ਅਸੀਂ ਅਜਿਹੀ ਧਾਰਨਾ ਨੂੰ ਸਵੀਕਾਰ ਨਹੀਂ ਕਰ ਸਕਾਂਗੇ। ਪਰ ਆਓ ਅਸੀਂ ਆਪਣੇ ਇਨਕਾਰ ਦੇ ਕਾਰਨਾਂ ਨੂੰ ਬਿਹਤਰ ਢੰਗ ਨਾਲ਼ ਸਮਝਣ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕਰੀਏ। ਇੱਕ ਇਤਰਾਜ਼ ਹੈ ਜੋ ਸਪੱਸ਼ਟ ਹੈ ਅਤੇ ਜਿਸਨੂੰ ਵਿਕਸਤ ਕਰਨ ਵਿੱਚ ਸਾਨੂੰ ਸਮਾਂ ਬਰਬਾਦ ਨਹੀਂ ਕਰਨਾ ਚਾਹੀਦਾ; ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਮਾਨਸਿਕ ਏਕਤਾ ਦੇ ਦਿਲ ਵਿੱਚ ਅਜਿਹੀ ਤਿੱਖੀ ਦਵੈਤ ਅਕਲਪਿਤ ਹੈ। ਅਸਲ ਵਿੱਚ ਅਸੀਂ ਇੱਕ ਅਜਿਹੇ ਜੀਵ ਦੀ ਕਲਪਨਾ ਕਿਵੇਂ ਕਰ ਸਕਦੇ ਹਾਂ ਜੋ ਇੱਕ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਜੋ ਇੱਕ ਪਾਸੇ ਇੱਕ ਦੂਜੇ ਦੁਆਰਾ ਨਿਰਧਾਰਤ ਤੱਥਾਂ ਦੀ ਇੱਕ ਲੜੀ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਗਠਿਤ ਕੀਤਾ ਜਾਵੇਗਾ - ਇਸ ਲਈ ਬਾਹਰੀਤਾ ਵਿੱਚ ਮੌਜੂਦ ਹੈ - ਅਤੇ ਜੋ ਦੂਜੇ ਪਾਸੇ ਇੱਕ ਸਹਿਜਤਾ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਗਠਿਤ ਕੀਤਾ ਜਾਵੇਗਾ ਜੋ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਹੋਣ ਅਤੇ ਸਿਰਫ਼ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਨ ਦਾ ਫੈਸਲਾ ਕਰੇਗਾ? ਇੱਕ ਤਰਜੀਹ ਇਹ ਸਹਿਜਤਾ ਪਹਿਲਾਂ ਤੋਂ ਹੀ ਬਣੇ ਨਿਰਧਾਰਨਵਾਦ 'ਤੇ ਕੋਈ ਕਾਰਵਾਈ ਕਰਨ ਦੇ ਯੋਗ ਨਹੀਂ ਹੋਵੇਗੀ। ਇਹ ਕਿਸ 'ਤੇ ਕੰਮ ਕਰ ਸਕਦਾ ਹੈ? ਵਸਤੂ 'ਤੇ ਖੁਦ (ਮੌਜੂਦਾ ਮਾਨਸਿਕ ਤੱਥ) 'ਤੇ? ਪਰ ਇਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਨੂੰ ਕਿਵੇਂ ਸੋਧ ਸਕਦਾ ਹੈ ਜੋ ਪਰਿਭਾਸ਼ਾ ਦੁਆਰਾ ਹੈ ਅਤੇ ਸਿਰਫ਼ ਉਹੀ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ ਜੋ ਇਹ ਹੈ? ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ ਦੇ ਅਸਲ ਨਿਯਮ 'ਤੇ? ਇਹ ਸਵੈ-ਵਿਰੋਧੀ ਹੈ। ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ ਦੇ ਪੂਰਵਜਾਂ 'ਤੇ? ਪਰ ਇਹ ਇੱਕੋ ਗੱਲ ਦੇ ਬਰਾਬਰ ਹੈ ਕਿ ਅਸੀਂ ਮੌਜੂਦਾ ਮਾਨਸਿਕ ਤੱਥ 'ਤੇ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਸੋਧ ਕਰਨ ਲਈ ਕਾਰਵਾਈ ਕਰਦੇ ਹਾਂ ਜਾਂ ਇਸਦੇ ਨਤੀਜਿਆਂ ਨੂੰ ਸੋਧਣ ਲਈ ਇਸ 'ਤੇ ਕਾਰਵਾਈ ਕਰਦੇ ਹਾਂ। ਅਤੇ ਹਰੇਕ ਮਾਮਲੇ ਵਿੱਚ ਸਾਨੂੰ ਉਹੀ ਅਸੰਭਵਤਾ ਦਾ ਸਾਹਮਣਾ ਕਰਨਾ ਪੈਂਦਾ ਹੈ ਜਿਸਦਾ ਅਸੀਂ ਪਹਿਲਾਂ ਜ਼ਿਕਰ ਕੀਤਾ ਸੀ। ਇਸ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ, ਇਸ ਸਹਿਜਤਾ ਦੇ ਕੋਲ਼ ਕਿਹੜਾ ਸਾਧਨ ਹੋਵੇਗਾ? ਜੇ ਹੱਥ ਫੜ ਸਕਦਾ ਹੈ, ਤਾਂ ਇਹ ਇਸ ਲਈ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਇਸਨੂੰ ਫੜਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਸਹਿਜਤਾ, ਕਿਉਂਕਿ ਪਰਿਭਾਸ਼ਾ ਅਨੁਸਾਰ ਇਹ ਪਹੁੰਚ ਤੋਂ ਪਰੇ ਹੈ, ਬਦਲੇ ਵਿੱਚ ਪਹੁੰਚ ਨਹੀਂ ਕਰ ਸਕਦਾ; ਇਹ ਸਿਰਫ਼ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਪੈਦਾ ਕਰ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਅਤੇ ਜੇਕਰ ਇਹ ਇੱਕ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਸਾਧਨ ਦਾ ਨਿਪਟਾਰਾ ਕਰ ਸਕਦਾ ਹੈ, ਤਾਂ ਇਸਨੂੰ ਸੁਤੰਤਰ ਇੱਛਾ ਅਤੇ ਨਿਰਧਾਰਤ ਜਨੂੰਨ ਦੇ ਵਿਚਕਾਰ ਇੱਕ ਵਿਚੋਲੇ ਸੁਭਾਅ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਕਲਪਨਾ ਕਰਨਾ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੋਵੇਗਾ - ਜੋ ਕਿ ਸਵੀਕਾਰਯੋਗ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਵੱਖ-ਵੱਖ ਕਾਰਨਾਂ ਕਰਕੇ ਜਨੂੰਨ ਇੱਛਾ 'ਤੇ ਕੋਈ ਪਕੜ ਨਹੀਂ ਪਾ ਸਕਦੇ ਸਨ। ਦਰਅਸਲ, ਇੱਕ ਨਿਰਧਾਰਤ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ ਲਈ ਸਹਿਜਤਾ 'ਤੇ ਕਾਰਵਾਈ ਕਰਨਾ ਅਸੰਭਵ ਹੈ, ਬਿਲਕੁਲ ਜਿਵੇਂ ਵਸਤੂਆਂ ਲਈ ਚੇਤਨਾ 'ਤੇ ਕਾਰਵਾਈ ਕਰਨਾ ਅਸੰਭਵ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੋ ਕਿਸਮਾਂ ਦੇ ਹੋਂਦਾਂ ਦਾ ਕੋਈ ਵੀ ਸੰਸਲੇਸ਼ਣ ਅਸੰਭਵ ਹੈ; ਉਹ ਸਮਰੂਪ ਨਹੀਂ ਹਨ; ਉਹ ਹਰ ਇੱਕ ਆਪਣੀ ਅਸੰਵੇਦਨਸ਼ੀਲ ਇਕਾਂਤ ਵਿੱਚ ਰਹਿਣਗੇ। ਇੱਕ ਨਿਹੱਥੇ ਸਹਿਜ ਸੁਭਾਵਿਕਤਾ ਮਕੈਨੀਕਲ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆਵਾਂ ਨਾਲ ਇੱਕੋ ਇੱਕ ਬੰਧਨ ਕਾਇਮ ਰੱਖ ਸਕਦੀ ਹੈ ਜੋ ਇਹ ਤੱਥ ਹੋਵੇਗਾ ਕਿ ਇਹ ਇਹਨਾਂ ਹੋਂਦਾਂ ਵੱਲ ਨਿਰਦੇਸ਼ਿਤ ਇੱਕ ਅੰਦਰੂਨੀ ਨਿਖੇਧੀ ਦੁਆਰਾ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਪੈਦਾ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਪਰ ਫਿਰ ਸਹਿਜ ਸੁਭਾਵਿਕਤਾ ਸਿਰਫ਼ ਉਦੋਂ ਤੱਕ ਮੌਜੂਦ ਰਹੇਗੀ ਜਦੋਂ ਤੱਕ ਇਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਤੋਂ ਇਨਕਾਰ ਕਰਦੀ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਇਹ ਜਨੂੰਨ ਹਨ। ਇਸ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਨਿਰਧਾਰਤ $\pi\acute{\alpha}\theta os$ ਇੱਛਾ ਦੇ ਸਮੂਹ ਨੂੰ ਸਹਿਜ ਸੁਭਾਵਿਕਤਾ ਦੁਆਰਾ ਇੱਕ ਸ਼ੁੱਧ ਪਾਰਦਰਸ਼ੀ ਵਜੋਂ ਸਮਝਿਆ ਜਾਵੇਗਾ; ਯਾਨੀ, ਜੋ ਜ਼ਰੂਰੀ ਤੌਰ 'ਤੇ ਬਾਹਰ ਹੈ, ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਇਹ ਕੀ ਨਹੀਂ ਹੈ।[4] ਇਸ ਲਈ ਇਸ ਅੰਦਰੂਨੀ ਨਿਖੇਧੀ ਦਾ ਪ੍ਰਭਾਵ ਸਿਰਫ਼ ਸੰਸਾਰ ਵਿੱਚ $\pi\acute{\alpha}\theta os$ ਦੇ ਭੰਗ ਹੋਣ 'ਤੇ ਹੋਵੇਗਾ, ਅਤੇ $\pi\acute{\alpha}\theta os$ ਸੰਸਾਰ ਦੇ ਵਿਚਕਾਰ ਇੱਕ ਕਿਸਮ ਦੀ ਵਸਤੂ ਵਜੋਂ ਮੌਜੂਦ ਹੋਵੇਗਾ ਇੱਕ ਮੁਫ਼ਤ ਸਹਿਜ ਸੁਭਾਵਿਕਤਾ ਲਈ ਜੋ ਇੱਕੋ ਸਮੇਂ ਇੱਛਾ ਅਤੇ ਚੇਤਨਾ ਹੋਵੇਗੀ। ਇਹ ਚਰਚਾ ਦਰਸਾਉਂਦੀ ਹੈ ਕਿ ਦੋ ਹੱਲ ਅਤੇ ਸਿਰਫ਼ ਦੋ ਹੀ ਸੰਭਵ ਹਨ: ਜਾਂ ਤਾਂ ਮਨੁੱਖ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦ੍ਰਿੜ ਹੈ (ਜੋ ਕਿ ਅਸਵੀਕਾਰਨਯੋਗ ਹੈ, ਖਾਸ ਕਰਕੇ ਕਿਉਂਕਿ ਇੱਕ ਦ੍ਰਿੜ ਚੇਤਨਾ - ਭਾਵ, ਇੱਕ ਚੇਤਨਾ ਬਾਹਰੀ ਤੌਰ 'ਤੇ ਪ੍ਰੇਰਿਤ - ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਸ਼ੁੱਧ ਬਾਹਰੀ ਬਣ ਜਾਂਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਚੇਤਨਾ ਨਹੀਂ ਰਹਿ ਜਾਂਦੀ) ਜਾਂ ਫਿਰ ਮਨੁੱਖ

ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਆਜ਼ਾਦ ਹੈ।

ਪਰ ਇਹ ਨਿਰੀਖਣ ਅਜੇ ਵੀ ਸਾਡੀ ਮੁੱਖ ਚਿੰਤਾ ਨਹੀਂ ਹਨ। ਇਹਨਾਂ ਦਾ ਸਿਰਫ਼ ਇੱਕ ਨਕਾਰਾਤਮਕ ਪ੍ਰਭਾਵ ਹੈ। ਇਸ ਦੇ ਉਲਟ, ਇੱਛਾ ਸ਼ਕਤੀ ਦਾ ਅਧਿਐਨ ਸਾਨੂੰ ਆਜ਼ਾਦੀ ਦੀ ਸਾਡੀ ਸਮਝ ਵਿੱਚ ਅੱਗੇ ਵਧਣ ਦੇ ਯੋਗ ਬਣਾਉਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ। ਅਤੇ ਇਸੇ ਲਈ ਜੋ ਤੱਥ ਸਾਨੂੰ ਸਭ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਪ੍ਰਭਾਵਿਤ ਕਰਦਾ ਹੈ ਉਹ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਜੇਕਰ ਇੱਛਾ ਸ਼ਕਤੀ ਨੂੰ ਖੁਦਮੁਖਤਿਆਰ ਹੋਣਾ ਹੈ, ਤਾਂ ਸਾਡੇ ਲਈ ਇਸਨੂੰ ਇੱਕ ਦਿੱਤੇ ਗਏ ਮਾਨਸਿਕ ਤੱਥ ਵਜੋਂ ਵਿਚਾਰਨਾ ਅਸੰਭਵ ਹੈ; ਯਾਨੀ ਕਿ, ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ। ਇਹ ਮਨੋਵਿਗਿਆਨੀ ਦੁਆਰਾ "ਚੇਤਨਾ ਦੀਆਂ ਅਵਸਥਾਵਾਂ" ਵਜੋਂ ਪਰਿਭਾਸ਼ਿਤ ਸ਼੍ਰੇਣੀ ਨਾਲ ਸਬੰਧਤ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਦਾ। ਇੱਥੇ ਹਰ ਜਗ੍ਹਾ ਵਾਂਗ ਅਸੀਂ ਦਾਅਵਾ ਕਰਦੇ ਹਾਂ ਕਿ ਚੇਤਨਾ ਦੀ ਅਵਸਥਾ ਇੱਕ ਸਕਾਰਾਤਮਕ ਮਨੋਵਿਗਿਆਨ ਦੀ ਇੱਕ ਸ਼ੁੱਧ ਮੂਰਤੀ ਹੈ। ਜੇਕਰ ਇੱਛਾ ਸ਼ਕਤੀ ਨੂੰ ਆਜ਼ਾਦੀ ਬਣਾਉਣਾ ਹੈ, ਤਾਂ ਇਹ ਜ਼ਰੂਰੀ ਤੌਰ 'ਤੇ ਨਕਾਰਾਤਮਕਤਾ ਅਤੇ ਵਿਨਾਸ਼ ਦੀ ਸ਼ਕਤੀ ਹੈ। ਪਰ ਫਿਰ ਅਸੀਂ ਹੁਣ ਇਹ ਨਹੀਂ ਦੇਖ ਸਕਦੇ ਕਿ ਇੱਛਾ ਸ਼ਕਤੀ ਲਈ ਖੁਦਮੁਖਤਿਆਰੀ ਨੂੰ ਕਿਉਂ ਸੁਰੱਖਿਅਤ ਰੱਖਿਆ ਜਾਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ। ਅਸਲ ਵਿੱਚ ਵਿਨਾਸ਼ ਦੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਛੇਕਾਂ ਦੀ ਕਲਪਨਾ ਕਰਨਾ ਔਖਾ ਹੈ ਜੋ ਇੱਛਾ ਸ਼ਕਤੀਆਂ ਹੋਣਗੀਆਂ ਅਤੇ ਜੋ ਆਮ ਤੌਰ 'ਤੇ ਜਨੂੰਨ ਅਤੇ $\pi\acute{\alpha}\theta o\varsigma$ ਦੇ ਸੰਘਣੇ ਅਤੇ ਪੂਰੇ ਜਾਲ ਵਿੱਚ ਉੱਡਣਗੇ। ਜੇਕਰ ਇੱਛਾ ਸ਼ਕਤੀ ਵਿਨਾਸ਼ ਹੈ, ਤਾਂ ਮਾਨਸਿਕ ਦਾ ਸਮੂਹ ਵੀ ਵਿਨਾਸ਼ ਹੋਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ - ਅਤੇ ਅਸੀਂ ਜਲਦੀ ਹੀ ਇਸ ਬਿੰਦੂ ਤੇ ਵਾਪਸ ਆਵਾਂਗੇ - ਸਾਨੂੰ ਇਹ ਵਿਚਾਰ ਕਿੱਥੋਂ ਮਿਲਦਾ ਹੈ ਕਿ ਜਨੂੰਨ ਦਾ "ਤੱਥ" ਜਾਂ ਉਹ ਸ਼ੁੱਧ, ਸਰਲ ਇੱਛਾ ਨਾਸ਼ ਨਹੀਂ ਕਰ ਰਹੀ? ਕੀ ਜਨੂੰਨ ਪਹਿਲਾਂ ਇੱਕ ਪ੍ਰੋਜੈਕਟ ਅਤੇ ਇੱਕ ਉੱਦਮ ਨਹੀਂ ਹੈ? ਕੀ ਇਹ ਬਿਲਕੁਲ ਅਸਹਿਣਯੋਗ ਸਥਿਤੀ ਨੂੰ ਪੇਸ਼ ਨਹੀਂ ਕਰਦਾ? ਅਤੇ ਕੀ ਇਹ ਇਸ ਸਥਿਤੀ ਦੇ ਸੰਬੰਧ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਪਿੱਛੇ ਹਟਣ ਨੂੰ ਪ੍ਰਭਾਵਤ ਨਹੀਂ ਕਰਦਾ ਅਤੇ ਇਸਨੂੰ ਅਲੱਗ-ਥਲੱਗ ਕਰਕੇ ਅਤੇ ਇਸਨੂੰ ਇੱਕ ਅੰਤ ਦੇ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ ਵਿੱਚ ਵਿਚਾਰ ਕੇ ਨਾਸ਼ ਕਰਨ ਲਈ ਮਜਬੂਰ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ - ਭਾਵ, ਇੱਕ ਅਣਹੋਂਦ ਦਾ? ਅਤੇ ਕੀ ਜਨੂੰਨ ਦੇ ਆਪਣੇ ਉਦੇਸ਼ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦੇ ਜੋ ਉਸੇ ਸਮੇਂ ਪਛਾਣੇ ਜਾਂਦੇ ਹਨ ਜਦੋਂ ਇਹ ਉਹਨਾਂ ਨੂੰ ਗੈਰ-ਹੋਂਦ ਵਜੋਂ ਪੇਸ਼ ਕਰਦਾ ਹੈ? ਅਤੇ ਜੇਕਰ ਨਾਸ਼ ਬਿਲਕੁਲ ਆਜ਼ਾਦੀ ਦਾ ਹੋਂਦ ਹੈ, ਤਾਂ ਅਸੀਂ ਇੱਛਾ ਨੂੰ ਦੇਣ ਲਈ ਜਨੂੰਨਾਂ ਨੂੰ ਖੁਦਮੁਖਤਿਆਰੀ ਤੋਂ ਕਿਵੇਂ ਇਨਕਾਰ ਕਰ ਸਕਦੇ ਹਾਂ?

ਪਰ ਇਹ ਸਭ ਕੁਝ ਨਹੀਂ ਹੈ: ਇੱਛਾ ਸ਼ਕਤੀ, ਆਜ਼ਾਦੀ ਦੇ ਵਿਲੱਖਣ ਜਾਂ ਘੱਟੋ-ਘੱਟ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਅਧਿਕਾਰ ਪ੍ਰਾਪਤ ਪ੍ਰਗਟਾਵੇ ਤੋਂ ਬਹੁਤ ਦੂਰ, ਅਸਲ ਵਿੱਚ - ਆਪਣੇ ਆਪ ਦੀ ਹਰ ਘਟਨਾ ਵਾਂਗ - ਨੂੰ ਇੱਕ ਮੂਲ ਆਜ਼ਾਦੀ ਦੀ ਨੀਂਹ ਨੂੰ ਪਹਿਲਾਂ ਤੋਂ ਮੰਨਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ ਤਾਂ ਜੋ ਉਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਇੱਛਾ ਸ਼ਕਤੀ ਵਜੋਂ ਸਥਾਪਿਤ ਕਰ ਸਕੇ। ਅਸਲ ਵਿੱਚ ਇੱਛਾ ਸ਼ਕਤੀ ਨੂੰ ਕੁਝ ਉਦੇਸ਼ਾਂ ਦੇ ਸੰਬੰਧ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ ਫੈਸਲੇ ਵਜੋਂ ਦਰਸਾਇਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਪਰ ਇਹ ਇਹਨਾਂ ਉਦੇਸ਼ਾਂ ਨੂੰ ਨਹੀਂ ਬਣਾਉਂਦਾ। ਇਹ ਉਹਨਾਂ ਦੇ ਸੰਬੰਧ ਵਿੱਚ ਹੋਣ ਦਾ ਇੱਕ ਢੰਗ ਹੈ: ਇਹ ਫੈਸਲਾ ਕਰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਇਹਨਾਂ ਉਦੇਸ਼ਾਂ ਦੀ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ ਅਤੇ ਜਾਣਬੁੱਝ ਕੇ ਹੋਵੇਗੀ। ਜਨੂੰਨ ਉਹੀ ਉਦੇਸ਼ ਰੱਖ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਉਦਾਹਰਨ ਲਈ, ਜੇਕਰ ਮੈਨੂੰ ਧਮਕੀ ਦਿੱਤੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ, ਤਾਂ ਮੈਂ ਮਰਨ ਦੇ ਡਰ ਕਾਰਨ ਉੱਚ ਗਤੀ ਨਾਲ ਭੱਜ ਸਕਦਾ ਹਾਂ। ਇਹ ਭਾਵੁਕ ਤੱਥ ਫਿਰ ਵੀ ਜੀਵਨ ਦੇ ਮੁੱਲ ਨੂੰ ਇੱਕ ਸਰਵਉੱਚ ਉਦੇਸ਼ ਵਜੋਂ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਦੇ ਉਲਟ, ਉਸੇ ਸਥਿਤੀ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਹੋਰ ਵਿਅਕਤੀ ਸਮਝੇਗਾ ਕਿ ਉਸਨੂੰ ਆਪਣੇ ਅਹੁਦੇ 'ਤੇ ਰਹਿਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ ਭਾਵੇਂ ਪਹਿਲਾਂ ਵਿਰੋਧ ਭੱਜਣ ਨਾਲੋਂ ਜ਼ਿਆਦਾ ਖ਼ਤਰਨਾਕ ਜਾਪਦਾ ਹੋਵੇ; ਉਹ "ਦ੍ਰਿੜ ਰਹੇਗਾ।" ਪਰ ਉਸਦਾ ਟੀਚਾ, ਹਾਲਾਂਕਿ ਬਿਹਤਰ ਸਮਝਿਆ ਅਤੇ ਸਪੱਸ਼ਟ ਤੌਰ 'ਤੇ ਪੇਸ਼ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ, ਭਾਵਨਾਤਮਕ ਪ੍ਰਤੀਕ੍ਰਿਆ ਦੇ ਮਾਮਲੇ ਵਿੱਚ ਉਹੀ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਸਿਰਫ਼ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਇਸਨੂੰ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਨ ਦੇ ਤਰੀਕੇ ਵਧੇਰੇ ਸਪੱਸ਼ਟ ਤੌਰ 'ਤੇ ਕਲਪਨਾ ਕੀਤੇ ਗਏ ਹਨ; ਇਹਨਾਂ ਵਿੱਚੋਂ ਕੁਝ ਨੂੰ ਸ਼ੱਕੀ ਜਾਂ ਬੇਅਸਰ ਵਜੋਂ ਰੱਦ ਕਰ ਦਿੱਤਾ ਜਾਂਦਾ

ਹੈ, ਦੂਸਰੇ ਵਯੇਰੇ ਮਜ਼ਬੂਤੀ ਨਾਲ ਸੰਗਠਿਤ ਹੁੰਦੇ ਹਨ। ਇੱਥੇ ਅੰਤਰ ਸਾਧਨਾਂ ਦੀ ਚੋਣ ਅਤੇ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬ ਦੀ ਡਿਗਰੀ ਅਤੇ ਸਪੱਸ਼ਟ ਕਰਨ 'ਤੇ ਨਿਰਭਰ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਅੰਤ 'ਤੇ ਨਹੀਂ। ਫਿਰ ਵੀ ਜੋ ਭੱਜਦਾ ਹੈ ਉਸਨੂੰ "ਭਾਵੁਕ" ਕਿਹਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਅਤੇ ਅਸੀਂ "ਸਵੈਇੱਛਤ" ਸ਼ਬਦ ਉਸ ਆਦਮੀ ਲਈ ਰਾਖਵਾਂ ਰੱਖਦੇ ਹਾਂ ਜੋ ਵਿਰੋਧ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਸਵਾਲ ਇੱਕ ਪਾਰਦਰਸ਼ੀ ਅੰਤ ਦੇ ਸੰਬੰਧ ਵਿੱਚ ਵਿਅਕਤੀਗਤ ਰਵੱਈਏ ਦੇ ਅੰਤਰ ਦਾ ਹੈ। ਪਰ ਜੇਕਰ ਅਸੀਂ ਉਸ ਗਲਤੀ ਤੋਂ ਬਚਣਾ ਚਾਹੁੰਦੇ ਹਾਂ ਜਿਸਦੀ ਅਸੀਂ ਪਹਿਲਾਂ ਨਿੰਦਾ ਕੀਤੀ ਸੀ ਅਤੇ ਇਹਨਾਂ ਪਾਰਦਰਸ਼ੀ ਅੰਤਾਂ ਨੂੰ ਪੂਰਵ-ਮਨੁੱਖੀ ਅਤੇ ਸਾਡੀ ਪਾਰਦਰਸ਼ੀਤਾ ਦੀ ਇੱਕ ਤਰਜੀਹੀ ਸੀਮਾ ਨਹੀਂ ਸਮਝਣਾ ਚਾਹੁੰਦੇ, ਤਾਂ ਅਸੀਂ ਸੱਚਮੁੱਚ ਇਹ ਪਛਾਣਨ ਲਈ ਮਜਬੂਰ ਹਾਂ ਕਿ ਉਹ ਸਾਡੀ ਆਜ਼ਾਦੀ ਦਾ ਅਸਥਾਈ ਅਨੁਮਾਨ ਹਨ। ਮਨੁੱਖੀ ਹਕੀਕਤ ਆਪਣੇ ਅੰਤਾਂ ਨੂੰ ਪ੍ਰਾਪਤ ਨਹੀਂ ਕਰ ਸਕਦੀ, ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਅਸੀਂ ਦੇਖਿਆ ਹੈ, ਨਾ ਤਾਂ ਬਾਹਰੋਂ ਜਾਂ ਇੱਕ ਅਖੌਤੀ ਅੰਦਰੂਨੀ "ਕੁਦਰਤ" ਤੋਂ। ਇਹ ਉਹਨਾਂ ਨੂੰ ਚੁਣਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਇਸ ਚੋਣ ਦੁਆਰਾ ਉਹਨਾਂ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਪ੍ਰੋਜੈਕਟਾਂ ਦੀ ਬਾਹਰੀ ਸੀਮਾ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਪਾਰਦਰਸ਼ੀ ਹੋਂਦ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਤੋਂ - ਅਤੇ ਜੇ ਇਹ ਸਮਝਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਕਿ ਡੇਸੀਨ ਦੀ ਹੋਂਦ ਇਸਦੇ ਸਾਰ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਹੈ ਅਤੇ ਇਸ ਨੂੰ ਹੁਕਮ ਦਿੰਦੀ ਹੈ - ਮਨੁੱਖੀ ਹਕੀਕਤ ਆਪਣੇ ਉਭਾਰ ਵਿੱਚ ਅਤੇ ਇਸਦੇ ਦੁਆਰਾ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਸਿਰਿਆਂ ਦੁਆਰਾ ਪਰਿਭਾਸ਼ਿਤ ਕਰਨ ਦਾ ਫੈਸਲਾ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਇਹ ਮੇਰੇ ਅੰਤਮ ਸਿਰਿਆਂ ਦੀ ਸਥਿਤੀ ਹੈ ਜੋ ਮੇਰੇ ਹੋਂਦ ਨੂੰ ਦਰਸਾਉਂਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਜੋ ਆਜ਼ਾਦੀ ਦੇ ਅਚਾਨਕ ਜ਼ੋਰ ਦੇ ਸਮਾਨ ਹੈ ਜੋ ਮੇਰੀ ਹੈ। ਅਤੇ ਇਹ ਜ਼ੋਰ ਇੱਕ ਹੋਂਦ ਹੈ; ਇਸਦਾ ਕਿਸੇ ਸਾਰ ਜਾਂ ਕਿਸੇ ਜੀਵ ਦੇ ਗੁਣ ਨਾਲ ਕੋਈ ਲੈਣਾ-ਦੇਣਾ ਨਹੀਂ ਹੈ ਜੋ ਇੱਕ ਵਿਚਾਰ ਨਾਲ ਜੋੜ ਕੇ ਪੈਦਾ ਹੋਵੇਗਾ।

ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਕਿਉਂਕਿ ਆਜ਼ਾਦੀ ਮੇਰੇ ਵਜੂਦ ਦੇ ਸਮਾਨ ਹੈ, ਇਹ ਉਨ੍ਹਾਂ ਉਦੇਸ਼ਾਂ ਦੀ ਨੀਂਹ ਹੈ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਮੈਂ ਇੱਛਾ ਸ਼ਕਤੀ ਦੁਆਰਾ ਜਾਂ ਭਾਵੁਕ ਯਤਨਾਂ ਦੁਆਰਾ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਨ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕਰਾਂਗਾ। ਇਸ ਲਈ ਇਹ ਸਵੈਇੱਛਤ ਕਾਰਜਾਂ ਤੱਕ ਸੀਮਿਤ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਦੀ। ਇੱਛਾ ਸ਼ਕਤੀ, ਇਸਦੇ ਉਲਟ, ਜਨੂੰਨ ਵਾਂਗ ਕੁਝ ਵਿਅਕਤੀਗਤ ਰਵੱਈਏ ਹਨ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਦੁਆਰਾ ਅਸੀਂ ਮੂਲ ਆਜ਼ਾਦੀ ਦੁਆਰਾ ਦਰਸਾਏ ਗਏ ਉਦੇਸ਼ਾਂ ਨੂੰ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਨ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕਰਦੇ ਹਾਂ। ਮੂਲ ਆਜ਼ਾਦੀ ਦੁਆਰਾ, ਬੇਸ਼ੱਕ, ਸਾਨੂੰ ਅਜਿਹੀ ਆਜ਼ਾਦੀ ਨੂੰ ਨਹੀਂ ਸਮਝਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਜੋ ਸਵੈਇੱਛਤ ਜਾਂ ਭਾਵੁਕ ਕਾਰਜ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਹੋਵੇਗੀ, ਸਗੋਂ ਇੱਕ ਅਜਿਹੀ ਨੀਂਹ ਹੈ ਜੋ ਇੱਛਾ ਸ਼ਕਤੀ ਜਾਂ ਜਨੂੰਨ ਦੇ ਨਾਲ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਸਮਕਾਲੀ ਹੈ ਅਤੇ ਜੋ ਇਹ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਦੇ ਹਨ, ਹਰ ਇੱਕ ਆਪਣੇ ਤਰੀਕੇ ਨਾਲ। ਨਾ ਤਾਂ ਸਾਨੂੰ ਆਜ਼ਾਦੀ ਦਾ ਵਿਰੋਧ ਇੱਛਾ ਸ਼ਕਤੀ ਜਾਂ ਜਨੂੰਨ ਦੇ ਵਿਰੁੱਧ ਕਰਨਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਬਰਗਸਨ ਦਾ "ਡੂੰਘਾ ਸਵੈ" ਸਤਹੀ ਸਵੈ ਦੇ ਵਿਰੁੱਧ ਹੈ; ਖੁਦ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਸਵੈ-ਨਿਰਭਰਤਾ ਹੈ ਅਤੇ ਇੱਕ "ਡੂੰਘਾ ਸਵੈ" ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਦਾ, ਜਦੋਂ ਤੱਕ ਇਸ ਤੋਂ ਸਾਡਾ ਮਤਲਬ ਮਾਨਸਿਕਤਾ ਦੀਆਂ ਕੁਝ ਪਾਰਦਰਸ਼ੀ ਬਣਤਰਾਂ ਨਹੀਂ ਹਨ। ਆਜ਼ਾਦੀ ਸਾਡੀ ਇੱਛਾ ਸ਼ਕਤੀ ਜਾਂ ਸਾਡੇ ਜਨੂੰਨ ਦੇ ਹੋਂਦ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਕੁਝ ਵੀ ਨਹੀਂ ਹੈ ਜਿੱਥੋਂ ਤੱਕ ਇਹ ਹੋਂਦ ਤੱਥਾਂ ਦਾ ਵਿਨਾਸ਼ ਹੈ; ਯਾਨੀ, ਇੱਕ ਜੀਵ ਦੀ ਹੋਂਦ ਜੋ ਇਸਦਾ ਹੋਣ ਦੇ ਢੰਗ ਵਿੱਚ ਹੈ। ਅਸੀਂ ਇਸ ਬਿੰਦੂ ਤੇ ਵਾਪਸ ਆਵਾਂਗੇ। ਕਿਸੇ ਵੀ ਹਾਲਤ ਵਿੱਚ, ਸਾਨੂੰ ਇਹ ਯਾਦ ਰੱਖਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ ਕਿ ਇੱਛਾ ਸ਼ਕਤੀ ਆਪਣੇ ਆਪ ਦੁਆਰਾ ਪਹਿਲਾਂ ਹੀ ਰੱਖੇ ਗਏ ਉਦੇਸ਼ਾਂ ਅਤੇ ਉਦੇਸ਼ਾਂ ਦੇ ਘੇਰੇ ਵਿੱਚ ਨਿਰਧਾਰਤ ਹੁੰਦੀ ਹੈ, ਜੋ ਕਿ ਆਪਣੀਆਂ ਸੰਭਾਵਨਾਵਾਂ ਵੱਲ ਆਪਣੇ ਆਪ ਦੇ ਇੱਕ ਪਾਰਦਰਸ਼ੀ ਪ੍ਰੋਜੈਕਸ਼ਨ ਵਿੱਚ ਹਨ। ਜੇ ਇਹ ਅਜਿਹਾ ਨਾ ਹੁੰਦਾ, ਤਾਂ ਅਸੀਂ ਵਿਚਾਰ-ਵਟਾਂਦਰੇ ਨੂੰ ਕਿਵੇਂ ਸਮਝ ਸਕਦੇ ਸੀ, ਜੋ ਕਿ ਪਹਿਲਾਂ ਤੋਂ ਮੌਜੂਦ ਉਦੇਸ਼ਾਂ ਦੇ ਸੰਬੰਧ ਵਿੱਚ ਸਾਧਨਾਂ ਦਾ ਮੁਲਾਂਕਣ ਹੈ?

ਜੇਕਰ ਇਹ ਟੀਚੇ ਪਹਿਲਾਂ ਹੀ ਨਿਰਧਾਰਤ ਹਨ, ਤਾਂ ਹਰ ਪਲ ਜੋ ਫੈਸਲਾ ਕਰਨਾ ਬਾਕੀ ਹੈ ਉਹ ਹੈ ਕਿ ਮੈਂ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਸੰਬੰਧ ਵਿੱਚ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਕਿਵੇਂ ਵਰਤਾਂਗਾ; ਦੂਜੇ ਸ਼ਬਦਾਂ ਵਿੱਚ, ਉਹ ਰਵੱਈਆ ਜੋ ਮੈਂ

ਮੰਨ ਲਵਾਂਗਾ। ਕੀ ਮੈਂ ਇੱਛਾ ਨਾਲ ਕੰਮ ਕਰਾਂਗਾ ਜਾਂ ਜਨੂੰਨ ਨਾਲ? ਮੇਰੇ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਕੌਣ ਫੈਸਲਾ ਕਰ ਸਕਦਾ ਹੈ? ਦਰਅਸਲ, ਜੇ ਅਸੀਂ ਸਵੀਕਾਰ ਕਰਦੇ ਹਾਂ ਕਿ ਹਾਲਾਤ ਮੇਰੇ ਲਈ ਫੈਸਲਾ ਕਰਦੇ ਹਨ (ਉਦਾਹਰਣ ਵਜੋਂ, ਜਦੋਂ ਇੱਕ ਛੋਟੇ ਜਿਹੇ ਖ਼ਤਰੇ ਦਾ ਸਾਹਮਣਾ ਕਰਨਾ ਪੈਂਦਾ ਹੈ ਤਾਂ ਮੈਂ ਇੱਛਾ ਨਾਲ ਕੰਮ ਕਰ ਸਕਦਾ ਹਾਂ ਪਰ ਜੇ ਖ਼ਤਰਾ ਵਧਦਾ ਹੈ, ਤਾਂ ਮੈਂ ਜਨੂੰਨ ਵਿੱਚ ਡਿੱਗ ਜਾਵਾਂਗਾ), ਤਾਂ ਅਸੀਂ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਸਾਰੀ ਆਜ਼ਾਦੀ ਨੂੰ ਦਬਾਉਂਦੇ ਹਾਂ। ਇਹ ਐਲਾਨ ਕਰਨਾ ਬੇਤੁਕਾ ਹੋਵੇਗਾ ਕਿ ਇੱਛਾ ਪ੍ਰਗਟ ਹੋਣ 'ਤੇ ਖੁਦਮੁਖਤਿਆਰ ਹੈ ਪਰ ਬਾਹਰੀ ਹਾਲਾਤ ਇਸਦੇ ਪ੍ਰਗਟ ਹੋਣ ਦੇ ਪਲ ਨੂੰ ਸਖਤੀ ਨਾਲ ਨਿਰਧਾਰਤ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਪਰ, ਦੂਜੇ ਪਾਸੇ, ਇਹ ਕਿਵੇਂ ਬਣਾਈ ਰੱਖਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ ਕਿ ਇੱਕ ਇੱਛਾ ਜੋ ਅਜੇ ਮੌਜੂਦ ਨਹੀਂ ਹੈ, ਅਚਾਨਕ ਜਨੂੰਨਾਂ ਦੀ ਲੜੀ ਨੂੰ ਤੋੜਨ ਦਾ ਫੈਸਲਾ ਕਰ ਸਕਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਅਚਾਨਕ ਇਹਨਾਂ ਜ਼ੰਜੀਰਾਂ ਦੇ ਟੁਕੜਿਆਂ 'ਤੇ ਖੜ੍ਹੀ ਹੋ ਸਕਦੀ ਹੈ? ਅਜਿਹੀ ਧਾਰਨਾ ਸਾਨੂੰ ਇੱਛਾ ਨੂੰ ਇੱਕ ਸ਼ਕਤੀ ਵਜੋਂ ਵਿਚਾਰਨ ਲਈ ਪ੍ਰੇਰਿਤ ਕਰੇਗੀ ਜੋ ਕਈ ਵਾਰ ਚੇਤਨਾ ਵਿੱਚ ਪ੍ਰਗਟ ਹੁੰਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਕਈ ਵਾਰ ਲੁਕੀ ਰਹਿੰਦੀ ਹੈ, ਪਰ ਜੋ ਕਿਸੇ ਵੀ ਸਥਿਤੀ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਜਾਇਦਾਦ ਦੀ ਸਥਾਈਤਾ ਅਤੇ "ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ" ਹੋਂਦ ਰੱਖਦੀ ਹੈ। ਇਹ ਬਿਲਕੁਲ ਉਹੀ ਹੈ ਜੋ ਅਸਵੀਕਾਰਨਯੋਗ ਹੈ। ਹਾਲਾਂਕਿ, ਇਹ ਨਿਸ਼ਚਿਤ ਹੈ ਕਿ ਆਮ ਰਾਏ ਨੈਤਿਕ ਜੀਵਨ ਨੂੰ ਇੱਕ ਇੱਛਾ-ਵਸਤੂ ਅਤੇ ਜਨੂੰਨ-ਪਦਾਰਥਾਂ ਵਿਚਕਾਰ ਸੰਘਰਸ਼ ਵਜੋਂ ਸਮਝਦੀ ਹੈ। ਇੱਥੇ ਇੱਕ ਕਿਸਮ ਦਾ ਮਨੋਵਿਗਿਆਨਕ ਮਾਨੀਚਾਈਵਾਦ ਹੈ ਜੋ ਬਿਲਕੁਲ ਅਸਹਿਣਯੋਗ ਹੈ।

ਅਸਲ ਵਿੱਚ ਇੱਛਾ ਕਰਨਾ ਕਾਫ਼ੀ ਨਹੀਂ ਹੈ; ਇੱਛਾ ਕਰਨ ਲਈ ਇੱਛਾ ਕਰਨਾ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੈ। ਉਦਾਹਰਣ ਵਜੋਂ, ਇੱਕ ਦਿੱਤੀ ਗਈ ਸਥਿਤੀ ਨੂੰ ਲਓ: ਮੈਂ ਇਸ 'ਤੇ ਭਾਵਨਾਤਮਕ ਤੌਰ 'ਤੇ ਪ੍ਰਤੀਕਿਰਿਆ ਕਰ ਸਕਦਾ ਹਾਂ। ਅਸੀਂ ਕਿਤੇ ਹੋਰ ਦਿਖਾਇਆ ਹੈ ਕਿ ਭਾਵਨਾ ਇੱਕ ਸਰੀਰਕ ਤੂਫਾਨ ਨਹੀਂ ਹੈ;[5] ਇਹ ਸਥਿਤੀ ਦੇ ਅਨੁਕੂਲ ਇੱਕ ਜਵਾਬ ਹੈ; ਇਹ ਇੱਕ ਕਿਸਮ ਦਾ ਆਚਰਣ ਹੈ, ਜਿਸਦਾ ਅਰਥ ਅਤੇ ਰੂਪ ਚੇਤਨਾ ਦੇ ਇਰਾਦੇ ਦਾ ਉਦੇਸ਼ ਹੈ ਜਿਸਦਾ ਉਦੇਸ਼ ਖਾਸ ਤਰੀਕਿਆਂ ਨਾਲ ਇੱਕ ਖਾਸ ਉਦੇਸ਼ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਨਾ ਹੈ। ਡਰ, ਬੇਹੋਸ਼ੀ ਅਤੇ ਕੈਟਾਪਲੈਕਸੀ ਵਿੱਚ[6] ਖ਼ਤਰੇ ਦੀ ਚੇਤਨਾ ਨੂੰ ਦਬਾ ਕੇ ਖ਼ਤਰੇ ਨੂੰ ਦਬਾਉਣ ਦਾ ਉਦੇਸ਼ ਹੈ। ਉਸ ਭਿਆਨਕ ਸੰਸਾਰ ਨੂੰ ਖਤਮ ਕਰਨ ਲਈ ਚੇਤਨਾ ਗੁਆਉਣ ਦਾ ਇਰਾਦਾ ਹੈ ਜਿਸ ਵਿੱਚ ਚੇਤਨਾ ਰੁੱਝੀ ਹੋਈ ਹੈ ਅਤੇ ਜੋ ਚੇਤਨਾ ਦੁਆਰਾ ਹੋਂਦ ਵਿੱਚ ਆਉਂਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਸਾਨੂੰ ਜਾਦੂਈ ਵਿਵਹਾਰ ਨਾਲ ਕਰਨਾ ਪਵੇਗਾ ਜੋ ਸਾਡੀਆਂ ਇੱਛਾਵਾਂ ਦੀ ਪ੍ਰਤੀਕਾਤਮਕ ਸੰਤੁਸ਼ਟੀ ਨੂੰ ਭੜਕਾਉਂਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਉਸੇ ਸਟਰੋਕ ਦੁਆਰਾ ਸੰਸਾਰ ਦੇ ਇੱਕ ਜਾਦੂਈ ਪੱਧਰ ਨੂੰ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਆਚਰਣ ਦੇ ਉਲਟ ਸਵੈ-ਇੱਛਤ ਅਤੇ ਤਰਕਸ਼ੀਲ ਆਚਰਣ ਸਥਿਤੀ ਨੂੰ ਵਿਗਿਆਨਕ ਤੌਰ 'ਤੇ ਵਿਚਾਰ ਕਰੇਗਾ, ਜਾਦੂਈ ਨੂੰ ਰੱਦ ਕਰੇਗਾ, ਅਤੇ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਨਿਰਧਾਰਤ ਲੜੀ ਅਤੇ ਯੰਤਰ ਕੰਪਲੈਕਸਾਂ ਨੂੰ ਸਾਕਾਰ ਕਰਨ ਲਈ ਲਾਗੂ ਕਰੇਗਾ ਜੋ ਸਾਨੂੰ ਸਮੱਸਿਆਵਾਂ ਨੂੰ ਹੱਲ ਕਰਨ ਦੇ ਯੋਗ ਬਣਾਏਗਾ। ਇਹ ਯੰਤਰ ਨਿਰਧਾਰਨਵਾਦ 'ਤੇ ਆਪਣਾ ਸਟੈਂਡ ਲੈ ਕੇ ਸਾਧਨਾਂ ਦੀ ਇੱਕ ਪ੍ਰਣਾਲੀ ਨੂੰ ਸੰਗਠਿਤ ਕਰੇਗਾ। ਅਚਾਨਕ ਇਹ ਇੱਕ ਤਕਨੀਕੀ ਸੰਸਾਰ ਨੂੰ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰੇਗਾ; ਯਾਨੀ, ਇੱਕ ਅਜਿਹਾ ਸੰਸਾਰ ਜਿਸ ਵਿੱਚ ਹਰੇਕ ਯੰਤਰ-ਕੰਪਲੈਕਸ ਕਿਸੇ ਹੋਰ ਵੱਡੇ ਕੰਪਲੈਕਸ ਆਦਿ ਨੂੰ ਦਰਸਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਪਰ ਮੈਨੂੰ ਜਾਦੂਈ ਪਹਿਲੂ ਜਾਂ ਸੰਸਾਰ ਦੇ ਤਕਨੀਕੀ ਪਹਿਲੂ ਨੂੰ ਚੁਣਨ ਦਾ ਫੈਸਲਾ ਕੀ ਕਰੇਗਾ? ਇਹ ਸੰਸਾਰ ਖੁਦ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਦਾ, ਕਿਉਂਕਿ ਇਸ ਨੂੰ ਪ੍ਰਗਟ ਹੋਣ ਲਈ ਖੋਜਿਆ ਜਾਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਇਹ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੈ ਕਿ ਆਪਣੇ ਪ੍ਰੋਜੈਕਟ ਵਿੱਚ ਖੁਦ ਨੂੰ ਉਹ ਵਿਅਕਤੀ ਚੁਣਨਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ ਜਿਸ ਦੁਆਰਾ ਸੰਸਾਰ ਨੂੰ ਜਾਦੂਈ ਜਾਂ ਤਰਕਸ਼ੀਲ ਵਜੋਂ ਪ੍ਰਗਟ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ; ਯਾਨੀ, ਖੁਦ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਇੱਕ ਮੁਫ਼ਤ ਪ੍ਰੋਜੈਕਟ ਵਜੋਂ ਜਾਦੂਈ ਜਾਂ ਤਰਕਸ਼ੀਲ ਹੋਂਦ ਦੇਣੀ ਚਾਹੀਦੀ ਹੈ। ਇਹ ਦੋਵਾਂ ਵਿੱਚੋਂ ਕਿਸੇ ਇੱਕ ਲਈ ਜ਼ਿੰਮੇਵਾਰ ਹੈ, ਕਿਉਂਕਿ ਖੁਦ ਨੂੰ ਤਾਂ ਹੀ ਚੁਣਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ ਜੇਕਰ ਇਸਨੇ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਚੁਣਿਆ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਖੁਦ ਨੂੰ ਆਪਣੀਆਂ ਇੱਛਾਵਾਂ ਦੇ

ਅਨੁਸਾਰ ਆਪਣੀਆਂ ਭਾਵਨਾਵਾਂ ਦੀ ਆਜ਼ਾਦ ਨੀਂਹ ਵਜੋਂ ਪ੍ਰਗਟ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਮੇਰਾ ਡਰ ਆਜ਼ਾਦ ਹੈ ਅਤੇ ਆਪਣੀ ਆਜ਼ਾਦੀ ਨੂੰ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਦਾ ਹੈ; ਮੈਂ ਆਪਣੀ ਸਾਰੀ ਆਜ਼ਾਦੀ ਆਪਣੇ ਡਰ ਵਿੱਚ ਪਾ ਦਿੱਤੀ ਹੈ, ਅਤੇ ਮੈਂ ਇਸ ਜਾਂ ਉਸ ਸਥਿਤੀ ਵਿੱਚ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਡਰਾਉਣ ਵਾਲਾ ਚੁਣਿਆ ਹੈ। ਹੋਰ ਹਾਲਤਾਂ ਵਿੱਚ ਮੈਂ ਜਾਣਬੁੱਝ ਕੇ ਅਤੇ ਦਲੇਰ ਵਜੋਂ ਮੌਜੂਦ ਰਹਾਂਗਾ, ਅਤੇ ਮੈਂ ਆਪਣੀ ਸਾਰੀ ਆਜ਼ਾਦੀ ਆਪਣੀ ਹਿੰਮਤ ਵਿੱਚ ਪਾ ਦਿੱਤੀ ਹੋਵੇਗੀ। ਆਜ਼ਾਦੀ ਦੇ ਸੰਬੰਧ ਵਿੱਚ ਕੋਈ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਅਧਿਕਾਰ ਪ੍ਰਾਪਤ ਮਾਨਸਿਕ ਵਰਤਾਰਾ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਮੇਰੇ ਸਾਰੇ "ਹੋਣ ਦੇ ਢੰਗ" ਆਜ਼ਾਦੀ ਨੂੰ ਬਰਾਬਰ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਦੇ ਹਨ ਕਿਉਂਕਿ ਉਹ ਸਾਰੇ ਮੇਰੇ ਆਪਣੇ 'ਸ਼ੁੱਧਤਾ' ਹੋਣ ਦੇ ਤਰੀਕੇ ਹਨ।

ਇਹ ਤੱਥ ਉਸ ਵਰਣਨ ਵਿੱਚ ਹੋਰ ਵੀ ਸਪੱਸ਼ਟ ਹੋਵੇਗਾ ਜਿਸਨੂੰ ਅਸੀਂ ਕਿਰਿਆ ਦੇ "ਕਾਰਨ ਅਤੇ ਮਨੋਰਥ" ਕਹਿੰਦੇ ਹਾਂ। ਅਸੀਂ ਪਿਛਲੇ ਪੰਨਿਆਂ ਵਿੱਚ ਉਸ ਵਰਣਨ ਦੀ ਰੂਪਰੇਖਾ ਦਿੱਤੀ ਹੈ; ਵਰਤਮਾਨ ਵਿੱਚ ਇਸ ਵੱਲ ਵਾਪਸ ਜਾਣਾ ਅਤੇ ਇਸਨੂੰ ਹੋਰ ਸਟੀਕ ਸ਼ਬਦਾਂ ਵਿੱਚ ਦੁਬਾਰਾ ਲੈਣਾ ਚੰਗਾ ਰਹੇਗਾ। ਕੀ ਅਸੀਂ ਸੱਚਮੁੱਚ ਇਹ ਨਹੀਂ ਕਿਹਾ ਸੀ ਕਿ ਜਨੂੰਨ ਕਿਰਿਆ ਦਾ ਮਨੋਰਥ ਹੈ - ਜਾਂ ਫਿਰ ਇਹ ਕਿ ਜਨੂੰਨ ਕਿਰਿਆ ਉਹ ਹੈ ਜਿਸਦੇ ਮਨੋਰਥ ਲਈ ਜੋਸ਼ ਹੁੰਦਾ ਹੈ? ਅਤੇ ਕੀ ਇੱਛਾ ਉਸ ਫੈਸਲੇ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਨਹੀਂ ਦਿਖਾਈ ਦਿੰਦੀ ਜੋ ਕਾਰਨਾਂ ਅਤੇ ਮਨੋਰਥਾਂ ਬਾਰੇ ਵਿਚਾਰ-ਵਟਾਂਦਰੇ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਆਉਂਦੀ ਹੈ? ਤਾਂ ਇੱਕ ਕਾਰਨ ਕੀ ਹੈ? ਇੱਕ ਮਨੋਰਥ ਕੀ ਹੈ?

ਆਮ ਤੌਰ 'ਤੇ ਕਾਰਨ ਤੋਂ ਸਾਡਾ ਮਤਲਬ ਐਕਟ ਦੇ ਕਾਰਨ ਤੋਂ ਹੁੰਦਾ ਹੈ; ਯਾਨੀ ਕਿ, ਤਰਕਸ਼ੀਲ ਵਿਚਾਰਾਂ ਦਾ ਸਮੂਹ ਜੋ ਇਸਨੂੰ ਜਾਇਜ਼ ਠਹਿਰਾਉਂਦੇ ਹਨ। ਜੇਕਰ ਸਰਕਾਰ ਸਰਕਾਰੀ ਬਾਂਡਾਂ ਨੂੰ ਬਦਲਣ ਦਾ ਫੈਸਲਾ ਕਰਦੀ ਹੈ, ਤਾਂ ਇਹ ਆਪਣੇ ਐਕਟ ਦੇ ਕਾਰਨ ਦੱਸੇਗੀ: ਰਾਸ਼ਟਰੀ ਕਰਜ਼ੇ ਨੂੰ ਘਟਾਉਣਾ, ਖਜ਼ਾਨੇ ਦਾ ਪੁਨਰਵਾਸ। ਇਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਇਹ ਕਾਰਨਾਂ ਕਰਕੇ ਹੈ ਕਿ ਇਤਿਹਾਸਕਾਰ ਮੰਤਰੀਆਂ ਜਾਂ ਰਾਜਿਆਂ ਦੇ ਕੰਮਾਂ ਦੀ ਵਿਆਖਿਆ ਕਰਨ ਦੇ ਆਦੀ ਹਨ; ਉਹ ਯੁੱਧ ਦੇ ਐਲਾਨ ਦੇ ਕਾਰਨਾਂ ਦੀ ਭਾਲ ਕਰਨਗੇ: ਮੌਕਾ ਸ਼ੁਭ ਹੈ, ਹਮਲਾ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਦੇਸ਼ ਅੰਦਰੂਨੀ ਸਮੱਸਿਆਵਾਂ ਕਾਰਨ ਅਸੰਗਠਿਤ ਹੈ; ਇਹ ਇੱਕ ਆਰਥਿਕ ਟਕਰਾਅ ਨੂੰ ਖਤਮ ਕਰਨ ਦਾ ਸਮਾਂ ਹੈ ਜੋ ਹਮੇਸ਼ਾ ਲਈ ਰਹਿਣ ਦੇ ਖ਼ਤਰੇ ਵਿੱਚ ਹੈ। ਜੇਕਰ ਕਲੋਵਿਸ ਕੈਥੋਲਿਕ ਧਰਮ ਵਿੱਚ ਬਦਲ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਤਾਂ ਕਿਉਂਕਿ ਬਹੁਤ ਸਾਰੇ ਵਹਿਸ਼ੀ ਰਾਜੇ ਏਰੀਅਨ ਹਨ, ਇਹ ਇਸ ਲਈ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਕਲੋਵਿਸ ਐਪੀਸਕੋਪੇਟ ਦੇ ਚੰਗੇ ਗੁਣਾਂ ਵਿੱਚ ਆਉਣ ਦਾ ਮੌਕਾ ਦੇਖਦਾ ਹੈ ਜੋ ਗੌਲ ਵਿੱਚ ਸਭ ਸ਼ਕਤੀਸ਼ਾਲੀ ਹੈ। ਅਤੇ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ। ਇੱਥੇ ਕੋਈ ਧਿਆਨ ਦੇਵੇਗਾ ਕਿ ਕਾਰਨ ਨੂੰ ਸਥਿਤੀ ਦੀ ਇੱਕ ਬਾਹਰਮੁਖੀ ਕਦਰ ਵਜੋਂ ਦਰਸਾਇਆ ਗਿਆ ਹੈ। ਕਲੋਵਿਸ ਦੇ ਧਰਮ ਪਰਿਵਰਤਨ ਦਾ ਕਾਰਨ ਗੌਲ ਦੀ ਰਾਜਨੀਤਿਕ ਅਤੇ ਧਾਰਮਿਕ ਸਥਿਤੀ ਹੈ; ਇਹ ਐਪੀਸਕੋਪੇਟ, ਮਹਾਨ ਜ਼ਮੀਨ ਮਾਲਕਾਂ ਅਤੇ ਆਮ ਲੋਕਾਂ ਦੀਆਂ ਸਾਪੇਖਿਕ ਸ਼ਕਤੀਆਂ ਹਨ। ਬਾਂਡਾਂ ਦੇ ਪਰਿਵਰਤਨ ਨੂੰ ਪ੍ਰੇਰਿਤ ਕਰਨ ਵਾਲੀ ਚੀਜ਼ ਰਾਸ਼ਟਰੀ ਕਰਜ਼ੇ ਦੀ ਸਥਿਤੀ ਹੈ। ਫਿਰ ਵੀ ਇਹ ਉਦੇਸ਼ ਪ੍ਰਸ਼ੰਸਾ ਸਿਰਫ ਇੱਕ ਪੂਰਵ-ਅਨੁਮਾਨਿਤ ਅੰਤ ਦੇ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ ਵਿੱਚ ਅਤੇ ਇਸ ਉਦੇਸ਼ ਵੱਲ ਆਪਣੇ ਆਪ ਦੇ ਇੱਕ ਪ੍ਰੋਜੈਕਟ ਦੀਆਂ ਸੀਮਾਵਾਂ ਦੇ ਅੰਦਰ ਕੀਤੀ ਜਾ ਸਕਦੀ ਹੈ। ਐਪੀਸਕੋਪੇਟ ਦੀ ਸ਼ਕਤੀ ਨੂੰ ਕਲੋਵਿਸ ਨੂੰ ਉਸਦੇ ਧਰਮ ਪਰਿਵਰਤਨ ਦੇ ਕਾਰਨ ਵਜੋਂ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਨ ਲਈ (ਭਾਵ, ਉਹ ਇਸ ਧਰਮ ਪਰਿਵਰਤਨ ਦੇ ਉਦੇਸ਼ਪੂਰਨ ਨਤੀਜਿਆਂ ਦੀ ਕਲਪਨਾ ਕਰਨ ਦੇ ਯੋਗ ਹੋਣ ਲਈ) ਪਹਿਲਾਂ ਉਸਨੂੰ ਗੌਲ ਦੀ ਜਿੱਤ ਨੂੰ ਇੱਕ ਅੰਤ ਵਜੋਂ ਪੇਸ਼ ਕਰਨਾ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੈ। ਜੇ ਅਸੀਂ ਮੰਨਦੇ ਹਾਂ ਕਿ ਕਲੋਵਿਸ ਦੇ ਹੋਰ ਉਦੇਸ਼ ਹਨ, ਤਾਂ ਉਹ ਚਰਚ ਦੀ ਸਥਿਤੀ ਵਿੱਚ ਆਪਣੇ ਏਰੀਅਨ ਬਣਨ ਜਾਂ ਮੂਰਤੀ-ਪੂਜਕ ਰਹਿਣ ਦੇ ਕਾਰਨਾਂ ਨੂੰ ਲੱਭ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਵੀ ਸੰਭਵ ਹੈ ਕਿ ਚਰਚ ਦੇ ਵਿਚਾਰ ਵਿੱਚ ਉਸਨੂੰ ਕਿਸੇ ਵੀ ਤਰੀਕੇ ਨਾਲ ਕੰਮ ਕਰਨ ਦਾ ਕੋਈ ਕਾਰਨ ਵੀ ਨਹੀਂ ਮਿਲ ਸਕਦਾ; ਫਿਰ ਉਸਨੂੰ ਇਸ ਵਿਸ਼ੇ ਦੇ ਸੰਬੰਧ ਵਿੱਚ ਕੁਝ ਵੀ ਨਹੀਂ ਮਿਲੇਗਾ; ਉਹ ਐਪੀਸਕੋਪੇਟ ਦੀ ਸਥਿਤੀ ਨੂੰ "ਅਣਪ੍ਰਗਟ" ਦੀ

ਸਥਿਤੀ ਵਿੱਚ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਅਸਪਸ਼ਟਤਾ ਵਿੱਚ ਛੱਡ ਦੇਵੇਗਾ। ਇਸ ਲਈ ਅਸੀਂ ਇੱਕ ਨਿਸ਼ਚਿਤ ਸਥਿਤੀ ਦੇ ਬਾਹਰਮੁਖੀ ਅਨੁਮਾਨ ਲਈ ਕਾਰਨ ਸ਼ਬਦ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਕਰਾਂਗੇ ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਸਥਿਤੀ ਇੱਕ ਨਿਸ਼ਚਿਤ ਉਦੇਸ਼ ਦੇ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ ਵਿੱਚ ਪ੍ਰਗਟ ਹੁੰਦੀ ਹੈ ਜੋ ਇਸ ਉਦੇਸ਼ ਨੂੰ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਨ ਦੇ ਸਾਧਨ ਵਜੋਂ ਕੰਮ ਕਰਨ ਦੇ ਯੋਗ ਹੈ।

ਇਸ ਦੇ ਉਲਟ, ਮਨੋਰਥ ਨੂੰ ਆਮ ਤੌਰ 'ਤੇ ਇੱਕ ਵਿਅਕਤੀਗਤ ਤੱਥ ਮੰਨਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਇੱਛਾਵਾਂ, ਭਾਵਨਾਵਾਂ ਅਤੇ ਜਨੂੰਨਾਂ ਦਾ ਸਮੂਹ ਹੈ ਜੋ ਮੈਨੂੰ ਇੱਕ ਖਾਸ ਕਾਰਜ ਨੂੰ ਪੂਰਾ ਕਰਨ ਲਈ ਉਕਸਾਉਂਦੇ ਹਨ। ਇਤਿਹਾਸਕਾਰ ਮਨੋਰਥਾਂ ਦੀ ਭਾਲ ਕਰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਉਹਨਾਂ ਨੂੰ ਸਿਰਫ਼ ਆਖਰੀ ਉਪਾਅ ਵਜੋਂ ਹੀ ਧਿਆਨ ਵਿੱਚ ਰੱਖਦਾ ਹੈ ਜਦੋਂ ਕਾਰਨ ਵਿਚਾਰ ਅਧੀਨ ਕਾਰਜ ਦੀ ਵਿਆਖਿਆ ਕਰਨ ਲਈ ਕਾਫ਼ੀ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦੇ। ਉਦਾਹਰਨ ਲਈ, ਫਰਡੀਨੈਂਡ ਲੂਟ, ਇਹ ਦਿਖਾਉਣ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਕਿ ਕਾਂਸਟੈਂਟਾਈਨ ਦੇ ਧਰਮ ਪਰਿਵਰਤਨ ਲਈ ਆਮ ਤੌਰ 'ਤੇ ਦਿੱਤੇ ਗਏ ਕਾਰਨ ਨਾਕਾਫ਼ੀ ਜਾਂ ਗਲਤ ਹਨ, ਲਿਖਦਾ ਹੈ: "ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਸਥਾਪਿਤ ਹੋ ਗਿਆ ਹੈ ਕਿ ਕਾਂਸਟੈਂਟਾਈਨ ਕੋਲ ਗੁਆਉਣ ਲਈ ਸਭ ਕੁਝ ਸੀ ਅਤੇ ਸਪੱਸ਼ਟ ਤੌਰ 'ਤੇ ਈਸਾਈ ਧਰਮ ਅਪਣਾ ਕੇ ਕੁਝ ਵੀ ਪ੍ਰਾਪਤ ਨਹੀਂ ਕਰਨਾ ਸੀ, ਇਸ ਲਈ ਸਿਰਫ ਇੱਕ ਹੀ ਸਿੱਟਾ ਸੰਭਵ ਹੈ - ਕਿ ਉਸਨੇ ਅਚਾਨਕ ਪ੍ਰੇਰਣਾ, ਰੋਗ ਸੰਬੰਧੀ ਜਾਂ ਬ੍ਰਹਮ ਜਿਵੇਂ ਤੁਸੀਂ ਚਾਹੁੰਦੇ ਹੋ, ਅੱਗੇ ਝੁਕ ਗਿਆ।"[7] ਲੂਟ ਇੱਥੇ ਕਾਰਨਾਂ ਦੁਆਰਾ ਵਿਆਖਿਆ ਨੂੰ ਛੱਡ ਰਿਹਾ ਹੈ, ਜੋ ਉਸਨੂੰ ਗੈਰ-ਗਿਆਨਕ ਜਾਪਦਾ ਹੈ, ਅਤੇ ਇਸਨੂੰ ਮਨੋਰਥਾਂ ਦੁਆਰਾ ਵਿਆਖਿਆ ਨੂੰ ਤਰਜੀਹ ਦਿੰਦਾ ਹੈ। ਫਿਰ ਵਿਆਖਿਆ ਨੂੰ ਇਤਿਹਾਸਕ ਏਜੰਟ ਦੀ ਮਾਨਸਿਕ ਸਥਿਤੀ ਵਿੱਚ - ਇੱਥੋਂ ਤੱਕ ਕਿ "ਮਾਨਸਿਕ" ਸਥਿਤੀ ਵਿੱਚ ਵੀ - ਦੀ ਭਾਲ ਕੀਤੀ ਜਾਣੀ ਚਾਹੀਦੀ ਹੈ। ਇਹ ਕੁਦਰਤੀ ਤੌਰ 'ਤੇ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਘਟਨਾ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਅਨੁਕੂਲ ਬਣ ਜਾਂਦੀ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਹੋਰ ਜਨੂੰਨ ਅਤੇ ਹੋਰ ਇੱਛਾਵਾਂ ਵਾਲਾ ਕੋਈ ਹੋਰ ਵਿਅਕਤੀ ਵੱਖਰੇ ਢੰਗ ਨਾਲ ਕੰਮ ਕਰਦਾ। ਇਤਿਹਾਸਕਾਰ ਦੇ ਉਲਟ, ਮਨੋਵਿਗਿਆਨੀ ਤਰਜੀਹੀ ਤੌਰ 'ਤੇ ਮਨੋਰਥਾਂ ਦੀ ਭਾਲ ਕਰੇਗਾ; ਆਮ ਤੌਰ 'ਤੇ ਉਹ ਮੰਨਦਾ ਹੈ ਕਿ ਉਹ ਚੇਤਨਾ ਦੀ ਉਸ ਅਵਸਥਾ ਵਿੱਚ "ਸ਼ਾਮਿਲ" ਹਨ ਜਿਸਨੇ ਕਿਰਿਆ ਨੂੰ ਭੜਕਾਇਆ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਆਦਰਸ਼ ਤਰਕਸ਼ੀਲ ਕਿਰਿਆ ਉਹ ਹੋਵੇਗੀ ਜਿਸਦੇ ਮਨੋਰਥ ਅਮਲੀ ਤੌਰ 'ਤੇ ਜ਼ੀਰੋ ਹੋਣਗੇ ਅਤੇ ਜੋ ਸਥਿਤੀ ਦੀ ਇੱਕ ਬਾਹਰਮੁਖੀ ਕਦਰਦਾਨੀ ਦੁਆਰਾ ਵਿਲੱਖਣ ਤੌਰ 'ਤੇ ਪ੍ਰੇਰਿਤ ਹੋਵੇਗਾ। ਤਰਕਹੀਣ ਜਾਂ ਭਾਵੁਕ ਕਿਰਿਆ ਨੂੰ ਉਲਟ ਅਨੁਪਾਤ ਦੁਆਰਾ ਦਰਸਾਇਆ ਜਾਵੇਗਾ।

ਸਾਡੇ ਲਈ ਇਹ ਬਾਕੀ ਹੈ ਕਿ ਅਸੀਂ ਕਾਰਨਾਂ ਅਤੇ ਮਨੋਰਥਾਂ ਵਿਚਕਾਰ ਸਬੰਧ ਨੂੰ ਉਸ ਰੋਜ਼ਾਨਾ ਮਾਮਲੇ ਵਿੱਚ ਸਮਝਾਈਏ ਜਿਸ ਵਿੱਚ ਉਹ ਨਾਲ-ਨਾਲ ਮੌਜੂਦ ਹਨ। ਉਦਾਹਰਣ ਵਜੋਂ, ਮੈਂ ਸਮਾਜਵਾਦੀ ਪਾਰਟੀ ਵਿੱਚ ਸ਼ਾਮਲ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹਾਂ ਕਿਉਂਕਿ ਮੈਂ ਨਿਰਣਾ ਕਰਦਾ ਹਾਂ ਕਿ ਇਹ ਪਾਰਟੀ ਨਿਆਂ ਅਤੇ ਮਨੁੱਖਤਾ ਦੇ ਹਿੱਤਾਂ ਦੀ ਸੇਵਾ ਕਰਦੀ ਹੈ ਜਾਂ ਕਿਉਂਕਿ ਮੇਰਾ ਮੰਨਣਾ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਮੇਰੇ ਸ਼ਾਮਲ ਹੋਣ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਆਉਣ ਵਾਲੇ ਸਾਲਾਂ ਵਿੱਚ ਮੁੱਖ ਇਤਿਹਾਸਕ ਸ਼ਕਤੀ ਬਣ ਜਾਵੇਗੀ: ਇਹ ਕਾਰਨ ਹਨ। ਅਤੇ ਉਸੇ ਸਮੇਂ ਮੇਰੇ ਮਨੋਰਥ ਹੋ ਸਕਦੇ ਹਨ: ਦੱਬੇ-ਕੁਚਲੇ ਲੋਕਾਂ ਦੇ ਕੁਝ ਵਰਗਾਂ ਲਈ ਤਰਸ ਜਾਂ ਦਾਨ ਦੀ ਭਾਵਨਾ, "ਬੈਰੀਕੇਡ ਦੇ ਚੰਗੇ ਪਾਸੇ" ਹੋਣ 'ਤੇ ਸ਼ਰਮ ਦੀ ਭਾਵਨਾ, ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਗਿਦੇ ਕਹਿੰਦਾ ਹੈ, ਜਾਂ ਫਿਰ ਇੱਕ ਹੀਣ ਭਾਵਨਾ, ਆਪਣੇ ਰਿਸ਼ਤੇਦਾਰਾਂ ਨੂੰ ਹੈਰਾਨ ਕਰਨ ਦੀ ਇੱਛਾ, ਆਦਿ। ਇਸ ਬਿਆਨ ਦਾ ਕੀ ਅਰਥ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ ਕਿ ਮੈਂ ਇਹਨਾਂ ਕਾਰਨਾਂ ਅਤੇ ਇਹਨਾਂ ਮਨੋਰਥਾਂ ਲਈ ਸਮਾਜਵਾਦੀ ਪਾਰਟੀ ਵਿੱਚ ਸ਼ਾਮਲ ਹੋਇਆ ਹਾਂ? ਸਪੱਸ਼ਟ ਤੌਰ 'ਤੇ ਅਸੀਂ ਅਰਥ ਦੀਆਂ ਦੋ ਮੂਲ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਵੱਖਰੀਆਂ ਪਰਤਾਂ ਨਾਲ ਨਜਿੱਠ ਰਹੇ ਹਾਂ। ਅਸੀਂ ਉਹਨਾਂ ਦੀ ਤੁਲਨਾ ਕਿਵੇਂ ਕਰੀਏ? ਅਸੀਂ ਵਿਚਾਰ ਅਧੀਨ ਫੈਸਲੇ ਵਿੱਚ ਉਹਨਾਂ ਵਿੱਚੋਂ ਹਰੇਕ ਦੁਆਰਾ ਨਿਭਾਈ ਗਈ ਭੂਮਿਕਾ ਨੂੰ ਕਿਵੇਂ ਨਿਰਧਾਰਤ ਕਰੀਏ? ਇਹ ਮੁਸ਼ਕਲ, ਜੋ ਕਿ ਕਾਰਨਾਂ ਅਤੇ ਮਨੋਰਥਾਂ

ਵਿਚਕਾਰ ਮੌਜੂਦਾ ਅੰਤਰ ਦੁਆਰਾ ਉਠਾਈਆਂ ਗਈਆਂ ਸਭ ਤੋਂ ਵੱਡੀ ਹੈ, ਕਦੇ ਵੀ ਹੱਲ ਨਹੀਂ ਹੋਈ; ਬਹੁਤ ਘੱਟ ਲੋਕਾਂ ਨੇ ਸੱਚਮੁੱਚ ਇਸਦੀ ਇੱਕ ਝਲਕ ਦੇਖੀ ਹੈ। ਅਸਲ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਵੱਖਰੇ ਨਾਮ ਹੇਠ ਇਹ ਇੱਛਾ ਅਤੇ ਜਨੂੰਨ ਵਿਚਕਾਰ ਟਕਰਾਅ ਦੀ ਹੋਂਦ ਨੂੰ ਦਰਸਾਉਣ ਦੇ ਬਰਾਬਰ ਹੈ। ਪਰ ਜੇਕਰ ਕਲਾਸਿਕ ਸਿਧਾਂਤ ਨੂੰ ਕਾਰਨ ਅਤੇ ਪ੍ਰੇਰਣਾ ਨੂੰ ਆਪਣਾ ਸਹੀ ਪ੍ਰਭਾਵ ਨਿਰਧਾਰਤ ਕਰਨ ਵਿੱਚ ਅਸਮਰੱਥ ਪਾਇਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਤਾਂ ਇੱਕ ਸਧਾਰਨ ਸਥਿਤੀ ਵਿੱਚ ਜਦੋਂ ਉਹ ਇੱਕ ਸਿੰਗਲ ਫੈਸਲਾ ਪੈਦਾ ਕਰਨ ਲਈ ਇਕੱਠੇ ਹੁੰਦੇ ਹਨ, ਤਾਂ ਇਹ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਅਸੰਭਵ ਹੋਵੇਗਾ[8] ਕਿ ਕਾਰਨਾਂ ਅਤੇ ਪ੍ਰੇਰਣਾਵਾਂ ਵਿਚਕਾਰ ਟਕਰਾਅ ਦੀ ਵਿਆਖਿਆ ਕਰਨਾ ਜਾਂ ਕਲਪਨਾ ਕਰਨਾ ਵੀ ਅਸੰਭਵ ਹੋਵੇਗਾ, ਇੱਕ ਅਜਿਹਾ ਟਕਰਾਅ ਜਿਸ ਵਿੱਚ ਹਰੇਕ ਸਮੂਹ ਆਪਣੇ ਵਿਅਕਤੀਗਤ ਫੈਸਲੇ ਦੀ ਮੰਗ ਕਰੇਗਾ। ਇਸ ਲਈ ਸਾਨੂੰ ਸ਼ੁਰੂ ਤੋਂ ਦੁਬਾਰਾ ਸ਼ੁਰੂਆਤ ਕਰਨੀ ਚਾਹੀਦੀ ਹੈ।

ਯਕੀਨਨ, ਕਾਰਨ ਬਾਹਰਮੁਖੀ ਹੈ; ਇਹ ਸਮਕਾਲੀ ਚੀਜ਼ਾਂ ਦੀ ਸਥਿਤੀ ਹੈ ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਇਹ ਇੱਕ ਚੇਤਨਾ ਨੂੰ ਪ੍ਰਗਟ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਇਹ ਬਾਹਰਮੁਖੀ ਹੈ ਕਿ ਰੋਮਨ ਲੋਕਤੰਤਰ ਅਤੇ ਕੁਲੀਨ ਵਰਗ ਕਾਂਸਟੈਂਟਾਈਨ ਦੇ ਸਮੇਂ ਦੁਆਰਾ ਭ੍ਰਿਸ਼ਟ ਹੋ ਗਏ ਸਨ ਜਾਂ ਕੈਥੋਲਿਕ ਚਰਚ ਇੱਕ ਅਜਿਹੇ ਰਾਜੇ ਦਾ ਪੱਖ ਲੈਣ ਲਈ ਤਿਆਰ ਹੈ ਜੋ ਕਲੋਵਿਸ ਦੇ ਸਮੇਂ ਏਰੀਅਨਵਾਦ ਉੱਤੇ ਜਿੱਤ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਨ ਵਿੱਚ ਇਸਦੀ ਮਦਦ ਕਰੇਗਾ। ਫਿਰ ਵੀ ਇਸ ਸਥਿਤੀ ਨੂੰ ਸਿਰਫ਼ ਇੱਕ ਖੁਦ ਲਈ ਪ੍ਰਗਟ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਆਮ ਤੌਰ 'ਤੇ ਖੁਦ ਉਹ ਜੀਵ ਹੈ ਜਿਸ ਦੁਆਰਾ ਇੱਕ ਸੰਸਾਰ "ਹੈ"। ਇਸ ਤੋਂ ਵੀ ਵਧੀਆ, ਇਹ ਸਿਰਫ਼ ਇੱਕ ਖੁਦ ਲਈ ਪ੍ਰਗਟ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ ਜੋ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਇਸ ਜਾਂ ਉਸ ਖਾਸ ਤਰੀਕੇ ਨਾਲ ਚੁਣਦਾ ਹੈ - ਯਾਨੀ, ਇੱਕ ਖੁਦ ਲਈ ਜਿਸਨੇ ਆਪਣੀ ਵਿਅਕਤੀਗਤਤਾ ਬਣਾਈ ਹੈ। ਸਾਜ਼-ਸਾਮਾਨ-ਵਸਤੂਆਂ ਦੇ ਸਾਜ਼-ਸਾਮਾਨ ਦੇ ਪ੍ਰਭਾਵ ਨੂੰ ਖੋਜਣ ਲਈ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਇਸ ਜਾਂ ਉਸ ਤਰੀਕੇ ਨਾਲ ਪੇਸ਼ ਕਰਨਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ। ਨਿਰਪੱਖ ਤੌਰ 'ਤੇ ਚਾਕੂ ਇੱਕ ਬਲੇਡ ਅਤੇ ਹੈਂਡਲ ਤੋਂ ਬਣਿਆ ਇੱਕ ਸਾਧਨ ਹੈ। ਮੈਂ ਇਸਨੂੰ ਕੱਟਣ, ਕੱਟਣ ਲਈ ਇੱਕ ਸਾਧਨ ਵਜੋਂ ਨਿਰਪੱਖ ਤੌਰ 'ਤੇ ਸਮਝ ਸਕਦਾ ਹਾਂ। ਪਰ ਹਥੌੜੇ ਦੀ ਘਾਟ ਕਾਰਨ, ਮੈਂ ਚਾਕੂ ਨੂੰ ਹਥੌੜੇ ਵਾਲੇ ਸਾਧਨ ਵਜੋਂ ਵੀ ਸਮਝ ਸਕਦਾ ਹਾਂ। ਮੈਂ ਇਸਦੇ ਹੈਂਡਲ ਨੂੰ ਇੱਕ ਮੇਖ ਵਿੱਚ ਠੋਕਣ ਲਈ ਵਰਤ ਸਕਦਾ ਹਾਂ, ਅਤੇ ਇਹ ਡਰ ਘੱਟ ਉਦੇਸ਼ਪੂਰਨ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਜਦੋਂ ਕਲੋਵਿਸ ਉਸ ਸਹਾਇਤਾ ਦੀ ਕਦਰ ਕਰਦਾ ਹੈ ਜੋ ਚਰਚ ਉਸਨੂੰ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕਰ ਸਕਦਾ ਹੈ, ਤਾਂ ਇਹ ਨਿਸ਼ਚਤ ਨਹੀਂ ਹੈ ਕਿ ਪ੍ਰੀਲੇਟਸ ਦੇ ਇੱਕ ਸਮੂਹ ਜਾਂ ਇੱਥੋਂ ਤੱਕ ਕਿ ਇੱਕ ਖਾਸ ਪਾਦਰੀ ਨੇ ਉਸਨੂੰ ਕੋਈ ਪ੍ਰਸਤਾਵ ਦਿੱਤਾ ਹੈ, ਅਤੇ ਨਾ ਹੀ ਇਹ ਕਿ ਪਾਦਰੀਆਂ ਦੇ ਕਿਸੇ ਮੈਂਬਰ ਨੇ ਸਪੱਸ਼ਟ ਤੌਰ 'ਤੇ ਕਿਸੇ ਕੈਥੋਲਿਕ ਰਾਜੇ ਨਾਲ ਗੱਠਜੋੜ ਬਾਰੇ ਸੋਚਿਆ ਹੈ। ਸਿਰਫ ਸਖਤੀ ਨਾਲ ਉਦੇਸ਼ਪੂਰਨ ਤੱਥ, ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਕੋਈ ਵੀ ਆਪਣੇ ਆਪ ਸਥਾਪਿਤ ਕਰ ਸਕਦਾ ਹੈ, ਉਹ ਹਨ ਗੌਲ ਦੇ ਲੋਕਾਂ ਉੱਤੇ ਚਰਚ ਦੀ ਮਹਾਨ ਸ਼ਕਤੀ ਅਤੇ ਏਰੀਅਨ ਧਰਮ ਦੇ ਸੰਬੰਧ ਵਿੱਚ ਚਰਚ ਦੀ ਚਿੰਤਾ। ਇਹਨਾਂ ਸਥਾਪਿਤ ਤੱਥਾਂ ਨੂੰ ਧਰਮ ਪਰਿਵਰਤਨ ਦੇ ਕਾਰਨ ਵਿੱਚ ਸੰਗਠਿਤ ਕਰਨ ਲਈ, ਉਹਨਾਂ ਨੂੰ ਸਮੂਹ ਤੋਂ ਅਲੱਗ ਕਰਨਾ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੈ - ਅਤੇ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਉਹਨਾਂ ਨੂੰ ਖਤਮ ਕਰਨਾ - ਅਤੇ ਉਹਨਾਂ ਨੂੰ ਇੱਕ ਖਾਸ ਸੰਭਾਵਨਾ ਵੱਲ ਪਾਰ ਕਰਨਾ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੈ: ਕਲੋਵਿਸ ਦੁਆਰਾ ਸਮਝੀ ਗਈ ਚਰਚ ਦੀ ਨਿਰਪੱਖ ਸੰਭਾਵਨਾ ਇੱਕ ਪਰਿਵਰਤਿਤ ਰਾਜੇ ਨੂੰ ਆਪਣਾ ਸਮਰਥਨ ਦੇਣਾ ਹੋਵੇਗਾ। ਪਰ ਇਹ ਸੰਭਾਵਨਾ ਸਿਰਫ ਤਾਂ ਹੀ ਪ੍ਰਗਟ ਕੀਤੀ ਜਾ ਸਕਦੀ ਹੈ ਜੇਕਰ ਸਥਿਤੀ ਨੂੰ ਉਨ੍ਹਾਂ ਚੀਜ਼ਾਂ ਦੀ ਸਥਿਤੀ ਵੱਲ ਪਾਰ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਜੋ ਅਜੇ ਮੌਜੂਦ ਨਹੀਂ ਹੈ - ਸੰਖੇਪ ਵਿੱਚ, ਇੱਕ ਅਣਹੋਂਦ ਵੱਲ। ਇੱਕ ਸ਼ਬਦ ਵਿੱਚ, ਦੁਨੀਆਂ ਸਿਰਫ਼ ਤਾਂ ਹੀ ਸਲਾਹ ਦਿੰਦੀ ਹੈ ਜੇਕਰ ਕੋਈ ਇਸ 'ਤੇ ਸਵਾਲ ਉਠਾਉਂਦਾ ਹੈ, ਅਤੇ ਕੋਈ ਇਸ 'ਤੇ ਸਿਰਫ਼ ਇੱਕ ਨਿਸ਼ਚਿਤ ਉਦੇਸ਼ ਲਈ ਸਵਾਲ ਉਠਾ ਸਕਦਾ ਹੈ।

ਇਸ ਲਈ ਕਾਰਨ, ਕਿਰਿਆ ਨੂੰ ਨਿਰਧਾਰਤ ਕਰਨ ਤੋਂ ਬਹੁਤ ਦੂਰ, ਸਿਰਫ ਇੱਕ ਕਿਰਿਆ ਦੇ ਪ੍ਰੋਜੈਕਟ

ਵਿੱਚ ਅਤੇ ਇਸਦੇ ਰਾਹੀਂ ਪ੍ਰਗਟ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਸਾਰੇ ਗੌਲ ਉੱਤੇ ਆਪਣਾ ਰਾਜ ਥੋਪਣ ਦੇ ਪ੍ਰੋਜੈਕਟ ਵਿੱਚ ਅਤੇ ਇਸਦੇ ਰਾਹੀਂ ਹੈ ਕਿ ਪੱਛਮੀ ਚਰਚ ਦੀ ਸਥਿਤੀ ਕਲੋਵਿਸ ਨੂੰ ਉਸਦੇ ਧਰਮ ਪਰਿਵਰਤਨ ਦੇ ਕਾਰਨ ਵਜੋਂ ਨਿਰਪੱਖ ਤੌਰ 'ਤੇ ਦਿਖਾਈ ਦਿੰਦੀ ਹੈ। ਦੂਜੇ ਸ਼ਬਦਾਂ ਵਿੱਚ, ਚੇਤਨਾ ਜੋ ਸੰਸਾਰ ਦੇ ਸਮੂਹ ਵਿੱਚ ਕਾਰਨ ਨੂੰ ਉਭਾਰਦੀ ਹੈ, ਉਸਦੀ ਪਹਿਲਾਂ ਹੀ ਆਪਣੀ ਬਣਤਰ ਹੈ; ਇਸਨੇ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਸਿਰੇ ਦੇ ਦਿੱਤੇ ਹਨ, ਇਸਨੇ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਆਪਣੀਆਂ ਸੰਭਾਵਨਾਵਾਂ ਵੱਲ ਪੇਸ਼ ਕੀਤਾ ਹੈ, ਅਤੇ ਇਸਦਾ ਆਪਣੀਆਂ ਸੰਭਾਵਨਾਵਾਂ ਨੂੰ ਫੜਨ ਦਾ ਆਪਣਾ ਤਰੀਕਾ ਹੈ: ਆਪਣੀਆਂ ਸੰਭਾਵਨਾਵਾਂ ਨੂੰ ਫੜਨ ਦਾ ਇਹ ਅਜੀਬ ਤਰੀਕਾ ਇੱਥੇ ਪ੍ਰਭਾਵਸ਼ੀਲਤਾ ਹੈ। ਇਹ ਅੰਦਰੂਨੀ ਸੰਗਠਨ ਜੋ ਚੇਤਨਾ ਨੇ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਗੈਰ-ਸਥਿਤੀਗਤ ਸਵੈ-ਚੇਤਨਾ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਦਿੱਤਾ ਹੈ, ਸੰਸਾਰ ਵਿੱਚ ਕਾਰਨਾਂ ਦੀ ਉੱਭਰਨ ਨਾਲ ਸਖਤੀ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਹੈ। ਹੁਣ ਜੇਕਰ ਕੋਈ ਇਸ ਮਾਮਲੇ 'ਤੇ ਵਿਚਾਰ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਤਾਂ ਉਸਨੂੰ ਇਹ ਪਛਾਣਨਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ ਕਿ ਆਪਣੇ ਆਪ ਦੀ ਅੰਦਰੂਨੀ ਬਣਤਰ ਜਿਸ ਦੁਆਰਾ ਇਹ ਦੁਨੀਆ ਵਿੱਚ ਕਾਰਜਸ਼ੀਲਤਾ ਲਈ ਕਾਰਨਾਂ ਦੇ ਉਭਾਰ ਨੂੰ ਪ੍ਰਭਾਵਤ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਸ਼ਬਦ ਦੇ ਇਤਿਹਾਸਕ ਅਰਥਾਂ ਵਿੱਚ ਇੱਕ "ਤਰਕਹੀਣ" ਤੱਥ ਹੈ। ਦਰਅਸਲ, ਅਸੀਂ ਕਲੋਵਿਸ ਦੇ ਧਰਮ ਪਰਿਵਰਤਨ ਦੀ ਤਕਨੀਕੀ ਉਪਯੋਗਤਾ ਨੂੰ ਤਰਕਸ਼ੀਲ ਤੌਰ 'ਤੇ ਸਮਝ ਸਕਦੇ ਹਾਂ ਜਿਸ ਦੁਆਰਾ ਉਸਨੇ ਗੌਲ ਦੀ ਜਿੱਤ ਦਾ ਅਨੁਮਾਨ ਲਗਾਇਆ ਹੋਵੇਗਾ। ਪਰ ਅਸੀਂ ਉਸਦੀ ਜਿੱਤ ਦੇ ਪ੍ਰੋਜੈਕਟ ਦੇ ਸੰਬੰਧ ਵਿੱਚ ਵੀ ਅਜਿਹਾ ਨਹੀਂ ਕਰ ਸਕਦੇ। ਇਹ "ਸਵੈ-ਵਿਆਖਿਆਤਮਕ" ਨਹੀਂ ਹੈ। ਕੀ ਇਸਨੂੰ ਕਲੋਵਿਸ ਦੀ ਇੱਛਾ ਦੇ ਨਤੀਜੇ ਵਜੋਂ ਸਮਝਿਆ ਜਾਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ? ਪਰ ਜੇ ਜਿੱਤ ਦਾ ਉਦੇਸ਼ ਨਹੀਂ ਤਾਂ ਅਸਲ ਵਿੱਚ ਇੱਛਾ ਕੀ ਹੈ? ਕਲੋਵਿਸ ਦੀ ਇੱਛਾ ਨੂੰ ਗੌਲ ਨੂੰ ਜਿੱਤਣ ਦੇ ਸਹੀ ਪ੍ਰੋਜੈਕਟ ਤੋਂ ਕਿਵੇਂ ਵੱਖਰਾ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ? ਇਸ ਲਈ ਜਿੱਤ ਦੇ ਇਸ ਮੂਲ ਪ੍ਰੋਜੈਕਟ ਨੂੰ ਪਹਿਲਾਂ ਤੋਂ ਮੌਜੂਦ ਮਨੋਰਥ ਦੁਆਰਾ "ਉਕਸਾਇਆ" ਵਜੋਂ ਕਲਪਨਾ ਕਰਨਾ ਬੇਕਾਰ ਹੋਵੇਗਾ ਜੋ ਕਿ ਅਭਿਲਾਸ਼ਾ ਹੋਵੇਗਾ। ਇਹ ਸੱਚਮੁੱਚ ਸੱਚ ਹੈ ਕਿ ਇੱਛਾ ਇੱਕ ਮਨੋਰਥ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਵਿਅਕਤੀਗਤਤਾ ਹੈ। ਪਰ ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਜਿੱਤ ਦੇ ਪ੍ਰੋਜੈਕਟ ਤੋਂ ਵੱਖਰਾ ਨਹੀਂ ਹੈ, ਅਸੀਂ ਕਹਾਂਗੇ ਕਿ ਉਸਦੀਆਂ ਸੰਭਾਵਨਾਵਾਂ ਦਾ ਇਹ ਪਹਿਲਾ ਪ੍ਰੋਜੈਕਟ ਜਿਸਦੀ ਰੌਸ਼ਨੀ ਵਿੱਚ ਕਲੋਵਿਸ ਧਰਮ ਪਰਿਵਰਤਨ ਦਾ ਕਾਰਨ ਖੋਜਦਾ ਹੈ, ਉਹ ਬਿਲਕੁਲ ਮਨੋਰਥ ਹੈ। ਫਿਰ ਸਭ ਕੁਝ ਸਪੱਸ਼ਟ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਅਸੀਂ ਇਹਨਾਂ ਤਿੰਨ ਸ਼ਬਦਾਂ ਦੇ ਸਬੰਧਾਂ ਦੀ ਕਲਪਨਾ ਕਰ ਸਕਦੇ ਹਾਂ: ਕਾਰਨ, ਮਨੋਰਥ, ਅੰਤ। ਅਸੀਂ ਇੱਥੇ ਸੰਸਾਰ ਵਿੱਚ ਹੋਣ ਦੇ ਇੱਕ ਖਾਸ ਮਾਮਲੇ ਨਾਲ ਨਜਿੱਠ ਰਹੇ ਹਾਂ: ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਇਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਦਾ ਉਭਾਰ ਹੈ ਜੋ ਇੱਕ ਸੰਸਾਰ ਦਾ ਕਾਰਨ ਬਣਦਾ ਹੈ, ਉਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਇੱਥੇ ਇਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਦਾ ਹੀ ਵਜੂਦ ਹੈ - ਜਿੱਥੋਂ ਤੱਕ ਇਹ ਵਜੂਦ ਇੱਕ ਅੰਤ ਵੱਲ ਇੱਕ ਸ਼ੁੱਧ ਪ੍ਰੋਜੈਕਟ ਹੈ - ਜੋ ਸੰਸਾਰ ਦੀ ਇੱਕ ਖਾਸ ਬਾਹਰਮੁਖੀ ਬਣਤਰ ਦਾ ਕਾਰਨ ਬਣਦਾ ਹੈ, ਜੋ ਇਸ ਅੰਤ ਦੀ ਰੋਸ਼ਨੀ ਵਿੱਚ ਕਾਰਨ ਦੇ ਨਾਮ ਦੇ ਹੱਕਦਾਰ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਖੁਦ ਇਸ ਕਾਰਨ ਦੀ ਚੇਤਨਾ ਹੈ। ਪਰ ਕਾਰਨ ਦੀ ਇਹ ਸਥਿਤੀਗਤ ਚੇਤਨਾ ਸਿਧਾਂਤਕ ਤੌਰ 'ਤੇ ਇੱਕ ਅੰਤ ਵੱਲ ਇੱਕ ਪ੍ਰੋਜੈਕਟ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਆਪਣੇ ਆਪ ਦੀ ਇੱਕ ਗੈਰ-ਥੈਟਿਕ ਚੇਤਨਾ ਹੈ। ਇਸ ਅਰਥ ਵਿੱਚ ਇਹ ਇੱਕ ਮਨੋਰਥ ਹੈ; ਯਾਨੀ, ਇਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਗੈਰ-ਥੈਟਿਕ ਤੌਰ 'ਤੇ ਇੱਕ ਪ੍ਰੋਜੈਕਟ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਅਨੁਭਵ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਘੱਟ ਜਾਂ ਘੱਟ ਉਤਸੁਕ, ਘੱਟ ਜਾਂ ਘੱਟ ਭਾਵੁਕ, ਉਸੇ ਪਲ ਜਦੋਂ ਇਹ ਸੰਸਾਰ ਦੇ ਕਾਰਨਾਂ ਵਿੱਚ ਸੰਗਠਨ ਦੀ ਇੱਕ ਪ੍ਰਗਟ ਚੇਤਨਾ ਵਜੋਂ ਗਠਿਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ।

ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਕਾਰਨ ਅਤੇ ਪ੍ਰੇਰਣਾ ਸਹਿ-ਸੰਬੰਧੀ ਹਨ, ਬਿਲਕੁਲ ਜਿਵੇਂ ਗੈਰ-ਥੈਟਿਕ ਸਵੈ-ਚੇਤਨਾ ਵਸਤੂ ਦੀ ਥੈਟਿਕ ਚੇਤਨਾ ਦਾ ਓਨਟੋਲੋਜੀਕਲ ਸਹਿ-ਸੰਬੰਧ ਹੈ। ਜਿਵੇਂ ਕਿਸੇ ਚੀਜ਼ ਦੀ ਚੇਤਨਾ ਸਵੈ-ਚੇਤਨਾ ਹੈ, ਉਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਪ੍ਰੇਰਣਾ ਕਾਰਨ ਦੀ ਧਾਰਨਾ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਕੁਝ ਨਹੀਂ ਹੈ ਜਿੱਥੋਂ ਤੱਕ ਇਹ ਸ਼ੱਕ ਸਵੈ-ਚੇਤਨਾ ਹੈ। ਪਰ ਇਹ ਸਪੱਸ਼ਟ ਤੌਰ 'ਤੇ ਇਸ ਗੱਲ ਦਾ ਪਾਲਣ ਕਰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਕਾਰਨ, ਪ੍ਰੇਰਣਾ ਅਤੇ ਅੰਤ ਇੱਕ

ਆਜ਼ਾਦ ਅਤੇ ਜੀਵਤ ਚੇਤਨਾ ਦੇ ਜ਼ੋਰ ਦੇ ਤਿੰਨ ਅਟੁੱਟ ਸ਼ਬਦ ਹਨ ਜੋ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਆਪਣੀਆਂ ਸੰਭਾਵਨਾਵਾਂ ਵੱਲ ਪੇਸ਼ ਕਰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਇਹਨਾਂ ਸੰਭਾਵਨਾਵਾਂ ਦੁਆਰਾ ਪਰਿਭਾਸ਼ਿਤ ਕਰਦਾ ਹੈ।

ਫਿਰ ਇਹ ਕਿਵੇਂ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਮਨੋਰਥ ਮਨੋਵਿਗਿਆਨੀ ਨੂੰ ਚੇਤਨਾ ਦੇ ਤੱਥ ਦੀ ਪ੍ਰਭਾਵਸ਼ੀਲ ਸਮੱਗਰੀ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਦਿਖਾਈ ਦਿੰਦਾ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਸਮੱਗਰੀ ਚੇਤਨਾ ਦੇ ਕਿਸੇ ਹੋਰ ਤੱਥ ਜਾਂ ਫੈਸਲੇ ਨੂੰ ਨਿਰਧਾਰਤ ਕਰਦੀ ਹੈ? ਇਹ ਇਸ ਲਈ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਮਨੋਰਥ, ਜੋ ਕਿ ਇੱਕ ਗੈਰ-ਸਿੱਧ ਸਵੈ-ਚੇਤਨਾ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਕੁਝ ਨਹੀਂ ਹੈ, ਇਸੇ ਚੇਤਨਾ ਨਾਲ ਅਤੀਤ ਵਿੱਚ ਖਿਸਕ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਇਸਦੇ ਨਾਲ ਹੀ ਜੀਵਤ ਰਹਿਣਾ ਬੰਦ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਜਿਵੇਂ ਹੀ ਇੱਕ ਚੇਤਨਾ ਅਤੀਤ ਬਣ ਜਾਂਦੀ ਹੈ, ਇਹ ਉਹੀ ਹੈ ਜੋ ਮੈਨੂੰ "ਸੀ" ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਹੋਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਜਦੋਂ ਮੈਂ ਕੱਲ੍ਹ ਦੀ ਆਪਣੀ ਚੇਤਨਾ ਵੱਲ ਮੁੜਦਾ ਹਾਂ, ਤਾਂ ਇਹ ਆਪਣੀ ਜਾਣਬੁੱਝ ਕੇ ਮਹੱਤਤਾ ਅਤੇ ਇਸਦੇ ਅਰਥ ਨੂੰ ਵਿਅਕਤੀਗਤਤਾ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਸੁਰੱਖਿਅਤ ਰੱਖਦਾ ਹੈ, ਪਰ, ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਅਸੀਂ ਦੇਖਿਆ ਹੈ, ਇਹ ਸਥਿਰ ਹੈ; ਇਹ ਇੱਕ ਚੀਜ਼ ਵਾਂਗ ਬਾਹਰ ਹੈ, ਕਿਉਂਕਿ ਭੂਤਕਾਲ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਹੈ। ਮਨੋਰਥ ਫਿਰ ਉਹ ਬਣ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਜਿਸਦੀ ਚੇਤਨਾ ਹੈ। ਇਹ ਮੈਨੂੰ "ਅਨੁਭਵੀ ਗਿਆਨ" ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਦਿਖਾਈ ਦੇ ਸਕਦਾ ਹੈ; ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਅਸੀਂ ਪਹਿਲਾਂ ਦੇਖਿਆ ਸੀ, ਮੁਰਦਾ ਭੂਤਕਾਲ ਇੱਕ ਵਿਹਾਰਕ ਗਿਆਨ ਦੇ ਪਹਿਲੂ ਵਿੱਚ ਵਰਤਮਾਨ ਨੂੰ ਪਰੇਸ਼ਾਨ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਵੀ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ ਕਿ ਮੈਂ ਇਸ ਵੱਲ ਮੁੜਦਾ ਹਾਂ ਤਾਂ ਜੋ ਇਸਨੂੰ ਸਪੱਸ਼ਟ ਕਰ ਸਕਾਂ ਅਤੇ ਇਸਨੂੰ ਉਸ ਗਿਆਨ ਦੁਆਰਾ ਮਾਰਗਦਰਸ਼ਨ ਕਰਦੇ ਹੋਏ ਤਿਆਰ ਕਰ ਸਕਾਂ ਜੋ ਵਰਤਮਾਨ ਵਿੱਚ ਮੇਰੇ ਲਈ ਹੈ। ਇਸ ਮਾਮਲੇ ਵਿੱਚ ਇਹ ਚੇਤਨਾ ਦਾ ਇੱਕ ਵਸਤੂ ਹੈ; ਇਹ ਉਹੀ ਚੇਤਨਾ ਹੈ ਜਿਸ ਬਾਰੇ ਮੈਂ ਸੁਚੇਤ ਹਾਂ। ਇਸ ਲਈ ਇਹ - ਆਮ ਤੌਰ 'ਤੇ ਮੇਰੀਆਂ ਯਾਦਾਂ ਵਾਂਗ - ਇੱਕੋ ਸਮੇਂ ਮੇਰੀ ਅਤੇ ਪਾਰਦਰਸ਼ੀ ਦਿਖਾਈ ਦਿੰਦੀ ਹੈ। ਆਮ ਤੌਰ 'ਤੇ ਅਸੀਂ ਇਨ੍ਹਾਂ ਮਨੋਰਥਾਂ ਨਾਲ ਘਿਰੇ ਰਹਿੰਦੇ ਹਾਂ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਵਿੱਚ ਅਸੀਂ "ਹੁਣ ਦਾਖਲ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦੇ", ਕਿਉਂਕਿ ਸਾਨੂੰ ਨਾ ਸਿਰਫ਼ ਇਸ ਜਾਂ ਉਸ ਕਾਰਜ ਨੂੰ ਪੂਰਾ ਕਰਨ ਲਈ ਠੋਸ ਤੌਰ 'ਤੇ ਫੈਸਲਾ ਕਰਨਾ ਪੈਂਦਾ ਹੈ, ਸਗੋਂ ਉਨ੍ਹਾਂ ਕਾਰਜਾਂ ਨੂੰ ਪੂਰਾ ਕਰਨ ਲਈ ਵੀ ਜੋ ਅਸੀਂ ਇੱਕ ਦਿਨ ਪਹਿਲਾਂ ਫੈਸਲਾ ਕੀਤਾ ਸੀ ਜਾਂ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਉੱਦਮਾਂ ਵਿੱਚ ਅਸੀਂ ਰੁੱਝੇ ਹੋਏ ਹਾਂ। ਇੱਕ ਆਮ ਤਰੀਕੇ ਨਾਲ ਚੇਤਨਾ ਜਿਸ ਵੀ ਪਲ ਇਸਨੂੰ ਸਮਝਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਉਸਨੂੰ ਰੁੱਝੇ ਹੋਏ ਵਜੋਂ ਫੜਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਇਹੀ ਸ਼ੱਕ ਰੁਝੇਵੇਂ ਦੇ ਉਦੇਸ਼ਾਂ ਦੀ ਇੱਕ ਵਿਹਾਰਕ ਜਾਣ-ਪਛਾਣ ਜਾਂ ਇਹਨਾਂ ਕਾਰਨਾਂ ਦੀ ਇੱਕ ਥੀਮੈਟਿਕ ਅਤੇ ਸਥਿਤੀਗਤ ਵਿਆਖਿਆ ਨੂੰ ਦਰਸਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਸਪੱਸ਼ਟ ਹੈ ਕਿ ਮਨੋਰਥ ਦਾ ਸ਼ੱਕ ਤੁਰੰਤ ਕਾਰਨ, ਇਸਦੇ ਸੰਬੰਧ ਨੂੰ ਦਰਸਾਉਂਦਾ ਹੈ, ਕਿਉਂਕਿ ਮਨੋਰਥ, ਭਾਵੇਂ ਅਤੀਤ ਵਿੱਚ ਬਣਿਆ ਹੋਵੇ ਅਤੇ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਸਥਿਰ ਹੋਵੇ, ਘੱਟੋ ਘੱਟ ਇਸ ਤੱਥ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਅਰਥ ਵਜੋਂ ਕਾਇਮ ਰੱਖਦਾ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਇੱਕ ਕਾਰਨ ਦੀ ਚੇਤਨਾ ਰਿਹਾ ਹੈ; ਭਾਵ, ਸੰਸਾਰ ਦੀ ਇੱਕ ਬਾਹਰਮੁਖੀ ਬਣਤਰ ਦੀ ਖੋਜ। ਪਰ ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਮਨੋਰਥ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਹੈ ਅਤੇ ਕਿਉਂਕਿ ਕਾਰਨ ਬਾਹਰਮੁਖੀ ਹੈ, ਉਹਨਾਂ ਨੂੰ ਬਿਨਾਂ ਕਿਸੇ ਔਨਟੋਲੋਜੀਕਲ ਭੇਦ ਦੇ ਇੱਕ ਡਾਇਡ ਵਜੋਂ ਪੇਸ਼ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ; ਅਸੀਂ ਦੇਖਿਆ ਹੈ, ਸੱਚਮੁੱਚ, ਸਾਡਾ ਅਤੀਤ ਦੁਨੀਆਂ ਦੇ ਵਿਚਕਾਰ ਗੁਆਚ ਗਿਆ ਹੈ। ਇਸੇ ਲਈ ਅਸੀਂ ਉਹਨਾਂ ਨੂੰ ਇੱਕੋ ਪੱਧਰ 'ਤੇ ਰੱਖਦੇ ਹਾਂ ਅਤੇ ਅਸੀਂ ਕਿਸੇ ਕਾਰਵਾਈ ਦੇ ਕਾਰਨਾਂ ਅਤੇ ਮਨੋਰਥਾਂ ਬਾਰੇ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਗੱਲ ਕਰਨ ਦੇ ਯੋਗ ਹਾਂ ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਉਹ ਟਕਰਾਅ ਵਿੱਚ ਦਾਖਲ ਹੋ ਸਕਦੇ ਹਨ ਜਾਂ ਦੋਵੇਂ ਇੱਕ ਫੈਸਲੇ ਵਿੱਚ ਨਿਰਧਾਰਤ ਅਨੁਪਾਤ ਵਿੱਚ ਸਹਿਮਤ ਹੋ ਸਕਦੇ ਹਨ।

ਫਿਰ ਵੀ ਜੇਕਰ ਮਨੋਰਥ ਪਾਰਦਰਸ਼ੀ ਹੈ, ਜੇਕਰ ਇਹ ਸਿਰਫ਼ ਉਹ ਅਟੱਲ ਹਸਤੀ ਹੈ ਜਿਸਨੂੰ ਸਾਨੂੰ "ਸੀ" ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਹੋਣਾ ਪੈਂਦਾ ਹੈ, ਜੇਕਰ ਸਾਡੇ ਸਾਰੇ ਅਤੀਤ ਵਾਂਗ ਇਹ ਸਾਡੇ ਤੋਂ ਕੁਝ ਵੀ ਨਾ ਹੋਣ ਦੀ ਵਿਸ਼ਾਲਤਾ ਦੁਆਰਾ ਵੱਖ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਤਾਂ ਇਹ ਸਿਰਫ਼ ਤਾਂ ਹੀ ਕੰਮ ਕਰ ਸਕਦਾ ਹੈ ਜੇਕਰ ਇਸਨੂੰ

ਮੁੜ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ; ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਇਹ ਬਿਨਾਂ ਕਿਸੇ ਤਾਕਤ ਦੇ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਇਹ ਜੁੜੀ ਹੋਈ ਚੇਤਨਾ ਦੇ ਜ਼ੋਰ ਨਾਲ ਹੀ ਮਨੋਰਥਾਂ ਅਤੇ ਪੁਰਾਣੇ ਕਾਰਨਾਂ 'ਤੇ ਇੱਕ ਮੁੱਲ ਅਤੇ ਭਾਰ ਦਿੱਤਾ ਜਾਵੇਗਾ। ਉਹ ਜੋ ਰਹੇ ਹਨ ਉਹ ਚੇਤਨਾ 'ਤੇ ਨਿਰਭਰ ਨਹੀਂ ਕਰਦੇ, ਪਰ ਚੇਤਨਾ ਦਾ ਫਰਜ਼ ਹੈ ਕਿ ਉਹ ਉਹਨਾਂ ਨੂੰ ਅਤੀਤ ਵਿੱਚ ਆਪਣੀ ਹੋਂਦ ਵਿੱਚ ਬਣਾਈ ਰੱਖੇ। ਮੈਂ ਇਹ ਜਾਂ ਉਹ ਇੱਛਾ ਕੀਤੀ ਹੈ: ਇੱਥੇ ਉਹ ਹੈ ਜੋ ਅਟੱਲ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਜੋ ਮੇਰਾ ਸਾਰ ਵੀ ਬਣਾਉਂਦਾ ਹੈ, ਕਿਉਂਕਿ ਮੇਰਾ ਸਾਰ ਉਹ ਹੈ ਜੋ ਮੈਂ ਰਿਹਾ ਹਾਂ। ਪਰ ਇਸ ਇੱਛਾ, ਇਸ ਡਰ, ਸੰਸਾਰ ਦੇ ਇਹਨਾਂ ਬਾਹਰਮੁਖੀ ਵਿਚਾਰਾਂ ਦੁਆਰਾ ਮੇਰੇ ਲਈ ਜੋ ਅਰਥ ਰੱਖਿਆ ਗਿਆ ਹੈ ਜਦੋਂ ਮੈਂ ਵਰਤਮਾਨ ਵਿੱਚ ਆਪਣੇ ਭਵਿੱਖ ਵੱਲ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਪੇਸ਼ ਕਰਦਾ ਹਾਂ - ਇਹ ਸਿਰਫ਼ ਮੇਰੇ ਦੁਆਰਾ ਹੀ ਫੈਸਲਾ ਕੀਤਾ ਜਾਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ। ਮੈਂ ਉਹਨਾਂ ਨੂੰ ਸਹੀ ਢੰਗ ਨਾਲ ਅਤੇ ਸਿਰਫ਼ ਉਸੇ ਕਾਰਜ ਦੁਆਰਾ ਨਿਰਧਾਰਤ ਕਰਦਾ ਹਾਂ ਜਿਸ ਦੁਆਰਾ ਮੈਂ ਆਪਣੇ ਉਦੇਸ਼ਾਂ ਵੱਲ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਪੇਸ਼ ਕਰਦਾ ਹਾਂ। ਪੁਰਾਣੇ ਮਨੋਰਥਾਂ ਦੀ ਮੁੜ ਪ੍ਰਾਪਤੀ - ਜਾਂ ਉਹਨਾਂ ਨੂੰ ਰੱਦ ਕਰਨਾ ਜਾਂ ਨਵੀਂ ਕਦਰ - ਉਸ ਪ੍ਰੋਜੈਕਟ ਤੋਂ ਵੱਖਰਾ ਨਹੀਂ ਹੈ ਜਿਸ ਦੁਆਰਾ ਮੈਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਨਵੇਂ ਉਦੇਸ਼ ਸੌਂਪਦਾ ਹਾਂ ਅਤੇ ਜਿਸ ਦੁਆਰਾ ਇਹਨਾਂ ਉਦੇਸ਼ਾਂ ਦੀ ਰੌਸ਼ਨੀ ਵਿੱਚ ਮੈਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਦੁਨੀਆ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਸਹਾਇਕ ਕਾਰਨ ਦੀ ਖੋਜ ਕਰਨ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਸਮਝਦਾ ਹਾਂ। ਪਿਛਲੇ ਮਨੋਰਥ, ਪਿਛਲੇ ਕਾਰਨ, ਵਰਤਮਾਨ ਮਨੋਰਥ ਅਤੇ ਕਾਰਨ, ਭਵਿੱਖ ਦੇ ਅੰਤ, ਸਾਰੇ ਇੱਕ ਆਜ਼ਾਦੀ ਦੇ ਉਭਾਰ ਦੁਆਰਾ ਇੱਕ ਅਟੁੱਟ ਏਕਤਾ ਵਿੱਚ ਸੰਗਠਿਤ ਹਨ ਜੋ ਕਾਰਨਾਂ, ਮਨੋਰਥਾਂ ਅਤੇ ਸਿਰਿਆਂ ਤੋਂ ਪਰੇ ਹੈ।

ਨਤੀਜਾ ਇਹ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਇੱਕ ਸਵੈ-ਇੱਛਤ ਵਿਚਾਰ-ਵਟਾਂਦਰਾ ਹਮੇਸ਼ਾ ਇੱਕ ਧੋਖਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਮੈਂ ਉਹਨਾਂ ਕਾਰਨਾਂ ਅਤੇ ਮਨੋਰਥਾਂ ਦਾ ਮੁਲਾਂਕਣ ਕਿਵੇਂ ਕਰ ਸਕਦਾ ਹਾਂ ਜਿਨ੍ਹਾਂ 'ਤੇ ਮੈਂ ਖੁਦ ਸਾਰੇ ਵਿਚਾਰ-ਵਟਾਂਦਰੇ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਅਤੇ ਆਪਣੇ ਆਪ ਦੀ ਚੋਣ ਦੁਆਰਾ ਆਪਣਾ ਮੁੱਲ ਦਿੰਦਾ ਹਾਂ? ਇੱਥੇ ਭਰਮ ਇਸ ਤੱਥ ਤੋਂ ਪੈਦਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਅਸੀਂ ਕਾਰਨਾਂ ਅਤੇ ਮਨੋਰਥਾਂ ਨੂੰ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਪਾਰਦਰਸ਼ੀ ਚੀਜ਼ਾਂ ਲਈ ਲੈਣ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕਰਦੇ ਹਾਂ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਮੈਂ ਆਪਣੇ ਹੱਥਾਂ ਵਿੱਚ ਵਜ਼ਨ ਵਾਂਗ ਸੰਤੁਲਿਤ ਕਰਦਾ ਹਾਂ ਅਤੇ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਭਾਰ ਇੱਕ ਸਥਾਈ ਜਾਇਦਾਦ ਵਜੋਂ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਫਿਰ ਵੀ ਦੂਜੇ ਪਾਸੇ ਅਸੀਂ ਉਹਨਾਂ ਨੂੰ ਚੇਤਨਾ ਦੀ ਸਮੱਗਰੀ ਵਜੋਂ ਦੇਖਣ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕਰਦੇ ਹਾਂ, ਅਤੇ ਇਹ ਸਵੈ-ਵਿਰੋਧੀ ਹੈ। ਅਸਲ ਵਿੱਚ ਕਾਰਨਾਂ ਅਤੇ ਮਨੋਰਥਾਂ ਦਾ ਸਿਰਫ਼ ਉਹੀ ਭਾਰ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਜੋ ਮੇਰਾ ਪ੍ਰੋਜੈਕਟ - ਭਾਵ, ਅੰਤ ਅਤੇ ਜਾਣੇ-ਪਛਾਣੇ ਕਾਰਜ ਦਾ ਮੁਕਤ ਉਤਪਾਦਨ - ਉਹਨਾਂ 'ਤੇ ਸੌਂਪਦਾ ਹੈ। ਜਦੋਂ ਮੈਂ ਵਿਚਾਰ-ਵਟਾਂਦਰਾ ਕਰਦਾ ਹਾਂ, ਤਾਂ ਚਿਪਸ ਹੇਠਾਂ ਹੁੰਦੇ ਹਨ।9 ਅਤੇ ਜੇਕਰ ਮੈਨੂੰ ਵਿਚਾਰ-ਵਟਾਂਦਰੇ ਦੇ ਬਿੰਦੂ 'ਤੇ ਲਿਆਂਦਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਤਾਂ ਇਹ ਸਿਰਫ਼ ਇਸ ਲਈ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਮੇਰੇ ਮੂਲ ਪ੍ਰੋਜੈਕਟ ਦਾ ਇੱਕ ਹਿੱਸਾ ਹੈ ਕਿ ਖੋਜ ਦੇ ਕਿਸੇ ਹੋਰ ਰੂਪ (ਉਦਾਹਰਣ ਵਜੋਂ ਜਨੂੰਨ ਦੁਆਰਾ, ਜਾਂ ਸਿਰਫ਼ ਕਿਰਿਆ ਦੁਆਰਾ, ਜੋ ਮੈਨੂੰ ਕਾਰਨਾਂ ਅਤੇ ਸਿਰਿਆਂ ਦੇ ਸੰਗਠਿਤ ਸਮੂਹ ਨੂੰ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਦਾ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਮੇਰੀ ਭਾਸ਼ਾ ਮੈਨੂੰ ਮੇਰੇ ਵਿਚਾਰ ਬਾਰੇ ਸੂਚਿਤ ਕਰਦੀ ਹੈ) ਦੀ ਬਜਾਏ ਵਿਚਾਰ-ਵਟਾਂਦਰੇ ਦੁਆਰਾ ਮਨੋਰਥਾਂ ਨੂੰ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਨਾ। ਇਸ ਲਈ ਇੱਕ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ ਦੇ ਤੌਰ 'ਤੇ ਵਿਚਾਰ-ਵਟਾਂਦਰੇ ਦੀ ਚੋਣ ਹੈ ਜੋ ਮੈਨੂੰ ਦੱਸੇਗੀ ਕਿ ਮੈਂ ਕੀ ਪ੍ਰੋਜੈਕਟ ਕਰਦਾ ਹਾਂ ਅਤੇ ਨਤੀਜੇ ਵਜੋਂ ਮੈਂ ਕੀ ਹਾਂ। ਅਤੇ ਵਿਚਾਰ-ਵਟਾਂਦਰੇ ਦੀ ਚੋਣ ਸਮੂਹਿਕ ਮਨੋਰਥਾਂ-ਕਾਰਨਾਂ ਨਾਲ ਸੰਗਠਿਤ ਕੀਤੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਸੁਤੰਤਰ ਸਵੈ-ਇੱਛਾ ਨਾਲ ਖਤਮ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਜਦੋਂ ਇੱਛਾ ਦਖਲ ਦਿੰਦੀ ਹੈ, ਤਾਂ ਫੈਸਲਾ ਲਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਅਤੇ ਇਸਦਾ ਐਲਾਨ ਕਰਨ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਕੋਈ ਹੋਰ ਮੁੱਲ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ।

ਸਵੈ-ਇੱਛਤ ਕਿਰਿਆ ਨੂੰ ਅਣਇੱਛਤ ਸਹਿਜਤਾ ਤੋਂ ਇਸ ਪੱਖੋਂ ਵੱਖਰਾ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਕਿ ਬਾਅਦ ਵਾਲਾ ਕਿਰਿਆ ਦੇ ਸ਼ੁੱਧ ਅਤੇ ਸਰਲ ਪ੍ਰੋਜੈਕਟ ਵਿੱਚ ਕਾਰਨਾਂ ਦੀ ਇੱਕ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ ਚੇਤਨਾ ਹੈ। ਮਨੋਰਥ ਦੇ ਸੰਬੰਧ ਵਿੱਚ, ਗੈਰ-ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ ਕਿਰਿਆ ਵਿੱਚ ਇਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਲਈ ਇੱਕ ਵਸਤੂ ਨਹੀਂ

ਹੈ ਬਲਕਿ ਇੱਕ ਸਧਾਰਨ ਗੈਰ-ਸਥਿਤੀਗਤ ਸਵੈ-ਚੇਤਨਾ ਹੈ। ਦੂਜੇ ਪਾਸੇ, ਸਵੈ-ਇੱਛਤ ਕਿਰਿਆ ਦੀ ਬਣਤਰ ਲਈ ਇੱਕ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ ਚੇਤਨਾ ਦੀ ਦਿੱਖ ਦੀ ਲੋੜ ਹੁੰਦੀ ਹੈ ਜੋ ਮਨੋਰਥ ਨੂੰ ਇੱਕ ਅਰਥ-ਵਸਤੂ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਸਮਝਦੀ ਹੈ ਜਾਂ ਜੋ ਇਸਨੂੰ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ ਚੇਤਨਾ ਦੇ ਪਾਰ ਇੱਕ ਮਾਨਸਿਕ ਵਸਤੂ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਵੀ ਇਰਾਦਾ ਰੱਖਦੀ ਹੈ। ਬਾਅਦ ਵਾਲੇ ਲਈ, ਕਾਰਨ, ਕਿਉਂਕਿ ਇਸਨੂੰ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ ਚੇਤਨਾ ਦੇ ਵਿਚੋਲੇ ਦੁਆਰਾ ਸਮਝਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਵੱਖਰਾ ਹੈ। ਹੁਸਰਲ ਦੇ ਮਸ਼ਹੂਰ ਪ੍ਰਗਟਾਵੇ ਨੂੰ ਅਪਣਾਉਣ ਲਈ, ਸਧਾਰਨ ਸਵੈ-ਇੱਛਤ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬ ਇਸਦੀ ਬਣਤਰ ਦੁਆਰਾ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤਤਾ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ἐποχή ਦਾ ਅਭਿਆਸ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਕਾਰਨ ਨੂੰ ਸਸਪੈਂਸ ਵਿੱਚ ਰੱਖਦਾ ਹੈ, ਇਸਨੂੰ ਬਰੈਕਟਾਂ ਦੇ ਅੰਦਰ ਰੱਖਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਇਹ ਇਸ ਤੱਥ ਦੁਆਰਾ ਕਦਰਦਾਨੀ ਭਰੇ ਵਿਚਾਰ-ਵਟਾਂਦਰੇ ਦੀ ਇੱਕ ਝਲਕ ਪੈਦਾ ਕਰ ਸਕਦਾ ਹੈ ਕਿ ਇੱਕ ਵਧੇਰੇ ਡੂੰਘਾ ਵਿਨਾਸ਼ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ ਚੇਤਨਾ ਨੂੰ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ-ਜਾਂ ਮਨੋਰਥ ਤੋਂ ਵੱਖ ਕਰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਇਸ ਤੱਥ ਦੁਆਰਾ ਕਿ ਕਾਰਨ ਸਸਪੈਂਸ ਹੈ। ਫਿਰ ਵੀ, ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਅਸੀਂ ਜਾਣਦੇ ਹਾਂ, ਹਾਲਾਂਕਿ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬ ਦਾ ਨਤੀਜਾ ਉਸ ਪਾੜੇ ਨੂੰ ਵਧਾਉਣਾ ਹੈ ਜੋ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਆਪ ਤੋਂ ਵੱਖ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਇਹ ਇਸਦਾ ਟੀਚਾ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ ਵਿਛੋੜੇ ਦਾ ਟੀਚਾ, ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਅਸੀਂ ਦੇਖਿਆ ਹੈ, ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ-ਨੂੰ ਮੁੜ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਨਾ ਹੈ ਤਾਂ ਜੋ ਉਸ ਅਸਾਧਾਰਣ ਸੰਪੂਰਨਤਾ "ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ-ਆਪਣੇ ਆਪ ਲਈ" ਦਾ ਗਠਨ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕੇ, ਜੋ ਕਿ ਆਪਣੇ ਆਪ ਦੁਆਰਾ ਆਪਣੇ ਆਪ ਦੇ ਉਭਾਰ ਵਿੱਚ ਰੱਖੇ ਗਏ ਬੁਨਿਆਦੀ ਮੁੱਲ ਹਨ। ਇਸ ਲਈ, ਜੇਕਰ ਇੱਛਾ ਅਸਲ ਵਿੱਚ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ ਹੈ, ਤਾਂ ਇਸਦਾ ਟੀਚਾ ਇਹ ਫੈਸਲਾ ਕਰਨਾ ਨਹੀਂ ਹੈ ਕਿ ਕਿਹੜਾ ਅੰਤ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਨਾ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਕਿਸੇ ਵੀ ਸਥਿਤੀ ਵਿੱਚ ਚਿਪਸ ਹੇਠਾਂ ਹਨ; ਇੱਛਾ ਦਾ ਡੂੰਘਾ ਇਰਾਦਾ ਪਹਿਲਾਂ ਹੀ ਰੱਖੇ ਗਏ ਇਸ ਉਦੇਸ਼ ਨੂੰ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਨ ਦੇ ਢੰਗ 'ਤੇ ਨਿਰਭਰ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਸਵੈ-ਇੱਛਤ ਮੋਡ ਵਿੱਚ ਮੌਜੂਦ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਉਦੋਂ ਤੱਕ ਮੁੜ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਨਾ ਚਾਹੁੰਦਾ ਹੈ ਜਦੋਂ ਤੱਕ ਇਹ ਫੈਸਲਾ ਕਰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਕੰਮ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਸਿਰਫ਼ ਇੱਕ ਉਦੇਸ਼ ਵੱਲ ਲਿਜਾਇਆ ਜਾਣਾ ਨਹੀਂ ਚਾਹੁੰਦਾ, ਅਤੇ ਨਾ ਹੀ ਉਹ ਹੋਣਾ ਚਾਹੁੰਦਾ ਹੈ ਜੋ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਇੱਕ ਖਾਸ ਉਦੇਸ਼ ਵੱਲ ਲਿਜਾਇਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ; ਇਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਇਸ ਜਾਂ ਉਸ ਖਾਸ ਉਦੇਸ਼ ਵੱਲ ਇੱਕ ਸਵੈ-ਚਾਲਿਤ ਪ੍ਰੋਜੈਕਟ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਦੁਬਾਰਾ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਨਾ ਚਾਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਇੱਛਾ ਸ਼ਕਤੀ ਦਾ ਆਦਰਸ਼ ਇੱਕ ਖਾਸ ਉਦੇਸ਼ ਵੱਲ ਇੱਕ ਪ੍ਰੋਜੈਕਟ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ "ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ-ਆਪਣੇ ਲਈ" ਹੋਣਾ ਹੈ।

ਇਹ ਸਪੱਸ਼ਟ ਤੌਰ 'ਤੇ ਇੱਕ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ ਆਦਰਸ਼ ਹੈ ਅਤੇ ਇਹ ਸੰਤੁਸ਼ਟੀ ਦਾ ਅਰਥ ਹੈ ਜੋ ਇੱਕ ਨਿਰਣੇ ਦੇ ਨਾਲ ਆਉਂਦਾ ਹੈ ਜਿਵੇਂ ਕਿ, "ਮੈਂ ਉਹ ਕੀਤਾ ਹੈ ਜੋ ਮੈਂ ਕਰਨਾ ਚਾਹੁੰਦਾ ਸੀ।" ਪਰ ਇਹ ਸਪੱਸ਼ਟ ਹੈ ਕਿ ਆਮ ਤੌਰ 'ਤੇ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ ਵਿਤਕਰੇ ਦੀ ਨੀਂਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਤੋਂ ਵੱਧ ਡੂੰਘੀ ਪ੍ਰੋਜੈਕਟ ਵਿੱਚ ਹੁੰਦੀ ਹੈ, ਇੱਕ ਪ੍ਰੋਜੈਕਟ ਜਿਸਨੂੰ ਇੱਕ ਬਿਹਤਰ ਸ਼ਬਦ ਦੀ ਘਾਟ ਲਈ ਅਸੀਂ ਭਾਗ ਦੋ, ਅਧਿਆਇ III ਵਿੱਚ "ਪ੍ਰੇਰਣਾ" ਕਿਹਾ ਹੈ। ਹੁਣ ਜਦੋਂ ਅਸੀਂ ਕਾਰਨ ਅਤੇ ਮਨੋਰਥ ਨੂੰ ਪਰਿਭਾਸ਼ਿਤ ਕੀਤਾ ਹੈ, ਤਾਂ ਇਸ ਪ੍ਰੋਜੈਕਟ ਨੂੰ ਨਾਮ ਇਰਾਦਾ ਦੇਣਾ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੈ ਜੋ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬ ਦੇ ਅਧੀਨ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਜਿਸ ਹੱਦ ਤੱਕ ਇੱਛਾ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬ ਦੀ ਇੱਕ ਉਦਾਹਰਣ ਹੈ, ਸਵੈ-ਇੱਛਤ ਪੱਧਰ 'ਤੇ ਕੰਮ ਕਰਨ ਲਈ ਇਸਦੇ ਰੱਖੇ ਜਾਣ ਦਾ ਤੱਥ ਇਸਦੀ ਨੀਂਹ ਲਈ ਇੱਕ ਹੋਰ ਡੂੰਘਾ ਇਰਾਦਾ ਮੰਗਦਾ ਹੈ। ਮਨੋਵਿਗਿਆਨੀ ਲਈ ਕਿਸੇ ਖਾਸ ਵਿਸ਼ੇ ਨੂੰ ਸਵੈ-ਇੱਛਤ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬ ਦੇ ਢੰਗ ਵਿੱਚ ਆਪਣੇ ਪ੍ਰੋਜੈਕਟ ਨੂੰ ਸਾਕਾਰ ਕਰਨ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਵਰਣਨ ਕਰਨਾ ਕਾਫ਼ੀ ਨਹੀਂ ਹੈ; ਮਨੋਵਿਗਿਆਨੀ ਨੂੰ ਸਾਡੇ ਲਈ ਡੂੰਘਾ ਇਰਾਦਾ ਜਾਰੀ ਕਰਨ ਦੇ ਯੋਗ ਵੀ ਹੋਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ ਜੋ ਵਿਸ਼ੇ ਨੂੰ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਵੱਖਰੇ ਢੰਗ ਦੀ ਬਜਾਏ ਇਸ ਇੱਛਾ ਦੇ ਢੰਗ ਵਿੱਚ ਆਪਣੇ ਪ੍ਰੋਜੈਕਟ ਨੂੰ ਸਾਕਾਰ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ, ਇਹ ਸਪੱਸ਼ਟ ਤੌਰ 'ਤੇ ਸਮਝਿਆ ਜਾਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ ਕਿ ਚੇਤਨਾ ਦਾ ਕੋਈ ਵੀ ਢੰਗ ਉਹੀ ਅਹਿਸਾਸ ਪੈਦਾ ਕਰ ਸਕਦਾ ਹੈ ਜਦੋਂ ਇੱਕ ਅਸਲੀ ਪ੍ਰੋਜੈਕਟ ਦੁਆਰਾ ਸਿਰੇ ਲਗਾਏ ਜਾਂਦੇ

ਹਨ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਅਸੀਂ ਇੱਛਾ ਸ਼ਕਤੀ ਨਾਲੋਂ ਵਧੇਰੇ ਡੂੰਘੀ ਆਜ਼ਾਦੀ ਨੂੰ ਛੂਹਿਆ ਹੈ, ਸਿਰਫ਼ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਮਨੋਵਿਗਿਆਨੀਆਂ ਨਾਲੋਂ ਵਧੇਰੇ ਸਖ਼ਤ ਦਿਖਾ ਕੇ; ਯਾਨੀ, "ਕਿਉਂ?" ਸਵਾਲ ਉਠਾ ਕੇ ਜਦੋਂ ਕਿ ਉਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਚੇਤਨਾ ਦੇ ਢੰਗ ਨੂੰ ਇੱਛਾ ਸ਼ਕਤੀ ਵਜੋਂ ਸਥਾਪਤ ਕਰਨ ਤੱਕ ਸੀਮਤ ਰੱਖਦੇ ਹਨ।

ਇਹ ਸੰਖੇਪ ਅਧਿਐਨ ਇੱਛਾ ਸ਼ਕਤੀ ਦੇ ਸਵਾਲ ਨੂੰ ਖਤਮ ਕਰਨ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਨਹੀਂ ਕਰਦਾ; ਇਸਦੇ ਉਲਟ, ਇੱਛਾ ਸ਼ਕਤੀ ਦੇ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਵਰਤਾਰੇ ਸੰਬੰਧੀ ਵਰਣਨ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕਰਨਾ ਫਾਇਦੇਮੰਦ ਹੋਵੇਗਾ। ਪਰ ਇਹ ਸਾਡਾ ਟੀਚਾ ਨਹੀਂ ਹੈ; ਅਸੀਂ ਸਿਰਫ਼ ਉਮੀਦ ਕਰਦੇ ਹਾਂ ਕਿ ਅਸੀਂ ਦਿਖਾਇਆ ਹੈ ਕਿ ਇੱਛਾ ਸ਼ਕਤੀ ਆਜ਼ਾਦੀ ਦਾ ਇੱਕ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਅਧਿਕਾਰ ਪ੍ਰਾਪਤ ਪ੍ਰਗਟਾਵਾ ਨਹੀਂ ਹੈ, ਸਗੋਂ ਇਹ ਇੱਕ ਅਜੀਬ ਢਾਂਚੇ ਦੀ ਇੱਕ ਮਾਨਸਿਕ ਘਟਨਾ ਹੈ ਜੋ ਹੋਰ ਮਾਨਸਿਕ ਘਟਨਾਵਾਂ ਦੇ ਸਮਾਨ ਪੱਧਰ 'ਤੇ ਬਣਾਈ ਗਈ ਹੈ ਅਤੇ ਜਿਸਨੂੰ ਇੱਕ ਮੂਲ, ਓਨਟੋਲੋਜੀਕਲ ਆਜ਼ਾਦੀ ਦੁਆਰਾ ਸਮਰਥਤ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਨਾ ਤਾਂ ਦੂਜਿਆਂ ਨਾਲੋਂ ਜ਼ਿਆਦਾ ਅਤੇ ਨਾ ਹੀ ਘੱਟ।

ਇਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਆਜ਼ਾਦੀ ਇੱਕ ਅਣ-ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣਯੋਗ ਸੰਪੂਰਨਤਾ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਪ੍ਰਗਟ ਹੁੰਦੀ ਹੈ; ਕਾਰਨ, ਮਨੋਰਥ ਅਤੇ ਸਿਰੇ, ਅਤੇ ਨਾਲ ਹੀ ਕਾਰਨਾਂ, ਮਨੋਰਥਾਂ ਅਤੇ ਸਿਰਿਆਂ ਨੂੰ ਸਮਝਣ ਦਾ ਢੰਗ, ਇਸ ਆਜ਼ਾਦੀ ਦੇ ਕੰਪਾਸ ਦੇ ਅੰਦਰ ਇੱਕ ਏਕਤਾ ਵਿੱਚ ਸੰਗਠਿਤ ਹਨ ਅਤੇ ਇਸਨੂੰ ਇਸਦੇ ਸੰਦਰਭ ਵਿੱਚ ਸਮਝਿਆ ਜਾਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ। ਕੀ ਇਸਦਾ ਮਤਲਬ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਕਿਸੇ ਨੂੰ ਆਜ਼ਾਦੀ ਨੂੰ ਐਪੀਕਿਊਰੀਅਨ ਕਲਾਈਮੇਨ ਦੇ ਮੁਕਾਬਲੇ ਮਨਮੋਹਕ ਝਟਕਿਆਂ ਦੀ ਇੱਕ ਲੜੀ ਵਜੋਂ ਦੇਖਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ? ਕੀ ਮੈਂ ਕਿਸੇ ਵੀ ਪਲ ਕਿਸੇ ਵੀ ਚੀਜ਼ ਦੀ ਇੱਛਾ ਕਰਨ ਲਈ ਸੁਤੰਤਰ ਹਾਂ? ਅਤੇ ਕੀ ਮੈਨੂੰ ਹਰ ਪਲ ਜਦੋਂ ਮੈਂ ਇਸ ਜਾਂ ਉਸ ਪ੍ਰੋਜੈਕਟ ਨੂੰ ਸਮਝਾਉਣਾ ਚਾਹੁੰਦਾ ਹਾਂ ਤਾਂ ਇੱਕ ਸੁਤੰਤਰ ਅਤੇ ਅਨਿਸ਼ਚਿਤ ਚੋਣ ਦੀ ਤਰਕਹੀਣਤਾ ਦਾ ਸਾਹਮਣਾ ਕਰਨਾ ਪਵੇਗਾ? ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਜਾਪਦਾ ਹੈ ਕਿ ਆਜ਼ਾਦੀ ਦੀ ਮਾਨਤਾ ਦੇ ਨਤੀਜੇ ਵਜੋਂ ਇਹ ਖਤਰਨਾਕ ਧਾਰਨਾਵਾਂ ਸਨ ਜੋ ਅਨੁਭਵ ਦੇ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਵਿਰੋਧੀ ਹਨ, ਯੋਗ ਚਿੰਤਕ ਆਜ਼ਾਦੀ ਵਿੱਚ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਤੋਂ ਮੂੰਹ ਮੋੜ ਗਏ ਹਨ। ਕੋਈ ਇਹ ਵੀ ਕਹਿ ਸਕਦਾ ਹੈ ਕਿ ਨਿਰਣਾਇਕਤਾ - ਜੇਕਰ ਕੋਈ ਇਸਨੂੰ ਕਿਸਮਤਵਾਦ ਨਾਲ ਉਲਝਾਉਣ ਲਈ ਸਾਵਧਾਨ ਰਹਿੰਦਾ - ਤਾਂ ਸੁਤੰਤਰ ਇੱਛਾ ਦੇ ਸਿਧਾਂਤ ਨਾਲੋਂ "ਵਧੇਰੇ ਮਨੁੱਖੀ" ਹੈ। ਦਰਅਸਲ ਜਦੋਂ ਕਿ ਨਿਰਣਾਇਕਤਾ ਸਾਡੇ ਕੰਮਾਂ ਦੀ ਸਖਤ ਕੰਡੀਸ਼ਨਿੰਗ ਨੂੰ ਰਾਹਤ ਦਿੰਦੀ ਹੈ, ਇਹ ਘੱਟੋ ਘੱਟ ਉਹਨਾਂ ਵਿੱਚੋਂ ਹਰੇਕ ਦਾ ਕਾਰਨ ਦਿੰਦੀ ਹੈ। ਅਤੇ ਜੇਕਰ ਇਹ ਸਿਰਫ਼ ਮਾਨਸਿਕਤਾ ਤੱਕ ਸੀਮਤ ਹੈ, ਜੇਕਰ ਇਹ ਬ੍ਰਹਿਮੰਡ ਦੇ ਸਮੂਹ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਕੰਡੀਸ਼ਨਿੰਗ ਦੀ ਭਾਲ ਛੱਡ ਦਿੰਦਾ ਹੈ, ਤਾਂ ਇਹ ਦਰਸਾਉਂਦਾ ਹੈ ਕਿ ਸਾਡੇ ਕੰਮਾਂ ਦਾ ਕਾਰਨ ਸਾਡੇ ਵਿੱਚ ਹੈ: ਅਸੀਂ ਜਿਵੇਂ ਹਾਂ ਉਵੇਂ ਹੀ ਕੰਮ ਕਰਦੇ ਹਾਂ, ਅਤੇ ਸਾਡੇ ਕੰਮ ਸਾਨੂੰ ਬਣਾਉਣ ਵਿੱਚ ਯੋਗਦਾਨ ਪਾਉਂਦੇ ਹਨ।

ਆਓ ਆਪਾਂ ਉਨ੍ਹਾਂ ਕੁਝ ਖਾਸ ਨਤੀਜਿਆਂ 'ਤੇ ਹੋਰ ਧਿਆਨ ਨਾਲ ਵਿਚਾਰ ਕਰੀਏ ਜੋ ਸਾਡੇ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਨੇ ਸਾਨੂੰ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਨ ਦੇ ਯੋਗ ਬਣਾਇਆ ਹੈ। ਅਸੀਂ ਦਿਖਾਇਆ ਹੈ ਕਿ ਆਜ਼ਾਦੀ ਅਸਲ ਵਿੱਚ ਆਪਣੇ ਆਪ ਦੇ ਹੋਣ ਨਾਲ ਇੱਕ ਹੈ; ਮਨੁੱਖੀ ਹਕੀਕਤ ਇਸ ਹੱਦ ਤੱਕ ਸੁਤੰਤਰ ਹੈ ਕਿ ਇਸਨੂੰ ਆਪਣੀ ਖੁਦ ਦੀ 'ਸ਼ੁੱਧਤਾ' ਹੋਣੀ ਚਾਹੀਦੀ ਹੈ। ਇਸਨੂੰ 'ਸ਼ੁੱਧਤਾ' ਹੋਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ, ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਅਸੀਂ ਦੇਖਿਆ ਹੈ, ਕਈ ਪਹਿਲੂਆਂ ਵਿੱਚ: ਪਹਿਲਾਂ, ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਅਸਥਾਈ ਬਣਾ ਕੇ - ਭਾਵ, ਹਮੇਸ਼ਾ ਆਪਣੇ ਆਪ ਤੋਂ ਦੂਰ ਰਹਿ ਕੇ, ਜਿਸਦਾ ਅਰਥ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਕਦੇ ਵੀ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਇਸ ਜਾਂ ਉਸ ਖਾਸ ਕਾਰਜ ਨੂੰ ਕਰਨ ਲਈ ਆਪਣੇ ਅਤੀਤ ਦੁਆਰਾ ਨਿਰਧਾਰਤ ਨਹੀਂ ਹੋਣ ਦੇ ਸਕਦਾ; ਦੂਜਾ, ਕਿਸੇ ਚੀਜ਼ ਦੀ ਚੇਤਨਾ ਅਤੇ (ਆਪਣੇ ਆਪ ਦੀ) ਚੇਤਨਾ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਉੱਠ ਕੇ - ਭਾਵ, ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਮੌਜੂਦਗੀ ਬਣ ਕੇ ਅਤੇ ਸਿਰਫ਼ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਨਹੀਂ, ਜਿਸਦਾ ਅਰਥ ਹੈ ਕਿ ਚੇਤਨਾ ਵਿੱਚ ਕੁਝ ਵੀ ਮੌਜੂਦ ਨਹੀਂ ਹੈ ਜੋ ਮੌਜੂਦ ਹੋਣ ਦੀ ਚੇਤਨਾ ਨਹੀਂ ਹੈ ਅਤੇ ਨਤੀਜੇ ਵਜੋਂ ਚੇਤਨਾ ਤੋਂ ਬਾਹਰੀ ਕੁਝ ਵੀ ਇਸਨੂੰ ਪ੍ਰੇਰਿਤ ਨਹੀਂ ਕਰ

ਸਕਦਾ; ਅਤੇ ਅੰਤ ਵਿੱਚ, ਪਾਰਦਰਸ਼ੀ ਹੋ ਕੇ - ਭਾਵ, ਕੁਝ ਅਜਿਹਾ ਨਹੀਂ ਜੋ ਪਹਿਲਾਂ ਬਾਅਦ ਵਿੱਚ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਇਸ ਜਾਂ ਉਸ ਅੰਤ ਨਾਲ ਸਬੰਧ ਬਣਾਉਣ ਲਈ ਹੋਵੇਗਾ, ਪਰ ਇਸਦੇ ਉਲਟ, ਇੱਕ ਜੀਵ ਜੋ ਅਸਲ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਪ੍ਰੋਜੈਕਟ ਹੈ - ਭਾਵ, ਜੋ ਇਸਦੇ ਅੰਤ ਦੁਆਰਾ ਪਰਿਭਾਸ਼ਿਤ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ।

ਇਸ ਲਈ ਅਸੀਂ ਇੱਥੇ ਕਿਸੇ ਵੀ ਮਨਮਾਨੀ ਜਾਂ ਮਨਘੜਤ ਚੀਜ਼ ਬਾਰੇ ਗੱਲ ਕਰਨ ਦਾ ਇਰਾਦਾ ਨਹੀਂ ਰੱਖਦੇ। ਇੱਕ ਹੋਂਦ ਜੋ ਚੇਤਨਾ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਜ਼ਰੂਰੀ ਤੌਰ 'ਤੇ ਬਾਕੀ ਸਾਰਿਆਂ ਤੋਂ ਵੱਖ ਹੁੰਦੀ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਉਹ ਇਸ ਨਾਲ ਸਿਰਫ਼ ਉਸ ਹੱਦ ਤੱਕ ਜੁੜੇ ਹੋਏ ਹਨ ਜਿੰਨਾ ਉਹ ਇਸ ਲਈ ਹਨ, ਇੱਕ ਹੋਂਦ ਜੋ ਆਪਣੇ ਅਤੀਤ ਨੂੰ ਇੱਕ ਪਰੰਪਰਾ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਆਪਣੇ ਭਵਿੱਖ ਦੇ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ ਵਿੱਚ ਫੈਸਲਾ ਕਰਦੀ ਹੈ, ਇਸਦੀ ਬਜਾਏ ਇਸਨੂੰ ਸ਼ੁੱਧ ਅਤੇ ਸਿਰਫ਼ ਆਪਣੇ ਵਰਤਮਾਨ ਨੂੰ ਨਿਰਧਾਰਤ ਕਰਨ ਦੀ ਆਗਿਆ ਦਿੰਦੀ ਹੈ, ਇੱਕ ਹੋਂਦ ਜੋ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਇਸ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਕਿਸੇ ਹੋਰ ਚੀਜ਼ ਦੇ ਜ਼ਰੀਏ ਦੱਸਦੀ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਕੀ ਹੈ (ਭਾਵ, ਇੱਕ ਅੰਤ ਦੁਆਰਾ ਜੋ ਇਹ ਨਹੀਂ ਹੈ ਅਤੇ ਜਿਸਨੂੰ ਇਹ ਦੁਨੀਆ ਦੇ ਦੂਜੇ ਪਾਸੇ ਤੋਂ ਪ੍ਰੋਜੈਕਟ ਕਰਦਾ ਹੈ) - ਇਹ ਉਹ ਹੈ ਜਿਸਨੂੰ ਅਸੀਂ ਇੱਕ ਆਜ਼ਾਦ ਹੋਂਦ ਕਹਿੰਦੇ ਹਾਂ। ਇਸਦਾ ਮਤਲਬ ਇਹ ਨਹੀਂ ਹੈ ਕਿ ਮੈਂ ਉੱਠਣ ਜਾਂ ਬੈਠਣ, ਦਾਖਲ ਹੋਣ ਜਾਂ ਬਾਹਰ ਜਾਣ, ਭੱਜਣ ਜਾਂ ਖ਼ਤਰੇ ਦਾ ਸਾਹਮਣਾ ਕਰਨ ਲਈ ਸੁਤੰਤਰ ਹਾਂ - ਜੇਕਰ ਇੱਥੇ ਆਜ਼ਾਦੀ ਦਾ ਮਤਲਬ ਇੱਕ ਸ਼ੁੱਧ ਮਨਮੋਹਕ, ਗੈਰ-ਕਾਨੂੰਨੀ, ਬੇਲੋੜਾ, ਅਤੇ ਸਮਝ ਤੋਂ ਬਾਹਰ ਦੀ ਸੰਭਾਵਨਾ ਹੈ। ਯਕੀਨਨ, ਮੇਰੇ ਹਰ ਇੱਕ ਕੰਮ, ਇੱਥੋਂ ਤੱਕ ਕਿ ਸਭ ਤੋਂ ਮਾਮੂਲੀ ਵੀ, ਉਸ ਅਰਥ ਵਿੱਚ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਸੁਤੰਤਰ ਹੈ ਜਿਸਨੂੰ ਅਸੀਂ ਹੁਣੇ ਪਰਿਭਾਸ਼ਿਤ ਕੀਤਾ ਹੈ; ਪਰ ਇਸਦਾ ਮਤਲਬ ਇਹ ਨਹੀਂ ਹੈ ਕਿ ਮੇਰਾ ਕੰਮ ਕੁਝ ਵੀ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ ਜਾਂ ਇਹ ਵੀ ਅਣਦੇਖਿਆਯੋਗ ਹੈ। ਫਿਰ ਵੀ, ਕੋਈ ਇਤਰਾਜ਼ ਕਰ ਸਕਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਪੁੱਛ ਸਕਦਾ ਹੈ ਕਿ ਜੇਕਰ ਮੇਰੇ ਕੰਮ ਨੂੰ ਨਾ ਤਾਂ ਦੁਨੀਆਂ ਦੀ ਸਥਿਤੀ ਦੇ ਸੰਦਰਭ ਵਿੱਚ ਸਮਝਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਨਾ ਹੀ ਮੇਰੇ ਅਤੀਤ ਦੇ ਸਮੂਹ ਦੇ ਸੰਦਰਭ ਵਿੱਚ ਜਿਸਨੂੰ ਇੱਕ ਅਟੱਲ ਚੀਜ਼ ਵਜੋਂ ਲਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਤਾਂ ਇਹ ਸੰਭਵ ਤੌਰ 'ਤੇ ਬੇਲੋੜਾ ਕੁਝ ਵੀ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਆਓ ਆਪਾਂ ਹੋਰ ਧਿਆਨ ਨਾਲ ਵੇਖੀਏ।

ਆਮ ਰਾਏ ਇਹ ਨਹੀਂ ਮੰਨਦੀ ਕਿ ਆਜ਼ਾਦ ਹੋਣ ਦਾ ਮਤਲਬ ਸਿਰਫ਼ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਚੁਣਨਾ ਹੈ। ਇੱਕ ਚੋਣ ਨੂੰ ਆਜ਼ਾਦ ਕਿਹਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਜੇਕਰ ਇਹ ਅਜਿਹੀ ਹੋਵੇ ਕਿ ਇਹ ਉਸ ਤੋਂ ਵੱਖਰਾ ਹੋ ਸਕਦਾ ਸੀ ਜੋ ਇਹ ਹੈ। ਮੈਂ ਦੋਸਤਾਂ ਨਾਲ ਸੈਰ 'ਤੇ ਨਿਕਲਦਾ ਹਾਂ। ਕਈ ਘੰਟਿਆਂ ਦੀ ਸੈਰ ਦੇ ਅੰਤ ਵਿੱਚ ਮੇਰੀ ਥਕਾਵਟ ਵਧ ਜਾਂਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਅੰਤ ਵਿੱਚ ਬਹੁਤ ਦਰਦਨਾਕ ਹੋ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਪਹਿਲਾਂ ਤਾਂ ਮੈਂ ਵਿਰੋਧ ਕਰਦਾ ਹਾਂ ਅਤੇ ਫਿਰ ਅਚਾਨਕ ਮੈਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਜਾਣ ਦਿੰਦਾ ਹਾਂ, ਮੈਂ ਹਾਰ ਮੰਨ ਲੈਂਦਾ ਹਾਂ, ਮੈਂ ਆਪਣਾ ਝੋਲਾ ਸੜਕ ਦੇ ਕਿਨਾਰੇ ਸੁੱਟ ਦਿੰਦਾ ਹਾਂ ਅਤੇ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਇਸਦੇ ਕੋਲ ਡਿੱਗਣ ਦਿੰਦਾ ਹਾਂ। ਕੋਈ ਮੇਰੇ ਇਸ ਕੰਮ ਲਈ ਮੈਨੂੰ ਨਿੰਦੇਗਾ ਅਤੇ ਇਸ ਦਾ ਮਤਲਬ ਹੋਵੇਗਾ ਕਿ ਮੈਂ ਆਜ਼ਾਦ ਸੀ - ਯਾਨੀ, ਨਾ ਸਿਰਫ਼ ਮੇਰਾ ਕੰਮ ਕਿਸੇ ਚੀਜ਼ ਜਾਂ ਵਿਅਕਤੀ ਦੁਆਰਾ ਨਿਰਧਾਰਤ ਨਹੀਂ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਸੀ, ਸਗੋਂ ਮੈਂ ਆਪਣੀ ਥਕਾਵਟ ਦਾ ਲੰਬੇ ਸਮੇਂ ਤੱਕ ਵਿਰੋਧ ਕਰਨ ਵਿੱਚ ਵੀ ਸਫਲ ਹੋ ਸਕਦਾ ਸੀ, ਮੈਂ ਆਪਣੇ ਸਾਥੀਆਂ ਵਾਂਗ ਕਰ ਸਕਦਾ ਸੀ ਅਤੇ ਆਰਾਮ ਕਰਨ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਆਰਾਮ ਕਰਨ ਵਾਲੀ ਜਗ੍ਹਾ 'ਤੇ ਪਹੁੰਚ ਸਕਦਾ ਸੀ। ਮੈਂ ਇਹ ਕਹਿ ਕੇ ਆਪਣਾ ਬਚਾਅ ਕਰਾਂਗਾ ਕਿ ਮੈਂ ਬਹੁਤ ਥੱਕਿਆ ਹੋਇਆ ਸੀ। ਕੌਣ ਸਹੀ ਹੈ? ਜਾਂ ਇਸ ਦੀ ਬਜਾਏ ਕੀ ਬਹਿਸ ਗਲਤ ਆਧਾਰਾਂ 'ਤੇ ਅਧਾਰਤ ਨਹੀਂ ਹੈ? ਇਸ ਵਿੱਚ ਕੋਈ ਸ਼ੱਕ ਨਹੀਂ ਹੈ ਕਿ ਮੈਂ ਹੋਰ ਕਰ ਸਕਦਾ ਸੀ, ਪਰ ਇਹ ਸਮੱਸਿਆ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਇਸਨੂੰ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਤਿਆਰ ਕੀਤਾ ਜਾਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ: ਕੀ ਮੈਂ ਪ੍ਰੋਜੈਕਟਾਂ ਦੀ ਜੈਵਿਕ ਸੰਪੂਰਨਤਾ ਨੂੰ ਸਮਝਦਾਰੀ ਨਾਲ ਸੋਧੇ ਬਿਨਾਂ ਹੋਰ ਕਰ ਸਕਦਾ ਸੀ ਜੋ ਮੈਂ ਹਾਂ; ਜਾਂ ਕੀ ਮੇਰੀ ਥਕਾਵਟ ਦਾ ਵਿਰੋਧ ਕਰਨ ਦਾ ਤੱਥ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਹੈ ਕਿ ਮੇਰੇ ਵਿਵਹਾਰ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਸਥਾਨਕ ਅਤੇ ਅਚਾਨਕ ਤਬਦੀਲੀ ਰਹਿਣ ਦੀ ਬਜਾਏ, ਇਹ ਸਿਰਫ ਮੇਰੇ ਸੰਸਾਰ ਵਿੱਚ ਹੋਣ ਦੇ ਇੱਕ

ਬੁਨਿਆਦੀ ਪਰਿਵਰਤਨ ਦੁਆਰਾ ਹੀ ਪ੍ਰਭਾਵਿਤ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ - ਇੱਕ ਤਬਦੀਲੀ, ਇਸ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ, ਜੋ ਕਿ ਸੰਭਵ ਹੈ? ਦੂਜੇ ਸ਼ਬਦਾਂ ਵਿੱਚ: ਮੈਂ ਹੋਰ ਕਰ ਸਕਦਾ ਸੀ। ਸਹਿਮਤ ਹਾਂ। ਪਰ ਕਿਸ ਕੀਮਤ 'ਤੇ?

ਅਸੀਂ ਇਸ ਸਵਾਲ ਦਾ ਜਵਾਬ ਪਹਿਲਾਂ ਇੱਕ ਸਿਧਾਂਤਕ ਵਰਣਨ ਪੇਸ਼ ਕਰਕੇ ਦੇਵਾਂਗੇ ਜੋ ਸਾਨੂੰ ਸਾਡੇ ਥੀਸਿਸ ਦੇ ਸਿਧਾਂਤ ਨੂੰ ਸਮਝਣ ਦੇ ਯੋਗ ਬਣਾਏਗਾ। ਅਸੀਂ ਬਾਅਦ ਵਿੱਚ ਦੇਖਾਂਗੇ ਕਿ ਕੀ ਠੋਸ ਹਕੀਕਤ ਨੂੰ ਵਧੇਰੇ ਗੁੰਝਲਦਾਰ ਨਹੀਂ ਦਿਖਾਇਆ ਗਿਆ ਹੈ ਅਤੇ ਕੀ ਸਾਡੀ ਸਿਧਾਂਤਕ ਜਾਂਚ ਦੇ ਨਤੀਜਿਆਂ ਦਾ ਖੰਡਨ ਕੀਤੇ ਬਿਨਾਂ, ਇਹ ਸਾਨੂੰ ਉਹਨਾਂ ਨੂੰ ਅਮੀਰ ਬਣਾਉਣ ਅਤੇ ਉਹਨਾਂ ਨੂੰ ਵਧੇਰੇ ਲਚਕਦਾਰ ਬਣਾਉਣ ਵੱਲ ਨਹੀਂ ਲੈ ਜਾਵੇਗਾ।

ਪਹਿਲਾਂ ਇਹ ਨੋਟ ਕਰੀਏ ਕਿ ਥਕਾਵਟ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਮੇਰੇ ਫੈਸਲੇ ਨੂੰ ਭੜਕਾ ਨਹੀਂ ਸਕਦੀ। ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਅਸੀਂ ਸਰੀਰਕ ਦਰਦ ਦੇ ਸੰਬੰਧ ਵਿੱਚ ਦੇਖਿਆ ਹੈ, ਥਕਾਵਟ ਸਿਰਫ ਉਹ ਤਰੀਕਾ ਹੈ ਜਿਸ ਵਿੱਚ ਮੈਂ ਆਪਣੇ ਸਰੀਰ ਨੂੰ ਜਿਉਂਦਾ ਰੱਖਦਾ ਹਾਂ। ਇਹ ਪਹਿਲਾਂ ਤਾਂ ਸਥਿਤੀ ਚੇਤਨਾ ਦਾ ਵਿਸ਼ਾ ਨਹੀਂ ਹੈ, ਪਰ ਇਹ ਮੇਰੀ ਚੇਤਨਾ ਦੀ ਅਸਲੀਅਤ ਹੈ। ਜੇ ਫਿਰ ਮੈਂ ਦੇਸ਼ ਭਰ ਵਿੱਚ ਪੈਦਲ ਯਾਤਰਾ ਕਰਦਾ ਹਾਂ, ਤਾਂ ਮੈਨੂੰ ਜੋ ਪ੍ਰਗਟ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਉਹ ਆਲੇ ਦੁਆਲੇ ਦੀ ਦੁਨੀਆ ਹੈ; ਇਹ ਮੇਰੀ ਚੇਤਨਾ ਦਾ ਵਿਸ਼ਾ ਹੈ, ਅਤੇ ਇਹ ਉਹ ਹੈ ਜੋ ਮੈਂ ਸੰਭਾਵਨਾਵਾਂ ਵੱਲ ਵਧਦਾ ਹਾਂ ਜੋ ਮੇਰੀਆਂ ਆਪਣੀਆਂ ਹਨ - ਉਦਾਹਰਣ ਵਜੋਂ, ਅੱਜ ਸ਼ਾਮ ਨੂੰ ਉਸ ਸਥਾਨ 'ਤੇ ਪਹੁੰਚਣ ਦੀਆਂ ਜੋ ਮੈਂ ਆਪਣੇ ਲਈ ਪਹਿਲਾਂ ਤੋਂ ਨਿਰਧਾਰਤ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਫਿਰ ਵੀ ਜਿਸ ਹੱਦ ਤੱਕ ਮੈਂ ਇਸ ਪੇਂਡੂ ਖੇਤਰ ਨੂੰ ਆਪਣੀਆਂ ਅੱਖਾਂ ਨਾਲ ਸਮਝਦਾ ਹਾਂ ਜੋ ਦੂਰੀਆਂ ਫੈਲਾਉਂਦੀਆਂ ਹਨ, ਆਪਣੀਆਂ ਲੱਤਾਂ ਜੋ ਪਹਾੜੀਆਂ 'ਤੇ ਚੜ੍ਹਦੀਆਂ ਹਨ ਅਤੇ ਨਤੀਜੇ ਵਜੋਂ ਨਵੀਆਂ ਦ੍ਰਿਸ਼ਾਂ ਅਤੇ ਨਵੀਆਂ ਰੁਕਾਵਟਾਂ ਨੂੰ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਦੀਆਂ ਹਨ ਅਤੇ ਅਲੋਪ ਹੋ ਜਾਂਦੀਆਂ ਹਨ, ਮੇਰੀ ਪਿੱਠ ਨਾਲ ਜੋ ਝੋਲਾ ਚੁੱਕਦੀ ਹੈ - ਇਸ ਹੱਦ ਤੱਕ ਮੇਰੇ ਕੋਲ ਇਸ ਸਰੀਰ ਦੀ ਇੱਕ ਗੈਰ-ਸਥਿਤੀ ਚੇਤਨਾ ਹੈ ਜੋ ਦੁਨੀਆ ਨਾਲ ਮੇਰੇ ਸੰਬੰਧਾਂ ਨੂੰ ਨਿਯੰਤਰਿਤ ਕਰਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਜੋ ਥਕਾਵਟ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਦੁਨੀਆ ਵਿੱਚ ਮੇਰੀ ਸ਼ਮੂਲੀਅਤ ਨੂੰ ਦਰਸਾਉਂਦੀ ਹੈ। ਨਿਰਪੱਖ ਅਤੇ ਇਸ ਗੈਰ-ਥੀਟਿਕ ਚੇਤਨਾ ਦੇ ਸਬੰਧ ਵਿੱਚ ਸੜਕਾਂ ਨੂੰ ਬੇਅੰਤ, ਢਲਾਣਾਂ ਨੂੰ ਉੱਚਾ, ਸੂਰਜ ਨੂੰ ਵਧੇਰੇ ਬਲਦਾ, ਆਦਿ ਵਜੋਂ ਪ੍ਰਗਟ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਪਰ ਮੈਂ ਅਜੇ ਆਪਣੀ ਥਕਾਵਟ ਬਾਰੇ ਨਹੀਂ ਸੋਚਦਾ; ਮੈਂ ਇਸਨੂੰ ਆਪਣੇ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬ ਦੇ ਅਰਧ-ਵਸਤੂ ਵਜੋਂ ਸਮਝਦਾ ਹਾਂ। ਫਿਰ ਵੀ ਇੱਕ ਪਲ ਆਉਂਦਾ ਹੈ ਜਦੋਂ ਮੈਂ ਆਪਣੀ ਥਕਾਵਟ 'ਤੇ ਵਿਚਾਰ ਕਰਨ ਅਤੇ ਇਸਨੂੰ ਠੀਕ ਕਰਨ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕਰਦਾ ਹਾਂ। ਸਾਨੂੰ ਅਸਲ ਵਿੱਚ ਇਸੇ ਇਰਾਦੇ ਲਈ ਇੱਕ ਵਿਆਖਿਆ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕਰਨੀ ਚਾਹੀਦੀ ਹੈ; ਹਾਲਾਂਕਿ, ਆਓ ਇਸਨੂੰ ਇਸ ਲਈ ਲਈਏ ਜੋ ਇਹ ਹੈ। ਇਹ ਬਿਲਕੁਲ ਵੀ ਮੇਰੀ ਥਕਾਵਟ ਦਾ ਚਿੰਤਨਸ਼ੀਲ ਸ਼ੱਕ ਨਹੀਂ ਹੈ; ਸਗੋਂ, ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਅਸੀਂ ਦਰਦ ਦੇ ਸੰਬੰਧ ਵਿੱਚ ਦੇਖਿਆ, ਮੈਂ ਆਪਣੀ ਥਕਾਵਟ ਦਾ ਸ਼ਿਕਾਰ ਹਾਂ। ਯਾਨੀ, ਇੱਕ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ ਚੇਤਨਾ ਮੇਰੀ ਥਕਾਵਟ ਨੂੰ ਜੀਉਣ ਅਤੇ ਇਸਨੂੰ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨਾਲ ਇੱਕ ਮੁੱਲ ਅਤੇ ਇੱਕ ਵਿਹਾਰਕ ਸਬੰਧ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕਰਨ ਲਈ ਨਿਰਦੇਸ਼ਿਤ ਕੀਤੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਇਹ ਸਿਰਫ਼ ਇਸ ਪੱਧਰ 'ਤੇ ਹੈ ਕਿ ਥਕਾਵਟ ਮੈਨੂੰ ਸਹਿਣਯੋਗ ਜਾਂ ਅਸਹਿਣਯੋਗ ਜਾਪੇਗੀ। ਇਹ ਕਦੇ ਵੀ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਕੁਝ ਵੀ ਨਹੀਂ ਹੋਵੇਗਾ, ਪਰ ਇਹ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ ਆਪਣੇ ਆਪ ਲਈ ਹੈ ਜੋ ਉੱਠਦੇ ਹੋਏ ਥਕਾਵਟ ਨੂੰ ਅਸਹਿਣਯੋਗ ਸਮਝਦਾ ਹੈ।

ਇੱਥੇ ਜ਼ਰੂਰੀ ਸਵਾਲ ਇਹ ਉਠਾਇਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ: ਮੇਰੇ ਸਾਥੀ ਚੰਗੀ ਸਿਹਤ ਵਿੱਚ ਹਨ - ਮੇਰੇ ਵਾਂਗ; ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਲਗਭਗ ਮੇਰੇ ਵਾਂਗ ਹੀ ਸਿਖਲਾਈ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕੀਤੀ ਹੈ, ਇਸ ਲਈ ਭਾਵੇਂ ਵੱਖ-ਵੱਖ ਵਿਅਕਤੀਗਤਤਾਵਾਂ ਵਿੱਚ ਵਾਪਰਨ ਵਾਲੀਆਂ ਮਾਨਸਿਕ ਘਟਨਾਵਾਂ ਦੀ ਤੁਲਨਾ ਕਰਨਾ ਸੰਭਵ ਨਹੀਂ ਹੈ, ਮੈਂ ਆਮ ਤੌਰ 'ਤੇ ਇਹ ਸਿੱਟਾ ਕੱਢਦਾ ਹਾਂ - ਅਤੇ ਸਾਡੇ ਸਰੀਰਾਂ ਦੇ ਬਾਹਰਮੁਖੀ ਵਿਚਾਰ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਗਵਾਹ - ਦੂਜਿਆਂ ਲਈ ਇਹ ਸਿੱਟਾ ਕੱਢਦੇ ਹਨ - ਕਿ ਉਹ ਸਾਰੇ ਵਿਹਾਰਕ ਉਦੇਸ਼ਾਂ ਲਈ "ਉਨੇ ਹੀ ਥੱਕੇ ਹੋਏ

ਹਨ ਜਿਵੇਂ ਮੈਂ ਹਾਂ।" ਇਸ ਲਈ ਇਹ ਕਿਵੇਂ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਉਹ ਆਪਣੀ ਥਕਾਵਟ ਨੂੰ ਵੱਖਰੇ ਢੰਗ ਨਾਲ ਸਹਿਣ ਕਰਦੇ ਹਨ? ਕੋਈ ਕਹੇਗਾ ਕਿ ਫਰਕ ਇਸ ਤੱਥ ਤੋਂ ਪੈਦਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਮੈਂ ਇੱਕ "ਭੈਣ" ਹਾਂ ਅਤੇ ਬਾਕੀ ਨਹੀਂ ਹਨ। ਪਰ ਹਾਲਾਂਕਿ ਇਸ ਮੁਲਾਂਕਣ ਦਾ ਬਿਨਾਂ ਸ਼ੱਕ ਕੇਸ 'ਤੇ ਵਿਹਾਰਕ ਪ੍ਰਭਾਵ ਪੈਂਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਹਾਲਾਂਕਿ ਕੋਈ ਇਸ ਨੂੰ ਧਿਆਨ ਵਿੱਚ ਰੱਖ ਸਕਦਾ ਹੈ ਜਦੋਂ ਇਹ ਫੈਸਲਾ ਕਰਨ ਦਾ ਸਵਾਲ ਉੱਠਦਾ ਹੈ ਕਿ ਮੈਨੂੰ ਕਿਸੇ ਹੋਰ ਮੁਹਿੰਮ 'ਤੇ ਲਿਜਾਣਾ ਇੱਕ ਚੰਗਾ ਵਿਚਾਰ ਹੋਵੇਗਾ ਜਾਂ ਨਹੀਂ, ਅਜਿਹਾ ਮੁਲਾਂਕਣ ਇੱਥੇ ਸਾਨੂੰ ਸੰਤੁਸ਼ਟ ਨਹੀਂ ਕਰ ਸਕਦਾ। ਅਸੀਂ ਦੇਖਿਆ ਹੈ ਕਿ ਮਹੱਤਵਾਕਾਂਖੀ ਹੋਣਾ ਇੱਕ ਤਖਤ ਜਾਂ ਸਨਮਾਨਾਂ ਨੂੰ ਜਿੱਤਣ ਦਾ ਪ੍ਰੋਜੈਕਟ ਕਰਨਾ ਹੈ; ਇਹ ਕੋਈ ਦਿੱਤਾ ਨਹੀਂ ਗਿਆ ਹੈ ਜੋ ਕਿਸੇ ਨੂੰ ਜਿੱਤ ਲਈ ਉਕਸਾਏਗਾ; ਇਹ ਖੁਦ ਇਹ ਜਿੱਤ ਹੈ। ਇਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ "ਸਿਸੀ" ਹੋਣਾ ਇੱਕ ਤੱਥਾਂ ਵਾਲਾ ਦਿੱਤਾ ਗਿਆ ਨਾਮ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਦਾ ਅਤੇ ਇਹ ਸਿਰਫ਼ ਉਸ ਤਰੀਕੇ ਨੂੰ ਦਿੱਤਾ ਗਿਆ ਨਾਮ ਹੈ ਜਿਸ ਵਿੱਚ ਮੈਂ ਆਪਣੀ ਥਕਾਵਟ ਝੱਲਦਾ ਹਾਂ। ਇਸ ਲਈ ਜੇਕਰ ਮੈਂ ਇਹ ਸਮਝਣਾ ਚਾਹੁੰਦਾ ਹਾਂ ਕਿ ਕਿਹੜੀਆਂ ਸਥਿਤੀਆਂ ਵਿੱਚ ਮੈਂ ਅਸਹਿਣਸ਼ੀਲ ਥਕਾਵਟ ਝੱਲ ਸਕਦਾ ਹਾਂ, ਤਾਂ ਇਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਅਖੌਤੀ ਤੱਥਾਂ ਵਾਲੇ ਦਿੱਤੇ ਗਏ ਸ਼ਬਦਾਂ ਨਾਲ ਸੰਬੋਧਿਤ ਕਰਨ ਵਿੱਚ ਮਦਦ ਨਹੀਂ ਕਰੇਗਾ, ਜੋ ਕਿ ਸਿਰਫ਼ ਇੱਕ ਚੋਣ ਵਜੋਂ ਪ੍ਰਗਟ ਹੁੰਦੇ ਹਨ; ਇਸ ਚੋਣ ਦੀ ਖੁਦ ਜਾਂਚ ਕਰਨ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕਰਨੀ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੈ ਅਤੇ ਇਹ ਦੇਖਣਾ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੈ ਕਿ ਕੀ ਇਹ ਇੱਕ ਵੱਡੀ ਚੋਣ ਦੇ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਵਿੱਚ ਨਹੀਂ ਸਮਝਾਇਆ ਗਿਆ ਹੈ ਜਿਸ ਵਿੱਚ ਇਸਨੂੰ ਇੱਕ ਸੈਕੰਡਰੀ ਢਾਂਚੇ ਵਜੋਂ ਜੋੜਿਆ ਜਾਵੇਗਾ। ਜੇਕਰ ਮੈਂ ਆਪਣੇ ਕਿਸੇ ਸਾਥੀ ਤੋਂ ਸਵਾਲ ਕਰਦਾ ਹਾਂ, ਤਾਂ ਉਹ ਮੈਨੂੰ ਸਮਝਾਏਗਾ ਕਿ ਉਹ ਥੱਕਿਆ ਹੋਇਆ ਹੈ, ਬੇਸ਼ੱਕ, ਪਰ ਉਹ ਆਪਣੀ ਥਕਾਵਟ ਨੂੰ ਪਿਆਰ ਕਰਦਾ ਹੈ; ਉਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਇਸ਼ਨਾਨ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਇਸ ਦੇ ਹਵਾਲੇ ਕਰ ਦਿੰਦਾ ਹੈ; ਇਹ ਉਸਨੂੰ ਕਿਸੇ ਤਰੀਕੇ ਨਾਲ ਉਸ ਸੰਸਾਰ ਦੀ ਖੋਜ ਕਰਨ ਲਈ, ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਰਸਤਿਆਂ ਦੀ ਪੱਥਰੀਲੀ ਖੁਰਦਰੀ ਦੇ ਅਨੁਕੂਲ ਬਣਾਉਣ ਲਈ, ਢਲਾਣਾਂ ਦੇ "ਪਹਾੜੀ" ਗੁਣ ਦੀ ਖੋਜ ਕਰਨ ਲਈ ਇੱਕ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਅਧਿਕਾਰ ਪ੍ਰਾਪਤ ਸਾਧਨ ਵਜੋਂ ਜਾਪਦਾ ਹੈ। ਇਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਇਹ ਉਸਦੀ ਗਰਦਨ ਦੇ ਪਿਛਲੇ ਪਾਸੇ ਇਹ ਹਲਕਾ ਜਿਹਾ ਧੁੱਪ ਹੈ ਅਤੇ ਉਸਦੇ ਕੰਨਾਂ ਵਿੱਚ ਇਹ ਹਲਕੀ ਜਿਹੀ ਘੰਟੀ ਹੈ ਜੋ ਉਸਨੂੰ ਸੂਰਜ ਨਾਲ ਸਿੱਧੇ ਸੰਪਰਕ ਦਾ ਅਹਿਸਾਸ ਕਰਵਾਉਣ ਦੇ ਯੋਗ ਬਣਾਏਗੀ। ਅੰਤ ਵਿੱਚ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਦੀ ਭਾਵਨਾ ਉਸਦੇ ਲਈ ਥਕਾਵਟ ਨੂੰ ਦੂਰ ਕਰਨ ਦੀ ਭਾਵਨਾ ਹੈ। ਪਰ ਕਿਉਂਕਿ ਉਸਦੀ ਥਕਾਵਟ ਉਸ ਜਨੂੰਨ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਕੁਝ ਨਹੀਂ ਹੈ ਜਿਸਨੂੰ ਉਹ ਸਹਿਣ ਕਰਦਾ ਹੈ ਤਾਂ ਜੋ ਸੜਕਾਂ ਦੀ ਧੂੜ, ਸੂਰਜ ਦੀ ਤਪਸ਼, ਸੜਕਾਂ ਦੀ ਖੁਰਦਰੀ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਮੌਜੂਦ ਰਹੇ, ਉਸਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ (ਭਾਵ, ਇੱਕ ਥਕਾਵਟ ਨਾਲ ਇਹ ਮਿੱਠੀ ਜਾਣ-ਪਛਾਣ ਜਿਸਨੂੰ ਉਹ ਪਿਆਰ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਜਿਸਨੂੰ ਉਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਤਿਆਗ ਦਿੰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਜਿਸਨੂੰ ਉਹ ਫਿਰ ਵੀ ਖੁਦ ਨਿਰਦੇਸ਼ਤ ਕਰਦਾ ਹੈ) ਪਹਾੜ ਨੂੰ ਨਿਯੰਤਰਿਤ ਕਰਨ, ਅੰਤ ਤੱਕ ਦੁੱਖ ਝੱਲਣ ਅਤੇ ਇਸ ਉੱਤੇ ਜੇਤੂ ਹੋਣ ਦੇ ਤਰੀਕੇ ਵਜੋਂ ਦਿੱਤੀ ਗਈ ਹੈ। ਅਸੀਂ ਅਗਲੇ ਅਧਿਆਇ ਵਿੱਚ ਦੇਖਾਂਗੇ ਕਿ "ਕਰਨਾ" ਸ਼ਬਦ ਦਾ ਕੀ ਅਰਥ ਹੈ ਅਤੇ ਕਿਸ ਹੱਦ ਤੱਕ ਨਿਯੰਤਰਿਤ ਕਰਨ ਦਾ ਇੱਕ ਤਰੀਕਾ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਮੇਰੇ ਸਾਥੀ ਦੀ ਥਕਾਵਟ ਕੁਦਰਤ ਪ੍ਰਤੀ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਤਿਆਗਣ ਦੇ ਇੱਕ ਵਿਸ਼ਾਲ ਪ੍ਰੋਜੈਕਟ ਵਿੱਚ ਰਹਿੰਦੀ ਹੈ, ਇੱਕ ਜਨੂੰਨ ਦੇ ਜਿਸ ਨਾਲ ਸਹਿਮਤੀ ਦਿੱਤੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ ਤਾਂ ਜੋ ਇਹ ਪੂਰੀ ਤਾਕਤ ਨਾਲ ਮੌਜੂਦ ਰਹੇ, ਅਤੇ ਉਸੇ ਸਮੇਂ ਮਿੱਠੀ ਮੁਹਾਰਤ ਅਤੇ ਨਿਯੰਤਰਨ ਦਾ ਪ੍ਰੋਜੈਕਟ। ਇਹ ਸਿਰਫ ਇਸ ਪ੍ਰੋਜੈਕਟ ਵਿੱਚ ਅਤੇ ਇਸ ਦੁਆਰਾ ਹੀ ਥਕਾਵਟ ਨੂੰ ਸਮਝਿਆ ਜਾ ਸਕੇਗਾ ਅਤੇ ਇਸਦਾ ਉਸਦੇ ਲਈ ਅਰਥ ਹੋਵੇਗਾ।

ਪਰ ਇਹ ਅਰਥ ਅਤੇ ਇਹ ਵਿਸ਼ਾਲ, ਵਧੇਰੇ ਡੂੰਘਾ ਪ੍ਰੋਜੈਕਟ ਅਜੇ ਵੀ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਅਸੁਰੱਖਿਅਤ ਹਨ। ਉਹ ਕਾਫ਼ੀ ਨਹੀਂ ਹਨ। ਕਿਉਂਕਿ ਉਹ ਮੇਰੇ ਸਾਥੀ ਦੇ ਉਸਦੇ ਸਰੀਰ ਨਾਲ, ਇੱਕ ਪਾਸੇ, ਅਤੇ ਦੂਜੇ ਪਾਸੇ ਚੀਜ਼ਾਂ ਨਾਲ, ਇੱਕ ਖਾਸ ਸਬੰਧ ਨੂੰ ਬਿਲਕੁਲ ਪੂਰਵ ਅਨੁਮਾਨ ਲਗਾਉਂਦੇ ਹਨ। ਇਹ ਦੇਖਣਾ ਆਸਾਨ ਹੈ, ਦਰਅਸਲ, ਕਿਸੇ ਦੇ ਸਰੀਰ ਦੇ ਮੌਜੂਦ ਹੋਣ ਦੇ ਓਨੇ ਹੀ ਤਰੀਕੇ ਹਨ ਜਿੰਨੇ ਕਿ For-itself ਹਨ ਹਾਲਾਂਕਿ ਕੁਦਰਤੀ ਤੌਰ 'ਤੇ ਕੁਝ ਮੂਲ ਬਣਤਰ ਅਟੱਲ ਹਨ ਅਤੇ ਹਰੇਕ For-itself ਵਿੱਚ ਮਨੁੱਖੀ-ਹਕੀਕਤ ਹੈ। ਅਸੀਂ ਕਿਤੇ ਹੋਰ ਉਸ ਨਾਲ ਸਬੰਧਤ ਹੋਵਾਂਗੇ ਜਿਸਨੂੰ ਗਲਤ ਤਰੀਕੇ ਨਾਲ ਸਪੇਸ ਅਤੇ ਇੱਕ ਵਿਸ਼ਵਵਿਆਪੀ ਸੱਚ ਦੀਆਂ ਸਥਿਤੀਆਂ ਨਾਲ ਵਿਅਕਤੀ ਦਾ ਸਬੰਧ ਕਿਹਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਪਲ ਲਈ ਅਸੀਂ ਹਜ਼ਾਰਾਂ ਅਰਥਪੂਰਨ ਘਟਨਾਵਾਂ ਦੇ ਸੰਬੰਧ ਵਿੱਚ ਕਲਪਨਾ ਕਰ ਸਕਦੇ ਹਾਂ ਕਿ, ਉਦਾਹਰਣ ਵਜੋਂ, ਤੱਥਾਂ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਇੱਕ ਖਾਸ ਕਿਸਮ ਦੀ ਉਡਾਣ ਹੈ, ਇੱਕ ਉਡਾਣ ਜਿਸ ਵਿੱਚ ਇਸ ਤੱਥਾਂ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਤਿਆਗਣਾ ਸ਼ਾਮਲ ਹੈ; ਯਾਨੀ, ਸੰਖੇਪ ਵਿੱਚ, ਇਸਨੂੰ ਭਰੋਸੇ ਨਾਲ ਦੁਬਾਰਾ ਮੰਨਣ ਅਤੇ ਇਸਨੂੰ ਮੁੜ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਨ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕਰਨ ਲਈ ਇਸਨੂੰ ਪਿਆਰ ਕਰਨ ਵਿੱਚ। ਇਸ ਲਈ ਰਿਕਵਰੀ ਦਾ ਇਹ ਮੂਲ ਪ੍ਰੋਜੈਕਟ ਇੱਕ ਖਾਸ ਚੋਣ ਹੈ ਜੋ For-itself ਹੋਂਦ ਦੀ ਸਮੱਸਿਆ ਦੀ ਮੌਜੂਦਗੀ ਵਿੱਚ ਆਪਣੇ ਆਪ ਬਣਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਇਸਦਾ ਪ੍ਰੋਜੈਕਟ ਇੱਕ ਵਿਨਾਸ਼ ਬਣਿਆ ਹੋਇਆ ਹੈ, ਪਰ ਇਹ ਵਿਨਾਸ਼ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਹੀ ਮੁੜ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਜਿਸਨੂੰ ਇਹ ਵਿਨਾਸ਼ ਕਰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਤੱਥਾਂ ਦੇ ਇੱਕ ਖਾਸ ਮੁੱਲਾਂਕਣ ਦੁਆਰਾ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਖਾਸ ਤੌਰ 'ਤੇ ਤਿਆਗਣ ਨਾਮਕ ਹਜ਼ਾਰਾਂ ਵਿਵਹਾਰ ਪੈਟਰਨਾਂ ਦੁਆਰਾ ਪ੍ਰਗਟ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਥਕਾਵਟ, ਗਰਮੀ, ਭੁੱਖ, ਪਿਆਸ, ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਕੁਰਸੀ ਜਾਂ ਬਿਸਤਰੇ 'ਤੇ ਇੰਦਰੀਆਂ ਦੇ ਅਨੰਦ ਨਾਲ ਡਿੱਗਣ ਦੇਣਾ, ਆਰਾਮ ਕਰਨਾ, ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਸਰੀਰ ਦੁਆਰਾ ਸ਼ਰਾਬੀ ਹੋਣ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕਰਨਾ, ਹੁਣ ਦੂਜਿਆਂ ਦੀਆਂ ਅੱਖਾਂ ਦੇ ਹੇਠਾਂ ਨਹੀਂ ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਮਾਸੋਚਿਜ਼ਮ ਵਿੱਚ, ਪਰ ਆਪਣੇ ਆਪ ਲਈ ਦੇ ਅਸਲ ਇਕਾਂਤ ਵਿੱਚ - ਇਸ ਕਿਸਮ ਦੇ ਵਿਵਹਾਰ ਨੂੰ ਕਦੇ ਵੀ ਆਪਣੇ ਆਪ ਤੱਕ ਸੀਮਤ ਨਹੀਂ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ। ਅਸੀਂ ਇਸਨੂੰ ਸਪੱਸ਼ਟ ਤੌਰ 'ਤੇ ਸਮਝਦੇ ਹਾਂ ਕਿਉਂਕਿ ਕਿਸੇ ਹੋਰ ਵਿਅਕਤੀ ਵਿੱਚ ਉਹ ਪਰੇਸ਼ਾਨ ਕਰਦੇ ਹਨ ਜਾਂ ਆਕਰਸ਼ਿਤ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਸਥਿਤੀ ਸਰੀਰ ਦੀ ਰਿਕਵਰੀ ਦਾ ਇੱਕ ਸ਼ੁਰੂਆਤੀ ਪ੍ਰੋਜੈਕਟ ਹੈ; ਯਾਨੀ, ਪੂਰਨ (ਆਪਣੇ ਆਪ ਲਈ-ਆਪਣੇ ਆਪ ਲਈ) ਦੀ ਸਮੱਸਿਆ ਦੇ ਹੱਲ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼।

ਇਹ ਸ਼ੁਰੂਆਤੀ ਰੂਪ ਖੁਦ ਤੱਥਾਂ ਦੀ ਡੂੰਘੀ ਸਵੀਕ੍ਰਿਤੀ ਤੱਕ ਸੀਮਿਤ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ; "ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਸਰੀਰ ਬਣਾਉਣ" ਦੇ ਪ੍ਰੋਜੈਕਟ ਦਾ ਅਰਥ ਫਿਰ ਹਜ਼ਾਰਾਂ ਛੋਟੀਆਂ-ਛੋਟੀਆਂ ਪੇਟੂਆਂ, ਹਜ਼ਾਰਾਂ ਛੋਟੀਆਂ ਇੱਛਾਵਾਂ, ਹਜ਼ਾਰਾਂ ਛੋਟੀਆਂ ਕਮਜ਼ੋਰੀਆਂ ਲਈ ਇੱਕ ਖੁਸ਼ਹਾਲ ਤਿਆਗ ਹੋਵੇਗਾ। ਕੋਈ ਜੋਇਸ ਦੇ ਯੂਲਿਸਸ ਮਿਸਟਰ ਬਲੂਮ ਤੋਂ ਆਪਣੀਆਂ ਕੁਦਰਤੀ ਜ਼ਰੂਰਤਾਂ ਨੂੰ ਸੰਤੁਸ਼ਟ ਕਰਨ ਅਤੇ "ਉਸਦੇ ਹੇਠੋਂ ਉੱਠ ਰਹੀ ਗੂੜ੍ਹੀ ਸੁਗੰਧ" ਨੂੰ ਧਿਆਨ ਨਾਲ ਸਾਹ ਲੈਣ ਦੀ ਯਾਦ ਦਿਵਾ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਪਰ ਇਹ ਵੀ ਸੰਭਵ ਹੈ (ਅਤੇ ਇਹ ਮੇਰੇ ਸਾਥੀ ਦੇ ਮਾਮਲੇ ਵਿੱਚ ਹੈ) ਕਿ ਸਰੀਰ ਦੇ ਜ਼ਰੀਏ ਅਤੇ ਸਰੀਰ ਦੀ ਪਾਲਣਾ ਦੁਆਰਾ, ਖੁਦ-ਅਚੇਤ ਦੀ ਸੰਪੂਰਨਤਾ ਨੂੰ ਮੁੜ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਨ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕਰਦਾ ਹੈ - ਯਾਨੀ, ਪੂਰੇ ਬ੍ਰਹਿਮੰਡ ਨੂੰ ਭੌਤਿਕ ਚੀਜ਼ਾਂ ਦੇ ਸਮੂਹ ਵਜੋਂ। ਇਸ ਸਥਿਤੀ ਵਿੱਚ ਖੁਦ-ਅੰਦਰ ਅਤੇ ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਸਰੀਰ ਹੈ ਜੋ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਮੌਜੂਦ ਹੈ, ਇਸ ਲਈ ਸਰੀਰ ਦਾ ਇਹ ਜਨੂੰਨ "ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਮੌਜੂਦ ਬਣਾਉਣ" ਦੇ ਪ੍ਰੋਜੈਕਟ ਨਾਲ ਮੇਲ ਖਾਂਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਰਵੱਈਏ ਦਾ ਸਮੂਹ - ਜੋ ਕਿ ਮੇਰੇ ਇੱਕ ਸਾਥੀ ਦਾ ਹੈ - ਇੱਕ ਕਿਸਮ ਦੇ ਮਿਸ਼ਨ ਦੀ ਧੁੰਦਲੀ ਭਾਵਨਾ ਦੁਆਰਾ ਪ੍ਰਗਟ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ: ਉਹ ਇਸ ਮੁਹਿੰਮ 'ਤੇ ਜਾ ਰਿਹਾ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਉਹ ਪਹਾੜ ਜਿਸ 'ਤੇ ਉਹ ਚੜ੍ਹਨ ਜਾ ਰਿਹਾ ਹੈ ਅਤੇ ਜੰਗਲ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਉਹ ਪਾਰ ਕਰਨ ਜਾ ਰਿਹਾ ਹੈ ਮੌਜੂਦ ਹਨ; ਉਸਦਾ ਮਿਸ਼ਨ ਉਹ ਹੋਣਾ ਹੈ ਜਿਸ ਦੁਆਰਾ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਅਰਥ ਪ੍ਰਗਟ ਕੀਤੇ ਜਾਣਗੇ। ਇਸ

ਲਈ ਉਹ ਉਹ ਬਣਨ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕਰਦਾ ਹੈ ਜੋ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਹੋਂਦ ਵਿੱਚ ਲੱਭਦਾ ਹੈ।

ਅਸੀਂ ਅਗਲੇ ਅਧਿਆਇ ਵਿੱਚ ਆਪਣੇ ਆਪ ਅਤੇ ਸੰਸਾਰ ਦੇ ਵਿਚਕਾਰ ਇਸ ਅਨੁਕੂਲ ਸਬੰਧ ਵੱਲ ਵਾਪਸ ਆਵਾਂਗੇ, ਪਰ ਸਾਡੇ ਕੋਲ ਅਜੇ ਤੱਕ ਇਸ ਨੂੰ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਸਪੱਸ਼ਟ ਕਰਨ ਲਈ ਜ਼ਰੂਰੀ ਤੱਤ ਨਹੀਂ ਹਨ। ਕਿਸੇ ਵੀ ਸਥਿਤੀ ਵਿੱਚ, ਸਾਡੇ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਇਹ ਸਪੱਸ਼ਟ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਜਿਸ ਤਰੀਕੇ ਨਾਲ ਮੇਰਾ ਸਾਥੀ ਆਪਣੀ ਥਕਾਵਟ ਝੱਲਦਾ ਹੈ ਉਹ ਜ਼ਰੂਰੀ ਤੌਰ 'ਤੇ ਮੰਗਦਾ ਹੈ - ਜੇ ਅਸੀਂ ਇਸਨੂੰ ਸਮਝਣਾ ਹੈ - ਕਿ ਅਸੀਂ ਇੱਕ ਪਿਛਾਖੜੀ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਕਰਦੇ ਹਾਂ ਜੋ ਸਾਨੂੰ ਇੱਕ ਸ਼ੁਰੂਆਤੀ ਪ੍ਰੋਜੈਕਟ ਵੱਲ ਵਾਪਸ ਲੈ ਜਾਵੇਗਾ। ਕੀ ਇਹ ਪ੍ਰੋਜੈਕਟ ਅਸੀਂ ਅੰਤ ਵਿੱਚ ਸਵੈ-ਨਿਰਭਰ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਦਰਸਾਇਆ ਹੈ? ਯਕੀਨਨ - ਅਤੇ ਇਹ ਆਸਾਨੀ ਨਾਲ ਅਜਿਹਾ ਸਾਬਤ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਦਰਅਸਲ, ਹੋਰ ਅਤੇ ਹੋਰ ਪਿੱਛੇ ਜਾ ਕੇ ਅਸੀਂ ਅਸਲ ਸਬੰਧ 'ਤੇ ਪਹੁੰਚ ਗਏ ਹਾਂ ਜੋ ਖੁਦ ਆਪਣੀ ਅਸਲੀਅਤ ਅਤੇ ਸੰਸਾਰ ਨਾਲ ਚੁਣਦਾ ਹੈ। ਪਰ ਇਹ ਮੂਲ ਸਬੰਧ ਆਪਣੇ ਆਪ ਦੇ ਸੰਸਾਰ ਵਿੱਚ ਹੋਣ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਕੁਝ ਨਹੀਂ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਸੰਸਾਰ ਵਿੱਚ ਹੋਣਾ ਇੱਕ ਚੋਣ ਹੈ - ਯਾਨੀ, ਅਸੀਂ ਅਸਲ ਕਿਸਮ ਦੇ ਵਿਨਾਸ਼ 'ਤੇ ਪਹੁੰਚ ਗਏ ਹਾਂ ਜਿਸ ਦੁਆਰਾ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਆਪਣੀ ਖੁਦ ਦੀ ਅਣਹੋਂਦ ਹੋਣਾ ਪੈਂਦਾ ਹੈ। ਇਸਦੀ ਕੋਈ ਵਿਆਖਿਆ ਕਰਨ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਨਹੀਂ ਕੀਤੀ ਜਾ ਸਕਦੀ, ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਅਸਿੱਧੇ ਤੌਰ 'ਤੇ ਆਪਣੇ ਆਪ ਦੇ ਸੰਸਾਰ ਵਿੱਚ ਹੋਣ ਨੂੰ ਮੰਨ ਲਵੇਗਾ ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਯੂਕਲਿਡ ਦੇ ਸਿਧਾਂਤ ਦੁਆਰਾ ਕੀਤੇ ਗਏ ਸਾਰੇ ਪ੍ਰਦਰਸ਼ਨ ਇਸ ਸਿਧਾਂਤ ਨੂੰ ਅਪਣਾਉਣ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕਰਦੇ ਹਨ।

ਇਸ ਲਈ ਜੇਕਰ ਮੈਂ ਇਸ ਤਰੀਕੇ ਨੂੰ ਆਪਣੀ ਥਕਾਵਟ ਨੂੰ ਸਹਿਣ ਦੇ ਤਰੀਕੇ ਦੀ ਵਿਆਖਿਆ ਕਰਨ ਲਈ ਲਾਗੂ ਕਰਦਾ ਹਾਂ, ਤਾਂ ਮੈਂ ਪਹਿਲਾਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਆਪਣੇ ਸਰੀਰ ਪ੍ਰਤੀ ਅਵਿਸ਼ਵਾਸ ਨੂੰ ਸਮਝਾਂਗਾ - ਉਦਾਹਰਣ ਵਜੋਂ, "ਇਸ ਨਾਲ ਕੁਝ ਲੈਣਾ-ਦੇਣਾ ਨਾ ਕਰਨ" ਦੀ ਇੱਛਾ ਕਰਨ ਦਾ ਇੱਕ ਤਰੀਕਾ, ਇਸਨੂੰ ਧਿਆਨ ਵਿੱਚ ਨਾ ਰੱਖਣਾ ਚਾਹੁੰਦਾ ਹਾਂ, ਜੋ ਕਿ ਬਹੁਤ ਸਾਰੇ ਸੰਭਾਵਿਤ ਤਰੀਕਿਆਂ ਵਿੱਚੋਂ ਇੱਕ ਹੈ ਜਿਸ ਵਿੱਚ ਮੈਂ ਆਪਣੇ ਸਰੀਰ ਨੂੰ ਮੌਜੂਦ ਰੱਖ ਸਕਦਾ ਹਾਂ। ਮੈਂ ਆਸਾਨੀ ਨਾਲ ਆਪਣੇ ਆਪ ਦੇ ਸੰਬੰਧ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਸਮਾਨ ਅਵਿਸ਼ਵਾਸ ਦੀ ਖੋਜ ਕਰਾਂਗਾ ਅਤੇ, ਉਦਾਹਰਣ ਵਜੋਂ, ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਮੁੜ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਨ ਲਈ ਇੱਕ ਅਸਲੀ ਪ੍ਰੋਜੈਕਟ ਜਿਸਨੂੰ ਮੈਂ ਦੂਜਿਆਂ ਦੀ ਵਿਚੋਲਗੀ ਦੁਆਰਾ ਨਸ਼ਟ ਕਰਦਾ ਹਾਂ, ਜੋ ਪ੍ਰੋਜੈਕਟ ਬਦਲੇ ਵਿੱਚ ਮੈਨੂੰ ਸ਼ੁਰੂਆਤੀ ਪ੍ਰੋਜੈਕਟਾਂ ਵਿੱਚੋਂ ਇੱਕ ਵੱਲ ਦਰਸਾਉਂਦਾ ਹੈ ਜਿਸਨੂੰ ਅਸੀਂ ਆਪਣੀ ਪਿਛਲੀ ਚਰਚਾ ਵਿੱਚ ਗਿਣਿਆ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਮੇਰੀ ਥਕਾਵਟ "ਲਚਕੀਲੇ" ਤੌਰ 'ਤੇ ਸਹਿਣ ਦੀ ਬਜਾਏ "ਸਖ਼ਤੀ ਨਾਲ" ਇੱਕ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਵਰਤਾਰੇ ਵਜੋਂ ਸਮਝੀ ਜਾਵੇਗੀ ਜਿਸ ਤੋਂ ਮੈਂ ਛੁਟਕਾਰਾ ਪਾਉਣਾ ਚਾਹੁੰਦਾ ਹਾਂ - ਅਤੇ ਇਹ ਸਿਰਫ਼ ਇਸ ਲਈ ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਮੇਰੇ ਸਰੀਰ ਅਤੇ ਮੇਰੀ ਬੇਰਹਿਮ ਅਚਨਚੇਤੀ ਨੂੰ ਇੱਕ ਸਮੇਂ ਦੁਨੀਆ ਦੇ ਵਿਚਕਾਰ ਅਵਤਾਰ ਦਿੰਦਾ ਹੈ ਜਦੋਂ ਮੇਰਾ ਪ੍ਰੋਜੈਕਟ ਦੂਜਿਆਂ ਦੀਆਂ ਦਿੱਖਾਂ ਦੁਆਰਾ ਮੇਰੇ ਸਰੀਰ ਅਤੇ ਦੁਨੀਆ ਵਿੱਚ ਮੇਰੀ ਮੌਜੂਦਗੀ ਨੂੰ ਸੁਰੱਖਿਅਤ ਰੱਖਣਾ ਹੈ। ਮੈਨੂੰ ਆਪਣੇ ਆਪ ਦੇ ਨਾਲ-ਨਾਲ ਆਪਣੇ ਅਸਲ ਪ੍ਰੋਜੈਕਟ ਦਾ ਵੀ ਹਵਾਲਾ ਦਿੱਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ; ਯਾਨੀ, ਮੇਰੇ ਸੰਸਾਰ ਵਿੱਚ ਹੋਣ ਲਈ ਜਿੱਥੋਂ ਤੱਕ ਇਹ ਹੋਂਦ ਇੱਕ ਚੋਣ ਹੈ।

ਅਸੀਂ ਇਹ ਛੁਪਾਉਣ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਨਹੀਂ ਕਰ ਰਹੇ ਹਾਂ ਕਿ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਦੇ ਇਸ ਢੰਗ ਨੂੰ ਕਿੰਨਾ ਕੁਝ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਇਸ ਲਈ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਇਸ ਖੇਤਰ ਵਿੱਚ ਸਭ ਕੁਝ ਅਜੇ ਵੀ ਕਰਨਾ ਬਾਕੀ ਹੈ। ਅਸਲ ਵਿੱਚ ਸਮੱਸਿਆ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਇੱਕ ਐਕਟ ਦੁਆਰਾ ਦਰਸਾਏ ਗਏ ਅਰਥਾਂ ਨੂੰ ਵੱਖ ਕੀਤਾ ਜਾਵੇ - ਹਰੇਕ ਐਕਟ ਦੁਆਰਾ - ਅਤੇ ਉੱਥੋਂ ਅਮੀਰ ਅਤੇ ਡੂੰਘੇ ਅਰਥਾਂ ਵੱਲ ਵਧਿਆ ਜਾਵੇ ਜਦੋਂ ਤੱਕ ਅਸੀਂ ਉਸ ਅਰਥ ਦਾ ਸਾਹਮਣਾ ਨਹੀਂ ਕਰਦੇ ਜੋ ਕਿਸੇ ਹੋਰ ਅਰਥ ਨੂੰ ਦਰਸਾਉਂਦਾ ਨਹੀਂ ਹੈ ਅਤੇ ਜੋ ਸਿਰਫ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਦਰਸਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਚੜ੍ਹਦੀ ਹੋਈ ਦਵੰਦਵਾਦ ਜ਼ਿਆਦਾਤਰ ਲੋਕਾਂ ਦੁਆਰਾ ਸਵੈ-ਇੱਛਾ ਨਾਲ

ਅਭਿਆਸ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ; ਇਹ ਵੀ ਸਥਾਪਿਤ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ ਕਿ ਆਪਣੇ ਆਪ ਜਾਂ ਕਿਸੇ ਹੋਰ ਦੇ ਗਿਆਨ ਵਿੱਚ ਵਿਆਖਿਆਵਾਂ ਦੇ ਇਸ ਦਰਜਾਬੰਦੀ ਦੀ ਇੱਕ ਸਵੈ-ਇੱਛਾ ਨਾਲ ਸਮਝ ਦਿੱਤੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਇੱਕ ਸੰਕੇਤ ਇੱਕ ਵੈਲਟਾਂਸ਼ੌਂਗ ਨੂੰ ਦਰਸਾਉਂਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਅਸੀਂ ਇਸਨੂੰ ਮਹਿਸੂਸ ਕਰਦੇ ਹਾਂ। ਪਰ ਕਿਸੇ ਨੇ ਵੀ ਇੱਕ ਐਕਟ ਦੁਆਰਾ ਦਰਸਾਏ ਗਏ ਅਰਥਾਂ ਨੂੰ ਯੋਜਨਾਬੱਧ ਢੰਗ ਨਾਲ ਵੱਖ ਕਰਨ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਨਹੀਂ ਕੀਤੀ ਹੈ। ਸਿਰਫ ਇੱਕ ਸਕੂਲ ਹੈ ਜਿਸਨੇ ਆਪਣੇ ਪਹੁੰਚ ਨੂੰ ਉਸੇ ਮੂਲ ਸਬੂਤ 'ਤੇ ਅਧਾਰਤ ਕੀਤਾ ਹੈ ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਅਸੀਂ, ਅਤੇ ਉਹ ਹੈ ਫਰਾਇਡੀਅਨ। ਫਰਾਇਡ ਲਈ ਸਾਡੇ ਲਈ ਇੱਕ ਐਕਟ ਆਪਣੇ ਆਪ ਤੱਕ ਸੀਮਿਤ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਦਾ; ਇਹ ਤੁਰੰਤ ਵਧੇਰੇ ਡੂੰਘੀਆਂ ਬਣਤਰਾਂ ਦਾ ਹਵਾਲਾ ਦਿੰਦਾ ਹੈ। ਅਤੇ ਮਨੋਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਉਹ ਤਰੀਕਾ ਹੈ ਜੋ ਸਾਨੂੰ ਇਹਨਾਂ ਬਣਤਰਾਂ ਨੂੰ ਸਪੱਸ਼ਟ ਕਰਨ ਦੇ ਯੋਗ ਬਣਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਫਰਾਇਡ ਸਾਡੇ ਵਰਗੇ ਪੁੱਛਦਾ ਹੈ: ਕਿਹੜੀਆਂ ਸਥਿਤੀਆਂ ਵਿੱਚ ਇਹ ਸੰਭਵ ਹੈ ਕਿ ਇਸ ਖਾਸ ਵਿਅਕਤੀ ਨੇ ਇਹ ਖਾਸ ਕੰਮ ਕੀਤਾ ਹੋਵੇ? ਸਾਡੇ ਵਾਂਗ ਉਹ ਕਿਰਿਆ ਦੀ ਵਿਆਖਿਆ ਪੂਰਵ-ਪਲ ਦੁਆਰਾ ਕਰਨ ਤੋਂ ਇਨਕਾਰ ਕਰਦਾ ਹੈ—ਭਾਵ, ਇੱਕ ਖਿਤਿਜੀ ਮਾਨਸਿਕ ਨਿਰਧਾਰਨਵਾਦ ਦੀ ਕਲਪਨਾ ਕਰਨਾ। ਇਹ ਕਿਰਿਆ ਉਸਨੂੰ ਪ੍ਰਤੀਕਾਤਮਕ ਜਾਪਦੀ ਹੈ; ਯਾਨੀ, ਇਹ ਉਸਨੂੰ ਇੱਕ ਹੋਰ ਡੂੰਘੀ ਇੱਛਾ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਨ ਲਈ ਜਾਪਦੀ ਹੈ ਜਿਸਦਾ ਅਰਥ ਸਿਰਫ਼ ਵਿਸ਼ੇ ਦੀ ਕਾਮਵਾਸਨਾ ਦੇ ਸ਼ੁਰੂਆਤੀ ਨਿਰਧਾਰਨ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਹੀ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਹਾਲਾਂਕਿ, ਫਰਾਇਡ ਇੱਕ ਲੰਬਕਾਰੀ ਨਿਰਧਾਰਨਵਾਦ ਦਾ ਗਠਨ ਕਰਨ ਦਾ ਉਦੇਸ਼ ਰੱਖਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ, ਇਸ ਪੱਖਪਾਤ ਦੇ ਕਾਰਨ ਉਸਦੀ ਧਾਰਨਾ ਜ਼ਰੂਰੀ ਤੌਰ 'ਤੇ ਵਿਸ਼ੇ ਦੇ ਅਤੀਤ ਦਾ ਹਵਾਲਾ ਦੇਣ ਜਾ ਰਹੀ ਹੈ। ਫਰਾਇਡ ਲਈ ਪ੍ਰਭਾਵਸ਼ੀਲਤਾ ਮਨੋ-ਭੌਤਿਕ ਡਰਾਈਵ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਐਕਟ ਦੇ ਅਧਾਰ 'ਤੇ ਹੈ। ਪਰ ਇਹ ਪ੍ਰਭਾਵਸ਼ੀਲਤਾ ਅਸਲ ਵਿੱਚ ਸਾਡੇ ਵਿੱਚੋਂ ਹਰੇਕ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਟੈਬੂਲਾ ਰਸ ਹੈ; ਫਰਾਇਡ ਲਈ ਬਾਹਰੀ ਹਾਲਾਤ ਅਤੇ, ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਕਹਿਣ ਲਈ, ਵਿਸ਼ੇ ਦਾ ਇਤਿਹਾਸ ਇਹ ਫੈਸਲਾ ਕਰੇਗਾ ਕਿ ਕੀ ਇਹ ਜਾਂ ਉਹ ਡਰਾਈਵ ਇਸ ਜਾਂ ਉਸ ਵਸਤੂ 'ਤੇ ਸਥਿਰ ਹੋਵੇਗੀ। ਇਹ ਪਰਿਵਾਰ ਵਿੱਚ ਬੱਚੇ ਦੀ ਸਥਿਤੀ ਹੈ ਜੋ ਉਸ ਵਿੱਚ ਓਡੀਪਸ ਕੰਪਲੈਕਸ ਦੇ ਜਨਮ ਨੂੰ ਨਿਰਧਾਰਤ ਕਰੇਗੀ; ਕਿਸੇ ਹੋਰ ਕਿਸਮ ਦੇ ਪਰਿਵਾਰਾਂ ਤੋਂ ਬਣੇ ਹੋਰ ਸਮਾਜਾਂ ਵਿੱਚ (ਜਿਵੇਂ ਕਿ, ਉਦਾਹਰਣ ਵਜੋਂ, ਪ੍ਰਸ਼ਾਂਤ ਵਿੱਚ ਕੋਰਲ ਟਾਪੂਆਂ 'ਤੇ ਆਦਿਮ ਲੋਕਾਂ ਵਿੱਚ) ਇਹ ਕੰਪਲੈਕਸ ਨਹੀਂ ਬਣ ਸਕਿਆ। ਇਸ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ, ਇਹ ਫਿਰ ਬਾਹਰੀ ਹਾਲਾਤ ਹਨ ਜੋ ਇਹ ਫੈਸਲਾ ਕਰਨਗੇ ਕਿ ਜਵਾਨੀ ਦੀ ਉਮਰ ਵਿੱਚ ਇਹ ਗੁੰਝਲਦਾਰ "ਹੱਲ" ਹੋ ਜਾਵੇਗਾ ਜਾਂ, ਇਸਦੇ ਉਲਟ, ਜਿਨਸੀ ਜੀਵਨ ਦਾ ਧਰੁਵ ਰਹੇਗਾ। ਨਤੀਜੇ ਵਜੋਂ ਇਤਿਹਾਸ ਦੀ ਵਿਚੋਲਗੀ ਦੁਆਰਾ ਫਰਾਇਡ ਦਾ ਲੰਬਕਾਰੀ ਨਿਰਧਾਰਨਵਾਦ ਇੱਕ ਖਿਤਿਜੀ ਨਿਰਧਾਰਨਵਾਦ 'ਤੇ ਧੁਰਾ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ। ਯਕੀਨਨ, ਇੱਕ ਖਾਸ ਪ੍ਰਤੀਕਾਤਮਕ ਕਿਰਿਆ ਇੱਕ ਅੰਤਰੀਵ, ਸਮਕਾਲੀ ਇੱਛਾ ਨੂੰ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਦੀ ਹੈ ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਇਹ ਇੱਛਾ ਇੱਕ ਹੋਰ ਡੂੰਘੀ ਗੁੰਝਲਦਾਰ ਨੂੰ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਇਹ ਸਭ ਇੱਕ ਮਾਨਸਿਕ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ ਦੀ ਏਕਤਾ ਦੇ ਅੰਦਰ; ਪਰ ਫਿਰ ਵੀ ਗੁੰਝਲਦਾਰ ਇਸਦਾ ਪ੍ਰਤੀਕਾਤਮਕ ਪ੍ਰਗਟਾਵਾ ਪਹਿਲਾਂ ਤੋਂ ਮੌਜੂਦ ਹੈ। ਇਹ ਅਤੀਤ ਹੈ ਜਿਸਨੇ ਇਸਨੂੰ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਬਣਾਇਆ ਹੈ ਜਿਵੇਂ ਇਹ ਹੈ ਅਤੇ ਕਲਾਸਿਕ ਕਨੈਕਸ਼ਨਾਂ, ਟ੍ਰਾਂਸਫਰ, ਸੰਘਣਤਾ, ਆਦਿ ਦੇ ਅਨੁਸਾਰ, ਜਿਸਦਾ ਅਸੀਂ ਨਾ ਸਿਰਫ਼ ਮਨੋਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਵਿੱਚ ਬਲਕਿ ਮਾਨਸਿਕ ਜੀਵਨ ਦੇ ਇੱਕ ਨਿਰਧਾਰਨਵਾਦੀ ਪੁਨਰ ਨਿਰਮਾਣ ਦੇ ਸਾਰੇ ਯਤਨਾਂ ਵਿੱਚ ਜ਼ਿਕਰ ਕਰਦੇ ਹਾਂ। ਨਤੀਜੇ ਵਜੋਂ ਭਵਿੱਖ ਦਾ ਆਯਾਮ ਮਨੋਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਲਈ ਮੌਜੂਦ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਮਨੁੱਖੀ ਹਕੀਕਤ ਆਪਣੇ ਇੱਕ ਐਕਸਟੈਸ ਨੂੰ ਗੁਆ ਦਿੰਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਵਰਤਮਾਨ ਦੇ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਤੋਂ ਅਤੀਤ ਵੱਲ ਇੱਕ ਪ੍ਰਤੀਗ੍ਰਹਿਣ ਦੁਆਰਾ ਵਿਆਖਿਆ ਕੀਤੀ ਜਾਣੀ ਚਾਹੀਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਦੇ ਨਾਲ ਹੀ ਵਿਸ਼ੇ ਦੀਆਂ ਬੁਨਿਆਦੀ ਬਣਤਰਾਂ, ਜੋ ਇਸਦੇ ਕੰਮਾਂ ਦੁਆਰਾ ਦਰਸਾਈਆਂ ਜਾਂਦੀਆਂ ਹਨ, ਉਸਦੇ ਲਈ ਇੰਨੀਆਂ ਦਰਸਾਈਆਂ ਨਹੀਂ ਜਾਂਦੀਆਂ, ਸਗੋਂ ਇੱਕ ਉਦੇਸ਼

ਗਵਾਹ ਲਈ ਹੁੰਦੀਆਂ ਹਨ ਜੋ ਇਹਨਾਂ ਅਰਥਾਂ ਨੂੰ ਸਪੱਸ਼ਟ ਕਰਨ ਲਈ ਚਰਚਾਤਮਕ ਤਰੀਕਿਆਂ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਵਿਸ਼ੇ ਨੂੰ ਉਸਦੇ ਕੰਮਾਂ ਦੇ ਅਰਥ ਦੀ ਕੋਈ ਪੂਰਵ-ਵਿਗਿਆਨਕ ਸਮਝ ਨਹੀਂ ਦਿੱਤੀ ਜਾਂਦੀ। ਅਤੇ ਇਹ ਜਾਇਜ਼ ਹੈ, ਕਿਉਂਕਿ ਸਭ ਕੁਝ ਹੋਣ ਦੇ ਬਾਵਜੂਦ ਉਸਦੇ ਕੰਮ ਸਿਰਫ ਭੂਤਕਾਲ ਦਾ ਨਤੀਜਾ ਹਨ, ਜੋ ਕਿ ਸਿਧਾਂਤਕ ਤੌਰ 'ਤੇ ਪਹੁੰਚ ਤੋਂ ਬਾਹਰ ਹੈ, ਭਵਿੱਖ ਵਿੱਚ ਆਪਣੇ ਟੀਚੇ ਨੂੰ ਦਰਜ ਕਰਨ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕਰਨ ਦੀ ਬਜਾਏ।

ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਸਾਨੂੰ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਮਨੋਵਿਗਿਆਨਕ ਵਿਧੀ ਨੂੰ ਆਪਣੀ ਪ੍ਰੇਰਨਾ ਵਜੋਂ ਲੈਣ ਤੱਕ ਸੀਮਤ ਰੱਖਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ; ਯਾਨੀ, ਸਾਨੂੰ ਇਸ ਸਿਧਾਂਤ ਤੋਂ ਅੱਗੇ ਵਧ ਕੇ ਕਿਸੇ ਕਿਰਿਆ ਦੇ ਅਰਥਾਂ ਨੂੰ ਦੂਰ ਕਰਨ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕਰਨੀ ਚਾਹੀਦੀ ਹੈ ਕਿ ਹਰ ਕਿਰਿਆ, ਭਾਵੇਂ ਕਿੰਨੀ ਵੀ ਮਾਮੂਲੀ ਕਿਉਂ ਨਾ ਹੋਵੇ, ਪਿਛਲੀ ਮਾਨਸਿਕ ਅਵਸਥਾ ਦਾ ਸਧਾਰਨ ਪ੍ਰਭਾਵ ਨਹੀਂ ਹੈ ਅਤੇ ਇੱਕ ਰੇਖਿਕ ਨਿਰਧਾਰਨਵਾਦ ਤੋਂ ਨਹੀਂ ਨਿਕਲਦੀ, ਸਗੋਂ ਗਲੋਬਲ ਬਣਤਰਾਂ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਸੈਕੰਡਰੀ ਬਣਤਰ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਅਤੇ ਅੰਤ ਵਿੱਚ ਉਸ ਸੰਪੂਰਨਤਾ ਵਿੱਚ ਏਕੀਕ੍ਰਿਤ ਹੈ ਜੋ ਮੈਂ ਹਾਂ। ਨਹੀਂ ਤਾਂ, ਅਸਲ ਵਿੱਚ, ਮੈਨੂੰ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਜਾਂ ਤਾਂ ਵਰਤਾਰਿਆਂ ਦੇ ਇੱਕ ਖਿਤਿਜੀ ਪ੍ਰਵਾਹ ਵਜੋਂ ਸਮਝਣਾ ਪਵੇਗਾ, ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਵਿੱਚੋਂ ਹਰ ਇੱਕ ਬਾਹਰੀ ਤੌਰ 'ਤੇ ਪਿਛਲੇ ਦੁਆਰਾ ਕੰਡੀਸ਼ਨਡ ਹੈ - ਜਾਂ ਇੱਕ ਪ੍ਰਵਾਹ ਲਈ ਇੱਕ ਸਹਾਇਕ ਪਦਾਰਥ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ, ਇੱਕ ਪਦਾਰਥ ਜੋ ਇਸਦੇ ਢੰਗਾਂ ਦੇ ਅਰਥ ਤੋਂ ਵਾਂਝਾ ਹੈ। ਇਹ ਦੋਵੇਂ ਧਾਰਨਾਵਾਂ ਸਾਨੂੰ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਉਲਝਾਉਣ ਲਈ ਅਗਵਾਈ ਕਰਨਗੀਆਂ।

ਪਰ ਜੇ ਅਸੀਂ ਮਨੋਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਦੇ ਢੰਗ ਨੂੰ ਸਵੀਕਾਰ ਕਰਦੇ ਹਾਂ - ਅਤੇ ਅਸੀਂ ਇਸ ਬਾਰੇ ਅਗਲੇ ਅਧਿਆਇ ਵਿੱਚ ਵਿਸਥਾਰ ਵਿੱਚ ਚਰਚਾ ਕਰਾਂਗੇ - ਤਾਂ ਸਾਨੂੰ ਇਸਨੂੰ ਉਲਟ ਅਰਥਾਂ ਵਿੱਚ ਲਾਗੂ ਕਰਨਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ। ਅਸਲ ਵਿੱਚ ਅਸੀਂ ਹਰ ਕਿਰਿਆ ਨੂੰ ਇੱਕ ਸਮਝਣਯੋਗ ਵਰਤਾਰੇ ਵਜੋਂ ਕਲਪਨਾ ਕਰਦੇ ਹਾਂ, ਅਤੇ ਅਸੀਂ ਕਿਸੇ ਵੀ ਨਿਰਣਾਇਕ "ਮੌਕਾ" ਨੂੰ ਸਵੀਕਾਰ ਨਹੀਂ ਕਰਦੇ ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਫਰਾਇਡ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਪਰ ਅਤੀਤ ਦੇ ਸੰਦਰਭ ਵਿੱਚ ਵਿਚਾਰੇ ਗਏ ਵਰਤਾਰੇ ਨੂੰ ਸਮਝਣ ਦੀ ਬਜਾਏ, ਅਸੀਂ ਵਿਆਪਕ ਕਿਰਿਆ ਨੂੰ ਭਵਿੱਖ ਦੇ ਵਰਤਮਾਨ ਵੱਲ ਵਾਪਸ ਮੋੜ ਵਜੋਂ ਕਲਪਨਾ ਕਰਦੇ ਹਾਂ। ਜਿਸ ਤਰੀਕੇ ਨਾਲ ਮੈਂ ਆਪਣੀ ਥਕਾਵਟ ਦਾ ਸਾਹਮਣਾ ਕਰਦਾ ਹਾਂ ਉਹ ਕਿਸੇ ਵੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਉਸ ਢਲਾਣ ਦੀ ਮੁਸ਼ਕਲ 'ਤੇ ਨਿਰਭਰ ਨਹੀਂ ਕਰਦਾ ਜਿਸ 'ਤੇ ਮੈਂ ਚੜ੍ਹ ਰਿਹਾ ਹਾਂ ਜਾਂ ਉਸ ਘੱਟ ਜਾਂ ਘੱਟ ਬੇਚੈਨ ਰਾਤ 'ਤੇ ਜੋ ਮੈਂ ਬਿਤਾਈ ਹੈ; ਇਹ ਕਾਰਕ ਮੇਰੀ ਥਕਾਵਟ ਨੂੰ ਖੁਦ ਬਣਾਉਣ ਵਿੱਚ ਯੋਗਦਾਨ ਪਾ ਸਕਦੇ ਹਨ ਪਰ ਉਸ ਤਰੀਕੇ ਨਾਲ ਨਹੀਂ ਜਿਸ ਵਿੱਚ ਮੈਂ ਇਸਨੂੰ ਸਹਿ ਰਿਹਾ ਹਾਂ। ਪਰ ਅਸੀਂ ਇਸਨੂੰ ਐਡਲਰ ਦੇ ਇੱਕ ਚੇਲੇ ਵਜੋਂ ਦੇਖਣ ਤੋਂ ਇਨਕਾਰ ਕਰਦੇ ਹਾਂ, ਇੱਕ ਹੀਨਤਾ ਕੰਪਲੈਕਸ ਦੇ ਪ੍ਰਗਟਾਵੇ ਵਜੋਂ, ਉਦਾਹਰਨ ਲਈ, ਇਸ ਅਰਥ ਵਿੱਚ ਕਿ ਇਹ ਕੰਪਲੈਕਸ ਇੱਕ ਪੂਰਵ ਗਠਨ ਹੋਵੇਗਾ। ਕਿ ਥਕਾਵਟ ਦੇ ਵਿਰੁੱਧ ਸੰਘਰਸ਼ ਕਰਨ ਦਾ ਇੱਕ ਖਾਸ ਭਾਵੁਕ ਅਤੇ ਤਣਾਅਪੂਰਨ ਤਰੀਕਾ ਉਹ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰ ਸਕਦਾ ਹੈ ਜਿਸਨੂੰ ਹੀਨਤਾ ਕੰਪਲੈਕਸ ਕਿਹਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਜਿਸ ਤੋਂ ਅਸੀਂ ਇਨਕਾਰ ਨਹੀਂ ਕਰਾਂਗੇ। ਪਰ ਹੀਣਤਾ ਕੰਪਲੈਕਸ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਦੂਜੇ ਦੀ ਮੌਜੂਦਗੀ ਵਿੱਚ ਦੁਨੀਆ ਵਿੱਚ ਮੇਰੇ ਆਪਣੇ ਲਈ ਇੱਕ ਪ੍ਰੋਜੈਕਟ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਇਹ ਹਮੇਸ਼ਾਂ ਪਾਰਦਰਸ਼ਤਾ ਹੈ, ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਇਹ ਫਿਰ ਤੋਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਚੁਣਨ ਦਾ ਇੱਕ ਤਰੀਕਾ ਹੈ। ਇਹ ਹੀਣਤਾ ਜਿਸਦੇ ਵਿਰੁੱਧ ਮੈਂ ਸੰਘਰਸ਼ ਕਰਦਾ ਹਾਂ ਅਤੇ ਜਿਸਨੂੰ ਮੈਂ ਫਿਰ ਵੀ ਪਛਾਣਦਾ ਹਾਂ, ਇਹ ਮੈਂ ਸ਼ੁਰੂ ਤੋਂ ਹੀ ਚੁਣਿਆ ਹੈ। ਬਿਨਾਂ ਸ਼ੱਕ ਇਹ ਮੇਰੇ ਵੱਖ-ਵੱਖ "ਅਸਫਲਤਾ ਵਿਵਹਾਰ ਦੇ ਪੈਟਰਨਾਂ" ਦੁਆਰਾ ਦਰਸਾਇਆ ਗਿਆ ਹੈ; ਪਰ ਸਹੀ ਕਹਿਣ ਲਈ ਇਹ ਮੇਰੇ ਅਸਫਲਤਾ ਵਿਵਹਾਰ ਦੀ ਸੰਗਠਿਤ ਸੰਪੂਰਨਤਾ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਕੁਝ ਨਹੀਂ ਹੈ, ਇੱਕ ਅਨੁਮਾਨਿਤ ਯੋਜਨਾ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ, ਮੇਰੇ ਹੋਂਦ ਦੇ ਇੱਕ ਆਮ ਯੰਤਰ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ, ਅਤੇ ਅਸਫਲਤਾ ਦਾ ਹਰੇਕ ਰਵੱਈਆ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਪਾਰਦਰਸ਼ਤਾ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਹਰ ਵਾਰ ਜਦੋਂ ਮੈਂ ਆਪਣੀਆਂ

ਸੰਭਾਵਨਾਵਾਂ ਵੱਲ ਅਸਲ ਨੂੰ ਪਾਰ ਕਰਦਾ ਹਾਂ। ਥਕਾਵਟ ਦੇ ਅੱਗੇ ਝੁਕਣਾ, ਉਦਾਹਰਣ ਵਜੋਂ, ਰਸਤੇ ਨੂੰ ਪਾਰ ਕਰਨਾ ਹੈ ਜਿਸ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ "ਇੱਕ ਰਸਤਾ ਜੋ ਲੰਘਣਾ ਬਹੁਤ ਮੁਸ਼ਕਲ ਹੈ" ਦਾ ਅਰਥ ਬਣਾ ਕੇ। ਭਵਿੱਖ ਅਤੇ ਮੇਰੀਆਂ ਸੰਭਾਵਨਾਵਾਂ ਦੇ ਸੰਦਰਭ ਵਿੱਚ ਇਸਨੂੰ ਨਿਰਧਾਰਤ ਕੀਤੇ ਬਿਨਾਂ ਹੀਣਤਾ ਦੀ ਭਾਵਨਾ ਨੂੰ ਗੰਭੀਰਤਾ ਨਾਲ ਵਿਚਾਰਨਾ ਅਸੰਭਵ ਹੈ। "ਮੈਂ ਬਦਸੂਰਤ ਹਾਂ," "ਮੈਂ ਮੂਰਖ ਹਾਂ," ਆਦਿ ਵਰਗੇ ਦਾਅਵੇ ਵੀ ਸੁਭਾਵਕ ਤੌਰ 'ਤੇ ਉਮੀਦਾਂ ਹਨ। ਅਸੀਂ ਇੱਥੇ ਮੇਰੀ ਬਦਸੂਰਤਤਾ ਦੀ ਸ਼ੁੱਧ ਸਥਾਪਨਾ ਨਾਲ ਨਹੀਂ ਬਲਕਿ ਔਰਤਾਂ ਜਾਂ ਸਮਾਜ ਦੁਆਰਾ ਮੇਰੇ ਉੱਦਮਾਂ ਨੂੰ ਪੇਸ਼ ਕੀਤੀ ਗਈ ਮੁਸੀਬਤ ਦੇ ਗੁਣਾਂਕ ਦੇ ਡਰ ਨਾਲ ਨਜਿੱਠ ਰਹੇ ਹਾਂ। ਅਤੇ ਇਹ ਸਿਰਫ ਇਹਨਾਂ ਉੱਦਮਾਂ ਦੀ ਚੋਣ ਦੁਆਰਾ ਅਤੇ ਇਸ ਵਿੱਚ ਹੀ ਖੋਜਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਹੀਣਤਾ ਕੰਪਲੈਕਸ ਦੂਜਿਆਂ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਘਟੀਆ ਮੰਨਣ ਦਾ ਇੱਕ ਮੁਫਤ ਅਤੇ ਵਿਸ਼ਵਵਿਆਪੀ ਪ੍ਰੋਜੈਕਟ ਹੈ; ਇਹ ਉਹ ਤਰੀਕਾ ਹੈ ਜਿਸ ਵਿੱਚ ਮੈਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਦੂਜਿਆਂ ਲਈ ਮੰਨਣ ਦੀ ਚੋਣ ਕਰਦਾ ਹਾਂ, ਉਹ ਮੁਫਤ ਹੱਲ ਜੋ ਮੈਂ ਦੂਜੇ ਦੇ ਵਜੂਦ ਨੂੰ ਦਿੰਦਾ ਹਾਂ, ਉਹ ਅਟੱਲ ਸਕੈਂਡਲ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੁਨੀਆਂ ਵਿੱਚ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਚੁਣਨ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਮੇਰੀ ਹੀਣਤਾ ਦੀ ਮੁਫਤ ਰੂਪਰੇਖਾ ਦੇ ਸੰਦਰਭ ਵਿੱਚ ਮੇਰੀ ਹੀਣਤਾ ਦੀਆਂ ਪ੍ਰਤੀਕ੍ਰਿਆਵਾਂ ਅਤੇ ਮੇਰੇ ਅਸਫਲ ਵਿਵਹਾਰ ਨੂੰ ਸਮਝਣਾ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੈ।

ਅਸੀਂ ਮਨੋਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਕਾਂ ਨੂੰ ਇਹ ਮੰਨਦੇ ਹਾਂ ਕਿ ਹਰ ਮਨੁੱਖੀ ਪ੍ਰਤੀਕ੍ਰਿਆ ਇੱਕ ਤਰਜੀਹੀ ਸਮਝਯੋਗ ਹੈ। ਪਰ ਅਸੀਂ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਇਸ ਸ਼ੁਰੂਆਤੀ "ਸਮਝ" ਨੂੰ ਗਲਤ ਸਮਝਣ ਲਈ ਦੋਸ਼ੀ ਠਹਿਰਾਉਂਦੇ ਹਾਂ ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਉਹਨਾਂ ਦੁਆਰਾ ਵਿਚਾਰ ਅਧੀਨ ਪ੍ਰਤੀਕ੍ਰਿਆ ਨੂੰ ਇੱਕ ਪੂਰਵ ਪ੍ਰਤੀਕ੍ਰਿਆ ਦੁਆਰਾ ਸਮਝਾਉਣ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਦੁਆਰਾ ਦਿਖਾਇਆ ਗਿਆ ਹੈ, ਜੋ ਕਿ ਕਾਰਣ ਵਿਧੀ ਨੂੰ ਦੁਬਾਰਾ ਪੇਸ਼ ਕਰੇਗਾ; ਸਮਝ ਨੂੰ ਹੋਰ ਪਰਿਭਾਸ਼ਿਤ ਕੀਤਾ ਜਾਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ। ਹਰ ਪ੍ਰੋਜੈਕਟ ਇੱਕ ਸੰਭਵ ਵੱਲ ਆਪਣੇ ਆਪ ਦੇ ਇੱਕ ਪ੍ਰੋਜੈਕਟ ਵਜੋਂ ਸਮਝਣਯੋਗ ਹੈ। ਇਹ ਪਹਿਲਾਂ ਸਮਝਣਯੋਗ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਇੱਕ ਤਰਕਸ਼ੀਲ ਸਮੱਗਰੀ ਦੀ ਪੇਸ਼ਕਸ਼ ਕਰਦਾ ਹੈ ਜੋ ਤੁਰੰਤ ਸਮਝਣਯੋਗ ਹੈ - ਮੈਂ ਇੱਕ ਪਲ ਲਈ ਆਰਾਮ ਕਰਨ ਲਈ ਆਪਣਾ ਝੋਲਾ ਜ਼ਮੀਨ 'ਤੇ ਰੱਖਦਾ ਹਾਂ। ਇਸਦਾ ਮਤਲਬ ਹੈ ਕਿ ਅਸੀਂ ਤੁਰੰਤ ਉਸ ਸੰਭਵ ਨੂੰ ਸਮਝ ਲੈਂਦੇ ਹਾਂ ਜਿਸਨੂੰ ਇਹ ਪ੍ਰੋਜੈਕਟ ਕਰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਜਿਸ ਅੰਤ 'ਤੇ ਇਹ ਨਿਸ਼ਾਨਾ ਬਣਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਦੂਜੇ ਸਥਾਨ 'ਤੇ ਇਹ ਸਮਝਣਯੋਗ ਹੈ ਕਿ ਵਿਚਾਰ ਅਧੀਨ ਸੰਭਵ ਹੋਰ ਸੰਭਾਵਨਾਵਾਂ ਨੂੰ ਦਰਸਾਉਂਦਾ ਹੈ, ਇਹ ਹੋਰ ਵੀ ਦੂਜਿਆਂ ਨੂੰ, ਅਤੇ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਅੰਤਮ ਸੰਭਾਵਨਾ ਨੂੰ ਜੋ ਮੈਂ ਹਾਂ। ਸਮਝ ਦੋ ਵਿਰੋਧੀ ਅਰਥਾਂ ਵਿੱਚ ਪ੍ਰਭਾਵਤ ਹੁੰਦੀ ਹੈ: ਇੱਕ ਪ੍ਰਤੀਕਿਰਿਆਸ਼ੀਲ ਮਨੋਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਦੁਆਰਾ ਇੱਕ ਵਿਚਾਰ ਅਧੀਨ ਕਾਰਜ ਤੋਂ ਮੇਰੇ ਅੰਤਮ ਸੰਭਵ ਵੱਲ ਵਾਪਸ ਜਾਂਦਾ ਹੈ; ਅਤੇ ਇੱਕ ਸਿੰਥੈਟਿਕ ਪ੍ਰਗਤੀ ਦੁਆਰਾ ਵਿਅਕਤੀ ਇਸ ਅੰਤਮ ਸੰਭਵ ਤੋਂ ਵਿਚਾਰੇ ਗਏ ਕਾਰਜ ਵੱਲ ਮੁੜਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਕੁੱਲ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਇਸਦੇ ਏਕੀਕਰਨ ਨੂੰ ਸਮਝਦਾ ਹੈ।

ਇਹ ਰੂਪ ਜਿਸਨੂੰ ਅਸੀਂ ਆਪਣੀ ਅੰਤਮ ਸੰਭਾਵਨਾ ਕਹਿੰਦੇ ਹਾਂ, ਦੂਜਿਆਂ ਵਿੱਚੋਂ ਸਿਰਫ਼ ਇੱਕ ਸੰਭਵ ਨਹੀਂ ਹੈ - ਭਾਵੇਂ ਇਹ ਹੋਵੇ, ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਹਾਈਡੇਗਰ ਦਾਅਵਾ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਮਰਨ ਦੀ ਸੰਭਾਵਨਾ ਜਾਂ "ਹੁਣ ਦੁਨੀਆ ਵਿੱਚ ਕਿਸੇ ਵੀ ਮੌਜੂਦਗੀ ਦਾ ਅਹਿਸਾਸ ਨਾ ਹੋਣ"। ਅਸਲ ਵਿੱਚ, ਹਰ ਖਾਸ ਸੰਭਾਵਨਾ ਇੱਕ ਸਮੂਹ ਵਿੱਚ ਸਪਸ਼ਟ ਕੀਤੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਅੰਤਮ ਸੰਭਾਵਨਾ ਨੂੰ ਸਾਡੇ ਸਾਰੇ ਅਸਲ ਸੰਭਾਵਨਾਵਾਂ ਦੇ ਇਕਸਾਰ ਸੰਸਲੇਸ਼ਣ ਵਜੋਂ ਕਲਪਨਾ ਕਰਨਾ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੈ; ਇਹਨਾਂ ਵਿੱਚੋਂ ਹਰ ਇੱਕ ਸੰਭਾਵਨਾ ਅੰਤਮ ਸੰਭਾਵਨਾ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਅਭੇਦ ਅਵਸਥਾ ਵਿੱਚ ਰਹਿੰਦੀ ਹੈ ਜਦੋਂ ਤੱਕ ਕਿ ਇੱਕ ਖਾਸ ਸਥਿਤੀ ਇਸਨੂੰ ਰਾਹਤ ਵਿੱਚ ਸੁੱਟਣ ਲਈ ਨਹੀਂ ਆਉਂਦੀ, ਹਾਲਾਂਕਿ, ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਇਸਦੀ ਸੰਪੂਰਨਤਾ ਨਾਲ ਸਬੰਧਤ ਗੁਣਵੱਤਾ ਨੂੰ ਦਬਾਏ ਬਿਨਾਂ। ਦਰਅਸਲ ਅਸੀਂ ਭਾਗ ਦੋ ਵਿੱਚ ਦੱਸਿਆ ਸੀ ਕਿ ਕਿਸੇ ਵੀ ਵਸਤੂ ਦੀ ਅਨੁਭਵੀ ਧਾਰਨਾ ਸੰਸਾਰ ਦੀ ਧਰਤੀ 'ਤੇ ਪ੍ਰਭਾਵਤ ਹੁੰਦੀ ਹੈ।[10] ਇਸ ਤੋਂ ਸਾਡਾ ਮਤਲਬ ਸੀ ਕਿ

ਮਨੋਵਿਗਿਆਨੀ ਜਿਸਨੂੰ "ਅਨੁਭਵ" ਕਹਿਣ ਦੇ ਆਦੀ ਹਨ, ਉਹ ਵਸਤੂਆਂ ਤੱਕ ਸੀਮਿਤ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਦੀ ਜੋ ਇੱਕ ਖਾਸ ਪਲ 'ਤੇ ਸਖਤੀ ਨਾਲ "ਦੇਖੇ" ਜਾਂ "ਸਮਝੇ" ਜਾਂਦੇ ਹਨ, ਪਰ ਇਹ ਕਿ ਵਿਚਾਰੇ ਗਏ ਵਸਤੂਆਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਮੌਜੂਦ ਦੀ ਸੰਪੂਰਨਤਾ ਨੂੰ ਉਸ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਤੋਂ ਜਿਸ ਨੂੰ ਉਹ ਸਮਝਦੇ ਹਨ, ਦੇ ਅਰਥਾਂ ਅਤੇ ਵੱਖ-ਵੱਖ ਅਰਥਾਂ ਦੁਆਰਾ ਦਰਸਾਉਂਦੇ ਹਨ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਇਹ ਸੱਚ ਨਹੀਂ ਹੈ ਕਿ ਮੈਂ ਉਸ ਮੇਜ਼ ਤੋਂ ਡਿਗਰੀਆਂ ਨਾਲ ਉਸ ਕਮਰੇ ਵਿੱਚ ਜਾਂਦਾ ਹਾਂ ਜਿੱਥੇ ਮੈਂ ਹਾਂ ਅਤੇ ਫਿਰ ਉੱਥੋਂ ਹਾਲ, ਪੌੜੀ, ਗਲੀ ਵਿੱਚ ਜਾਂਦਾ ਹਾਂ ਤਾਂ ਜੋ ਅੰਤ ਵਿੱਚ ਸੀਮਾ ਤੱਕ ਲੰਘਣ ਦੇ ਨਤੀਜੇ ਵਜੋਂ ਕਲਪਨਾ ਕਰ ਸਕਾਂ, ਸੰਸਾਰ ਨੂੰ ਸਾਰੇ ਹੋਂਦਾਂ ਦੇ ਜੋੜ ਵਜੋਂ। ਬਿਲਕੁਲ ਉਲਟ, ਮੈਂ ਕਿਸੇ ਵੀ ਸਾਧਨ ਵਾਲੀ ਚੀਜ਼ ਨੂੰ ਉਦੋਂ ਤੱਕ ਨਹੀਂ ਸਮਝ ਸਕਦਾ ਜਦੋਂ ਤੱਕ ਇਹ ਸਾਰੇ ਹੋਂਦਾਂ ਦੇ ਪੂਰਨ ਹੋਂਦ ਦੇ ਸੰਦਰਭ ਵਿੱਚ ਨਾ ਹੋਵੇ, ਕਿਉਂਕਿ ਮੇਰਾ ਪਹਿਲਾ ਹੋਂਦ ਸੰਸਾਰ ਵਿੱਚ ਹੋਣਾ ਹੈ।

ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਅਸੀਂ ਦੇਖਦੇ ਹਾਂ ਕਿ ਮਨੁੱਖ ਲਈ ਜਿੱਥੋਂ ਤੱਕ "ਚੀਜ਼ਾਂ ਹਨ", ਚੀਜ਼ਾਂ ਵਿੱਚ ਏਕੀਕਰਨ ਵੱਲ ਇੱਕ ਸਥਾਈ ਅਪੀਲ ਹੁੰਦੀ ਹੈ ਜੋ ਸਾਨੂੰ ਕੁੱਲ ਏਕੀਕਰਨ ਤੋਂ ਹੇਠਾਂ ਉਤਰ ਕੇ ਚੀਜ਼ਾਂ ਨੂੰ ਸਮਝਣ ਲਈ ਮਜਬੂਰ ਕਰਦੀ ਹੈ ਜੋ ਤੁਰੰਤ ਇਸ ਖਾਸ ਢਾਂਚੇ ਤੱਕ ਅਨੁਭਵ ਕੀਤੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ ਜਿਸਦਾ ਅਰਥ ਸਿਰਫ ਇਸ ਸੰਪੂਰਨਤਾ ਦੇ ਸੰਬੰਧ ਵਿੱਚ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਪਰ ਦੂਜੇ ਪਾਸੇ ਜੇਕਰ ਕੋਈ ਸੰਸਾਰ ਹੈ, ਤਾਂ ਇਹ ਇਸ ਲਈ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਅਸੀਂ ਅਚਾਨਕ ਅਤੇ ਸੰਪੂਰਨਤਾ ਵਿੱਚ ਸੰਸਾਰ ਵਿੱਚ ਉੱਠਦੇ ਹਾਂ। ਅਸੀਂ ਅਸਲ ਵਿੱਚ, ਪਾਰਦਰਸ਼ਤਾ ਨੂੰ ਸਮਰਪਿਤ ਉਸੇ ਅਧਿਆਇ ਵਿੱਚ ਦੇਖਿਆ ਹੈ ਕਿ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਹੀ ਇੱਕ ਸੰਸਾਰ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਕਿਸੇ ਵੀ ਏਕਤਾ ਦੇ ਯੋਗ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਪਰ ਸਾਡਾ ਉਭਾਰ ਇਸ ਅਰਥ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਜਨੂੰਨ ਹੈ ਕਿ ਅਸੀਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਵਿਨਾਸ਼ ਵਿੱਚ ਗੁਆ ਦਿੰਦੇ ਹਾਂ ਤਾਂ ਜੋ ਇੱਕ ਸੰਸਾਰ ਮੌਜੂਦ ਹੋ ਸਕੇ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਸੰਸਾਰ ਵਿੱਚ ਹੋਣ ਦਾ ਪਹਿਲਾ ਵਰਤਾਰਾ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਜਾਂ ਸੰਸਾਰ ਦੀ ਸੰਪੂਰਨਤਾ ਅਤੇ ਮੇਰੀ ਆਪਣੀ ਸੰਪੂਰਨਤਾ ਦੇ ਵਿਨਾਸ਼ ਵਿਚਕਾਰ ਮੂਲ ਸਬੰਧ ਹੈ; ਮੈਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਸੰਸਾਰ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਸਮੁੱਚੇ ਤੌਰ 'ਤੇ ਚੁਣਦਾ ਹਾਂ ਜੋ ਇੱਕ ਸੰਪੂਰਨ ਹੈ। ਜਿਵੇਂ ਮੈਂ ਦੁਨੀਆਂ ਤੋਂ ਇੱਕ ਖਾਸ "ਇਸ" ਵਿੱਚ ਆਉਂਦਾ ਹਾਂ, ਉਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਮੈਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਤੋਂ ਇੱਕ ਵਿਨਾਸ਼ਕਾਰੀ ਸੰਪੂਰਨਤਾ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਆਪਣੀਆਂ ਖਾਸ ਸੰਭਾਵਨਾਵਾਂ ਵਿੱਚੋਂ ਇੱਕ ਦੀ ਰੂਪਰੇਖਾ ਤੱਕ ਆਉਂਦਾ ਹਾਂ ਕਿਉਂਕਿ ਮੈਂ ਇੱਕ ਖਾਸ "ਇਸ" ਨੂੰ ਸਿਰਫ਼ ਆਪਣੇ ਆਪ ਦੇ ਇੱਕ ਖਾਸ ਪ੍ਰੋਜੈਕਟ ਦੇ ਮੌਕੇ 'ਤੇ ਹੀ ਦੁਨੀਆ ਦੀ ਧਰਤੀ 'ਤੇ ਸਮਝ ਸਕਦਾ ਹਾਂ। ਪਰ ਇਸ ਮਾਮਲੇ ਵਿੱਚ ਜਿਵੇਂ ਮੈਂ ਇੱਕ ਖਾਸ "ਇਸ" ਨੂੰ ਸਿਰਫ਼ ਇਸ ਜਾਂ ਉਸ ਸੰਭਾਵਨਾ ਵੱਲ ਪਾਰ ਕਰਕੇ ਦੁਨੀਆ ਦੀ ਧਰਤੀ 'ਤੇ ਸਮਝ ਸਕਦਾ ਹਾਂ, ਉਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਮੈਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ "ਇਸ" ਤੋਂ ਪਰੇ ਇਸ ਜਾਂ ਉਸ ਸੰਭਾਵਨਾ ਵੱਲ ਸਿਰਫ਼ ਆਪਣੀ ਅੰਤਮ ਅਤੇ ਸੰਪੂਰਨ ਸੰਭਾਵਨਾ ਦੇ ਆਧਾਰ 'ਤੇ ਪੇਸ਼ ਕਰ ਸਕਦਾ ਹਾਂ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਮੇਰੀ ਅੰਤਮ ਅਤੇ ਸੰਪੂਰਨ ਸੰਭਾਵਨਾ, ਮੇਰੇ ਸਾਰੇ ਖਾਸ ਸੰਭਾਵਨਾਵਾਂ ਦੇ ਮੂਲ ਏਕੀਕਰਨ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ, ਅਤੇ ਸੰਸਾਰ ਨੂੰ ਇੱਕ ਸੰਪੂਰਨਤਾ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਜੋ ਮੇਰੇ ਉਭਾਰ ਦੁਆਰਾ ਹੋਂਦ ਵਿੱਚ ਆਉਂਦਾ ਹੈ, ਦੋ ਸਖਤੀ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਧਾਰਨਾਵਾਂ ਹਨ। ਮੈਂ ਹਥੌੜੇ ਨੂੰ (ਭਾਵ, ਇਸਦੇ ਨਾਲ "ਹਥੌੜੇ ਮਾਰਨ" ਦੀ ਯੋਜਨਾ ਦੀ ਰੂਪਰੇਖਾ) ਸਿਰਫ਼ ਦੁਨੀਆ ਦੀ ਧਰਤੀ 'ਤੇ ਹੀ ਸਮਝ ਸਕਦਾ ਹਾਂ; ਪਰ ਇਸਦੇ ਉਲਟ ਮੈਂ "ਹਥੌੜੇ ਮਾਰਨ" ਦੀ ਇਸ ਕਿਰਿਆ ਨੂੰ ਸਿਰਫ਼ ਆਪਣੀ ਸੰਪੂਰਨਤਾ ਦੇ ਆਧਾਰ 'ਤੇ ਅਤੇ ਉਸ ਸੰਪੂਰਨਤਾ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਹੀ ਸਮਝ ਸਕਦਾ ਹਾਂ।

ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਆਜ਼ਾਦੀ ਦੀ ਬੁਨਿਆਦੀ ਕਿਰਿਆ ਦੀ ਖੋਜ ਹੁੰਦੀ ਹੈ; ਅਤੇ ਇਹ ਉਹ ਹੈ ਜੋ ਉਸ ਖਾਸ ਕਿਰਿਆ ਨੂੰ ਅਰਥ ਦਿੰਦਾ ਹੈ ਜਿਸ ਬਾਰੇ ਮੈਨੂੰ ਵਿਚਾਰ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਨਿਰੰਤਰ ਨਵੀਨੀਕਰਣ ਕਿਰਿਆ ਮੇਰੇ ਹੋਂਦ ਤੋਂ ਵੱਖਰਾ ਨਹੀਂ ਹੈ; ਇਹ ਸੰਸਾਰ ਵਿੱਚ ਮੇਰੀ ਆਪਣੀ ਚੋਣ ਹੈ ਅਤੇ ਇਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਇਹ ਸੰਸਾਰ ਦੀ ਖੋਜ ਹੈ। ਇਹ ਸਾਨੂੰ ਬੇਹੋਸ਼ ਦੇ ਖ਼ਤਰਨਾਕ ਰੀਫ ਤੋਂ ਬਚਣ ਦੇ ਯੋਗ ਬਣਾਉਂਦਾ ਹੈ ਜੋ

ਮਨੋਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਸ਼ੁਰੂ ਵਿੱਚ ਮਿਲਦਾ ਹੈ। ਜੇਕਰ ਕੁਝ ਵੀ ਚੇਤਨਾ ਵਿੱਚ ਨਹੀਂ ਹੈ ਜੋ ਹੋਂਦ ਦੀ ਚੇਤਨਾ ਨਹੀਂ ਹੈ, ਤਾਂ ਕੁਝ ਸਾਨੂੰ ਇਤਰਾਜ਼ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਕਹਿਣਗੇ ਕਿ ਫਿਰ ਇਹ ਬੁਨਿਆਦੀ ਚੋਣ ਲਾਜ਼ਮੀ ਤੌਰ 'ਤੇ ਇੱਕ ਚੇਤੰਨ ਚੋਣ ਹੋਣੀ ਚਾਹੀਦੀ ਹੈ। ਉਹ ਪੁੱਛਣਗੇ, "ਕੀ ਤੁਸੀਂ ਇਹ ਰੱਖ ਸਕਦੇ ਹੋ ਕਿ ਜਦੋਂ ਤੁਸੀਂ ਥਕਾਵਟ ਦੇ ਅੱਗੇ ਝੁਕ ਜਾਂਦੇ ਹੋ, ਤਾਂ ਤੁਸੀਂ ਉਨ੍ਹਾਂ ਸਾਰੇ ਪ੍ਰਭਾਵਾਂ ਤੋਂ ਜਾਣੂ ਹੋ ਜੋ ਇਸ ਤੱਥ ਦੇ ਅਨੁਸਾਰ ਹਨ?" ਅਸੀਂ ਜਵਾਬ ਦੇਵਾਂਗੇ ਕਿ ਅਸੀਂ ਉਨ੍ਹਾਂ ਪ੍ਰਤੀ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਸੁਚੇਤ ਹਾਂ। ਸਿਰਫ਼ ਇਸ ਚੇਤਨਾ ਦੀ ਆਪਣੀ ਸੀਮਾ ਆਮ ਤੌਰ 'ਤੇ ਚੇਤਨਾ ਦੀ ਬਣਤਰ ਅਤੇ ਉਸ ਚੋਣ ਦੀ ਹੋਣੀ ਚਾਹੀਦੀ ਹੈ ਜੋ ਅਸੀਂ ਕਰ ਰਹੇ ਹਾਂ।

ਜਿੱਥੋਂ ਤੱਕ ਬਾਅਦ ਵਾਲੇ ਦਾ ਸਬੰਧ ਹੈ, ਸਾਨੂੰ ਇਸ ਤੱਥ 'ਤੇ ਜ਼ੋਰ ਦੇਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ ਕਿ ਇੱਥੇ ਸਵਾਲ ਜਾਣਬੁੱਝ ਕੇ ਕੀਤੀ ਗਈ ਚੋਣ ਦਾ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਇਹ ਇਸ ਲਈ ਨਹੀਂ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਚੋਣ ਵਿਚਾਰ-ਵਟਾਂਦਰੇ ਨਾਲੋਂ ਘੱਟ ਸੁਚੇਤ ਜਾਂ ਘੱਟ ਸਪੱਸ਼ਟ ਹੈ, ਸਗੋਂ ਇਸ ਲਈ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਸਾਰੇ ਵਿਚਾਰ-ਵਟਾਂਦਰੇ ਦੀ ਨੀਂਹ ਹੈ ਅਤੇ ਕਿਉਂਕਿ ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਅਸੀਂ ਦੇਖਿਆ ਹੈ, ਇੱਕ ਵਿਚਾਰ-ਵਟਾਂਦਰੇ ਲਈ ਇੱਕ ਅਸਲੀ ਚੋਣ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਵਿਆਖਿਆ ਦੀ ਲੋੜ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਉਸ ਭਰਮ ਤੋਂ ਬਚਾਉਣਾ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੈ ਜੋ ਮੂਲ ਆਜ਼ਾਦੀ ਨੂੰ ਕਾਰਨਾਂ ਅਤੇ ਮਨੋਰਥਾਂ ਨੂੰ ਵਸਤੂਆਂ ਵਜੋਂ ਪੇਸ਼ ਕਰਨਾ, ਫਿਰ ਇਹਨਾਂ ਕਾਰਨਾਂ ਅਤੇ ਇਹਨਾਂ ਮਨੋਰਥਾਂ ਦੇ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਤੋਂ ਇੱਕ ਫੈਸਲਾ ਬਣਾਉਣਾ ਹੋਵੇਗਾ। ਬਿਲਕੁਲ ਉਲਟ, ਜਿਵੇਂ ਹੀ ਕਾਰਨ ਅਤੇ ਮਨੋਰਥ (ਭਾਵ, ਚੀਜ਼ਾਂ ਅਤੇ ਸੰਸਾਰ ਦੀਆਂ ਬਣਤਰਾਂ ਦੀ ਕਦਰ) ਹੁੰਦੇ ਹਨ, ਪਹਿਲਾਂ ਹੀ ਇੱਕ ਉਦੇਸ਼ ਅਤੇ ਨਤੀਜੇ ਵਜੋਂ ਇੱਕ ਚੋਣ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਪਰ ਇਸਦਾ ਮਤਲਬ ਇਹ ਨਹੀਂ ਹੈ ਕਿ ਡੂੰਘੀ ਚੋਣ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਅਚੇਤ ਹੈ। ਇਹ ਸਿਰਫ਼ ਉਸ ਚੇਤਨਾ ਨਾਲ ਇੱਕ ਹੈ ਜੋ ਸਾਡੇ ਕੋਲ ਆਪਣੇ ਆਪ ਹੈ। ਇਹ ਚੇਤਨਾ, ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਅਸੀਂ ਜਾਣਦੇ ਹਾਂ, ਸਿਰਫ ਗੈਰ-ਸਥਿਤੀ ਵਾਲੀ ਹੋ ਸਕਦੀ ਹੈ; ਇਹ ਅਸੀਂ-ਚੇਤਨਾ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਸਾਡੇ ਹੋਣ ਤੋਂ ਵੱਖਰਾ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਅਤੇ ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਸਾਡਾ ਵਜੂਦ ਬਿਲਕੁਲ ਸਾਡੀ ਮੂਲ ਚੋਣ ਹੈ, ਚੋਣ ਦੀ ਚੇਤਨਾ (ਦੀ) ਸਵੈ-ਚੇਤਨਾ ਦੇ ਸਮਾਨ ਹੈ ਜੋ ਸਾਡੇ ਕੋਲ ਹੈ। ਚੋਣ ਕਰਨ ਲਈ ਇੱਕ ਵਿਅਕਤੀ ਨੂੰ ਸੁਚੇਤ ਹੋਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ, ਅਤੇ ਚੇਤੰਨ ਹੋਣ ਲਈ ਇੱਕ ਵਿਅਕਤੀ ਨੂੰ ਚੋਣ ਕਰਨੀ ਚਾਹੀਦੀ ਹੈ। ਚੋਣ ਅਤੇ ਚੇਤਨਾ ਇੱਕ ਅਤੇ ਇੱਕੋ ਜਿਹੀ ਚੀਜ਼ ਹਨ। ਇਹ ਉਹੀ ਹੈ ਜੋ ਬਹੁਤ ਸਾਰੇ ਮਨੋਵਿਗਿਆਨੀਆਂ ਨੇ ਮਹਿਸੂਸ ਕੀਤਾ ਹੈ ਜਦੋਂ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਐਲਾਨ ਕੀਤਾ ਕਿ ਚੇਤਨਾ "ਚੋਣ" ਸੀ। ਪਰ ਕਿਉਂਕਿ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਇਸ ਚੋਣ ਨੂੰ ਇਸਦੇ ਓਨਟੋਲੋਜੀਕਲ ਬੁਨਿਆਦ ਤੱਕ ਵਾਪਸ ਨਹੀਂ ਲੱਭਿਆ ਹੈ, ਉਹ ਇੱਕ ਅਜਿਹੇ ਪੱਧਰ 'ਤੇ ਰਹੇ ਹਨ ਜਿਸ ਵਿੱਚ ਚੋਣ ਦੂਜੇ ਮਾਮਲਿਆਂ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਚੇਤਨਾ ਦੇ ਇੱਕ ਬੇਲੋੜੇ ਕਾਰਜ ਵਜੋਂ ਦਿਖਾਈ ਦਿੰਦੀ ਹੈ। ਇਹ ਨਿੰਦਾ ਖਾਸ ਤੌਰ 'ਤੇ ਬਰਗਸਨ ਦੇ ਵਿਰੁੱਧ ਕੀਤੀ ਜਾ ਸਕਦੀ ਹੈ। ਪਰ ਜੇ ਇਹ ਚੰਗੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਸਥਾਪਿਤ ਹੋ ਗਿਆ ਹੈ ਕਿ ਚੇਤਨਾ ਇੱਕ ਵਿਨਾਸ਼ ਹੈ, ਤਾਂ ਸਿੱਟਾ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਆਪਣੇ ਆਪ ਪ੍ਰਤੀ ਸੁਚੇਤ ਹੋਣਾ ਅਤੇ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਚੁਣਨਾ ਇੱਕ ਅਤੇ ਇੱਕੋ ਜਿਹੇ ਹਨ। ਇਹ ਉਨ੍ਹਾਂ ਮੁਸ਼ਕਲਾਂ ਦੀ ਵਿਆਖਿਆ ਹੈ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਸਾਹਮਣਾ ਗਿਡ ਵਰਗੇ ਨੈਤਿਕਤਾਵਾਦੀਆਂ ਨੇ ਭਾਵਨਾਵਾਂ ਦੀ ਸ਼ੁੱਧਤਾ ਨੂੰ ਪਰਿਭਾਸ਼ਿਤ ਕਰਨ ਵੇਲੇ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਗਿਡ ਨੇ ਪੁੱਛਿਆ, ਇੱਕ ਇੱਛਾ ਸ਼ਕਤੀ ਵਾਲੀ ਭਾਵਨਾ ਅਤੇ ਇੱਕ ਅਨੁਭਵੀ ਭਾਵਨਾ ਵਿੱਚ ਕੀ ਅੰਤਰ ਹੈ?[11] ਅਸਲ ਵਿੱਚ ਕੋਈ ਅੰਤਰ ਨਹੀਂ ਹੈ। "ਪਿਆਰ ਕਰਨ ਦੀ ਇੱਛਾ" ਅਤੇ ਪਿਆਰ ਕਰਨਾ ਇੱਕ ਹਨ ਕਿਉਂਕਿ ਪਿਆਰ ਕਰਨਾ ਪਿਆਰ ਦੀ ਚੇਤਨਾ ਨੂੰ ਮੰਨ ਕੇ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਪਿਆਰ ਕਰਨ ਵਾਲਾ ਚੁਣਨਾ ਹੈ। ਜੇਕਰ ਆਜ਼ਾਦ ਹੈ, ਤਾਂ ਇਹ ਇੱਕ ਚੋਣ ਹੈ।

ਅਸੀਂ ਕਾਫ਼ੀ ਟਿੱਪਣੀ ਕੀਤੀ ਹੈ - ਖਾਸ ਕਰਕੇ ਅਸਥਾਈਤਾ ਸੰਬੰਧੀ ਅਧਿਆਇ ਵਿੱਚ - ਕਿ ਕਾਰਟੇਸੀਅਨ ਕੋਗੀਟੋ ਨੂੰ ਵਧਾਇਆ ਜਾਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ। ਦਰਅਸਲ, ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਅਸੀਂ ਦੇਖਿਆ ਹੈ, ਸਵੈ-ਚੇਤਨਾ ਮੰਨਣ ਦਾ ਮਤਲਬ ਕਦੇ ਵੀ ਪਲ ਦੀ ਚੇਤਨਾ ਨਹੀਂ ਮੰਨਣਾ ਹੁੰਦਾ; ਕਿਉਂਕਿ ਪਲ ਮਨ ਦਾ ਸਿਰਫ਼

ਇੱਕ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਹੈ ਅਤੇ ਭਾਵੇਂ ਇਹ ਮੌਜੂਦ ਹੋਵੇ, ਇੱਕ ਚੇਤਨਾ ਜੋ ਪਲ ਵਿੱਚ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਫੜ ਲੈਂਦੀ ਹੈ, ਹੁਣ ਕੁਝ ਵੀ ਨਹੀਂ ਸਮਝੇਗੀ। ਮੈਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਸਿਰਫ ਇੱਕ ਖਾਸ ਆਦਮੀ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਚੇਤਨਾ ਮੰਨ ਸਕਦਾ ਹਾਂ ਜੋ ਇਸ ਜਾਂ ਉਸ ਉੱਦਮ ਵਿੱਚ ਰੁੱਝਿਆ ਹੋਇਆ ਹੈ, ਇਸ ਜਾਂ ਉਸ ਸਫਲਤਾ ਦੀ ਉਮੀਦ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਇਸ ਜਾਂ ਉਸ ਨਤੀਜੇ ਤੋਂ ਡਰਦਾ ਹੈ, ਅਤੇ ਇਹਨਾਂ ਉਮੀਦਾਂ ਦੇ ਸਮੂਹ ਦੁਆਰਾ, ਉਸਦੇ ਪੂਰੇ ਚਿੱਤਰ ਦੀ ਰੂਪਰੇਖਾ ਦਿੰਦਾ ਹੈ। ਦਰਅਸਲ ਇਹ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਹੈ ਕਿ ਜਦੋਂ ਮੈਂ ਲਿਖ ਰਿਹਾ ਹਾਂ ਤਾਂ ਮੈਂ ਇਸ ਸਮੇਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਫੜ ਰਿਹਾ ਹਾਂ; ਮੈਂ ਆਪਣੇ ਹੱਥ ਦੀ ਸਧਾਰਨ ਅਨੁਭਵੀ ਚੇਤਨਾ ਨਹੀਂ ਹਾਂ ਜੋ ਕਾਗਜ਼ 'ਤੇ ਨਿਸ਼ਾਨ ਬਣਾ ਰਹੀ ਹੈ। ਮੈਂ ਕਿਤਾਬ ਦੀ ਸਮਾਪਤੀ ਅਤੇ ਇਸ ਕਿਤਾਬ ਦੇ ਅਰਥ - ਅਤੇ ਆਮ ਤੌਰ 'ਤੇ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ ਗਤੀਵਿਧੀ - ਤੱਕ ਇਸ ਹੱਥ ਤੋਂ ਬਹੁਤ ਪਹਿਲਾਂ ਹਾਂ। ਇਹ ਇਸ ਪ੍ਰੋਜੈਕਟ ਦੇ ਕੰਪਾਸ ਦੇ ਅੰਦਰ ਹੈ (ਭਾਵ, ਮੈਂ ਕੀ ਹਾਂ ਦੇ ਕੰਪਾਸ ਦੇ ਅੰਦਰ) ਕਿ ਕੁਝ ਪ੍ਰੋਜੈਕਟ ਵਧੇਰੇ ਸੀਮਤ ਸੰਭਾਵਨਾਵਾਂ ਵੱਲ ਸ਼ਾਮਲ ਕੀਤੇ ਗਏ ਹਨ ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਇਸ ਜਾਂ ਉਸ ਵਿਚਾਰ ਨੂੰ ਇਸ ਜਾਂ ਉਸ ਤਰੀਕੇ ਨਾਲ ਪੇਸ਼ ਕਰਨਾ ਜਾਂ ਇੱਕ ਪਲ ਲਈ ਲਿਖਣਾ ਬੰਦ ਕਰਨਾ ਜਾਂ ਇੱਕ ਖੰਡ ਦੁਆਰਾ ਪੇਜਿੰਗ ਕਰਨਾ ਜਿਸ ਵਿੱਚ ਮੈਂ ਇਸ ਜਾਂ ਉਸ ਸੰਦਰਭ ਦੀ ਭਾਲ ਕਰ ਰਿਹਾ ਹਾਂ, ਆਦਿ। ਫਿਰ ਵੀ ਇਹ ਮੰਨਣਾ ਇੱਕ ਗਲਤੀ ਹੋਵੇਗੀ ਕਿ ਇਸ ਵਿਸ਼ਵਵਿਆਪੀ ਚੋਣ ਦੇ ਅਨੁਸਾਰ ਇੱਕ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣਾਤਮਕ ਅਤੇ ਵਿਭਿੰਨ ਚੇਤਨਾ ਹੈ। ਮੇਰਾ ਅੰਤਮ ਅਤੇ ਸ਼ੁਰੂਆਤੀ ਪ੍ਰੋਜੈਕਟ - ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਸਿਰਫ ਇੱਕ ਹਨ - ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਅਸੀਂ ਦੇਖਾਂਗੇ, ਹਮੇਸ਼ਾ ਹੋਂਦ ਦੀ ਸਮੱਸਿਆ ਦੇ ਹੱਲ ਦੀ ਰੂਪਰੇਖਾ ਹੈ। ਪਰ ਇਹ ਹੱਲ ਪਹਿਲਾਂ ਕਲਪਨਾ ਨਹੀਂ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਅਤੇ ਫਿਰ ਸਾਕਾਰ ਨਹੀਂ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ; ਅਸੀਂ ਇਹ ਹੱਲ ਹਾਂ। ਅਸੀਂ ਇਸਨੂੰ ਆਪਣੀ ਸ਼ਮੂਲੀਅਤ ਦੇ ਜ਼ਰੀਏ ਮੌਜੂਦ ਬਣਾਉਂਦੇ ਹਾਂ, ਅਤੇ ਇਸ ਲਈ ਅਸੀਂ ਇਸਨੂੰ ਸਿਰਫ ਇਸਨੂੰ ਜੀ ਕੇ ਹੀ ਸਮਝ ਸਕਾਂਗੇ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਅਸੀਂ ਹਮੇਸ਼ਾਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਮੌਜੂਦ ਹੁੰਦੇ ਹਾਂ; ਪਰ ਬਿਲਕੁਲ ਕਿਉਂਕਿ ਅਸੀਂ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਮੌਜੂਦ ਹਾਂ, ਅਸੀਂ ਉਮੀਦ ਨਹੀਂ ਕਰ ਸਕਦੇ ਕਿ ਅਸੀਂ ਕੀ ਹਾਂ ਇਸਦੀ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣਾਤਮਕ ਅਤੇ ਵਿਸਤ੍ਰਿਤ ਚੇਤਨਾ ਹੋਵੇਗੀ। ਇਸ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਇਹ ਚੇਤਨਾ ਸਿਰਫ ਗੈਰ-ਥੀਟਿਕ ਹੋ ਸਕਦੀ ਹੈ।

ਦੂਜੇ ਪਾਸੇ, ਸੰਸਾਰ ਆਪਣੇ ਸ਼ਬਦਾਂ ਰਾਹੀਂ ਸਾਨੂੰ ਉਸ ਚਿੱਤਰ ਵੱਲ ਇਸ਼ਾਰਾ ਕਰਦਾ ਹੈ ਜੋ ਅਸੀਂ ਹਾਂ। ਨਹੀਂ, ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਅਸੀਂ ਬਹੁਤ ਵਾਰ ਦੇਖਿਆ ਹੈ, ਕਿ ਅਸੀਂ ਇਸ ਚਿੱਤਰ ਨੂੰ ਸਮਝ ਸਕਦੇ ਹਾਂ - ਭਾਵ, ਇਸਨੂੰ ਤੋੜ ਸਕਦੇ ਹਾਂ ਅਤੇ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਦੇ ਅਧੀਨ ਕਰ ਸਕਦੇ ਹਾਂ - ਪਰ ਕਿਉਂਕਿ ਸੰਸਾਰ ਜ਼ਰੂਰੀ ਤੌਰ 'ਤੇ ਸਾਨੂੰ ਉਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦਿਖਾਈ ਦਿੰਦਾ ਹੈ ਜਿਵੇਂ ਅਸੀਂ ਹਾਂ। ਦਰਅਸਲ, ਇਹ ਸੰਸਾਰ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਵੱਲ ਪਾਰ ਕਰਕੇ ਹੈ ਕਿ ਅਸੀਂ ਇਸਨੂੰ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦਿਖਾਈ ਦਿੰਦੇ ਹਾਂ ਜਿਵੇਂ ਇਹ ਹੈ। ਅਸੀਂ ਸੰਸਾਰ ਨੂੰ ਚੁਣਦੇ ਹਾਂ, ਇਸਦੇ ਸੰਦਰਭ ਵਿੱਚ ਨਹੀਂ ਸਗੋਂ ਇਸਦੇ ਅਰਥ ਵਿੱਚ, ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਚੁਣ ਕੇ। ਅੰਦਰੂਨੀ ਨਕਾਰ ਦੁਆਰਾ ਇਸ ਗੱਲ ਤੋਂ ਇਨਕਾਰ ਕਰਕੇ ਕਿ ਅਸੀਂ ਸੰਸਾਰ ਹਾਂ, ਅਸੀਂ ਸੰਸਾਰ ਨੂੰ ਸੰਸਾਰ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਦੇ ਹਾਂ, ਅਤੇ ਇਹ ਅੰਦਰੂਨੀ ਨਕਾਰ ਸਿਰਫ ਤਾਂ ਹੀ ਮੌਜੂਦ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ ਜੇਕਰ ਇਹ ਉਸੇ ਸਮੇਂ ਇੱਕ ਸੰਭਵ ਵੱਲ ਇੱਕ ਪ੍ਰੋਜੈਕਸ਼ਨ ਹੋਵੇ। ਇਹ ਉਹ ਤਰੀਕਾ ਹੈ ਜਿਸ ਵਿੱਚ ਮੈਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਨਿਰਜੀਵ ਨੂੰ ਸੌਂਪਦਾ ਹਾਂ, ਜਿਸ ਵਿੱਚ ਮੈਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਸਰੀਰ (ਜਾਂ, ਦੂਜੇ ਪਾਸੇ, ਜਿਸ ਤਰੀਕੇ ਨਾਲ ਮੈਂ ਇਹਨਾਂ ਵਿੱਚੋਂ ਕਿਸੇ ਇੱਕ ਦਾ ਵਿਰੋਧ ਕਰਦਾ ਹਾਂ) ਦੇ ਹਵਾਲੇ ਕਰਦਾ ਹਾਂ ਜੋ ਮੇਰੇ ਸਰੀਰ ਅਤੇ ਨਿਰਜੀਵ ਸੰਸਾਰ ਦੋਵਾਂ ਦੇ ਉਹਨਾਂ ਦੇ ਅਨੁਸਾਰੀ ਮੁੱਲ ਦੇ ਨਾਲ ਪ੍ਰਗਟ ਹੋਣ ਦਾ ਕਾਰਨ ਬਣਦਾ ਹੈ। ਸਿੱਟੇ ਵਜੋਂ ਉੱਥੇ ਵੀ ਮੈਨੂੰ ਆਪਣੇ ਆਪ ਅਤੇ ਆਪਣੇ ਬੁਨਿਆਦੀ ਪ੍ਰੋਜੈਕਟਾਂ ਦੀ ਪੂਰੀ ਚੇਤਨਾ ਦਾ ਆਨੰਦ ਮਿਲਦਾ ਹੈ, ਅਤੇ ਇਸ ਵਾਰ ਚੇਤਨਾ ਸਥਿਤੀਗਤ ਹੈ। ਫਿਰ ਵੀ, ਬਿਲਕੁਲ ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਸਥਿਤੀਗਤ ਹੈ, ਇਹ ਮੇਰੇ ਲਈ ਜੋ ਜਾਰੀ ਕਰਦਾ ਹੈ ਉਹ ਹੈ ਮੈਂ ਕੀ ਹਾਂ ਦੀ ਪਾਰਦਰਸ਼ੀ ਤਸਵੀਰ। ਚੀਜ਼ਾਂ ਦਾ ਮੁੱਲ, ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਸਹਾਇਕ ਭੂਮਿਕਾ, ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਨੇੜਤਾ ਅਤੇ ਅਸਲ ਦੂਰੀ (ਜਿਸਦਾ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਸਥਾਨਿਕ ਨੇੜਤਾ ਅਤੇ ਦੂਰੀ

ਨਾਲ ਕੋਈ ਸਬੰਧ ਨਹੀਂ ਹੈ) ਮੇਰੀ ਤਸਵੀਰ ਨੂੰ ਰੂਪਰੇਖਾ ਦੇਣ ਤੋਂ ਵੱਧ ਕੁਝ ਨਹੀਂ ਕਰਦੇ - ਯਾਨੀ ਮੇਰੀ ਪਸੰਦ। ਮੇਰੇ ਕੱਪੜੇ (ਇੱਕ ਵਰਦੀ ਜਾਂ ਇੱਕ ਲਾਉਂਜ ਸੂਟ, ਇੱਕ ਨਰਮ ਜਾਂ ਇੱਕ ਸਟਾਰਚ ਵਾਲੀ ਕਮੀਜ਼) ਭਾਵੇਂ ਅਣਗੌਲਿਆ ਹੋਵੇ ਜਾਂ ਦੇਖਭਾਲ ਕੀਤੀ ਗਈ ਹੋਵੇ, ਧਿਆਨ ਨਾਲ ਚੁਣਿਆ ਗਿਆ ਹੋਵੇ ਜਾਂ ਆਮ ਹੋਵੇ, ਮੇਰਾ ਫਰਨੀਚਰ, ਉਹ ਗਲੀ ਜਿਸ 'ਤੇ ਮੈਂ ਰਹਿੰਦਾ ਹਾਂ, ਉਹ ਸ਼ਹਿਰ ਜਿਸ ਵਿੱਚ ਮੈਂ ਰਹਿੰਦਾ ਹਾਂ, ਉਹ ਕਿਤਾਬਾਂ ਜਿਸ ਨਾਲ ਮੈਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਘੇਰਦਾ ਹਾਂ, ਉਹ ਮਨੋਰੰਜਨ ਜਿਸਦਾ ਮੈਂ ਆਨੰਦ ਮਾਣਦਾ ਹਾਂ, ਹਰ ਚੀਜ਼ ਜੋ ਮੇਰੀ ਹੈ (ਭਾਵ, ਅੰਤ ਵਿੱਚ, ਉਹ ਸੰਸਾਰ ਜਿਸ ਬਾਰੇ ਮੈਂ ਸਦਾ ਲਈ ਚੇਤੰਨ ਹਾਂ, ਘੱਟੋ ਘੱਟ ਉਸ ਵਸਤੂ ਦੁਆਰਾ ਸੰਕੇਤ ਕੀਤੇ ਗਏ ਅਰਥ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਜਿਸਨੂੰ ਮੈਂ ਵੇਖਦਾ ਹਾਂ ਜਾਂ ਵਰਤਦਾ ਹਾਂ): ਇਹ ਸਭ ਮੈਨੂੰ ਮੇਰੀ ਪਸੰਦ ਬਾਰੇ ਸੂਚਿਤ ਕਰਦਾ ਹੈ - ਯਾਨੀ ਕਿ, ਮੇਰਾ ਵਜੂਦ। ਪਰ ਸਥਿਤੀਗਤ ਚੇਤਨਾ ਦੀ ਬਣਤਰ ਅਜਿਹੀ ਹੈ ਕਿ ਮੈਂ ਇਸ ਗਿਆਨ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਆਪ ਦੇ ਇੱਕ ਵਿਅਕਤੀਗਤ ਅਹਿਸਾਸ ਤੱਕ ਵਾਪਸ ਲੱਭ ਸਕਦਾ ਹਾਂ, ਅਤੇ ਇਹ ਮੈਨੂੰ ਹੋਰ ਵਸਤੂਆਂ ਵੱਲ ਇਸ਼ਾਰਾ ਕਰਦਾ ਹੈ ਜੋ ਮੈਂ ਪੈਦਾ ਕਰਦਾ ਹਾਂ ਜਾਂ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਮੈਂ ਪਿਛਲੇ ਕ੍ਰਮ ਦੇ ਸੰਬੰਧ ਵਿੱਚ ਨਿਪਟਾਰਾ ਕਰਦਾ ਹਾਂ, ਇਹ ਸਮਝਣ ਦੇ ਯੋਗ ਨਹੀਂ ਕਿ ਮੈਂ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਸੰਸਾਰ ਵਿੱਚ ਆਪਣੀ ਸ਼ਕਲ ਨੂੰ ਹੋਰ ਅਤੇ ਹੋਰ ਮੂਰਤੀਮਾਨ ਕਰ ਰਿਹਾ ਹਾਂ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਅਸੀਂ ਉਸ ਚੋਣ ਪ੍ਰਤੀ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਸੁਚੇਤ ਹਾਂ ਜੋ ਅਸੀਂ ਹਾਂ। ਅਤੇ ਜੇਕਰ ਕੋਈ ਇਤਰਾਜ਼ ਕਰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਇਹਨਾਂ ਨਿਰੀਖਣਾਂ ਦੇ ਅਨੁਸਾਰ ਸਾਡੇ ਚੁਣੇ ਜਾਣ ਬਾਰੇ ਨਹੀਂ ਸਗੋਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਚੁਣਨ ਬਾਰੇ ਸੁਚੇਤ ਹੋਣਾ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੋਵੇਗਾ, ਤਾਂ ਅਸੀਂ ਜਵਾਬ ਦੇਵਾਂਗੇ ਕਿ ਇਹ ਚੇਤਨਾ ਪੀੜਾ ਅਤੇ ਜ਼ਿੰਮੇਵਾਰੀ ਦੀ ਦੋ-ਗੁਣਾ "ਭਾਵਨਾ" ਦੁਆਰਾ ਪ੍ਰਗਟ ਕੀਤੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਪੀੜਾ, ਤਿਆਗ, ਜ਼ਿੰਮੇਵਾਰੀ, ਭਾਵੇਂ ਚੁੱਪ ਹੋਵੇ ਜਾਂ ਪੂਰੀ ਤਾਕਤ, ਸਾਡੀ ਚੇਤਨਾ ਦੀ ਗੁਣਵੱਤਾ ਦਾ ਗਠਨ ਕਰਦੀ ਹੈ ਜਿੱਥੋਂ ਤੱਕ ਇਹ ਸ਼ੁੱਧ ਅਤੇ ਸਰਲ ਆਜ਼ਾਦੀ ਹੈ।

ਪਹਿਲਾਂ ਅਸੀਂ ਇੱਕ ਸਵਾਲ ਪੁੱਛਿਆ ਸੀ: ਮੈਂ ਥਕਾਵਟ ਅੱਗੇ ਝੁਕ ਗਿਆ ਹਾਂ, ਅਸੀਂ ਕਿਹਾ ਸੀ, ਅਤੇ ਬਿਨਾਂ ਸ਼ੱਕ ਮੈਂ ਹੋਰ ਕੁਝ ਕਰ ਸਕਦਾ ਸੀ ਪਰ ਕਿਸ ਕੀਮਤ 'ਤੇ? ਇਸ ਵੇਲੇ ਅਸੀਂ ਇਸਦਾ ਜਵਾਬ ਦੇਣ ਦੀ ਸਥਿਤੀ ਵਿੱਚ ਹਾਂ। ਅਸਲ ਵਿੱਚ, ਸਾਡੇ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਨੇ ਸਾਨੂੰ ਦਿਖਾਇਆ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਕਾਰਜ ਬੇਲੋੜਾ ਨਹੀਂ ਸੀ। ਯਕੀਨਨ, ਇਸਨੂੰ ਕਿਸੇ ਮਨੋਰਥ ਜਾਂ ਕਾਰਨ ਦੁਆਰਾ ਚੇਤਨਾ ਦੀ ਇੱਕ ਪੁਰਾਣੀ ਅਵਸਥਾ ਦੀ ਸਮੱਗਰੀ ਵਜੋਂ ਨਹੀਂ ਸਮਝਾਇਆ ਗਿਆ ਸੀ, ਪਰ ਇਸਦੀ ਵਿਆਖਿਆ ਇੱਕ ਮੂਲ ਪ੍ਰੋਜੈਕਟ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਕੀਤੀ ਜਾਣੀ ਚਾਹੀਦੀ ਸੀ ਜਿਸਦਾ ਇਹ ਇੱਕ ਅਨਿੱਖੜਵਾਂ ਅੰਗ ਸੀ। ਇਸ ਲਈ ਇਹ ਸਪੱਸ਼ਟ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਕਿ ਅਸੀਂ ਇਹ ਨਹੀਂ ਮੰਨ ਸਕਦੇ ਕਿ ਕਾਰਜ ਨੂੰ ਉਸੇ ਸਮੇਂ ਮੇਰੀ ਆਪਣੀ ਅਸਲ ਪਸੰਦ ਦੇ ਇੱਕ ਬੁਨਿਆਦੀ ਸੋਧ ਨੂੰ ਮੰਨੇ ਬਿਨਾਂ ਸੋਧਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਸੀ। ਥਕਾਵਟ ਅੱਗੇ ਝੁਕਣ ਅਤੇ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਸੜਕ ਦੇ ਕਿਨਾਰੇ ਡਿੱਗਣ ਦੇਣ ਦਾ ਇਹ ਤਰੀਕਾ ਮੇਰੇ ਸਰੀਰ ਅਤੇ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਨਿਰਜੀਵ ਦੇ ਵਿਰੁੱਧ ਇੱਕ ਖਾਸ ਸ਼ੁਰੂਆਤੀ ਕਠੋਰਤਾ ਨੂੰ ਦਰਸਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਦੁਨੀਆ ਦੇ ਇੱਕ ਖਾਸ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਦੇ ਕੰਪਾਸ ਦੇ ਅੰਦਰ ਰੱਖਿਆ ਗਿਆ ਹੈ ਜਿਸ ਵਿੱਚ ਮੁਸ਼ਕਲਾਂ "ਬਰਦਾਸ਼ਤ ਕੀਤੇ ਜਾਣ ਦੀ ਮੁਸ਼ਕਲ ਦੇ ਯੋਗ ਨਹੀਂ" ਦਿਖਾਈ ਦੇ ਸਕਦੀਆਂ ਹਨ; ਜਾਂ, ਸਹੀ ਕਹਿਣ ਲਈ, ਕਿਉਂਕਿ ਮਨੋਰਥ ਇੱਕ ਸ਼ੁੱਧ ਗੈਰ-ਥੀਟਿਕ ਚੇਤਨਾ ਹੈ ਅਤੇ ਨਤੀਜੇ ਵਜੋਂ ਇੱਕ ਪੂਰਨ ਅੰਤ (ਆਪਣੇ ਆਪ ਲਈ ਆਪਣੇ ਆਪ ਦਾ ਇੱਕ ਖਾਸ ਪਹਿਲੂ) ਵੱਲ ਆਪਣੇ ਆਪ ਦਾ ਇੱਕ ਸ਼ੁਰੂਆਤੀ ਪ੍ਰੋਜੈਕਟ ਹੈ, ਇਹ ਮੇਰੇ ਤੁਰਨ ਤੋਂ ਰੋਕਣ ਦੇ ਕਾਰਨ ਵਜੋਂ ਸੰਸਾਰ (ਨਿੱਘ, ਸ਼ਹਿਰ ਤੋਂ ਦੂਰੀ, ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਦੀ ਬੇਕਾਰਤਾ, ਆਦਿ) ਦਾ ਇੱਕ ਡਰ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਇਹ ਸੰਭਵ - ਰੁਕਣਾ - ਸਿਧਾਂਤਕ ਤੌਰ 'ਤੇ ਸਿਰਫ ਉਨ੍ਹਾਂ ਸੰਭਾਵਨਾਵਾਂ ਦੇ ਦਰਜਾਬੰਦੀ ਵਿੱਚ ਅਤੇ ਦੁਆਰਾ ਆਪਣਾ ਅਰਥ ਲੈਂਦਾ ਹੈ ਜੋ ਮੈਂ ਅੰਤਮ ਅਤੇ ਸ਼ੁਰੂਆਤੀ ਸੰਭਵ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਹਾਂ। ਇਸਦਾ ਅਰਥ ਇਹ ਨਹੀਂ ਹੈ ਕਿ ਮੈਨੂੰ ਜ਼ਰੂਰੀ ਤੌਰ 'ਤੇ ਰੁਕਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ ਪਰ ਸਿਰਫ਼ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਮੈਂ ਸਿਰਫ਼ ਆਪਣੇ

ਸੰਸਾਰ ਵਿੱਚ ਹੋਣ ਦੇ ਇੱਕ ਰੈਡੀਕਲ ਪਰਿਵਰਤਨ ਦੁਆਰਾ ਰੁਕਣ ਤੋਂ ਇਨਕਾਰ ਕਰ ਸਕਦਾ ਹਾਂ; ਯਾਨੀ, ਮੇਰੇ ਸ਼ੁਰੂਆਤੀ ਪ੍ਰੋਜੈਕਟ ਦੇ ਅਚਾਨਕ ਰੂਪਾਂਤਰਣ ਦੁਆਰਾ - ਭਾਵ, ਆਪਣੇ ਅਤੇ ਆਪਣੇ ਉਦੇਸ਼ਾਂ ਦੀ ਇੱਕ ਹੋਰ ਚੋਣ ਦੁਆਰਾ। ਇਸ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਇਹ ਸੋਧ ਹਮੇਸ਼ਾ ਸੰਭਵ ਹੈ।

ਜਦੋਂ ਇਹ ਸੰਭਾਵਨਾ ਪ੍ਰਗਟ ਹੁੰਦੀ ਹੈ, ਤਾਂ ਸਾਡੀ ਚੇਤਨਾ ਵਿੱਚ ਸਾਡੀ ਆਜ਼ਾਦੀ ਨੂੰ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਨ ਵਾਲੀ ਪੀੜਾ ਸਾਡੇ ਸ਼ੁਰੂਆਤੀ ਪ੍ਰੋਜੈਕਟ ਦੀ ਇਸ ਸਥਾਈ ਸੋਧਯੋਗਤਾ ਦਾ ਗਵਾਹ ਹੈ। ਪੀੜਾ ਵਿੱਚ ਅਸੀਂ ਸਿਰਫ਼ ਇਸ ਤੱਥ ਨੂੰ ਨਹੀਂ ਸਮਝਦੇ ਕਿ ਜੋ ਸੰਭਾਵਨਾਵਾਂ ਅਸੀਂ ਪੇਸ਼ ਕਰਦੇ ਹਾਂ ਉਹ ਸਾਡੀ ਆਉਣ ਵਾਲੀ ਆਜ਼ਾਦੀ ਦੁਆਰਾ ਹਮੇਸ਼ਾ ਲਈ ਖਾ ਜਾਂਦੀਆਂ ਹਨ; ਇਸ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ, ਅਸੀਂ ਆਪਣੀ ਚੋਣ - ਭਾਵ, ਆਪਣੇ ਆਪ - ਨੂੰ ਅਣਉਚਿਤ ਸਮਝਦੇ ਹਾਂ। ਇਸਦਾ ਮਤਲਬ ਹੈ ਕਿ ਅਸੀਂ ਆਪਣੀ ਚੋਣ ਨੂੰ ਕਿਸੇ ਵੀ ਪੁਰਾਣੀ ਹਕੀਕਤ ਤੋਂ ਪ੍ਰਾਪਤ ਨਹੀਂ ਹੋਣ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਸਮਝਦੇ ਹਾਂ, ਸਗੋਂ ਉਨ੍ਹਾਂ ਅਰਥਾਂ ਦੇ ਸਮੂਹ ਲਈ ਨੀਂਹ ਵਜੋਂ ਕੰਮ ਕਰਨ ਵਾਲੇ ਹੋਣ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਸਮਝਦੇ ਹਾਂ ਜੋ ਹਕੀਕਤ ਨੂੰ ਬਣਾਉਂਦੇ ਹਨ। ਬੇਉਚਿਤਤਾ ਨਾ ਸਿਰਫ਼ ਸਾਡੇ ਹੋਂਦ ਦੀ ਸੰਪੂਰਨ ਅਚਨਚੇਤਤਾ ਦੀ ਵਿਅਕਤੀਗਤ ਮਾਨਤਾ ਹੈ, ਸਗੋਂ ਸਾਡੇ ਆਪਣੇ ਖਾਤੇ 'ਤੇ ਇਸ ਅਚਨਚੇਤਤਾ ਦੇ ਅੰਦਰੂਨੀਕਰਨ ਅਤੇ ਰਿਕਵਰੀ ਦੀ ਵੀ ਹੈ। ਚੋਣ ਲਈ - ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਅਸੀਂ ਦੇਖਾਂਗੇ - ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਅਚਨਚੇਤਤਾ ਤੋਂ ਮੁੱਦੇ ਹਨ ਜਿਸਨੂੰ ਇਹ ਨਸ਼ਟ ਕਰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਇਸਨੂੰ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਆਪਣੇ ਆਪ ਦੇ ਬੇਲੋੜੇ ਨਿਰਧਾਰਨ ਦੇ ਪੱਧਰ 'ਤੇ ਪਹੁੰਚਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਅਸੀਂ ਆਪਣੀ ਚੋਣ ਵਿੱਚ ਹਮੇਸ਼ਾ ਰੁੱਝੇ ਰਹਿੰਦੇ ਹਾਂ ਅਤੇ ਇਸ ਤੱਥ ਤੋਂ ਹਮੇਸ਼ਾ ਸੁਚੇਤ ਰਹਿੰਦੇ ਹਾਂ ਕਿ ਅਸੀਂ ਖੁਦ ਇਸ ਚੋਣ ਨੂੰ ਅਚਾਨਕ ਉਲਟਾ ਸਕਦੇ ਹਾਂ ਅਤੇ "ਉਲਟ ਭਾਫ਼" ਕਰ ਸਕਦੇ ਹਾਂ; ਕਿਉਂਕਿ ਅਸੀਂ ਆਪਣੇ ਵਜੂਦ ਦੁਆਰਾ ਭਵਿੱਖ ਨੂੰ ਪੇਸ਼ ਕਰਦੇ ਹਾਂ, ਪਰ ਸਾਡੀ ਹੋਂਦ ਦੀ ਆਜ਼ਾਦੀ ਇਸਨੂੰ ਹਮੇਸ਼ਾ ਖਾ ਜਾਂਦੀ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਅਸੀਂ ਭਵਿੱਖ ਦੇ ਜ਼ਰੀਏ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਇਹ ਦੱਸਦੇ ਹਾਂ ਕਿ ਅਸੀਂ ਕੀ ਹਾਂ ਪਰ ਇਸ ਭਵਿੱਖ 'ਤੇ ਪਕੜ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕੀਤੇ ਬਿਨਾਂ ਜੋ ਅਸਲ ਦੇ ਦਰਜੇ ਤੱਕ ਕਦੇ ਵੀ ਜਾਣ ਤੋਂ ਬਿਨਾਂ ਹਮੇਸ਼ਾ ਸੰਭਵ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਸਾਨੂੰ ਸਾਡੀ ਅਸਲ ਚੋਣ ਦੇ ਵਿਨਾਸ਼ ਦੁਆਰਾ ਹਮੇਸ਼ਾ ਖ਼ਤਰਾ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਚੁਣਨ - ਅਤੇ ਨਤੀਜੇ ਵਜੋਂ ਸਾਡੇ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਬਣਨ ਦਾ ਖ਼ਤਰਾ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ। ਇਕੋ ਇੱਕ ਤੱਥ ਦੁਆਰਾ ਕਿ ਸਾਡੀ ਚੋਣ ਸੰਪੂਰਨ ਹੈ, ਇਹ ਨਾਜ਼ੁਕ ਹੈ; ਯਾਨੀ, ਇਸਦੇ ਜ਼ਰੀਏ ਆਪਣੀ ਆਜ਼ਾਦੀ ਨੂੰ ਪੇਸ਼ ਕਰਕੇ, ਅਸੀਂ ਉਸੇ ਹੀ ਸਟਰੋਕ ਦੁਆਰਾ ਸਥਾਈ ਸੰਭਾਵਨਾ ਨੂੰ ਪੇਸ਼ ਕਰਦੇ ਹਾਂ ਕਿ ਚੋਣ ਇੱਕ "ਇੱਥੇ ਅਤੇ ਹੁਣ" ਬਣ ਸਕਦੀ ਹੈ ਜੋ ਇੱਕ "ਪਰ੍ਹੇ" ਦੇ ਹਿੱਤ ਵਿੱਚ ਕੀਤੀ ਗਈ ਹੈ ਜੋ ਮੈਂ ਹੋਵਾਂਗਾ।

ਫਿਰ ਵੀ ਆਓ ਆਪਾਂ ਚੰਗੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਸਮਝੀਏ ਕਿ ਸਾਡੀ ਅਸਲ ਚੋਣ ਅਜਿਹੀ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਸਾਨੂੰ ਕਿਸੇ ਹੋਰ ਚੋਣ ਦੁਆਰਾ ਇਸਨੂੰ ਪਾਰ ਕਰਨ ਦਾ ਕੋਈ ਕਾਰਨ ਨਹੀਂ ਦਿੰਦੀ। ਦਰਅਸਲ, ਇਹ ਅਸਲ ਚੋਣ ਹੈ ਜੋ ਅਸਲ ਵਿੱਚ ਸਾਰੇ ਕਾਰਨਾਂ ਅਤੇ ਸਾਰੇ ਮਨੋਰਥਾਂ ਨੂੰ ਪੈਦਾ ਕਰਦੀ ਹੈ ਜੋ ਸਾਨੂੰ ਅੰਸ਼ਕ ਕਿਰਿਆਵਾਂ ਵੱਲ ਲੈ ਜਾ ਸਕਦੇ ਹਨ; ਇਹ ਉਹ ਹੈ ਜੋ ਸੰਸਾਰ ਨੂੰ ਇਸਦੇ ਅਰਥਾਂ, ਇਸਦੇ ਯੰਤਰ-ਜਟਿਲਤਾਵਾਂ ਅਤੇ ਇਸਦੇ ਪ੍ਰਤੀਕੂਲਤਾ ਦੇ ਗੁਣਾਂ ਨਾਲ ਵਿਵਸਥਿਤ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਸੰਪੂਰਨ ਤਬਦੀਲੀ ਜੋ ਸਾਨੂੰ ਸਾਡੇ ਜਨਮ ਤੋਂ ਲੈ ਕੇ ਸਾਡੀ ਮੌਤ ਤੱਕ ਧਮਕੀ ਦਿੰਦੀ ਹੈ, ਹਮੇਸ਼ਾ ਲਈ ਅਣਪਛਾਤੀ ਅਤੇ ਸਮਝ ਤੋਂ ਬਾਹਰ ਰਹਿੰਦੀ ਹੈ। ਭਾਵੇਂ ਅਸੀਂ ਹੋਰ ਬੁਨਿਆਦੀ ਰਵੱਈਏ ਨੂੰ ਸੰਭਵ ਤੌਰ 'ਤੇ ਕਲਪਨਾ ਕਰੀਏ, ਅਸੀਂ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਬਾਹਰੋਂ ਛੱਡ ਕੇ ਕਦੇ ਵੀ ਦੂਜਿਆਂ ਦੇ ਵਿਵਹਾਰ ਵਜੋਂ ਨਹੀਂ ਮੰਨਾਂਗੇ। ਅਤੇ ਜੇਕਰ ਅਸੀਂ ਆਪਣੇ ਆਚਰਣ ਨੂੰ ਉਨ੍ਹਾਂ ਵੱਲ ਭੇਜਣ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕਰਦੇ ਹਾਂ, ਤਾਂ ਉਹ ਉਨ੍ਹਾਂ ਸਾਰਿਆਂ ਲਈ ਨਹੀਂ ਹੋਣਗੇ ਜੋ ਆਪਣੇ ਚਰਿੱਤਰ ਨੂੰ ਬਾਹਰੀ ਅਤੇ ਪਾਰ-ਪਰਮਾਤਮਾ ਵਜੋਂ ਗੁਆ ਦਿੰਦੇ ਰਹਨ। ਅਸਲ ਵਿੱਚ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ "ਸਮਝਣਾ" ਪਹਿਲਾਂ ਹੀ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਚੁਣ ਲਿਆ ਹੋਵੇਗਾ। ਅਸੀਂ ਇਸ ਬਿੰਦੂ 'ਤੇ ਵਾਪਸ ਜਾ ਰਹੇ ਹਾਂ।

ਇਸ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਸਾਨੂੰ ਮੂਲ ਚੋਣ ਨੂੰ "ਇੱਕ ਪਲ ਤੋਂ ਦੂਜੇ ਪਲ ਤੱਕ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਪੈਦਾ ਕਰਨ"

ਵਜੋਂ ਨਹੀਂ ਸੋਚਣਾ ਚਾਹੀਦਾ; ਇਹ ਚੇਤਨਾ ਦੀ ਉਸ ਤਤਕਾਲ ਧਾਰਨਾ ਵੱਲ ਵਾਪਸ ਜਾਣਾ ਹੋਵੇਗਾ ਜਿਸ ਤੋਂ ਹਸਰਲ ਕਦੇ ਵੀ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਮੁਕਤ ਨਹੀਂ ਕਰ ਸਕਿਆ। ਕਿਉਂਕਿ, ਇਸਦੇ ਉਲਟ, ਇਹ ਚੇਤਨਾ ਹੈ ਜੋ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਅਸਥਾਈ ਬਣਾਉਂਦੀ ਹੈ, ਸਾਨੂੰ ਮੂਲ ਚੋਣ ਨੂੰ ਪ੍ਰਗਟ ਹੁੰਦੇ ਸਮੇਂ ਅਤੇ ਤਿੰਨ ਐਕਸਟੇਸਾਂ ਦੀ ਏਕਤਾ ਨਾਲ ਇੱਕ ਹੋਣ ਵਜੋਂ ਸਮਝਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ। ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਚੁਣਨਾ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਖਤਮ ਕਰਨਾ ਹੈ; ਯਾਨੀ, ਇੱਕ ਭਵਿੱਖ ਨੂੰ ਸਾਡੇ ਅਤੀਤ ਨੂੰ ਇੱਕ ਅਰਥ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕਰਕੇ ਸਾਨੂੰ ਇਹ ਦੱਸਣ ਲਈ ਲਿਆਉਣਾ ਕਿ ਅਸੀਂ ਕੀ ਹਾਂ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਕੁਝ ਵੀ ਨਹੀਂ ਹੈ - ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਡੇਕਾਰਟਸ ਦੇ ਨਾਲ - ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਕਿ ਤੁਰੰਤ t 'ਤੇ ਮੇਰੀ ਚੋਣ ਤੁਰੰਤ t ਦੀ ਮੇਰੀ ਚੋਣ 'ਤੇ ਕੰਮ ਨਹੀਂ ਕਰ ਸਕਦੀ। ਚੋਣ ਕਰਨਾ ਠੋਸ ਅਤੇ ਨਿਰੰਤਰ ਅਵਧੀ ਦੇ ਇੱਕ ਨਿਸ਼ਚਿਤ ਸੀਮਤ ਵਿਸਥਾਰ ਦੀ ਮੇਰੀ ਸ਼ਮੂਲੀਅਤ ਦੇ ਨਾਲ-ਨਾਲ ਉਭਾਰ ਨੂੰ ਪ੍ਰਭਾਵਤ ਕਰਨਾ ਹੈ, ਜੋ ਕਿ ਬਿਲਕੁਲ ਉਹੀ ਹੈ ਜੋ ਮੈਨੂੰ ਮੇਰੇ ਮੂਲ ਸੰਭਾਵਨਾਵਾਂ ਦੇ ਅਹਿਸਾਸ ਤੋਂ ਵੱਖ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਆਜ਼ਾਦੀ, ਚੋਣ, ਵਿਨਾਸ਼, ਅਸਥਾਈਕਰਨ ਸਭ ਇੱਕੋ ਚੀਜ਼ ਹਨ।

ਫਿਰ ਵੀ ਪਲ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕਾਂ ਦੀ ਖਾਲੀ ਕਾਢ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਯਕੀਨਨ, ਜਦੋਂ ਮੈਂ ਆਪਣੇ ਕੰਮ ਵਿੱਚ ਰੁੱਝਿਆ ਹੁੰਦਾ ਹਾਂ ਤਾਂ ਕੋਈ ਵਿਅਕਤੀਗਤ ਪਲ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ। ਇਸ ਸਮੇਂ, ਉਦਾਹਰਣ ਵਜੋਂ, ਜਦੋਂ ਮੈਂ ਲਿਖ ਰਿਹਾ ਹੁੰਦਾ ਹਾਂ ਅਤੇ ਆਪਣੇ ਵਿਚਾਰਾਂ ਨੂੰ ਸਮਝਣ ਅਤੇ ਉਹਨਾਂ ਨੂੰ ਕ੍ਰਮਬੱਧ ਕਰਨ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕਰ ਰਿਹਾ ਹੁੰਦਾ ਹਾਂ, ਤਾਂ ਮੇਰੇ ਲਈ ਕੋਈ ਪਲ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ, ਸਿਰਫ ਉਹਨਾਂ ਸਿਰਿਆਂ ਵੱਲ ਆਪਣੇ ਆਪ ਦਾ ਇੱਕ ਨਿਰੰਤਰ ਪਿੱਛਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਜੋ ਮੈਨੂੰ ਪਰਿਭਾਸ਼ਿਤ ਕਰਦੇ ਹਨ (ਵਿਚਾਰਾਂ ਦਾ ਸਪੱਸ਼ਟੀਕਰਨ ਜੋ ਇਸ ਕੰਮ ਦਾ ਆਧਾਰ ਬਣਦੇ ਹਨ)। ਅਤੇ ਫਿਰ ਵੀ ਸਾਨੂੰ ਪਲ ਦੁਆਰਾ ਹਮੇਸ਼ਾ ਖ਼ਤਰਾ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ। ਯਾਨੀ, ਅਸੀਂ ਆਪਣੀ ਆਜ਼ਾਦੀ ਦੀ ਚੋਣ ਦੁਆਰਾ ਅਜਿਹੇ ਹਾਂ ਕਿ ਅਸੀਂ ਹਮੇਸ਼ਾ ਪਲ ਨੂੰ ਸਾਡੀ ਐਕਸਟੈਟਿਕ ਏਕਤਾ ਦੇ ਟੁੱਟਣ ਵਜੋਂ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰ ਸਕਦੇ ਹਾਂ। ਫਿਰ ਪਲ ਕੀ ਹੈ? ਅਸਥਾਈਕਰਨ ਦੀ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ ਵਿੱਚ ਪਲ ਨੂੰ ਇੱਕ ਠੋਸ ਪ੍ਰੋਜੈਕਟ ਤੋਂ ਕੱਟਿਆ ਨਹੀਂ ਜਾ ਸਕਦਾ; ਅਸੀਂ ਹੁਣੇ ਇਹ ਦਿਖਾਇਆ ਹੈ। ਪਰ ਨਾ ਤਾਂ ਇਸਨੂੰ ਸ਼ੁਰੂਆਤੀ ਪਦ ਨਾਲ ਪਛਾਣਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਨਾ ਹੀ ਇਸ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ ਦੇ ਅੰਤਮ ਪਦ (ਜੇ ਇਹ ਮੌਜੂਦ ਹੈ) ਨਾਲ। ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਦੋਵੇਂ ਪਦ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ ਦੀ ਸਮੁੱਚੀਤਾ ਵਿੱਚ ਸ਼ਾਮਲ ਹਨ ਅਤੇ ਇਸਦਾ ਇੱਕ ਅਨਿੱਖੜਵਾਂ ਅੰਗ ਹਨ। ਇਸ ਲਈ ਕਿਸੇ ਵੀ ਪਦ ਵਿੱਚ ਪਲ ਦੀਆਂ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਤਾਵਾਂ ਨਹੀਂ ਹਨ। ਸ਼ੁਰੂਆਤੀ ਪਦ ਉਸ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ ਵਿੱਚ ਸ਼ਾਮਲ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਜਿਸ ਵਿੱਚ ਇਹ ਸ਼ੁਰੂਆਤੀ ਪਦ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ ਦੀ ਸ਼ੁਰੂਆਤ ਹੈ। ਪਰ ਦੂਜੇ ਪਾਸੇ, ਇਹ ਇੱਕ ਪੂਰਵ-ਕੁਝ ਵੀ ਨਹੀਂ ਦੁਆਰਾ ਸੀਮਿਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਇੱਕ ਸ਼ੁਰੂਆਤ ਹੈ। ਅੰਤਮ ਪਦ ਉਸ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ ਵਿੱਚ ਸ਼ਾਮਲ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਜਿਸ ਵਿੱਚ ਇਹ ਖਤਮ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ ਦਾ ਅੰਤ ਹੈ; ਆਖਰੀ ਨੋਟ ਸੁਰ ਨਾਲ ਸਬੰਧਤ ਹੈ। ਪਰ ਇਸਦੇ ਬਾਅਦ ਇੱਕ ਅਣਹੋਂਦ ਹੁੰਦੀ ਹੈ ਜੋ ਇਸਨੂੰ ਸੀਮਤ ਕਰਦੀ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਇੱਕ ਅੰਤ ਹੈ। ਜੇਕਰ ਇਹ ਮੌਜੂਦ ਹੋਣਾ ਹੈ, ਤਾਂ ਤੁਰੰਤ ਇੱਕ ਦੋਹਰੀ ਅਣਹੋਂਦ ਦੁਆਰਾ ਸੀਮਿਤ ਹੋਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਕਿਸੇ ਵੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਕਲਪਨਾਯੋਗ ਨਹੀਂ ਹੈ ਜੇਕਰ ਇਸਨੂੰ ਸਮੇਂ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਅਸਥਾਈਕਰਨ ਦੀਆਂ ਸਾਰੀਆਂ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆਵਾਂ ਨੂੰ ਦਿੱਤਾ ਜਾਣਾ ਹੈ - ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਅਸੀਂ ਦਿਖਾਇਆ ਹੈ। ਪਰ ਸਾਡੇ ਅਸਥਾਈਕਰਨ ਦੇ ਵਿਕਾਸ ਵਿੱਚ, ਅਸੀਂ ਤੁਰੰਤ ਪੈਦਾ ਕਰ ਸਕਦੇ ਹਾਂ ਜੇਕਰ ਕੁਝ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆਵਾਂ ਪਿਛਲੀਆਂ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆਵਾਂ ਦੇ ਢਹਿ ਜਾਣ 'ਤੇ ਪੈਦਾ ਹੁੰਦੀਆਂ ਹਨ। ਤੁਰੰਤ ਫਿਰ ਇੱਕ ਸ਼ੁਰੂਆਤ ਅਤੇ ਅੰਤ ਦੋਵੇਂ ਹੋਣਗੇ। ਸੰਖੇਪ ਵਿੱਚ, ਜੇਕਰ ਇੱਕ ਪ੍ਰੋਜੈਕਟ ਦਾ ਅੰਤ ਦੂਜੇ ਪ੍ਰੋਜੈਕਟ ਦੀ ਸ਼ੁਰੂਆਤ ਨਾਲ ਮੇਲ ਖਾਂਦਾ ਹੈ, ਤਾਂ ਇੱਕ ਅਸਪਸ਼ਟ, ਅਸਥਾਈ ਹਕੀਕਤ ਪੈਦਾ ਹੋਵੇਗੀ ਜੋ ਇੱਕ ਪੂਰਵ-ਕੁਝ ਵੀ ਨਹੀਂ ਦੁਆਰਾ ਸੀਮਿਤ ਹੋਵੇਗੀ ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਇੱਕ ਸ਼ੁਰੂਆਤ ਹੈ ਅਤੇ ਇੱਕ ਪਿਛਲਾ ਅਸਥਾਈਕਰਨ ਦੁਆਰਾ ਸੀਮਿਤ ਹੋਵੇਗੀ ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਇੱਕ ਅੰਤ ਹੈ। ਪਰ ਇਹ ਅਸਥਾਈ ਢਾਂਚਾ ਤਾਂ ਹੀ ਠੋਸ ਹੋਵੇਗਾ ਜੇਕਰ ਸ਼ੁਰੂਆਤ ਨੂੰ ਉਸ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ ਦੇ ਅੰਤ

ਵਜੋਂ ਦਿੱਤਾ ਜਾਵੇ ਜਿਸਨੂੰ ਇਹ ਅਤੀਤ ਬਣਾ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਇੱਕ ਸ਼ੁਰੂਆਤ ਜੋ ਕਿਸੇ ਪੁਰਾਣੇ ਪ੍ਰੋਜੈਕਟ ਦੇ ਅੰਤ ਵਜੋਂ ਦਿੱਤੀ ਗਈ ਹੈ - ਇਹ ਤੁਰੰਤ ਹੋਣੀ ਚਾਹੀਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਇਹ ਸਿਰਫ਼ ਤਾਂ ਹੀ ਮੌਜੂਦ ਹੋਵੇਗਾ ਜੇਕਰ ਅਸੀਂ ਇੱਕ ਸਿੰਗਲ ਐਕਟ ਦੀ ਏਕਤਾ ਦੇ ਅੰਦਰ ਆਪਣੇ ਆਪ ਲਈ ਇੱਕ ਸ਼ੁਰੂਆਤ ਅਤੇ ਅੰਤ ਹਾਂ।

ਹੁਣ ਇਹ ਬਿਲਕੁਲ ਇਹੀ ਹੈ ਜੋ ਸਾਡੇ ਬੁਨਿਆਦੀ ਪ੍ਰੋਜੈਕਟ ਦੇ ਇੱਕ ਰੈਡੀਕਲ ਸੋਧ ਦੇ ਮਾਮਲੇ ਵਿੱਚ ਪੈਦਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਸੋਧ ਦੀ ਸੁਤੰਤਰ ਚੋਣ ਦੁਆਰਾ, ਅਸਲ ਵਿੱਚ, ਅਸੀਂ ਇੱਕ ਪ੍ਰੋਜੈਕਟ ਨੂੰ ਅਸਥਾਈ ਬਣਾਉਂਦੇ ਹਾਂ ਜੋ ਅਸੀਂ ਹਾਂ, ਅਤੇ ਅਸੀਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਇੱਕ ਭਵਿੱਖ ਦੁਆਰਾ ਉਸ ਹੋਂਦ ਬਾਰੇ ਜਾਣੂ ਕਰਵਾਉਂਦੇ ਹਾਂ ਜਿਸਨੂੰ ਅਸੀਂ ਚੁਣਿਆ ਹੈ; ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਸ਼ੁੱਧ ਵਰਤਮਾਨ ਇੱਕ ਸ਼ੁਰੂਆਤ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਨਵੇਂ ਅਸਥਾਈਕਰਨ ਨਾਲ ਸਬੰਧਤ ਹੈ, ਅਤੇ ਇਹ ਭਵਿੱਖ ਤੋਂ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਦਾ ਹੈ ਜੋ ਹੁਣੇ ਹੀ ਇੱਕ ਸ਼ੁਰੂਆਤ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਆਪਣੀ ਪ੍ਰਕਿਰਤੀ ਵਿੱਚ ਪੈਦਾ ਹੋਇਆ ਹੈ। ਇਹ ਇਕੱਲਾ ਭਵਿੱਖ ਹੈ, ਅਸਲ ਵਿੱਚ, ਜੋ ਇਸਨੂੰ ਇੱਕ ਸ਼ੁਰੂਆਤ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਯੋਗ ਬਣਾਉਣ ਲਈ ਸ਼ੁੱਧ ਵਰਤਮਾਨ ਨੂੰ ਵਾਪਸ ਮੋੜ ਸਕਦਾ ਹੈ; ਨਹੀਂ ਤਾਂ ਇਹ ਵਰਤਮਾਨ ਸਿਰਫ਼ ਕਿਸੇ ਵੀ ਕਿਸਮ ਦਾ ਵਰਤਮਾਨ ਹੋਵੇਗਾ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਚੋਣ ਦਾ ਵਰਤਮਾਨ ਪਹਿਲਾਂ ਹੀ, ਇੱਕ ਅਨਿੱਖੜਵੇਂ ਢਾਂਚੇ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ, ਨਵੀਂ ਸ਼ੁਰੂ ਹੋਈ ਸੰਪੂਰਨਤਾ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਹੈ। ਪਰ ਦੂਜੇ ਪਾਸੇ, ਇਸ ਚੋਣ ਲਈ ਇਹ ਸੰਭਵ ਨਹੀਂ ਹੈ ਕਿ ਉਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਅਤੀਤ ਦੇ ਸੰਬੰਧ ਵਿੱਚ ਨਿਰਧਾਰਤ ਨਾ ਕਰੇ ਜੋ ਇਸਨੂੰ ਹੋਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ। ਚੋਣ, ਸਿਧਾਂਤਕ ਤੌਰ 'ਤੇ, ਉਸ ਚੋਣ ਨੂੰ ਅਤੀਤ ਵਜੋਂ ਸਮਝਣ ਦਾ ਫੈਸਲਾ ਹੈ ਜਿਸ ਲਈ ਇਸਨੂੰ ਬਦਲਿਆ ਗਿਆ ਹੈ। ਇੱਕ ਪਰਿਵਰਤਿਤ ਨਾਸਤਿਕ ਸਿਰਫ਼ ਇੱਕ ਵਿਸ਼ਵਾਸੀ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ; ਉਹ ਇੱਕ ਵਿਸ਼ਵਾਸੀ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਜਿਸਨੇ ਆਪਣੇ ਲਈ ਨਾਸਤਿਕਤਾ ਨੂੰ ਰੱਦ ਕਰ ਦਿੱਤਾ ਹੈ, ਜਿਸਨੇ ਆਪਣੇ ਅੰਦਰ ਨਾਸਤਿਕ ਹੋਣ ਦਾ ਪ੍ਰੋਜੈਕਟ ਬਣਾਇਆ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਨਵੀਂ ਚੋਣ ਨੂੰ ਇੱਕ ਸ਼ੁਰੂਆਤ ਦੇ ਤੌਰ 'ਤੇ ਦਿੱਤਾ ਗਿਆ ਹੈ ਜਿੱਥੋਂ ਤੱਕ ਇਹ ਇੱਕ ਅੰਤ ਹੈ ਅਤੇ ਇੱਕ ਅੰਤ ਦੇ ਤੌਰ 'ਤੇ ਜਿੱਥੋਂ ਤੱਕ ਇਹ ਇੱਕ ਸ਼ੁਰੂਆਤ ਹੈ; ਇਹ ਇੱਕ ਦੋਹਰੀ ਅਣਹੋਂਦ ਦੁਆਰਾ ਸੀਮਿਤ ਹੈ, ਅਤੇ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਇਹ ਸਾਡੇ ਵਜੂਦ ਦੀ ਐਕਸਟੈਟਿਕ ਏਕਤਾ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਟੁੱਟਣ ਨੂੰ ਮਹਿਸੂਸ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਹਾਲਾਂਕਿ, ਇਹ ਪਲ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਸਿਰਫ਼ ਇੱਕ ਅਣਹੋਂਦ ਹੈ, ਕਿਉਂਕਿ ਅਸੀਂ ਜਿੱਥੇ ਵੀ ਆਪਣਾ ਵਿਚਾਰ ਪਾਉਂਦੇ ਹਾਂ, ਅਸੀਂ ਸਿਰਫ਼ ਇੱਕ ਨਿਰੰਤਰ ਅਸਥਾਈਕਰਨ ਨੂੰ ਸਮਝਦੇ ਹਾਂ ਜੋ ਉਸ ਦਿਸ਼ਾ ਦੇ ਅਨੁਸਾਰ ਹੋਵੇਗਾ ਜਿਸ ਵਿੱਚ ਅਸੀਂ ਦੇਖਦੇ ਹਾਂ: ਜਾਂ ਤਾਂ ਪੂਰੀ ਅਤੇ ਬੰਦ ਲੜੀ ਜੋ ਹੁਣੇ ਹੀ ਆਪਣੇ ਅੰਤਮ ਸਮੇਂ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਨਾਲ ਘਸੀਟਦੀ ਹੋਈ ਲੰਘੀ ਹੈ - ਜਾਂ ਫਿਰ ਜੀਵਤ ਅਸਥਾਈਕਰਨ ਜੋ ਸ਼ੁਰੂ ਹੋ ਰਿਹਾ ਹੈ ਅਤੇ ਜਿਸਦਾ ਸ਼ੁਰੂਆਤੀ ਸਮਾਂ ਭਵਿੱਖ ਦੀ ਸੰਭਾਵਨਾ ਦੁਆਰਾ ਫੜਿਆ ਅਤੇ ਖਿੱਚਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ।

ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਹਰੇਕ ਬੁਨਿਆਦੀ ਚੋਣ ਉਸੇ ਸਮੇਂ ਕੀਤੀ ਜਾ ਰਹੀ ਪਿੱਛਾ ਦੀ ਦਿਸ਼ਾ ਨੂੰ ਪਰਿਭਾਸ਼ਿਤ ਕਰਦੀ ਹੈ ਜਦੋਂ ਇਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਅਸਥਾਈ ਬਣਾਉਂਦੀ ਹੈ। ਇਸਦਾ ਮਤਲਬ ਇਹ ਨਹੀਂ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਇੱਕ ਸ਼ੁਰੂਆਤੀ ਜ਼ੋਰ ਦਿੰਦੀ ਹੈ ਜਾਂ ਕੁਝ ਅਜਿਹਾ ਹੱਲ ਹੋ ਗਿਆ ਹੈ - ਜਿਸਦਾ ਮੈਂ ਆਪਣੇ ਲਾਭ ਲਈ ਸ਼ੋਸ਼ਣ ਕਰ ਸਕਦਾ ਹਾਂ ਜਦੋਂ ਤੱਕ ਮੈਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਇਸ ਚੋਣ ਦੀਆਂ ਸੀਮਾਵਾਂ ਦੇ ਅੰਦਰ ਰੱਖਦਾ ਹਾਂ। ਇਸਦੇ ਉਲਟ, ਵਿਨਾਸ਼ ਦਾ ਲਗਾਤਾਰ ਪਿੱਛਾ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਅਤੇ ਨਤੀਜੇ ਵਜੋਂ ਚੋਣ ਦੀ ਸੁਤੰਤਰ ਅਤੇ ਨਿਰੰਤਰ ਰਿਕਵਰੀ ਲਾਜ਼ਮੀ ਹੈ। ਹਾਲਾਂਕਿ, ਇਹ ਰਿਕਵਰੀ ਤੁਰੰਤ ਤੋਂ ਤੁਰੰਤ ਨਹੀਂ ਕੀਤੀ ਜਾਂਦੀ ਜਦੋਂ ਤੱਕ ਮੈਂ ਆਪਣੀ ਚੋਣ ਨੂੰ ਸੁਤੰਤਰ ਤੌਰ 'ਤੇ ਦੁਬਾਰਾ ਸਵੀਕਾਰ ਕਰਦਾ ਹਾਂ। ਇਹ ਇਸ ਲਈ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਕੋਈ ਵੀ ਇਕਦਮ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਰਿਕਵਰੀ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ ਦੇ ਸਮੂਹ ਨਾਲ ਇੰਨੀ ਸੌੜੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਜੁੜੀ ਹੋਈ ਹੈ ਕਿ ਇਸਦਾ ਕੋਈ ਤਤਕਾਲ ਅਰਥ ਨਹੀਂ ਹੈ ਅਤੇ ਨਾ ਹੀ ਕੋਈ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਪਰ ਬਿਲਕੁਲ ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਸੁਤੰਤਰ ਹੈ

ਅਤੇ ਆਜ਼ਾਦੀ ਦੁਆਰਾ ਸਥਾਈ ਤੌਰ 'ਤੇ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਮੇਰੀ ਚੋਣ ਆਜ਼ਾਦੀ ਦੁਆਰਾ ਹੀ ਸੀਮਿਤ ਹੈ; ਯਾਨੀ, ਇਹ ਪਲ ਦੇ ਭੂਤ ਦੁਆਰਾ ਸਤਾਇਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਜਿੱਥੋਂ ਤੱਕ ਮੈਂ ਆਪਣੀ ਚੋਣ ਨੂੰ ਦੁਬਾਰਾ ਸਵੀਕਾਰ ਕਰਾਂਗਾ, ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ ਦਾ ਅਤੀਤ ਵਰਤਮਾਨ ਦੇ ਨਾਲ ਸੰਪੂਰਨ ਓਨਟੋਲੋਜੀਕਲ ਨਿਰੰਤਰਤਾ ਵਿੱਚ ਪ੍ਰਭਾਵਤ ਹੋਵੇਗਾ। ਜੋ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ ਅਤੀਤ ਵਿੱਚ ਬਣਾਈ ਗਈ ਹੈ ਉਹ ਇੱਕ ਵਿਹਾਰਕ ਗਿਆਨ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਮੌਜੂਦਾ ਵਿਨਾਸ਼ ਦੇ ਨਾਲ ਸੰਗਠਿਤ ਰਹਿੰਦੀ ਹੈ; ਯਾਨੀ, ਉਹ ਅਰਥ ਜੋ ਚੇਤਨਾ ਲਈ ਇੱਕ ਵਸਤੂ ਬਣੇ ਬਿਨਾਂ ਜੀਉਂਦਾ ਅਤੇ ਅੰਦਰੂਨੀ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਜੋ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਉਦੇਸ਼ਾਂ ਵੱਲ ਪ੍ਰੋਜੈਕਟ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਪਰ ਬਿਲਕੁਲ ਇਸ ਲਈ ਕਿਉਂਕਿ ਮੈਂ ਆਜ਼ਾਦ ਹਾਂ, ਮੇਰੇ ਕੋਲ ਹਮੇਸ਼ਾ ਆਪਣੇ ਤੁਰੰਤ ਭੂਤਕਾਲ ਨੂੰ ਇੱਕ ਵਸਤੂ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਪੇਸ਼ ਕਰਨ ਦੀ ਸੰਭਾਵਨਾ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਇਸਦਾ ਅਰਥ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਭਾਵੇਂ ਮੇਰੀ ਪੁਰਾਣੀ ਚੇਤਨਾ ਭੂਤਕਾਲ ਦੀ ਇੱਕ ਸ਼ੁੱਧ ਗੈਰ-ਸਥਿਤੀ ਚੇਤਨਾ ਸੀ (ਜਦੋਂ ਕਿ ਇਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਸਹਿ-ਮੌਜੂਦਾ ਯਥਾਰਥ ਦੇ ਅੰਦਰੂਨੀ ਨਕਾਰ ਵਜੋਂ ਗਠਿਤ ਕਰਦੀ ਸੀ ਅਤੇ ਇਸਦੇ ਅਰਥ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਇਸਦੇ ਸਿਰਿਆਂ ਦੁਆਰਾ "ਮੁੜ-ਮੰਨਿਆ" ਵਜੋਂ ਦਰਸਾਇਆ, ਹੁਣ ਨਵੀਂ ਚੋਣ ਦੇ ਸਮੇਂ, ਚੇਤਨਾ ਆਪਣੇ ਖੁਦ ਦੇ ਭੂਤਕਾਲ ਨੂੰ ਇੱਕ ਵਸਤੂ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਪੇਸ਼ ਕਰਦੀ ਹੈ; ਯਾਨੀ, ਇਹ ਆਪਣੇ ਭੂਤਕਾਲ ਦਾ ਮੁਲਾਂਕਣ ਕਰਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਇਸਦੇ ਸੰਬੰਧ ਵਿੱਚ ਇਸਦੇ ਪ੍ਰਭਾਵ ਲੈਂਦੀ ਹੈ। ਤੁਰੰਤ ਭੂਤਕਾਲ ਨੂੰ ਵਸਤੂ ਬਣਾਉਣ ਦਾ ਇਹ ਕਾਰਜ ਦੂਜੇ ਸਿਰਿਆਂ ਦੀ ਨਵੀਂ ਚੋਣ ਦੇ ਸਮਾਨ ਹੈ; ਇਹ ਸਮੇਂ ਨੂੰ ਅਸਥਾਈਕਰਨ ਦੇ ਨਿਘਾਰ ਵਾਲੇ ਵਿਨਾਸ਼ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਉਭਰਨ ਵਿੱਚ ਯੋਗਦਾਨ ਪਾਉਂਦਾ ਹੈ।

ਇਸ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਦੁਆਰਾ ਪ੍ਰਾਪਤ ਨਤੀਜਿਆਂ ਨੂੰ ਪਾਠਕ ਲਈ ਸਮਝਣਾ ਸੌਖਾ ਹੋਵੇਗਾ ਜੇਕਰ ਅਸੀਂ ਉਹਨਾਂ ਦੀ ਤੁਲਨਾ ਆਜ਼ਾਦੀ ਦੇ ਕਿਸੇ ਹੋਰ ਸਿਧਾਂਤ ਨਾਲ ਕਰੀਏ - ਉਦਾਹਰਣ ਵਜੋਂ, ਲੀਬਨਿਜ਼ ਦੇ ਸਿਧਾਂਤ ਨਾਲ। ਲੀਬਨਿਜ਼ ਲਈ ਅਤੇ ਸਾਡੇ ਲਈ, ਜਦੋਂ ਆਦਮ ਨੇ ਸੇਬ ਲਿਆ ਤਾਂ ਉਸਦੇ ਲਈ ਇਸਨੂੰ ਨਾ ਲੈਣਾ ਸੰਭਵ ਹੁੰਦਾ। ਪਰ ਲੀਬਨਿਜ਼ ਲਈ ਅਤੇ ਸਾਡੇ ਲਈ ਇਸ ਸੰਕੇਤ ਦੇ ਪ੍ਰਭਾਵ ਇੰਨੇ ਜ਼ਿਆਦਾ ਅਤੇ ਇੰਨੇ ਜ਼ਿਆਦਾ ਹਨ ਕਿ ਅੰਤ ਵਿੱਚ ਇਹ ਐਲਾਨ ਕਰਨਾ ਕਿ ਆਦਮ ਲਈ ਸੇਬ ਨਾ ਲੈਣਾ ਸੰਭਵ ਹੁੰਦਾ ਇਹ ਕਹਿਣ ਦੇ ਬਰਾਬਰ ਹੈ ਕਿ ਇੱਕ ਹੋਰ ਆਦਮ ਸੰਭਵ ਹੁੰਦਾ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਆਦਮ ਦੀ ਅਚਨਚੇਤੀ ਉਸਦੀ ਆਜ਼ਾਦੀ ਦੇ ਸਮਾਨ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਇਸ ਅਚਨਚੇਤੀ ਦਾ ਅਰਥ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਅਸਲੀ ਆਦਮ ਸੰਭਾਵੀ ਆਦਮ ਦੀ ਅਨੰਤਤਾ ਨਾਲ ਘਿਰਿਆ ਹੋਇਆ ਹੈ, ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਵਿੱਚੋਂ ਹਰ ਇੱਕ ਅਸਲੀ ਆਦਮ ਦੇ ਮੁਕਾਬਲੇ ਉਸਦੇ ਸਾਰੇ ਗੁਣਾਂ ਵਿੱਚ ਮਾਮੂਲੀ ਜਾਂ ਡੂੰਘੀ ਤਬਦੀਲੀ ਦੁਆਰਾ ਦਰਸਾਇਆ ਗਿਆ ਹੈ; ਯਾਨੀ, ਅੰਤ ਵਿੱਚ, ਉਸਦੇ ਪਦਾਰਥ ਦਾ। ਲੀਬਨਿਜ਼ ਲਈ, ਫਿਰ, ਮਨੁੱਖੀ ਹਕੀਕਤ ਦੁਆਰਾ ਦਾਅਵਾ ਕੀਤੀ ਗਈ ਆਜ਼ਾਦੀ ਤਿੰਨ ਵੱਖ-ਵੱਖ ਧਾਰਨਾਵਾਂ ਦੇ ਸੰਗਠਨ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਹੈ: ਉਹ ਮਨੁੱਖ ਆਜ਼ਾਦ ਹੈ ਜੋ (1) ਕਿਸੇ ਕੰਮ ਨੂੰ ਕਰਨ ਲਈ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਤਰਕਸ਼ੀਲ ਤੌਰ 'ਤੇ ਨਿਰਧਾਰਤ ਕਰਦਾ ਹੈ; (2) ਅਜਿਹਾ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਕੰਮ ਉਸ ਵਿਅਕਤੀ ਦੇ ਸੁਭਾਅ ਦੁਆਰਾ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਸਮਝਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਜਿਸਨੇ ਇਸਨੂੰ ਕੀਤਾ ਹੈ; (3) ਸੰਭਾਵਿਤ ਹੈ - ਯਾਨੀ, ਇਸ ਤਰੀਕੇ ਨਾਲ ਮੌਜੂਦ ਹੈ ਕਿ ਉਸੇ ਸਥਿਤੀ ਦੇ ਸੰਬੰਧ ਵਿੱਚ ਹੋਰ ਵਿਅਕਤੀ ਹੋਰ ਕੰਮ ਕਰ ਰਹੇ ਹੋਣ। ਪਰ ਸੰਭਾਵਨਾਵਾਂ ਦੇ ਜ਼ਰੂਰੀ ਸੰਬੰਧ ਦੇ ਕਾਰਨ, ਆਦਮ ਦਾ ਇੱਕ ਹੋਰ ਸੰਕੇਤ ਸਿਰਫ ਇੱਕ ਹੋਰ ਆਦਮ ਲਈ ਅਤੇ ਦੁਆਰਾ ਸੰਭਵ ਹੁੰਦਾ, ਅਤੇ ਇੱਕ ਹੋਰ ਆਦਮ ਦਾ ਹੋਂਦ ਇੱਕ ਹੋਰ ਸੰਸਾਰ ਨੂੰ ਦਰਸਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਅਸੀਂ ਲੀਬਨੀਜ਼ ਦੇ ਨਾਲ ਇਹ ਮੰਨਦੇ ਹਾਂ ਕਿ ਆਦਮ ਦਾ ਸੰਕੇਤ ਉਸਦੇ ਪੂਰੇ ਵਿਅਕਤੀ ਨੂੰ ਸ਼ਾਮਲ ਕਰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਇੱਕ ਹੋਰ ਸੰਕੇਤ ਸਿਰਫ ਆਦਮ ਵਿੱਚ ਕਿਸੇ ਹੋਰ ਸ਼ਖਸੀਅਤ ਦੇ ਕੰਪਾਸ ਦੇ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ ਵਿੱਚ ਅਤੇ ਅੰਦਰ ਸਮਝਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਪਰ ਲੀਬਨੀਜ਼ ਆਜ਼ਾਦੀ ਦੇ ਵਿਚਾਰ ਦੇ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਉਲਟ ਇੱਕ ਜ਼ਰੂਰਤਵਾਦ ਵਿੱਚ ਡਿੱਗਦਾ ਹੈ ਜਦੋਂ ਉਹ ਸ਼ੁਰੂ ਵਿੱਚ ਆਦਮ ਦੇ ਪਦਾਰਥ ਦੇ ਦਾਅਵੇ ਨੂੰ ਇੱਕ ਆਧਾਰ ਵਜੋਂ ਸਥਾਪਿਤ ਕਰਦਾ ਹੈ ਜੋ ਆਦਮ ਦੇ ਕਾਰਜ

ਨੂੰ ਇਸਦੇ ਅੰਸ਼ਕ ਸਿੱਟਿਆਂ ਵਿੱਚੋਂ ਇੱਕ ਵਜੋਂ ਲਿਆਏਗਾ; ਯਾਨੀ, ਜਦੋਂ ਉਹ ਕਾਲਕ੍ਰਮਿਕ ਕ੍ਰਮ ਨੂੰ ਤਰਕਪੂਰਨ ਕ੍ਰਮ ਦੇ ਸਿਰਫ ਇੱਕ ਪ੍ਰਤੀਕਾਤਮਕ ਪ੍ਰਗਟਾਵੇ ਵਜੋਂ ਘਟਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਨਤੀਜਾ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਇੱਕ ਪਾਸੇ, ਇਹ ਕਾਰਜ ਆਦਮ ਦੇ ਤੱਤ ਦੁਆਰਾ ਸਖ਼ਤੀ ਨਾਲ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੈ; ਨਾਲ ਹੀ ਉਹ ਸੰਭਾਵਿਤਤਾ ਜੋ ਲੀਬਨੀਜ਼ ਦੇ ਅਨੁਸਾਰ ਆਜ਼ਾਦੀ ਨੂੰ ਸੰਭਵ ਬਣਾਉਂਦੀ ਹੈ, ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਆਦਮ ਦੇ ਤੱਤ ਦੇ ਅੰਦਰ ਮੌਜੂਦ ਹੈ। ਅਤੇ ਇਹ ਸਾਰ ਖੁਦ ਆਦਮ ਦੁਆਰਾ ਨਹੀਂ ਸਗੋਂ ਪਰਮਾਤਮਾ ਦੁਆਰਾ ਚੁਣਿਆ ਗਿਆ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਇਹ ਸੱਚ ਹੈ ਕਿ ਆਦਮ ਦੁਆਰਾ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਕੰਮ ਜ਼ਰੂਰੀ ਤੌਰ 'ਤੇ ਆਦਮ ਦੇ ਸਾਰ ਤੋਂ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਇਹ ਖੁਦ ਆਦਮ 'ਤੇ ਨਿਰਭਰ ਕਰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਕਿਸੇ ਹੋਰ 'ਤੇ ਨਹੀਂ, ਜੋ ਕਿ, ਯਕੀਨਨ, ਆਜ਼ਾਦੀ ਦੀ ਇੱਕ ਸ਼ਰਤ ਹੈ। ਪਰ ਆਦਮ ਦਾ ਸਾਰ ਖੁਦ ਆਦਮ ਲਈ ਦਿੱਤਾ ਗਿਆ ਹੈ; ਆਦਮ ਨੇ ਇਸਨੂੰ ਨਹੀਂ ਚੁਣਿਆ ਹੈ; ਉਹ ਆਦਮ ਬਣਨ ਦੀ ਚੋਣ ਨਹੀਂ ਕਰ ਸਕਦਾ ਸੀ। ਨਤੀਜੇ ਵਜੋਂ ਉਹ ਆਪਣੇ ਹੋਣ ਦੀ ਜ਼ਿੰਮੇਵਾਰੀ ਦਾ ਸਮਰਥਨ ਨਹੀਂ ਕਰਦਾ। ਇਸ ਲਈ ਇੱਕ ਵਾਰ ਜਦੋਂ ਉਸਨੂੰ ਖੁਦ ਦਿੱਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਤਾਂ ਇਹ ਬਹੁਤ ਘੱਟ ਮਹੱਤਵ ਰੱਖਦਾ ਹੈ ਕਿ ਕੋਈ ਉਸਨੂੰ ਉਸਦੇ ਕੰਮ ਲਈ ਸਾਪੇਖਿਕ ਜ਼ਿੰਮੇਵਾਰੀ ਦੇ ਸਕਦਾ ਹੈ।

ਸਾਡੇ ਲਈ, ਇਸਦੇ ਉਲਟ, ਆਦਮ ਨੂੰ ਕਿਸੇ ਸਾਰ ਦੁਆਰਾ ਪਰਿਭਾਸ਼ਿਤ ਨਹੀਂ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਮਨੁੱਖੀ ਹਕੀਕਤ ਲਈ ਸਾਰ ਹੋਂਦ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਆਉਂਦਾ ਹੈ। ਆਦਮ ਨੂੰ ਉਸਦੇ ਉਦੇਸ਼ਾਂ ਦੀ ਚੋਣ ਦੁਆਰਾ ਪਰਿਭਾਸ਼ਿਤ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ; ਯਾਨੀ, ਇੱਕ ਐਕਸਟੈਟਿਕ ਟੈਂਪੋਰਲਾਈਜ਼ੇਸ਼ਨ ਦੇ ਉਭਾਰ ਦੁਆਰਾ ਜਿਸਦਾ ਤਰਕਪੂਰਨ ਕ੍ਰਮ ਨਾਲ ਕੋਈ ਮੇਲ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਆਦਮ ਦੀ ਸੰਭਾਵਤਤਾ ਉਸ ਸੀਮਤ ਚੋਣ ਨੂੰ ਦਰਸਾਉਂਦੀ ਹੈ ਜੋ ਉਸਨੇ ਆਪਣੇ ਆਪ ਤੋਂ ਕੀਤੀ ਹੈ। ਪਰ ਹੁਣ ਤੋਂ ਜੋ ਉਸਦੇ ਵਿਅਕਤੀ ਨੂੰ ਉਸਨੂੰ ਜਾਣੂ ਕਰਵਾਉਂਦਾ ਹੈ ਉਹ ਭਵਿੱਖ ਹੈ ਨਾ ਕਿ ਅਤੀਤ; ਉਹ ਉਹਨਾਂ ਉਦੇਸ਼ਾਂ ਦੁਆਰਾ ਸਿੱਖਣਾ ਚੁਣਦਾ ਹੈ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਵੱਲ ਉਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਪ੍ਰੋਜੈਕਟ ਕਰਦਾ ਹੈ - ਯਾਨੀ, ਉਸਦੇ ਸਵਾਦ, ਉਸਦੀ ਪਸੰਦ, ਉਸਦੀ ਨਫ਼ਰਤ, ਆਦਿ ਦੀ ਸੰਪੂਰਨਤਾ ਦੁਆਰਾ ਕਿਉਂਕਿ ਇਸ ਸੰਪੂਰਨਤਾ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਥੀਮੈਟਿਕ ਸੰਗਠਨ ਅਤੇ ਇੱਕ ਅੰਦਰੂਨੀ ਅਰਥ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਅਸੀਂ ਉਸ ਇਤਰਾਜ਼ ਤੋਂ ਬਚ ਸਕਦੇ ਹਾਂ ਜੋ ਅਸੀਂ ਲੀਬਨਿਜ਼ ਨੂੰ ਪੇਸ਼ ਕੀਤਾ ਸੀ ਜਦੋਂ ਅਸੀਂ ਕਿਹਾ ਸੀ, "ਯਕੀਨਨ, ਆਦਮ ਨੇ ਸੇਬ ਲੈਣਾ ਚੁਣਿਆ, ਪਰ ਉਸਨੇ ਆਦਮ ਬਣਨਾ ਨਹੀਂ ਚੁਣਿਆ।" ਸਾਡੇ ਲਈ, ਦਰਅਸਲ, ਆਜ਼ਾਦੀ ਦੀ ਸਮੱਸਿਆ ਆਦਮ ਦੀ ਆਪਣੀ ਚੋਣ ਦੇ ਪੱਧਰ 'ਤੇ ਰੱਖੀ ਗਈ ਹੈ - ਯਾਨੀ, ਹੋਂਦ ਦੁਆਰਾ ਸਾਰ ਦੇ ਨਿਰਧਾਰਨ 'ਤੇ। ਇਸ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਅਸੀਂ ਲੀਬਨੀਜ਼ ਨਾਲ ਇਹ ਮੰਨਦੇ ਹਾਂ ਕਿ ਆਦਮ ਦਾ ਇੱਕ ਹੋਰ ਸੰਕੇਤ, ਜੋ ਕਿ ਇੱਕ ਹੋਰ ਆਦਮ ਨੂੰ ਦਰਸਾਉਂਦਾ ਹੈ, ਇੱਕ ਹੋਰ ਸੰਸਾਰ ਨੂੰ ਦਰਸਾਉਂਦਾ ਹੈ; ਪਰ "ਇੱਕ ਹੋਰ ਸੰਸਾਰ" ਤੋਂ ਸਾਡਾ ਭਾਵ ਸਹਿ-ਸੰਭਾਵਿਤਾਂ ਦੇ ਇੱਕ ਖਾਸ ਸੰਗਠਨ ਦਾ ਨਹੀਂ ਹੈ ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਦੂਜਾ ਸੰਭਾਵੀ ਆਦਮ ਉੱਥੇ ਆਪਣੀ ਜਗ੍ਹਾ ਲੱਭ ਲਵੇ, ਸਗੋਂ ਇਹ ਕਿ ਦੁਨੀਆਂ ਦੇ ਕਿਸੇ ਹੋਰ ਚਿਹਰੇ ਦਾ ਪ੍ਰਗਟਾਵੇ ਆਦਮ ਦੀ ਦੁਨੀਆਂ ਵਿੱਚ ਕਿਸੇ ਹੋਰ ਜੀਵ ਦੇ ਅਨੁਸਾਰ ਹੋਵੇਗਾ।

ਅੰਤ ਵਿੱਚ ਲੀਬਨਿਜ਼ ਲਈ ਕਿਉਂਕਿ ਦੂਜੇ ਆਦਮ ਦਾ ਸੰਭਾਵੀ ਸੰਕੇਤ ਕਿਸੇ ਹੋਰ ਸੰਭਾਵੀ ਸੰਸਾਰ ਵਿੱਚ ਸੰਗਠਿਤ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ, ਇਹ ਸਾਰੀ ਸਦੀਵਤਾ ਲਈ ਪਹਿਲਾਂ ਤੋਂ ਮੌਜੂਦ ਹੈ - ਜਿੰਨਾ ਸੰਭਵ ਹੋ ਸਕੇ - ਸੰਜੋਗ, ਅਸਲ ਆਦਮ ਦੀ ਪ੍ਰਾਪਤੀ। ਇੱਥੇ ਫਿਰ ਲੀਬਨਿਜ਼ ਲਈ ਸਾਰ ਹੋਂਦ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਹੈ, ਅਤੇ ਕਾਲਕ੍ਰਮਿਕ ਕ੍ਰਮ ਤਰਕ ਦੇ ਸਦੀਵੀ ਕ੍ਰਮ 'ਤੇ ਨਿਰਭਰ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਸਾਡੇ ਲਈ, ਇਸਦੇ ਉਲਟ, ਸੰਭਵ ਸਿਰਫ ਇੱਕ ਹੋਰ ਹੋਣ ਦੀ ਇੱਕ ਸ਼ੁੱਧ ਅਤੇ ਅਸੰਗਤ ਸੰਭਾਵਨਾ ਹੈ ਜੋ ਆਦਮ ਦੇ ਇੱਕ ਨਵੇਂ ਪ੍ਰੋਜੈਕਟ ਦੁਆਰਾ ਨਵੀਆਂ ਸੰਭਾਵਨਾਵਾਂ ਵੱਲ ਸੰਭਵ ਤੌਰ 'ਤੇ ਮੌਜੂਦ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਲੀਬਨਿਜ਼ ਦਾ ਸੰਭਵ ਸਦੀਵੀ ਤੌਰ 'ਤੇ ਇੱਕ ਅਮੂਰਤ ਸੰਭਵ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ ਜਦੋਂ ਕਿ ਸਾਡੇ ਲਈ ਸੰਭਵ ਸਿਰਫ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ

ਸੰਭਵ ਬਣਾ ਕੇ ਪ੍ਰਗਟ ਹੁੰਦਾ ਹੈ; ਯਾਨੀ, ਆਦਮ ਨੂੰ ਇਹ ਐਲਾਨ ਕਰਨ ਲਈ ਆ ਕੇ ਕਿ ਉਹ ਕੀ ਹੈ। ਸਿੱਟੇ ਵਜੋਂ ਲੀਬਨਿਜ਼ ਦੇ ਕੰਮ ਵਿੱਚ ਮਨੋਵਿਗਿਆਨਕ ਵਿਆਖਿਆ ਦਾ ਕ੍ਰਮ ਭੂਤਕਾਲ ਤੋਂ ਵਰਤਮਾਨ ਤੱਕ ਉਸੇ ਹੱਦ ਤੱਕ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਉਤਰਾਧਿਕਾਰ ਸਾਰਾਂਸ਼ਾਂ ਦੇ ਸਦੀਵੀ ਕ੍ਰਮ ਨੂੰ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਦਾ ਹੈ; ਸਭ ਕੁਝ ਅੰਤ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਤਰਕਪੂਰਨ ਸਦੀਵੀਤਾ ਵਿੱਚ ਸਥਿਰ ਹੈ, ਅਤੇ ਇੱਕੋ ਇੱਕ ਸੰਜੋਗ ਸਿਧਾਂਤ ਦਾ ਹੈ, ਜਿਸਦਾ ਅਰਥ ਹੈ ਕਿ ਆਦਮ ਬ੍ਰਹਮ ਸਮਝ ਦਾ ਇੱਕ ਸਿਧਾਂਤ ਹੈ। ਸਾਡੇ ਲਈ, ਇਸਦੇ ਉਲਟ, ਵਿਆਖਿਆ ਦਾ ਕ੍ਰਮ ਸਖਤੀ ਨਾਲ ਕਾਲਕ੍ਰਮਿਕ ਹੈ; ਇਹ ਸਮੇਂ ਨੂੰ ਸਿਰਫ਼ ਇੱਕ ਤਰਕਪੂਰਨ ਜੋੜ (ਕਾਰਨ) ਜਾਂ ਕਾਲਕ੍ਰਮ-ਤਰਕਪੂਰਨ (ਕਾਰਨ, ਨਿਰਧਾਰਨਵਾਦ) ਤੱਕ ਘਟਾਉਣ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਨਹੀਂ ਕਰਦਾ। ਇਸ ਲਈ ਇਸਦੀ ਵਿਆਖਿਆ ਭਵਿੱਖ ਦੇ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਤੋਂ ਕੀਤੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ।

ਪਰ ਜਿਸ ਗੱਲ 'ਤੇ ਸਾਨੂੰ ਖਾਸ ਤੌਰ 'ਤੇ ਜ਼ੋਰ ਦੇਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ ਉਹ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਸਾਡਾ ਪਿਛਲਾ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਸਿਧਾਂਤਕ ਹੈ। ਸਿਰਫ਼ ਸਿਧਾਂਤ ਵਿੱਚ, ਆਦਮ ਦਾ ਇੱਕ ਹੋਰ ਸੰਕੇਤ ਸੰਭਵ ਹੈ ਅਤੇ ਸਿਰਫ਼ ਉਨ੍ਹਾਂ ਉਦੇਸ਼ਾਂ ਦੇ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਉਖਾੜ ਸੁੱਟਣ ਦੀਆਂ ਸੀਮਾਵਾਂ ਦੇ ਅੰਦਰ ਹੈ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਦੁਆਰਾ ਆਦਮ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਆਦਮ ਵਜੋਂ ਚੁਣਦਾ ਹੈ। ਅਸੀਂ ਚੀਜ਼ਾਂ ਨੂੰ ਇਸ ਤਰੀਕੇ ਨਾਲ ਪੇਸ਼ ਕੀਤਾ ਹੈ - ਅਤੇ ਇਸ ਲਈ ਅਸੀਂ ਲੀਬਨੀਜ਼ੀਅਨਾਂ ਵਾਂਗ ਜਾਪਦੇ ਹਾਂ - ਤਾਂ ਜੋ ਪਹਿਲਾਂ ਆਪਣੇ ਵਿਚਾਰ ਨੂੰ ਵੱਧ ਤੋਂ ਵੱਧ ਸਰਲਤਾ ਨਾਲ ਪੇਸ਼ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕੇ। ਅਸਲ ਵਿੱਚ ਅਸਲੀਅਤ ਕਿਤੇ ਜ਼ਿਆਦਾ ਗੁੰਝਲਦਾਰ ਹੈ। ਇਹ ਇਸ ਲਈ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਅਸਲੀਅਤ ਵਿੱਚ ਵਿਆਖਿਆ ਦਾ ਕ੍ਰਮ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਕਾਲਕ੍ਰਮਿਕ ਹੈ ਅਤੇ ਤਰਕਪੂਰਨ ਨਹੀਂ ਹੈ; ਆਪਣੇ ਆਪ ਦੀ ਆਜ਼ਾਦੀ ਦੁਆਰਾ ਰੱਖੇ ਗਏ ਮੂਲ ਉਦੇਸ਼ਾਂ ਦੇ ਸੰਦਰਭ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਕਾਰਜ ਦੀ ਸਮਝ ਇੱਕ ਬੁੱਧੀ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਅਤੇ ਅੰਤਿਮ ਅਤੇ ਸ਼ੁਰੂਆਤੀ ਸੰਭਵ ਤੋਂ ਪ੍ਰਾਪਤ ਸੰਭਵ ਤੱਕ ਸੰਭਵਾਂ ਦੀ ਉਤਰਦੀ ਲੜੀ, ਜਿਸਨੂੰ ਅਸੀਂ ਸਮਝਣ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕਰ ਰਹੇ ਹਾਂ, ਕਟੌਤੀ ਲੜੀ ਨਾਲ ਕੁਝ ਵੀ ਸਾਂਝਾ ਨਹੀਂ ਹੈ ਜੋ ਇੱਕ ਸਿਧਾਂਤ ਤੋਂ ਇਸਦੇ ਨਤੀਜੇ ਤੱਕ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਸਭ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ, ਪ੍ਰਾਪਤ ਸੰਭਵ (ਥਕਾਵਟ ਦਾ ਵਿਰੋਧ ਕਰਨ ਜਾਂ ਇਸ ਵਿੱਚ ਦੇਣ ਲਈ) ਅਤੇ ਬੁਨਿਆਦੀ ਸੰਭਵ ਵਿਚਕਾਰ ਸਬੰਧ ਕਟੌਤੀਯੋਗਤਾ ਦਾ ਸਬੰਧ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਇਹ ਇੱਕ ਸੰਪੂਰਨਤਾ ਅਤੇ ਇੱਕ ਅੰਸ਼ਕ ਢਾਂਚੇ ਵਿਚਕਾਰ ਸਬੰਧ ਹੈ। ਕੁੱਲ ਪ੍ਰੋਜੈਕਟ ਦਾ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਕਿਸੇ ਨੂੰ ਵਿਚਾਰੇ ਗਏ ਖਾਸ ਢਾਂਚੇ ਨੂੰ "ਸਮਝਣ" ਦੇ ਯੋਗ ਬਣਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਪਰ ਗੋਸਟਾਲਟ ਸਕੂਲ ਨੇ ਸਾਨੂੰ ਦਿਖਾਇਆ ਹੈ ਕਿ ਕੁੱਲ ਰੂਪਾਂ ਦਾ ਪ੍ਰੈਗਨਜ਼ ਕੁਝ ਸੈਕੰਡਰੀ ਬਣਤਰਾਂ ਦੀ ਪਰਿਵਰਤਨਸ਼ੀਲਤਾ ਨੂੰ ਬਾਹਰ ਨਹੀਂ ਕੱਢਦਾ। ਕੁਝ ਲਾਈਨਾਂ ਹਨ ਜੋ ਮੈਂ ਕਿਸੇ ਦਿੱਤੇ ਚਿੱਤਰ ਵਿੱਚ ਇਸਦੇ ਖਾਸ ਚਰਿੱਤਰ ਨੂੰ ਬਦਲੇ ਬਿਨਾਂ ਜੋੜ ਜਾਂ ਘਟਾ ਸਕਦਾ ਹਾਂ। ਇਸਦੇ ਉਲਟ, ਹੋਰ ਵੀ ਹਨ, ਜੋ ਚਿੱਤਰ ਦੇ ਤੁਰੰਤ ਅਲੋਪ ਹੋਣ ਅਤੇ ਕਿਸੇ ਹੋਰ ਚਿੱਤਰ ਦੀ ਦਿੱਖ ਨੂੰ ਸ਼ਾਮਲ ਕੀਤੇ ਬਿਨਾਂ ਜੋੜੀਆਂ ਨਹੀਂ ਜਾ ਸਕਦੀਆਂ। ਸੈਕੰਡਰੀ ਸੰਭਾਵਨਾਵਾਂ ਅਤੇ ਬੁਨਿਆਦੀ ਸੰਭਵ ਜਾਂ ਮੇਰੇ ਸੰਭਵਾਂ ਦੀ ਰਸਮੀ ਸੰਪੂਰਨਤਾ ਦੇ ਵਿਚਕਾਰ ਸਬੰਧ ਦੇ ਸੰਬੰਧ ਵਿੱਚ ਵੀ ਇਹੀ ਗੱਲ ਸੱਚ ਹੈ। ਵਿਚਾਰੇ ਗਏ ਸੈਕੰਡਰੀ ਸੰਭਵ ਦਾ ਅਰਥ ਹਮੇਸ਼ਾ, ਯਕੀਨੀ ਤੌਰ 'ਤੇ, ਕੁੱਲ ਅਰਥ ਨੂੰ ਦਰਸਾਉਂਦਾ ਹੈ ਜੋ ਮੈਂ ਹਾਂ। ਪਰ ਹੋਰ ਸੰਭਾਵਨਾਵਾਂ ਕੁੱਲ ਅਰਥ ਨੂੰ ਬਦਲੇ ਬਿਨਾਂ ਇਸ ਨੂੰ ਬਦਲ ਸਕਦੀਆਂ ਸਨ; ਯਾਨੀ, ਉਹ ਹਮੇਸ਼ਾ ਅਤੇ ਉਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਇਸ ਸੰਪੂਰਨਤਾ ਨੂੰ ਉਸ ਰੂਪ ਵਜੋਂ ਦਰਸਾ ਸਕਦੇ ਸਨ ਜੋ ਉਹਨਾਂ ਨੂੰ ਸਮਝਣ ਦੇ ਯੋਗ ਬਣਾਉਂਦਾ ਹੈ - ਜਾਂ ਅਹਿਸਾਸ ਦੇ ਓਨਟੋਲੋਜੀਕਲ ਕ੍ਰਮ ਵਿੱਚ ਉਹਨਾਂ ਨੂੰ ਸੰਪੂਰਨਤਾ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਨ ਦੇ ਸਾਧਨਾਂ ਵਜੋਂ ਅਤੇ ਇਸ ਸੰਪੂਰਨਤਾ ਦੇ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ ਵਿੱਚ ਵੀ ਪੇਸ਼ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਸੀ। ਸੰਖੇਪ ਵਿੱਚ, ਸਮਝਣ ਦੀ ਕਿਰਿਆ ਇੱਕ ਅਸਲ ਸਬੰਧ ਦੀ ਵਿਆਖਿਆ ਹੈ ਨਾ ਕਿ ਕਿਸੇ ਜ਼ਰੂਰਤ ਦੀ ਸਮਝ।

ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਸਾਡੇ ਕੰਮਾਂ ਦੀ ਮਨੋਵਿਗਿਆਨਕ ਵਿਆਖਿਆ ਅਕਸਰ "ਉਦਾਸੀਨ" ਦੇ ਸਟੋਇਕ ਵਿਚਾਰ ਵੱਲ ਵਾਪਸ ਆਉਂਦੀ ਹੈ। ਮੇਰੀ ਥਕਾਵਟ ਨੂੰ ਦੂਰ ਕਰਨ ਲਈ, ਇਹ ਉਦਾਸੀਨ ਹੈ ਕਿ ਮੈਂ ਸੜਕ ਦੇ

ਕਿਨਾਰੇ ਬੈਠਦਾ ਹਾਂ ਜਾਂ ਕੀ ਮੈਂ ਉਸ ਸਰਾਏ 'ਤੇ ਰੁਕਣ ਲਈ ਸੌ ਕਦਮ ਹੋਰ ਚੁੱਕਦਾ ਹਾਂ ਜਿਸਨੂੰ ਮੈਂ ਦੂਰੋਂ ਦੇਖਦਾ ਹਾਂ। ਇਸਦਾ ਮਤਲਬ ਹੈ ਕਿ ਗੁੰਝਲਦਾਰ, ਗਲੋਬਲ ਰੂਪ ਦਾ ਡਰ ਜਿਸਨੂੰ ਮੈਂ ਆਪਣੇ ਅੰਤਮ ਸੰਭਵ ਵਜੋਂ ਚੁਣਿਆ ਹੈ, ਇੱਕ ਸੰਭਵ ਦੀ ਬਜਾਏ ਦੂਜੇ ਦੀ ਚੋਣ ਲਈ ਜ਼ਿੰਮੇਵਾਰ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਇੱਥੇ ਕੋਈ ਅਜਿਹਾ ਕੰਮ ਨਹੀਂ ਹੈ ਜੋ ਮਨੋਰਥਾਂ ਅਤੇ ਕਾਰਨਾਂ ਤੋਂ ਵਾਂਝਾ ਹੋਵੇ, ਸਗੋਂ ਮਨੋਰਥਾਂ ਅਤੇ ਕਾਰਨਾਂ ਦੀ ਇੱਕ ਸਵੈ-ਇੱਛਤ ਕਾਢ ਹੈ, ਜੋ ਮੇਰੀ ਬੁਨਿਆਦੀ ਪਸੰਦ ਦੇ ਕੰਪਾਸ ਦੇ ਅੰਦਰ ਰੱਖਿਆ ਗਿਆ ਹੈ, ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਇਸਨੂੰ ਅਮੀਰ ਬਣਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਇਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਹਰੇਕ "ਇਹ" ਨੂੰ ਦੁਨੀਆ ਦੀ ਜ਼ਮੀਨ 'ਤੇ ਅਤੇ ਮੇਰੀ ਤੱਥਤਾ ਦੇ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਵਿੱਚ ਪ੍ਰਗਟ ਹੋਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ, ਪਰ ਨਾ ਤਾਂ ਮੇਰੀ ਤੱਥਤਾ ਅਤੇ ਨਾ ਹੀ ਦੁਨੀਆ ਸਾਨੂੰ ਇਹ ਸਮਝਣ ਦੀ ਆਗਿਆ ਦਿੰਦੀ ਹੈ ਕਿ ਮੈਂ ਇਸ ਸਮੇਂ ਇਸ ਸਿਆਹੀ ਦੀ ਬਜਾਏ ਇਸ ਸ਼ੀਸ਼ੇ ਨੂੰ ਜ਼ਮੀਨ 'ਤੇ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਉਭਾਰਨ ਵਾਲੀ ਇੱਕ ਸ਼ਖਸੀਅਤ ਵਜੋਂ ਕਿਉਂ ਸਮਝਦਾ ਹਾਂ। ਇਹਨਾਂ ਉਦਾਸੀਨਤਾਵਾਂ ਦੇ ਸੰਬੰਧ ਵਿੱਚ ਸਾਡੀ ਆਜ਼ਾਦੀ ਪੂਰੀ ਅਤੇ ਬਿਨਾਂ ਸ਼ਰਤ ਹੈ। ਇੱਕ ਉਦਾਸੀਨ ਸੰਭਵ ਨੂੰ ਚੁਣਨ ਅਤੇ ਫਿਰ ਇਸਨੂੰ ਦੂਜੇ ਲਈ ਛੱਡਣ ਦਾ ਇਹ ਤੱਥ ਸਮੇਂ ਦੇ ਟੁੱਟਣ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਤੁਰੰਤ ਉੱਠਣ ਦਾ ਕਾਰਨ ਨਹੀਂ ਬਣੇਗਾ; ਇਸ ਦੇ ਉਲਟ, ਇਹ ਸਾਰੇ ਆਜ਼ਾਦ ਵਿਕਲਪ ਮੇਰੇ ਬੁਨਿਆਦੀ ਪ੍ਰੋਜੈਕਟ ਦੀ ਏਕਤਾ ਵਿੱਚ ਏਕੀਕ੍ਰਿਤ ਹਨ - ਭਾਵੇਂ ਉਹ ਲਗਾਤਾਰ ਅਤੇ ਵਿਰੋਧੀ ਹੋਣ। ਇਸਦਾ ਮਤਲਬ ਇਹ ਨਹੀਂ ਹੈ ਕਿ ਉਹਨਾਂ ਨੂੰ ਬੇਲੋੜਾ ਮੰਨਿਆ ਜਾਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ। ਦਰਅਸਲ ਉਹ ਜੋ ਵੀ ਹੋਣ, ਉਹਨਾਂ ਦੀ ਵਿਆਖਿਆ ਹਮੇਸ਼ਾ ਮੂਲ ਚੋਣ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਕੀਤੀ ਜਾਵੇਗੀ; ਅਤੇ ਜਿਸ ਹੱਦ ਤੱਕ ਉਹ ਇਸ ਚੋਣ ਨੂੰ ਅਮੀਰ ਬਣਾਉਂਦੇ ਹਨ ਅਤੇ ਇਸਨੂੰ ਠੋਸ ਬਣਾਉਂਦੇ ਹਨ, ਉਹ ਹਮੇਸ਼ਾ ਆਪਣੇ ਨਾਲ ਆਪਣਾ ਮਨੋਰਥ ਲੈ ਕੇ ਆਉਣਗੇ - ਯਾਨੀ, ਉਹਨਾਂ ਦੇ ਕਾਰਨ ਦੀ ਚੇਤਨਾ ਜਾਂ, ਜੇ ਤੁਸੀਂ ਪਸੰਦ ਕਰਦੇ ਹੋ, ਤਾਂ ਸਥਿਤੀ ਦੀ ਚਿੰਤਾ ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਇਸ ਜਾਂ ਉਸ ਤਰੀਕੇ ਨਾਲ ਬਿਆਨ ਕੀਤੀ ਗਈ ਹੈ।

ਇੱਕ ਹੋਰ ਗੱਲ ਜੋ ਸੈਕੰਡਰੀ ਸੰਭਵ ਅਤੇ ਬੁਨਿਆਦੀ ਸੰਭਵ ਵਿਚਕਾਰ ਸਬੰਧ ਦੀ ਸਖ਼ਤ ਕਦਰ ਨੂੰ ਖਾਸ ਤੌਰ 'ਤੇ ਨਾਜ਼ੁਕ ਬਣਾ ਦੇਵੇਗੀ ਉਹ ਇਹ ਤੱਥ ਹੈ ਕਿ ਇਸ ਸਬੰਧ ਨੂੰ ਨਿਰਧਾਰਤ ਕਰਨ ਲਈ ਕੋਈ ਵੀ "ਤਿਆਰ-ਗਣਕ" ਮੌਜੂਦ ਨਹੀਂ ਹੈ ਜਿਸਦਾ ਹਵਾਲਾ ਦਿੱਤਾ ਜਾ ਸਕੇ। ਇਸ ਦੇ ਉਲਟ, ਇਹ ਖੁਦ ਹੀ ਹੈ ਜੋ ਸੈਕੰਡਰੀ ਸੰਭਵ ਨੂੰ ਬੁਨਿਆਦੀ ਸੰਭਵ ਦੇ ਸੰਕੇਤ ਵਜੋਂ ਵਿਚਾਰਨ ਦੀ ਚੋਣ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਜਿੱਥੇ ਸਾਨੂੰ ਇਹ ਪ੍ਰਭਾਵ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਆਜ਼ਾਦ ਵਿਸ਼ਾ ਆਪਣੇ ਬੁਨਿਆਦੀ ਟੀਚੇ ਤੋਂ ਮੂੰਹ ਮੋੜ ਰਿਹਾ ਹੈ, ਅਸੀਂ ਅਕਸਰ ਨਿਰੀਖਕ ਦੇ ਗਲਤੀ ਦੇ ਗੁਣਾਂਕ ਨੂੰ ਪੇਸ਼ ਕਰਦੇ ਹਾਂ; ਯਾਨੀ, ਅਸੀਂ ਵਿਚਾਰੇ ਗਏ ਕਾਰਜ ਅਤੇ ਅੰਤਮ ਸਿਰਿਆਂ ਵਿਚਕਾਰ ਸਬੰਧ ਨੂੰ ਤੋਲਣ ਲਈ ਆਪਣੇ ਖੁਦ ਦੇ ਪੈਮਾਨੇ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਕਰਦੇ ਹਾਂ। ਪਰ ਆਪਣੀ ਆਜ਼ਾਦੀ ਵਿੱਚ ਖੁਦ ਸਿਰਫ ਪ੍ਰਾਇਮਰੀ ਅਤੇ ਸੈਕੰਡਰੀ ਸਿਰਿਆਂ ਦੀ ਖੋਜ ਨਹੀਂ ਕਰਦਾ; ਉਸੇ ਸਟਰੋਕ ਦੁਆਰਾ ਇਹ ਵਿਆਖਿਆ ਦੀ ਪੂਰੀ ਪ੍ਰਣਾਲੀ ਦੀ ਖੋਜ ਕਰਦਾ ਹੈ ਜੋ ਉਹਨਾਂ ਦੇ ਆਪਸੀ ਸਬੰਧਾਂ ਦੀ ਆਗਿਆ ਦਿੰਦਾ ਹੈ। ਕਿਸੇ ਵੀ ਸਥਿਤੀ ਵਿੱਚ ਪ੍ਰਾਇਮਰੀ ਸੰਭਵਾਂ ਦੇ ਸੰਦਰਭ ਵਿੱਚ ਸੈਕੰਡਰੀ ਸੰਭਵਾਂ ਦੀ ਵਿਆਪਕ ਸਮਝ ਦੀ ਇੱਕ ਪ੍ਰਣਾਲੀ ਸਥਾਪਤ ਕਰਨ ਦਾ ਸਵਾਲ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਦਾ: ਹਰ ਸਥਿਤੀ ਵਿੱਚ ਵਿਸ਼ੇ ਨੂੰ ਖੁਦ ਆਪਣਾ ਛੋਹ ਪੱਥਰ ਅਤੇ ਆਪਣੇ ਨਿੱਜੀ ਮਾਪਦੰਡ ਪੇਸ਼ ਕਰਨੇ ਚਾਹੀਦੇ ਹਨ।

ਅੰਤ ਵਿੱਚ, ਖੁਦ ਸਵੈ-ਇੱਛਤ ਫੈਸਲੇ ਲੈ ਸਕਦਾ ਹੈ ਜੋ ਉਹਨਾਂ ਬੁਨਿਆਦੀ ਉਦੇਸ਼ਾਂ ਦੇ ਵਿਰੁੱਧ ਹਨ ਜੋ ਉਸਨੇ ਚੁਣੇ ਹਨ। ਇਹ ਫੈਸਲੇ ਸਿਰਫ਼ ਸਵੈ-ਇੱਛਤ ਹੋ ਸਕਦੇ ਹਨ - ਯਾਨੀ, ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ। ਦਰਅਸਲ, ਇਹ ਸਿਰਫ ਇੱਕ ਗਲਤੀ ਤੋਂ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੋ ਸਕਦੇ ਹਨ ਜੋ ਚੰਗੀ ਭਾਵਨਾ ਨਾਲ ਕੀਤੀ ਗਈ ਹੈ ਜਾਂ ਮਾੜੀ ਭਾਵਨਾ ਨਾਲ ਉਹਨਾਂ ਉਦੇਸ਼ਾਂ ਦੇ ਵਿਰੁੱਧ ਕੀਤੀ ਗਈ ਹੈ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਮੈਂ ਪਿੱਛਾ ਕਰਦਾ ਹਾਂ, ਅਤੇ ਇਹ ਗਲਤੀ ਸਿਰਫ ਤਾਂ ਹੀ ਕੀਤੀ ਜਾ ਸਕਦੀ ਹੈ ਜੇਕਰ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ ਚੇਤਨਾ ਦੁਆਰਾ ਕਿਸੇ ਵਸਤੂ ਦੀ ਸਮਰੱਥਾ ਵਿੱਚ ਮੈਂ ਹਾਂ, ਦੇ ਉਦੇਸ਼ਾਂ ਦਾ ਸਮੂਹ ਖੋਜਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਕਿਉਂਕਿ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ ਚੇਤਨਾ

ਆਪਣੀਆਂ ਸੰਭਾਵਨਾਵਾਂ ਪ੍ਰਤੀ ਇੱਕ ਸਵੈ-ਪ੍ਰੋਜੈਕਸ਼ਨ ਹੈ, ਇਸ ਲਈ ਇਸਨੂੰ ਕਦੇ ਵੀ ਆਪਣੇ ਬਾਰੇ ਧੋਖਾ ਨਹੀਂ ਦਿੱਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ; ਕਿਸੇ ਨੂੰ ਧਿਆਨ ਰੱਖਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ ਕਿ ਇਸਨੂੰ ਆਪਣੇ ਬਾਰੇ ਗਲਤੀ ਕਰਨ ਲਈ ਜ਼ਿੰਮੇਵਾਰ ਨਾ ਠਹਿਰਾਇਆ ਜਾਵੇ ਜਦੋਂ ਗਲਤੀ ਅਸਲ ਵਿੱਚ ਬਾਹਰਮੁਖੀ ਸਥਿਤੀ ਦਾ ਗਲਤ ਮੁਲਾਂਕਣ ਹੈ - ਇੱਕ ਗਲਤੀ ਜੋ ਸੰਸਾਰ ਵਿੱਚ ਉਹਨਾਂ ਦੇ ਬਿਲਕੁਲ ਉਲਟ ਨਤੀਜੇ ਲਿਆ ਸਕਦੀ ਹੈ ਜੋ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ ਚੇਤਨਾ ਪ੍ਰਭਾਵਤ ਕਰਨਾ ਚਾਹੁੰਦੀ ਸੀ, ਹਾਲਾਂਕਿ ਇਸਦੇ ਪ੍ਰਸਤਾਵਿਤ ਉਦੇਸ਼ਾਂ ਦੀ ਕੋਈ ਗਲਤਫਹਿਮੀ ਤੋਂ ਬਿਨਾਂ। ਇਸ ਦੇ ਉਲਟ, ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ ਰਵੱਈਏ ਵਿੱਚ ਗਲਤੀ ਦੀਆਂ ਹਜ਼ਾਰਾਂ ਸੰਭਾਵਨਾਵਾਂ ਸ਼ਾਮਲ ਹਨ, ਇਸ ਵਿੱਚ ਨਹੀਂ ਕਿ ਇਹ ਸ਼ੁੱਧ ਮਨੋਰਥ - ਭਾਵ, ਚੇਤਨਾ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ - ਨੂੰ ਇੱਕ ਅਰਧ-ਵਸਤੂ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਸਮਝਦਾ ਹੈ, ਪਰ ਜਿੱਥੋਂ ਤੱਕ ਇਸਦਾ ਉਦੇਸ਼ ਉਸ ਚੇਤਨਾ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ-ਸੱਚੀਆਂ ਮਾਨਸਿਕ ਵਸਤੂਆਂ ਨੂੰ ਬਣਾਉਣਾ ਹੈ ਜੋ ਸਿਰਫ ਸੰਭਾਵੀ ਵਸਤੂਆਂ ਹਨ, ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਅਸੀਂ ਭਾਗ II, ਅਧਿਆਇ III ਵਿੱਚ ਦੇਖਿਆ ਹੈ, ਅਤੇ ਜੋ ਕਿ ਝੂਠੀਆਂ ਵਸਤੂਆਂ ਵੀ ਹੋ ਸਕਦੀਆਂ ਹਨ। ਇਸ ਲਈ ਮੇਰੇ ਲਈ ਆਪਣੇ ਆਪ ਬਾਰੇ ਗਲਤੀਆਂ ਨੂੰ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ ਤੌਰ 'ਤੇ ਆਪਣੇ ਆਪ 'ਤੇ ਥੋਪਣਾ ਸੰਭਵ ਹੈ - ਭਾਵ, ਸਵੈਇੱਛਤ ਪੱਧਰ 'ਤੇ - ਪ੍ਰੋਜੈਕਟ ਜੋ ਮੇਰੇ ਸ਼ੁਰੂਆਤੀ ਪ੍ਰੋਜੈਕਟ ਦਾ ਵਿਰੋਧ ਕਰਦੇ ਹਨ, ਹਾਲਾਂਕਿ, ਸ਼ੁਰੂਆਤੀ ਪ੍ਰੋਜੈਕਟ ਨੂੰ ਬੁਨਿਆਦੀ ਤੌਰ 'ਤੇ ਸੋਧੇ ਬਿਨਾਂ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ, ਉਦਾਹਰਨ ਲਈ, ਜੇਕਰ ਮੇਰਾ ਸ਼ੁਰੂਆਤੀ ਪ੍ਰੋਜੈਕਟ ਦੂਜਿਆਂ ਦੇ ਵਿਚਕਾਰ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਘਟੀਆ ਚੁਣਨਾ ਚਾਹੁੰਦਾ ਹੈ (ਜਿਸਨੂੰ ਹੀਣਤਾ ਕੰਪਲੈਕਸ ਕਿਹਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ), ਅਤੇ ਜੇਕਰ ਹਕਲਾਉਣਾ, ਉਦਾਹਰਨ ਲਈ, ਇੱਕ ਅਜਿਹਾ ਵਿਵਹਾਰ ਹੈ ਜਿਸਨੂੰ ਪ੍ਰਾਇਮਰੀ ਪ੍ਰੋਜੈਕਟ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਸਮਝਿਆ ਅਤੇ ਵਿਆਖਿਆ ਕੀਤੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ, ਤਾਂ ਮੈਂ ਸਮਾਜਿਕ ਕਾਰਨਾਂ ਕਰਕੇ ਅਤੇ ਆਪਣੀ ਹੀਣਤਾ ਦੀ ਆਪਣੀ ਪਸੰਦ ਦੀ ਗਲਤਫਹਿਮੀ ਦੁਆਰਾ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਹਕਲਾਉਣ ਤੋਂ ਠੀਕ ਕਰਨ ਦਾ ਫੈਸਲਾ ਕਰ ਸਕਦਾ ਹਾਂ। ਮੈਂ ਇਸ ਵਿੱਚ ਸਫਲ ਵੀ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹਾਂ, ਫਿਰ ਵੀ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਮਹਿਸੂਸ ਕਰਨਾ ਅਤੇ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਘਟੀਆ ਹੋਣ ਦੀ ਇੱਛਾ ਕਰਨਾ ਬੰਦ ਕੀਤੇ ਬਿਨਾਂ। ਦਰਅਸਲ ਮੈਂ ਸਿਰਫ਼ ਤਕਨੀਕੀ ਤਰੀਕਿਆਂ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਕਰਕੇ ਨਤੀਜਾ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰ ਸਕਦਾ ਹਾਂ। ਇਸਨੂੰ ਅਸੀਂ ਆਮ ਤੌਰ 'ਤੇ ਸਵੈ-ਇੱਛਤ ਸਵੈ-ਸੁਧਾਰ ਕਹਿੰਦੇ ਹਾਂ। ਪਰ ਇਹ ਨਤੀਜੇ ਸਿਰਫ਼ ਉਸ ਕਮਜ਼ੋਰੀ ਨੂੰ ਹੀ ਦੂਰ ਕਰਨਗੇ ਜਿਸ ਤੋਂ ਮੈਂ ਪੀੜਤ ਹਾਂ; ਇਸਦੀ ਥਾਂ 'ਤੇ ਇੱਕ ਹੋਰ ਪੈਦਾ ਹੋਵੇਗਾ ਅਤੇ ਆਪਣੇ ਤਰੀਕੇ ਨਾਲ ਉਸ ਕੁੱਲ ਉਦੇਸ਼ ਨੂੰ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰੇਗਾ ਜਿਸਦਾ ਮੈਂ ਪਿੱਛਾ ਕਰਦਾ ਹਾਂ। ਕਿਉਂਕਿ ਆਪਣੇ ਆਪ 'ਤੇ ਨਿਰਦੇਸ਼ਿਤ ਸਵੈ-ਇੱਛਤ ਕਾਰਵਾਈ ਦੀ ਇਹ ਡੂੰਘੀ ਬੇਅਸਰਤਾ ਸਾਨੂੰ ਹੈਰਾਨ ਕਰ ਸਕਦੀ ਹੈ, ਅਸੀਂ ਚੁਣੀ ਹੋਈ ਉਦਾਹਰਣ ਦਾ ਹੋਰ ਧਿਆਨ ਨਾਲ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਕਰਨ ਜਾ ਰਹੇ ਹਾਂ।

ਸਭ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਇਹ ਧਿਆਨ ਵਿੱਚ ਰੱਖਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ ਕਿ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਆਜ਼ਾਦ ਹੋਣ ਦੇ ਬਾਵਜੂਦ, ਕੁੱਲ ਉਦੇਸ਼ਾਂ ਦੀ ਚੋਣ ਜ਼ਰੂਰੀ ਨਹੀਂ ਹੈ ਅਤੇ ਨਾ ਹੀ ਅਕਸਰ ਖੁਸ਼ੀ ਵਿੱਚ ਕੀਤੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਸਾਨੂੰ ਆਪਣੀ ਚੋਣ ਦੀ ਜ਼ਰੂਰਤ ਨੂੰ ਸੱਤਾ ਦੀ ਇੱਛਾ ਨਾਲ ਉਲਝਾਉਣਾ ਨਹੀਂ ਚਾਹੀਦਾ। ਚੋਣ ਅਸਤੀਫ਼ਾ ਜਾਂ ਬੇਚੈਨੀ ਵਿੱਚ ਕੀਤੀ ਜਾ ਸਕਦੀ ਹੈ; ਇਹ ਇੱਕ ਭੱਜਣਾ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ; ਇਸਨੂੰ ਬੁਰੀ ਭਾਵਨਾ ਨਾਲ ਸਾਕਾਰ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਅਸੀਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਭੱਜਣ ਵਾਲੇ, ਸਮਝ ਤੋਂ ਬਾਹਰ, ਫੈਸਲਾ ਨਾ ਲੈਣ ਵਾਲੇ, ਆਦਿ ਵਜੋਂ ਚੁਣ ਸਕਦੇ ਹਾਂ। ਅਸੀਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਨਾ ਚੁਣਨ ਦੀ ਵੀ ਚੋਣ ਕਰ ਸਕਦੇ ਹਾਂ। ਇਹਨਾਂ ਵੱਖ-ਵੱਖ ਸਥਿਤੀਆਂ ਵਿੱਚ, ਉਦੇਸ਼ ਇੱਕ ਹਕੀਕੀ ਸਥਿਤੀ ਤੋਂ ਪਰੇ ਰੱਖੇ ਜਾਂਦੇ ਹਨ, ਅਤੇ ਇਹਨਾਂ ਉਦੇਸ਼ਾਂ ਦੀ ਜ਼ਿੰਮੇਵਾਰੀ ਸਾਡੇ ਉੱਤੇ ਆਉਂਦੀ ਹੈ। ਸਾਡਾ ਵਜੂਦ ਜੋ ਵੀ ਹੋਵੇ, ਇਹ ਇੱਕ ਵਿਕਲਪ ਹੈ; ਅਤੇ ਇਹ ਸਾਡੇ 'ਤੇ ਨਿਰਭਰ ਕਰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਅਸੀਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ "ਮਹਾਨ" ਜਾਂ "ਉੱਚਾ" ਜਾਂ "ਨੀਵਾਂ" ਅਤੇ "ਅਪਮਾਨਿਤ" ਵਜੋਂ ਚੁਣੀਏ। ਜੇਕਰ ਅਸੀਂ ਅਪਮਾਨ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਵਜੂਦ ਦੇ ਸਮਾਨ ਵਜੋਂ ਚੁਣਿਆ ਹੈ, ਤਾਂ ਅਸੀਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਅਪਮਾਨਿਤ, ਕੁੜੱਤਣ, ਘਟੀਆ, ਆਦਿ ਵਜੋਂ ਮਹਿਸੂਸ ਕਰਾਂਗੇ। ਅਸੀਂ ਇੱਥੇ

ਦਿੱਤੇ ਗਏ ਸ਼ਬਦਾਂ ਨਾਲ ਨਹੀਂ ਨਜਿੱਠ ਰਹੇ ਹਾਂ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਕੋਈ ਹੋਰ ਅਰਥ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਪਰ ਉਹ ਆਦਮੀ ਜੋ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਅਪਮਾਨਿਤ ਮਹਿਸੂਸ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਕੁਝ ਉਦੇਸ਼ਾਂ ਨੂੰ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਨ ਦੇ ਸਾਧਨ ਵਜੋਂ ਬਣਾਉਂਦਾ ਹੈ: ਚੁਣਿਆ ਗਿਆ ਅਪਮਾਨ, ਉਦਾਹਰਣ ਵਜੋਂ, ਇੱਕ ਸਾਧਨ ਨਾਲ ਮਰਦਵਾਦ ਵਾਂਗ ਪਛਾਣਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ ਜੋ ਸਾਨੂੰ ਆਪਣੇ ਲਈ-ਹੋਂਦ ਤੋਂ ਮੁਕਤ ਕਰਨ ਲਈ ਤਿਆਰ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ; ਇਹ ਦੂਜਿਆਂ ਦੇ ਫਾਇਦੇ ਲਈ ਸਾਡੀ ਦੁਖਦਾਈ ਆਜ਼ਾਦੀ ਤੋਂ ਛੁਟਕਾਰਾ ਪਾਉਣ ਦਾ ਇੱਕ ਪ੍ਰੋਜੈਕਟ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ; ਸਾਡਾ ਪ੍ਰੋਜੈਕਟ ਸਾਡੇ-ਹੋਂਦ-ਹੋਣ ਨੂੰ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੂਜਿਆਂ ਲਈ-ਹੋਣ ਦੁਆਰਾ ਲੀਨ ਕਰਨ ਦਾ ਕਾਰਨ ਬਣ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਹਰ ਸਥਿਤੀ ਵਿੱਚ "ਹੀਣਤਾ ਕੰਪਲੈਕਸ" ਸਿਰਫ ਤਾਂ ਹੀ ਪੈਦਾ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ ਜੇਕਰ ਇਹ ਸਾਡੇ ਦੂਜਿਆਂ ਲਈ-ਹੋਣ ਦੇ ਸੁਤੰਤਰ ਸ਼ੱਕ 'ਤੇ ਅਧਾਰਤ ਹੈ। ਇਹ ਦੂਜਿਆਂ ਲਈ-ਹੋਣਾ ਇੱਕ ਸਥਿਤੀ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਕਾਰਨ ਦੀ ਸਮਰੱਥਾ ਵਿੱਚ ਕੰਮ ਕਰੇਗਾ, ਪਰ ਫਿਰ ਵੀ ਇਸਨੂੰ ਇੱਕ ਮਨੋਰਥ ਦੁਆਰਾ ਖੋਜਿਆ ਜਾਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ ਜੋ ਸਾਡੇ ਮੁਫ਼ਤ ਪ੍ਰੋਜੈਕਟ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਕੁਝ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਜੋ ਹੀਣਤਾ ਮਹਿਸੂਸ ਕੀਤੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਜੀਉਂਦੀ ਹੈ ਉਹ ਸਾਨੂੰ ਇੱਕ ਚੀਜ਼ ਦੇ ਮੁਕਾਬਲੇਯੋਗ ਬਣਾਉਣ ਲਈ ਚੁਣਿਆ ਗਿਆ ਸਾਧਨ ਹੈ; ਯਾਨੀ, ਸਾਨੂੰ ਸੰਸਾਰ ਦੇ ਵਿਚਕਾਰ ਇੱਕ ਸ਼ੁੱਧ ਬਾਹਰੀ ਤੌਰ 'ਤੇ ਮੌਜੂਦ ਬਣਾਉਣ ਲਈ। ਪਰ ਇਹ ਸਪੱਸ਼ਟ ਹੈ ਕਿ ਇਸਨੂੰ ਉਸ ਪ੍ਰਕਿਰਤੀ ਦੇ ਅਨੁਸਾਰ ਜੀਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ ਜੋ ਅਸੀਂ ਇਸ ਚੋਣ ਦੁਆਰਾ ਇਸਨੂੰ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕਰਦੇ ਹਾਂ - ਭਾਵ, ਸ਼ਰਮ, ਗੁੱਸੇ ਅਤੇ ਕੁੜੱਤਣ ਵਿੱਚ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਹੀਣਤਾ ਨੂੰ ਚੁਣਨ ਦਾ ਮਤਲਬ ਕਿਸੇ ਔਰੀਆ ਮੀਡੀਓਕ੍ਰਿਟਾਸ ਨਾਲ ਸੰਤੁਸ਼ਟ ਹੋਣਾ ਨਹੀਂ ਹੈ; ਇਹ ਬਗਾਵਤ ਅਤੇ ਨਿਰਾਸ਼ਾ ਪੈਦਾ ਕਰਨਾ ਅਤੇ ਮੰਨਣਾ ਹੈ ਜੋ ਇਸ ਹੀਣਤਾ ਦੇ ਪ੍ਰਗਟਾਵੇ ਦਾ ਗਠਨ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਉਦਾਹਰਣ ਵਜੋਂ, ਮੈਂ ਇੱਕ ਖਾਸ ਕਿਸਮ ਦੇ ਰੁਜ਼ਗਾਰ ਵਿੱਚ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਨ ਵਿੱਚ ਕਾਇਮ ਰਹਿ ਸਕਦਾ ਹਾਂ ਕਿਉਂਕਿ ਮੈਂ ਇਸ ਵਿੱਚ ਹੀਣ ਹਾਂ, ਜਦੋਂ ਕਿ ਕਿਸੇ ਹੋਰ ਖੇਤਰ ਵਿੱਚ ਮੈਂ ਬਿਨਾਂ ਕਿਸੇ ਮੁਸ਼ਕਲ ਦੇ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਔਸਤ ਦੇ ਬਰਾਬਰ ਦਿਖਾ ਸਕਦਾ ਹਾਂ। ਇਹ ਵਿਅਰਥ ਯਤਨ ਹੈ ਜੋ ਮੈਂ ਚੁਣਿਆ ਹੈ, ਸਿਰਫ਼ ਇਸ ਲਈ ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਵਿਅਰਥ ਹੈ - ਜਾਂ ਤਾਂ ਇਸ ਲਈ ਕਿਉਂਕਿ ਮੈਂ ਸਮੂਹ ਵਿੱਚ ਗੁਆਚਣ ਦੀ ਬਜਾਏ ਆਖਰੀ ਬਣਨਾ ਪਸੰਦ ਕਰਦਾ ਹਾਂ ਜਾਂ ਇਸ ਲਈ ਕਿ ਮੈਂ ਨਿਰਾਸ਼ਾ ਅਤੇ ਸ਼ਰਮ ਨੂੰ ਹੋਂਦ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਨ ਦੇ ਸਭ ਤੋਂ ਵਧੀਆ ਸਾਧਨ ਵਜੋਂ ਚੁਣਿਆ ਹੈ।

ਹਾਲਾਂਕਿ, ਇਹ ਸਪੱਸ਼ਟ ਹੈ ਕਿ ਮੈਂ ਉਸ ਪ੍ਰਾਂਤ ਨੂੰ ਕਾਰਜ ਖੇਤਰ ਵਜੋਂ ਚੁਣ ਸਕਦਾ ਹਾਂ ਜਿਸ ਵਿੱਚ ਮੈਂ ਘਟੀਆ ਹਾਂ, ਸਿਰਫ਼ ਤਾਂ ਹੀ ਜੇਕਰ ਇਹ ਚੋਣ ਉੱਥੇ ਉੱਤਮ ਹੋਣ ਦੀ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ ਇੱਛਾ ਸ਼ਕਤੀ ਨੂੰ ਦਰਸਾਉਂਦੀ ਹੈ। ਇੱਕ ਘਟੀਆ ਕਲਾਕਾਰ ਬਣਨ ਦੀ ਚੋਣ ਕਰਨ ਲਈ ਇੱਕ ਮਹਾਨ ਕਲਾਕਾਰ ਬਣਨ ਦੀ ਇੱਛਾ ਹੋਣੀ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੈ; ਨਹੀਂ ਤਾਂ ਘਟੀਆਪਣ ਨੂੰ ਨਾ ਤਾਂ ਸਹਿਣਾ ਪਵੇਗਾ ਅਤੇ ਨਾ ਹੀ ਪਛਾਣਿਆ ਜਾਵੇਗਾ। ਇੱਕ ਸਾਧਾਰਨ ਕਾਰੀਗਰ ਬਣਨ ਦੀ ਚੋਣ ਕਰਨ ਦਾ ਮਤਲਬ ਕਿਸੇ ਵੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਘਟੀਆਪਣ ਦੀ ਭਾਲ ਨਹੀਂ ਹੈ; ਇਹ ਸੀਮਤਤਾ ਦੀ ਚੋਣ ਦੀ ਇੱਕ ਸਧਾਰਨ ਉਦਾਹਰਣ ਹੈ। ਇਸਦੇ ਉਲਟ, ਘਟੀਆਪਣ ਦੀ ਚੋਣ ਦਾ ਅਰਥ ਹੈ ਇੱਛਾ ਸ਼ਕਤੀ ਦੁਆਰਾ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕੀਤੇ ਗਏ ਅੰਤ ਅਤੇ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕੀਤੇ ਗਏ ਅੰਤ ਦੇ ਵਿਚਕਾਰ ਇੱਕ ਪਾੜੇ ਦੀ ਨਿਰੰਤਰ ਅਹਿਸਾਸ। ਉਹ ਕਲਾਕਾਰ ਜੋ ਮਹਾਨ ਬਣਨਾ ਚਾਹੁੰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਜੋ ਜਾਣਬੁੱਝ ਕੇ ਘਟੀਆ ਹੋਣਾ ਚੁਣਦਾ ਹੈ, ਇਸ ਪਾੜੇ ਨੂੰ ਕਾਇਮ ਰੱਖਦਾ ਹੈ; ਉਹ ਪੇਨੇਲੋਪ ਵਰਗਾ ਹੈ ਅਤੇ ਰਾਤ ਨੂੰ ਉਹ ਜੋ ਕੁਝ ਉਹ ਦਿਨ ਵਿੱਚ ਬਣਾਉਂਦਾ ਹੈ ਉਸਨੂੰ ਤਬਾਹ ਕਰ ਦਿੰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਆਪਣੇ ਕਲਾਤਮਕ ਅਹਿਸਾਸਾਂ ਨਾਲ ਉਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਸਵੈਇੱਛਤ ਪੱਧਰ 'ਤੇ ਨਿਰੰਤਰ ਬਣਾਈ ਰੱਖਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਇਸ ਲਈ ਇੱਕ ਹਤਾਸ਼ ਊਰਜਾ ਪ੍ਰਦਰਸ਼ਿਤ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਪਰ ਉਸਦੀ ਇੱਛਾ ਸ਼ਕਤੀ ਬੁਰੀ ਭਾਵਨਾ ਵਿੱਚ ਹੈ; ਯਾਨੀ, ਇਹ ਸਵੈ-ਇੱਛਤ ਚੇਤਨਾ ਦੁਆਰਾ ਚੁਣੇ ਗਏ ਸੱਚੇ ਉਦੇਸ਼ਾਂ ਦੀ ਪਛਾਣ ਤੋਂ ਭੱਜ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਅਤੇ ਇਹ ਇਹਨਾਂ ਉਦੇਸ਼ਾਂ ਬਾਰੇ ਵਿਚਾਰ ਕਰਨ ਅਤੇ ਉਹਨਾਂ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ

ਨਿਰਧਾਰਤ ਕਰਨ ਦੇ ਯੋਗ ਹੋਣ ਲਈ ਝੂਠੀਆਂ ਮਾਨਸਿਕ ਵਸਤੂਆਂ ਨੂੰ ਮਨੋਰਥਾਂ ਵਜੋਂ ਬਣਾਉਂਦਾ ਹੈ (ਮਹਿਮਾ ਦਾ ਪਿਆਰ; ਸੁੰਦਰ ਦਾ ਪਿਆਰ, ਆਦਿ)। ਇੱਥੇ ਇੱਛਾ ਕਿਸੇ ਵੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਬੁਨਿਆਦੀ ਚੋਣ ਦੇ ਵਿਰੁੱਧ ਨਹੀਂ ਹੈ; ਇਸਦੇ ਉਲਟ ਇਸਨੂੰ ਇਸਦੇ ਉਦੇਸ਼ਾਂ ਅਤੇ ਇਸਦੇ ਬੁਨਿਆਦੀ ਮਾੜੇ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਵਿੱਚ ਸਿਰਫ ਹੀਨਤਾ ਦੀ ਇੱਕ ਬੁਨਿਆਦੀ ਚੋਣ ਦੇ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਦੇ ਅੰਦਰ ਸਮਝਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਜਦੋਂ ਕਿ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ ਚੇਤਨਾ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਇੱਛਾ ਬੁਰੀ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਵਿੱਚ ਝੂਠੀਆਂ ਮਾਨਸਿਕ ਵਸਤੂਆਂ ਨੂੰ ਮਨੋਰਥਾਂ ਵਜੋਂ ਬਣਾਉਂਦੀ ਹੈ, ਦੂਜੇ ਪਾਸੇ ਇੱਕ ਗੈਰ-ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ ਅਤੇ ਗੈਰ-ਥੀਟਿਕ ਸਵੈ-ਚੇਤਨਾ ਦੀ ਸਮਰੱਥਾ ਵਿੱਚ, ਇਹ ਬੁਰੀ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਵਿੱਚ ਹੋਣ ਦੀ ਚੇਤਨਾ ਹੈ () ਅਤੇ ਨਤੀਜੇ ਵਜੋਂ () ਆਪਣੇ ਆਪ ਦੁਆਰਾ ਅਪਣਾਏ ਗਏ ਬੁਨਿਆਦੀ ਪ੍ਰੋਜੈਕਟ ਦੀ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਸਵੈ-ਇੱਛਤ ਅਤੇ ਇੱਛਾ ਅਨੁਸਾਰ ਚੇਤਨਾ ਵਿਚਕਾਰ ਤਲਾਕ ਇੱਕ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਸਥਾਪਿਤ ਤੱਥ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਇਸਦੇ ਉਲਟ, ਇਹ ਦਵੈਤ ਸਾਡੀ ਬੁਨਿਆਦੀ ਆਜ਼ਾਦੀ ਦੁਆਰਾ ਪੇਸ਼ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਸ਼ੁਰੂ ਵਿੱਚ ਸਾਕਾਰ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ; ਇਹ ਸਿਰਫ ਸਾਡੇ ਬੁਨਿਆਦੀ ਪ੍ਰੋਜੈਕਟ ਦੀ ਡੂੰਘੀ ਏਕਤਾ ਵਿੱਚ ਅਤੇ ਦੁਆਰਾ ਕਲਪਨਾ ਕੀਤੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ, ਜੋ ਕਿ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਘਟੀਆ ਚੁਣਨਾ ਹੈ। ਪਰ ਬਿਲਕੁਲ ਸਹੀ, ਇਸ ਤਲਾਕ ਦਾ ਅਰਥ ਹੈ ਕਿ ਸਵੈ-ਇੱਛਤ ਵਿਚਾਰ-ਵਟਾਂਦਰੇ ਨੇ ਬੁਰੀ ਭਾਵਨਾ ਨਾਲ ਆਪਣੇ ਹੀਣਤਾ ਨੂੰ ਉਨ੍ਹਾਂ ਕੰਮਾਂ ਦੁਆਰਾ ਭਰਨਾ ਜਾਂ ਛੁਪਾਉਣਾ ਹੈ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਅੰਦਰੂਨੀ ਟੀਚਾ ਅਸਲ ਵਿੱਚ ਸਾਨੂੰ ਇਸ ਹੀਣਤਾ ਨੂੰ ਮਾਪਣ ਦੇ ਯੋਗ ਬਣਾਉਣਾ ਹੈ।

ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ, ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਦੇਖਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ, ਸਾਡਾ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਸਾਨੂੰ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੋ ਪੱਧਰਾਂ ਨੂੰ ਸਵੀਕਾਰ ਕਰਨ ਦੇ ਯੋਗ ਬਣਾਉਂਦਾ ਹੈ ਜਿਨ੍ਹਾਂ 'ਤੇ ਐਡਲਰ ਹੀਣਤਾ ਕੰਪਲੈਕਸ ਰੱਖਦਾ ਹੈ: ਉਸ ਵਾਂਗ ਅਸੀਂ ਇਸ ਹੀਣਤਾ ਦੀ ਇੱਕ ਬੁਨਿਆਦੀ ਮਾਨਤਾ ਨੂੰ ਸਵੀਕਾਰ ਕਰਦੇ ਹਾਂ, ਅਤੇ ਉਸ ਵਾਂਗ ਅਸੀਂ ਇਸ ਡੂੰਘੀ ਭਾਵਨਾ ਨੂੰ ਆਫਸੈੱਟ ਕਰਨ ਜਾਂ ਲੁਕਾਉਣ ਲਈ ਤਿਆਰ ਕੀਤੇ ਗਏ ਕੰਮਾਂ, ਕੰਮਾਂ ਅਤੇ ਬਿਆਨਾਂ ਦੇ ਇੱਕ ਭਾਰੀ ਅਤੇ ਅਸੰਤੁਲਿਤ ਵਿਕਾਸ ਨੂੰ ਸਵੀਕਾਰ ਕਰਦੇ ਹਾਂ। ਪਰ ਇਹ ਅੰਤਰ ਹਨ: (1) ਅਸੀਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਬੁਨਿਆਦੀ ਮਾਨਤਾ ਨੂੰ ਬੇਹੋਸ਼ ਵਜੋਂ ਕਲਪਨਾ ਕਰਨ ਦੀ ਇਜਾਜ਼ਤ ਨਹੀਂ ਦਿੰਦੇ; ਇਹ ਬੇਹੋਸ਼ ਹੋਣ ਤੋਂ ਇੰਨਾ ਦੂਰ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਇੱਛਾ ਦੇ ਮਾੜੇ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਦਾ ਗਠਨ ਵੀ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਤੱਥ ਦੇ ਕਾਰਨ ਅਸੀਂ ਬੇਹੋਸ਼ ਅਤੇ ਚੇਤੰਨ ਵਿਚਕਾਰ ਅੰਤਰ ਮੰਨੇ ਜਾਣ ਵਾਲੇ ਦੋ ਪੱਧਰਾਂ ਵਿਚਕਾਰ ਸਥਾਪਿਤ ਨਹੀਂ ਕਰਦੇ, ਸਗੋਂ ਉਹ ਜੋ ਬੁਨਿਆਦੀ ਅਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ ਚੇਤਨਾ ਅਤੇ ਇਸਦੀ ਸਹਾਇਕ ਨਦੀ ਨੂੰ ਵੱਖ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਚੇਤਨਾ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। (2) ਸਾਨੂੰ ਲੱਗਦਾ ਹੈ ਕਿ ਮਾੜੇ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਦੀ ਧਾਰਨਾ - ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਅਸੀਂ ਭਾਗ ਇੱਕ ਵਿੱਚ ਸਥਾਪਿਤ ਕੀਤਾ ਹੈ - ਨੂੰ ਸੈਂਸਰ, ਦਮਨ ਅਤੇ ਬੇਹੋਸ਼ ਦੇ ਉਹਨਾਂ ਨੂੰ ਬਦਲਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ ਜੋ ਐਡਲਰ ਵਰਤਦਾ ਹੈ। (3) ਚੇਤਨਾ ਦੀ ਏਕਤਾ ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਇਹ ਕੋਗੀਟੋ ਨੂੰ ਪ੍ਰਗਟ ਕੀਤੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ, ਸਾਡੇ ਲਈ ਦੋ ਪੱਧਰਾਂ ਵਿੱਚ ਵੰਡ ਨੂੰ ਸਵੀਕਾਰ ਕਰਨ ਲਈ ਬਹੁਤ ਡੂੰਘੀ ਹੈ ਜਦੋਂ ਤੱਕ ਕਿ ਏਕਤਾ ਇੱਕ ਹੋਰ ਡੂੰਘੇ ਸਿੰਥੈਟਿਕ ਇਰਾਦੇ ਦੁਆਰਾ ਪ੍ਰਾਪਤ ਨਹੀਂ ਕੀਤੀ ਜਾਂਦੀ ਜੋ ਇੱਕ ਪੱਧਰ ਤੋਂ ਦੂਜੇ ਪੱਧਰ ਤੱਕ ਲੈ ਜਾਂਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਉਹਨਾਂ ਨੂੰ ਇਕਜੁੱਟ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਨਤੀਜੇ ਵਜੋਂ ਅਸੀਂ ਮਹਿਸੂਸ ਕਰਦੇ ਹਾਂ ਕਿ ਹੀਣਤਾ ਕੰਪਲੈਕਸ ਨਾਲੋਂ ਵੀ ਡੂੰਘੀ ਮਹੱਤਤਾ ਵਾਲੀ ਕੋਈ ਚੀਜ਼ ਹੈ; ਨਾ ਸਿਰਫ ਹੀਣਤਾ ਕੰਪਲੈਕਸ ਨੂੰ ਮਾਨਤਾ ਦਿੱਤੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ, ਬਲਕਿ ਇਹ ਮਾਨਤਾ ਇੱਕ ਵਿਕਲਪ ਹੈ। ਇੱਛਾ ਸ਼ਕਤੀ ਨਾ ਸਿਰਫ ਬਦਲਣ ਅਤੇ ਕਮਜ਼ੋਰ ਪੁਸ਼ਟੀਕਰਨਾਂ ਦੁਆਰਾ ਇਸ ਹੀਣਤਾ ਨੂੰ ਛੁਪਾਉਣ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕਰਦੀ ਹੈ; ਇੱਕ ਹੋਰ ਡੂੰਘਾ ਇਰਾਦਾ ਇਸਨੂੰ ਪਾਰ ਕਰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਇਹਨਾਂ ਪੁਸ਼ਟੀਕਰਨਾਂ ਦੀ ਕਮਜ਼ੋਰੀ ਅਤੇ ਤਬਦੀਲੀ ਨੂੰ ਸਹੀ ਢੰਗ ਨਾਲ ਚੁਣਦਾ ਹੈ ਇਸ ਹੀਣਤਾ ਨੂੰ ਵਧੇਰੇ ਧਿਆਨ ਦੇਣ ਯੋਗ ਬਣਾਉਣ ਦੇ ਇਰਾਦੇ ਨਾਲ ਜਿਸਨੂੰ ਅਸੀਂ ਭੱਜਣ ਦਾ ਦਾਅਵਾ ਕਰਦੇ ਹਾਂ ਅਤੇ ਜਿਸਨੂੰ ਅਸੀਂ ਸ਼ਰਮ ਅਤੇ ਅਸਫਲਤਾ ਦੀ ਭਾਵਨਾ ਵਿੱਚ ਅਨੁਭਵ ਕਰਾਂਗੇ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਮਾਈਂਡਰਵਰਟਿਗਕੇਟ ਤੋਂ ਪੀੜਤ ਆਦਮੀ ਨੇ ਆਪਣਾ ਤਸੀਹੇ ਦੇਣ ਵਾਲਾ ਬਣਨਾ ਚੁਣਿਆ

ਹੈ। ਉਸਨੇ ਸ਼ਰਮ ਅਤੇ ਦੁੱਖ ਨੂੰ ਚੁਣਿਆ ਹੈ, ਜਿਸਦਾ ਮਤਲਬ ਇਹ ਨਹੀਂ ਹੈ ਕਿ ਜਦੋਂ ਉਹ ਸਭ ਤੋਂ ਵੱਧ ਜ਼ੋਰ ਨਾਲ ਸਾਕਾਰ ਹੁੰਦੇ ਹਨ ਤਾਂ ਉਸਨੂੰ ਕੋਈ ਖੁਸ਼ੀ ਦਾ ਅਨੁਭਵ ਕਰਨਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ।

ਪਰ ਜੇਕਰ ਇਹਨਾਂ ਨਵੀਆਂ ਸੰਭਾਵਨਾਵਾਂ ਨੂੰ ਸਾਡੇ ਸ਼ੁਰੂਆਤੀ ਪ੍ਰੋਜੈਕਟ ਦੀਆਂ ਸੀਮਾਵਾਂ ਦੇ ਅੰਦਰ ਪੈਦਾ ਕੀਤੀ ਗਈ ਇੱਛਾ ਸ਼ਕਤੀ ਦੁਆਰਾ ਬੁਰੀ ਭਾਵਨਾ ਨਾਲ ਚੁਣਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਤਾਂ ਉਹਨਾਂ ਨੂੰ ਸ਼ੁਰੂਆਤੀ ਪ੍ਰੋਜੈਕਟ ਦੇ ਵਿਰੁੱਧ ਇੱਕ ਹੱਦ ਤੱਕ ਸਾਕਾਰ ਕੀਤਾ ਜਾਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ। ਜਿਸ ਹੱਦ ਤੱਕ ਅਸੀਂ ਇਸਨੂੰ ਬਣਾਉਣ ਲਈ ਆਪਣੀ ਹੀਣਤਾ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਆਪ ਤੋਂ ਛੁਪਾਉਣਾ ਚਾਹੁੰਦੇ ਹਾਂ, ਅਸੀਂ ਉਸ ਡਰਪੋਕ ਅਤੇ ਹਕਲਾਉਣ ਨੂੰ ਦੂਰ ਕਰਨਾ ਚਾਹੁੰਦੇ ਹਾਂ ਜੋ ਸਵੈਚਲਿਤ ਪੱਧਰ 'ਤੇ ਸਾਡੇ ਹੀਣਤਾ ਦੇ ਸ਼ੁਰੂਆਤੀ ਪ੍ਰੋਜੈਕਟ ਨੂੰ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਫਿਰ ਅਸੀਂ ਇਹਨਾਂ ਪ੍ਰਗਟਾਵੇ ਨੂੰ ਅਲੋਪ ਕਰਨ ਲਈ ਇੱਕ ਯੋਜਨਾਬੱਧ ਅਤੇ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ ਯਤਨ ਕਰਾਂਗੇ। ਅਸੀਂ ਇਹ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਉਨ੍ਹਾਂ ਮਰੀਜ਼ਾਂ ਦੇ ਮਨ ਦੀ ਸਥਿਤੀ ਵਿੱਚ ਕਰਦੇ ਹਾਂ ਜੋ ਮਨੋਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਕ ਨਾਲ ਸਲਾਹ ਕਰਨ ਆਉਂਦੇ ਹਨ। ਯਾਨੀ, ਇੱਕ ਪਾਸੇ ਅਸੀਂ ਇੱਕ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਲਈ ਕੰਮ ਕਰਦੇ ਹਾਂ ਜਿਸਨੂੰ ਦੂਜੇ ਪਾਸੇ ਅਸੀਂ ਇਨਕਾਰ ਕਰਦੇ ਹਾਂ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਮਰੀਜ਼ ਸਵੈ-ਇੱਛਾ ਨਾਲ ਮਨੋਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਕ ਨਾਲ ਸਲਾਹ ਕਰਨ ਲਈ ਆਉਣ ਦਾ ਫੈਸਲਾ ਕਰਦਾ ਹੈ ਤਾਂ ਜੋ ਉਹ ਕੁਝ ਮੁਸ਼ਕਲਾਂ ਤੋਂ ਠੀਕ ਹੋ ਸਕੇ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਉਹ ਹੁਣ ਆਪਣੇ ਆਪ ਤੋਂ ਨਹੀਂ ਲੁਕਾ ਸਕਦਾ; ਅਤੇ ਸਿਰਫ਼ ਇਸ ਤੱਥ ਦੁਆਰਾ ਕਿ ਉਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਡਾਕਟਰ ਦੇ ਹੱਥਾਂ ਵਿੱਚ ਸੌਂਪਦਾ ਹੈ, ਉਹ ਠੀਕ ਹੋਣ ਦਾ ਜੋਖਮ ਲੈਂਦਾ ਹੈ। ਪਰ ਦੂਜੇ ਪਾਸੇ, ਜੇਕਰ ਉਹ ਇਹ ਜੋਖਮ ਚਲਾਉਂਦਾ ਹੈ, ਤਾਂ ਇਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਯਕੀਨ ਦਿਵਾਉਣ ਲਈ ਹੈ ਕਿ ਉਸਨੇ ਠੀਕ ਹੋਣ ਲਈ ਹਰ ਸੰਭਵ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਵਿਅਰਥ ਕੀਤੀ ਹੈ ਅਤੇ ਇਸ ਲਈ ਉਹ ਲਾਇਲਾਜ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਉਹ ਬੁਰੀ ਇੱਛਾ ਅਤੇ ਬੁਰੀ ਇੱਛਾ ਨਾਲ ਮਨੋਵਿਗਿਆਨਕ ਇਲਾਜ ਵੱਲ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਉਸਦੇ ਸਾਰੇ ਯਤਨਾਂ ਦਾ ਟੀਚਾ ਹੋਵੇਗਾ ਜਿਸ ਨਾਲ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਅਸਫਲ ਹੋ ਜਾਂਦੀ ਹੈ ਹਾਲਾਂਕਿ ਉਹ ਸਵੈ-ਇੱਛਾ ਨਾਲ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਉੱਦਮ ਲਈ ਉਧਾਰ ਦਿੰਦਾ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ। ਇਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ, ਜੈਨੇਟ ਨੇ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਮਨੋਵਿਗਿਆਨੀਆਂ ਦਾ ਅਧਿਐਨ ਕੀਤਾ ਸੀ, ਉਹ ਇੱਕ ਜਨੂੰਨ ਤੋਂ ਪੀੜਤ ਹਨ ਜਿਸ ਵਿੱਚ ਉਹ ਜਾਣਬੁੱਝ ਕੇ ਦਾਖਲ ਹੁੰਦੇ ਹਨ ਅਤੇ ਠੀਕ ਹੋਣਾ ਚਾਹੁੰਦੇ ਹਨ। ਪਰ, ਸਹੀ ਕਹਿਣ ਲਈ, ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਠੀਕ ਹੋਣ ਦੀ ਇੱਛਾ ਦਾ ਟੀਚਾ ਇਹਨਾਂ ਜਨੂੰਨਾਂ ਦੀ ਪੁਸ਼ਟੀ ਦੁੱਖਾਂ ਵਜੋਂ ਕਰਨਾ ਹੈ ਅਤੇ ਨਤੀਜੇ ਵਜੋਂ ਉਹਨਾਂ ਨੂੰ ਆਪਣੀ ਪੂਰੀ ਤਾਕਤ ਨਾਲ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਨਾ ਹੈ। ਅਸੀਂ ਨਤੀਜਾ ਜਾਣਦੇ ਹਾਂ; ਮਰੀਜ਼ ਆਪਣੇ ਜਨੂੰਨਾਂ ਨੂੰ ਇਕਬਾਲ ਨਹੀਂ ਕਰ ਸਕਦਾ; ਉਹ ਫਰਸ਼ 'ਤੇ ਰੋਂਦਾ ਹੋਇਆ ਪਿਆ ਹੈ, ਪਰ ਉਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਲੋੜੀਂਦੀ ਇਕਬਾਲ ਕਰਨ ਲਈ ਨਿਰਧਾਰਤ ਨਹੀਂ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਇੱਥੇ ਇੱਛਾ ਅਤੇ ਬਿਮਾਰੀ ਵਿਚਕਾਰ ਸੰਘਰਸ਼ ਬਾਰੇ ਗੱਲ ਕਰਨਾ ਬੇਕਾਰ ਹੋਵੇਗਾ; ਇਹ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆਵਾਂ ਇੱਕ ਜੀਵ ਵਿੱਚ ਮਾੜੇ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਦੀ ਉਤਸੁਕਤਾ ਵਾਲੀ ਏਕਤਾ ਦੇ ਅੰਦਰ ਪ੍ਰਗਟ ਹੁੰਦੀਆਂ ਹਨ ਜੋ ਉਹ ਹੈ ਜੋ ਉਹ ਨਹੀਂ ਹੈ ਅਤੇ ਜੋ ਉਹ ਨਹੀਂ ਹੈ ਜੋ ਉਹ ਹੈ। ਇਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਜਦੋਂ ਮਨੋਵਿਗਿਆਨੀ ਮਰੀਜ਼ ਦੇ ਸ਼ੁਰੂਆਤੀ ਪ੍ਰੋਜੈਕਟ ਨੂੰ ਸਮਝਣ ਦੇ ਨੇੜੇ ਹੁੰਦਾ ਹੈ, ਤਾਂ ਬਾਅਦ ਵਾਲਾ ਇਲਾਜ ਛੱਡ ਦਿੰਦਾ ਹੈ ਜਾਂ ਝੂਠ ਬੋਲਣਾ ਸ਼ੁਰੂ ਕਰ ਦਿੰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਵਿਰੋਧ ਨੂੰ ਬਗਾਵਤ ਜਾਂ ਬੇਹੋਸ਼ ਚਿੰਤਾ ਦੁਆਰਾ ਸਮਝਾਉਣ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕਰਨਾ ਬੇਕਾਰ ਹੋਵੇਗਾ। ਤਾਂ ਫਿਰ ਅਚੇਤ ਨੂੰ ਮਨੋਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਸੰਬੰਧੀ ਜਾਂਚ ਦੀ ਪ੍ਰਗਤੀ ਬਾਰੇ ਕਿਵੇਂ ਸੂਚਿਤ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ ਜਦੋਂ ਤੱਕ ਕਿ ਇੱਕ ਚੇਤਨਾ ਨਾ ਹੋਵੇ? ਪਰ ਜੇਕਰ ਮਰੀਜ਼ ਅੰਤ ਤੱਕ ਖੇਡ ਖੇਡਦਾ ਹੈ, ਤਾਂ ਇਹ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੈ ਕਿ ਉਹ ਇੱਕ ਅੰਸ਼ਕ ਇਲਾਜ ਦਾ ਅਨੁਭਵ ਕਰੇ; ਯਾਨੀ ਕਿ, ਉਸ ਵਿੱਚ ਉਨ੍ਹਾਂ ਰੋਗੀ ਘਟਨਾਵਾਂ ਦੇ ਅਲੋਪ ਹੋਣ ਦਾ ਅਨੁਭਵ ਹੋਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਉਸਨੂੰ ਡਾਕਟਰ ਦੀ ਮਦਦ ਲੈਣ ਲਈ ਮਜਬੂਰ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਉਸਨੇ ਘੱਟ ਬੁਰਾਈ ਨੂੰ ਚੁਣਿਆ ਹੋਵੇਗਾ: ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਇਹ ਯਕੀਨ ਦਿਵਾਉਣ ਲਈ ਆਇਆ ਸੀ ਕਿ ਉਹ ਲਾਇਲਾਜ ਹੈ, ਉਸਨੂੰ ਮਜਬੂਰ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ - ਆਪਣੇ ਪ੍ਰੋਜੈਕਟ ਨੂੰ ਪੂਰੀ ਰੌਸ਼ਨੀ ਵਿੱਚ ਸਮਝਣ ਤੋਂ

ਬਚਣ ਲਈ ਅਤੇ ਨਤੀਜੇ ਵਜੋਂ ਇਸਨੂੰ ਖਤਮ ਕਰਨ ਅਤੇ ਸੁਤੰਤਰ ਤੌਰ 'ਤੇ ਇੱਕ ਹੋਰ ਪ੍ਰੋਜੈਕਟ ਬਣਨ ਲਈ - ਉਸਨੂੰ ਇਲਾਜ ਦੇ ਪੂਰੇ ਕਬਜ਼ੇ ਵਿੱਚ ਜਾਣ ਲਈ ਮਜਬੂਰ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਮੈਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਹਕਲਾਉਣ ਅਤੇ ਡਰਪੋਕਤਾ ਤੋਂ ਠੀਕ ਕਰਨ ਲਈ ਜੋ ਤਰੀਕੇ ਵਰਤਾਂਗਾ ਉਹ ਬੁਰੇ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਵਿੱਚ ਕੀਤੇ ਜਾ ਸਕਦੇ ਹਨ। ਫਿਰ ਵੀ ਇਹ ਤੱਥ ਬਣਿਆ ਹੋਇਆ ਹੈ ਕਿ ਮੈਨੂੰ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਪ੍ਰਭਾਵਸ਼ੀਲਤਾ ਨੂੰ ਪਛਾਣਨ ਲਈ ਮਜਬੂਰ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ। ਇਸ ਸਥਿਤੀ ਵਿੱਚ ਡਰਪੋਕਤਾ ਅਤੇ ਹਕਲਾਉਣਾ ਅਲੋਪ ਹੋ ਜਾਵੇਗਾ; ਇਹ ਘੱਟ ਬੁਰਾਈ ਹੈ। ਇੱਕ ਨਕਲੀ ਅਤੇ ਵਚਿੱਤਰ ਭਰੋਸਾ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਥਾਂ ਲੈਣ ਲਈ ਆਵੇਗਾ। ਪਰ ਇਹ ਇਹਨਾਂ ਇਲਾਜਾਂ ਦੇ ਨਾਲ ਵੀ ਉਹੀ ਹੈ ਜਿਵੇਂ ਬਿਜਲੀ ਦੇ ਝਟਕੇ ਦੇ ਇਲਾਜ ਦੁਆਰਾ ਹਿਸਟੀਰੀਆ ਦੇ ਇਲਾਜ ਦੇ ਨਾਲ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਅਸੀਂ ਜਾਣਦੇ ਹਾਂ ਕਿ ਇਹ ਥੈਰੇਪੀ ਲੱਤ ਦੇ ਹਿਸਟਰੀਕਲ ਸੁੰਗੜਨ ਨੂੰ ਅਲੋਪ ਕਰ ਸਕਦੀ ਹੈ, ਪਰ ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਕੋਈ ਦੇਖੇਗਾ, ਕੁਝ ਸਮੇਂ ਬਾਅਦ ਬਾਂਹ ਵਿੱਚ ਸੁੰਗੜਨ ਦਿਖਾਈ ਦੇਵੇਗਾ। ਇਹ ਇਸ ਲਈ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਹਿਸਟੀਰੀਆ ਨੂੰ ਸਿਰਫ਼ ਇੱਕ ਸੰਪੂਰਨਤਾ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਹੀ ਠੀਕ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ, ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਦਾ ਇੱਕ ਸੰਪੂਰਨ ਪ੍ਰੋਜੈਕਟ ਹੈ। ਅੰਸ਼ਕ ਦਵਾਈਆਂ ਸਿਰਫ਼ ਪ੍ਰਗਟਾਵੇ ਨੂੰ ਵਿਸਥਾਪਿਤ ਕਰਨ ਵਿੱਚ ਸਫਲ ਹੁੰਦੀਆਂ ਹਨ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਡਰਪੋਕ ਜਾਂ ਹਕਲਾਉਣ ਦੇ ਇਲਾਜ ਨੂੰ ਇੱਕ ਅਜਿਹੇ ਪ੍ਰੋਜੈਕਟ ਵਿੱਚ ਸਹਿਮਤੀ ਦਿੱਤੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਚੁਣਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਜੋ ਹੋਰ ਮੁਸੀਬਤਾਂ ਦੇ ਪ੍ਰਗਟਾਵੇ ਤੱਕ ਫੈਲਦਾ ਹੈ - ਉਦਾਹਰਣ ਵਜੋਂ, ਇੱਕ ਮੂਰਖ ਅਤੇ ਬਰਾਬਰ ਅਸੰਤੁਲਿਤ ਸਵੈ-ਭਰੋਸੇ ਦੀ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਤੱਕ।

ਕਿਉਂਕਿ ਇੱਕ ਸਵੈ-ਇੱਛਤ ਫੈਸਲੇ ਦਾ ਉਭਾਰ ਮੇਰੇ ਉਦੇਸ਼ਾਂ ਦੀ ਬੁਨਿਆਦੀ ਸੁਤੰਤਰ ਚੋਣ ਵਿੱਚ ਆਪਣਾ ਉਦੇਸ਼ ਲੱਭਦਾ ਹੈ, ਇਹ ਸਿਰਫ਼ ਦਿੱਖ ਵਿੱਚ ਇਹਨਾਂ ਉਦੇਸ਼ਾਂ 'ਤੇ ਹਮਲਾ ਕਰ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਇਹ ਸਿਰਫ਼ ਮੇਰੇ ਬੁਨਿਆਦੀ ਪ੍ਰੋਜੈਕਟ ਦੇ ਕੰਪਾਸ ਦੇ ਅੰਦਰ ਹੈ ਕਿ ਇੱਛਾ ਪ੍ਰਭਾਵਸ਼ਾਲੀ ਹੋ ਸਕਦੀ ਹੈ; ਅਤੇ ਮੈਂ ਆਪਣੇ "ਹੀਨਤਾ ਕੰਪਲੈਕਸ" ਤੋਂ "ਮੁਕਤ" ਹੋ ਸਕਦਾ ਹਾਂ ਸਿਰਫ਼ ਆਪਣੇ ਪ੍ਰੋਜੈਕਟ ਦੇ ਇੱਕ ਰੈਡੀਕਲ ਸੋਧ ਦੁਆਰਾ ਜੋ ਕਿਸੇ ਵੀ ਤਰੀਕੇ ਨਾਲ ਇਸਦੇ ਕਾਰਨਾਂ ਅਤੇ ਇਸਦੇ ਉਦੇਸ਼ਾਂ ਨੂੰ ਪਿਛਲੇ ਪ੍ਰੋਜੈਕਟ ਵਿੱਚ ਨਹੀਂ ਲੱਭ ਸਕਦਾ ਸੀ, ਇੱਥੋਂ ਤੱਕ ਕਿ ਉਸ ਦੁੱਖ ਅਤੇ ਸ਼ਰਮ ਵਿੱਚ ਵੀ ਨਹੀਂ ਜੋ ਮੈਂ ਅਨੁਭਵ ਕਰਦਾ ਹਾਂ, ਕਿਉਂਕਿ ਬਾਅਦ ਵਾਲੇ ਮੇਰੇ ਹੀਨਤਾ ਦੇ ਪ੍ਰੋਜੈਕਟ ਨੂੰ ਮਹਿਸੂਸ ਕਰਨ ਲਈ ਸਪੱਸ਼ਟ ਤੌਰ 'ਤੇ ਤਿਆਰ ਕੀਤੇ ਗਏ ਹਨ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਜਿੰਨਾ ਚਿਰ ਮੈਂ ਹੀਨਤਾ ਕੰਪਲੈਕਸ ਵਿੱਚ "ਵਿੱਚ" ਹਾਂ, ਮੈਂ ਇਸ ਤੋਂ ਬਾਹਰ ਨਿਕਲਣ ਦੀ ਸੰਭਾਵਨਾ ਦੀ ਕਲਪਨਾ ਵੀ ਨਹੀਂ ਕਰ ਸਕਦਾ। ਭਾਵੇਂ ਮੈਂ ਇਸ ਤੋਂ ਬਾਹਰ ਨਿਕਲਣ ਦਾ ਸੁਪਨਾ ਦੇਖਦਾ ਹਾਂ, ਇਸ ਸੁਪਨੇ ਦਾ ਸਹੀ ਕੰਮ ਮੈਨੂੰ ਆਪਣੀ ਸਥਿਤੀ ਦੇ ਹੋਰ ਵੀ ਅਪਮਾਨ ਦਾ ਅਨੁਭਵ ਕਰਵਾਉਣਾ ਹੈ; ਇਸ ਲਈ ਇਸਦੀ ਵਿਆਖਿਆ ਸਿਰਫ ਉਸ ਇਰਾਦੇ ਵਿੱਚ ਅਤੇ ਦੁਆਰਾ ਕੀਤੀ ਜਾ ਸਕਦੀ ਹੈ ਜੋ ਮੈਨੂੰ ਹੀਨ ਬਣਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਫਿਰ ਵੀ ਹਰ ਪਲ ਮੈਂ ਇਸ ਸ਼ੁਰੂਆਤੀ ਚੋਣ ਨੂੰ ਅਟੁੱਟ ਅਤੇ ਗੈਰ-ਵਾਜਬ ਸਮਝਦਾ ਹਾਂ; ਇਸ ਲਈ ਹਰ ਪਲ ਮੈਂ ਅਚਾਨਕ ਇਸ ਸਾਈਟ 'ਤੇ ਹਾਂ ਤਾਂ ਜੋ ਇਸ ਨੂੰ ਨਿਰਪੱਖਤਾ ਨਾਲ ਵਿਚਾਰਿਆ ਜਾ ਸਕੇ ਅਤੇ ਨਤੀਜੇ ਵਜੋਂ ਇਸਨੂੰ ਪਾਰ ਕਰ ਸਕਾਂ ਅਤੇ ਮੁਕਤੀਦਾਇਕ ਪਲ ਨੂੰ ਪੈਦਾ ਕਰਕੇ ਇਸਨੂੰ ਅਤੀਤ ਬਣਾ ਸਕਾਂ। ਇਸ ਲਈ ਮੇਰਾ ਦੁੱਖ, ਉਹ ਡਰ ਜੋ ਮੈਨੂੰ ਅਚਾਨਕ ਬਾਹਰ ਕੱਢੇ ਜਾਣ ਦਾ ਹੈ (ਭਾਵ, ਮੂਲ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਹੋਰ ਬਣਨ ਦਾ); ਪਰ ਇਸ ਲਈ "ਪਰਿਵਰਤਨਾਂ" ਦਾ ਵਾਰ-ਵਾਰ ਉਭਾਰ ਵੀ ਜੋ ਮੈਨੂੰ ਆਪਣੇ ਮੂਲ ਪ੍ਰੋਜੈਕਟ ਨੂੰ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਰੂਪਾਂਤਰਿਤ ਕਰਨ ਦਾ ਕਾਰਨ ਬਣਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਪਰਿਵਰਤਨ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਅਧਿਐਨ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕਾਂ ਦੁਆਰਾ ਨਹੀਂ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ, ਅਕਸਰ ਨਾਵਲਕਾਰਾਂ ਨੂੰ ਪ੍ਰੇਰਿਤ ਕਰਦੇ ਹਨ।[12] ਕੋਈ ਉਸ ਪਲ ਨੂੰ ਯਾਦ ਕਰ ਸਕਦਾ ਹੈ ਜਦੋਂ ਗਾਈਡ ਦਾ ਫਿਲੋਕੇਟਸ ਆਪਣੀ ਨਫ਼ਰਤ, ਆਪਣੇ ਬੁਨਿਆਦੀ ਪ੍ਰੋਜੈਕਟ, ਆਪਣੇ ਹੋਣ ਦੇ ਕਾਰਨ ਅਤੇ ਆਪਣੇ ਹੋਣ ਨੂੰ ਛੱਡ ਦਿੰਦਾ ਹੈ। ਕੋਈ ਉਸ ਪਲ ਨੂੰ ਯਾਦ ਕਰ ਸਕਦਾ ਹੈ ਜਦੋਂ ਰਾਸਕੋਲਨੀਕੋਫ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਛੱਡਣ

ਦਾ ਫੈਸਲਾ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਅਸਾਧਾਰਨ ਅਤੇ ਸ਼ਾਨਦਾਰ ਪਲ ਜਦੋਂ ਪਿਛਲਾ ਪ੍ਰੋਜੈਕਟ ਇੱਕ ਨਵੇਂ ਪ੍ਰੋਜੈਕਟ ਦੀ ਰੌਸ਼ਨੀ ਵਿੱਚ ਅਤੀਤ ਵਿੱਚ ਢਹਿ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਜੋ ਆਪਣੇ ਖੰਡਰਾਂ ਉੱਤੇ ਉੱਠਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਜੋ ਅਜੇ ਤੱਕ ਸਿਰਫ ਰੂਪਰੇਖਾ ਵਿੱਚ ਮੌਜੂਦ ਹੈ, ਜਿਸ ਵਿੱਚ ਅਪਮਾਨ, ਪੀੜਾ, ਖੁਸ਼ੀ, ਉਮੀਦ ਨਾਜ਼ੁਕ ਤੌਰ 'ਤੇ ਮਿਲਾਏ ਗਏ ਹਨ, ਜਿਸ ਵਿੱਚ ਅਸੀਂ ਫੜਨ ਲਈ ਛੱਡ ਦਿੰਦੇ ਹਾਂ ਅਤੇ ਛੱਡਣ ਲਈ ਫੜਦੇ ਹਾਂ - ਇਹ ਅਕਸਰ ਸਾਡੀ ਆਜ਼ਾਦੀ ਦੀ ਸਭ ਤੋਂ ਸਪਸ਼ਟ ਅਤੇ ਸਭ ਤੋਂ ਪ੍ਰਭਾਵਸ਼ਾਲੀ ਤਸਵੀਰ ਪੇਸ਼ ਕਰਦੇ ਦਿਖਾਈ ਦਿੱਤੇ ਹਨ। ਪਰ ਇਹ ਇਸਦੇ ਬਹੁਤ ਸਾਰੇ ਪ੍ਰਗਟਾਵਿਆਂ ਵਿੱਚੋਂ ਸਿਰਫ਼ ਇੱਕ ਹਨ।

ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਪੇਸ਼ ਕੀਤਾ ਗਿਆ, ਸਵੈ-ਇੱਛਤ ਫੈਸਲਿਆਂ ਦੀ ਬੇਅਸਰਤਾ ਦਾ "ਵਿਰੋਧ" ਘੱਟ ਅਪਮਾਨਜਨਕ ਦਿਖਾਈ ਦੇਵੇਗਾ। ਇਹ ਕਹਿਣ ਦੇ ਬਰਾਬਰ ਹੈ ਕਿ ਇੱਛਾ ਸ਼ਕਤੀ ਦੇ ਜ਼ਰੀਏ, ਅਸੀਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਉਸਾਰ ਸਕਦੇ ਹਾਂ, ਪਰ ਇਹ ਕਿ ਇਸ ਉਸਾਰੀ ਦੀ ਪ੍ਰਧਾਨਗੀ ਕਰਨ ਵਾਲੀ ਇੱਛਾ ਸ਼ਕਤੀ ਅਸਲ ਪ੍ਰੋਜੈਕਟ ਵਿੱਚ ਆਪਣਾ ਅਰਥ ਪਾਉਂਦੀ ਹੈ ਜਿਸਨੂੰ ਇਹ ਇਨਕਾਰ ਕਰਦੀ ਜਾਪਦੀ ਹੈ, ਨਤੀਜੇ ਵਜੋਂ ਇਸ ਉਸਾਰੀ ਦਾ ਇੱਕ ਕਾਰਜ ਹੈ ਜਿਸਦਾ ਇਹ ਇਸ਼ਤਿਹਾਰ ਦਿੰਦਾ ਹੈ, ਅਤੇ ਅੰਤ ਵਿੱਚ ਇਹ ਸਿਰਫ ਢਾਂਚਿਆਂ ਦੇ ਵੇਰਵਿਆਂ ਤੱਕ ਪਹੁੰਚ ਸਕਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਕਦੇ ਵੀ ਉਸ ਮੂਲ ਪ੍ਰੋਜੈਕਟ ਨੂੰ ਨਹੀਂ ਬਦਲੇਗਾ ਜਿਸ ਤੋਂ ਇਸਨੇ ਜਾਰੀ ਕੀਤਾ ਹੈ ਜਿੰਨਾ ਕਿ ਇੱਕ ਪ੍ਰਮੇਏ ਦੇ ਨਤੀਜੇ ਇਸਦੇ ਵਿਰੁੱਧ ਵਾਪਸ ਮੁੜ ਸਕਦੇ ਹਨ ਅਤੇ ਇਸਨੂੰ ਬਦਲ ਸਕਦੇ ਹਨ।

ਇਸ ਲੰਬੀ ਚਰਚਾ ਦੇ ਅੰਤ ਵਿੱਚ, ਇਹ ਜਾਪਦਾ ਹੈ ਕਿ ਅਸੀਂ ਆਜ਼ਾਦੀ ਬਾਰੇ ਆਪਣੀ ਔਨਟੋਲੋਜੀਕਲ ਸਮਝ ਨੂੰ ਥੋੜ੍ਹਾ ਹੋਰ ਸਟੀਕ ਬਣਾਉਣ ਵਿੱਚ ਸਫਲ ਹੋਏ ਹਾਂ। ਇਸ ਸਮੇਂ ਇਕੱਠੇ ਹੋਣਾ ਅਤੇ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕੀਤੇ ਗਏ ਵੱਖ-ਵੱਖ ਨਤੀਜਿਆਂ ਦਾ ਸਾਰ ਦੇਣਾ ਠੀਕ ਰਹੇਗਾ।

(1) ਮਨੁੱਖੀ ਹਕੀਕਤ 'ਤੇ ਪਹਿਲੀ ਨਜ਼ਰ ਸਾਨੂੰ ਸੂਚਿਤ ਕਰਦੀ ਹੈ ਕਿ ਇਸਦਾ ਹੋਣਾ ਕਰਨ ਤੱਕ ਸੀਮਤ ਹੈ। ਉਨ੍ਹੀਵੀਂ ਸਦੀ ਦੇ ਮਨੋਵਿਗਿਆਨੀ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਡਰਾਈਵ, ਧਿਆਨ, ਧਾਰਨਾ, ਆਦਿ ਦੇ "ਮੋਟਰ" ਢਾਂਚੇ ਵੱਲ ਇਸ਼ਾਰਾ ਕੀਤਾ ਸੀ, ਉਹ ਸਹੀ ਸਨ। ਪਰ ਗਤੀ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਕਿਰਿਆ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਸਾਨੂੰ ਮਨੁੱਖੀ ਹਕੀਕਤ ਵਿੱਚ ਇਸ ਅਰਥ ਵਿੱਚ ਕੋਈ ਦਿੱਤਾ ਨਹੀਂ ਮਿਲਦਾ ਕਿ ਸੁਭਾਅ, ਚਰਿੱਤਰ, ਜਨੂੰਨ, ਤਰਕ ਦੇ ਸਿਧਾਂਤ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕੀਤੇ ਜਾਣਗੇ ਜਾਂ ਚੀਜ਼ਾਂ ਦੇ ਢੰਗ ਵਿੱਚ ਮੌਜੂਦ ਜਨਮਜਾਤ ਡੇਟਾ ਹੋਣਗੇ। ਮਨੁੱਖ ਦਾ ਅਨੁਭਵੀ ਵਿਚਾਰ ਉਸਨੂੰ ਆਚਰਣ ਪੈਟਰਨਾਂ ਜਾਂ "ਵਿਵਹਾਰ" ਦੀ ਇੱਕ ਸੰਗਠਿਤ ਏਕਤਾ ਵਜੋਂ ਦਰਸਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਮਹੱਤਵਾਕਾਂਖੀ, ਕਾਇਰ, ਜਾਂ ਚਿੜਚਿੜਾ ਹੋਣਾ ਸਿਰਫ਼ ਇਸ ਜਾਂ ਉਸ ਮਾਮਲੇ ਵਿੱਚ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਇਸ ਜਾਂ ਉਸ ਸਥਿਤੀ ਵਿੱਚ ਚਲਾਉਣਾ ਹੈ। ਵਿਵਹਾਰਵਾਦੀ ਇਸ ਵਿਚਾਰ ਵਿੱਚ ਸਹੀ ਸਨ ਕਿ ਇਕੋ ਇੱਕ ਸਕਾਰਾਤਮਕ ਮਨੋਵਿਗਿਆਨਕ ਅਧਿਐਨ ਸਖਤੀ ਨਾਲ ਪਰਿਭਾਸ਼ਿਤ ਸਥਿਤੀਆਂ ਵਿੱਚ ਆਚਰਣ ਦਾ ਹੋਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ। ਜਿਵੇਂ ਜੈਨੇਟ ਅਤੇ ਗੇਸਟਲਟ ਸਕੂਲ ਦੇ ਕੰਮ ਨੇ ਸਾਨੂੰ ਭਾਵਨਾਤਮਕ ਆਚਰਣ ਦੀਆਂ ਕਿਸਮਾਂ ਦੀ ਖੋਜ ਕਰਨ ਦੀ ਸਥਿਤੀ ਵਿੱਚ ਰੱਖਿਆ ਹੈ, ਉਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਸਾਨੂੰ ਅਨੁਭਵੀ ਆਚਰਣ ਦੀਆਂ ਕਿਸਮਾਂ ਬਾਰੇ ਗੱਲ ਕਰਨੀ ਚਾਹੀਦੀ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਧਾਰਨਾ ਕਦੇ ਵੀ ਦੁਨੀਆ ਦੇ ਸੰਬੰਧ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਰਵੱਈਏ ਤੋਂ ਬਾਹਰ ਨਹੀਂ ਕਲਪਨਾ ਕੀਤੀ ਜਾਂਦੀ। ਵਿਗਿਆਨੀ ਦਾ ਉਦਾਸੀਨ ਰਵੱਈਆ ਵੀ, ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਹਾਈਡੇਗਰ ਨੇ ਦਿਖਾਇਆ ਹੈ, ਵਸਤੂ ਅਤੇ ਨਤੀਜੇ ਵਜੋਂ ਇੱਕ ਆਚਰਣ ਦੇ ਸੰਬੰਧ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਉਦਾਸੀਨ ਸਥਿਤੀ ਦੀ ਧਾਰਨਾ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਮਨੁੱਖੀ ਹਕੀਕਤ ਬਾਅਦ ਵਿੱਚ ਕੰਮ ਕਰਨ ਲਈ ਪਹਿਲਾਂ ਮੌਜੂਦ ਨਹੀਂ ਹੈ; ਪਰ ਮਨੁੱਖੀ ਹਕੀਕਤ ਲਈ, ਹੋਣਾ ਕੰਮ ਕਰਨਾ ਹੈ, ਅਤੇ ਕੰਮ ਕਰਨਾ ਬੰਦ ਕਰਨਾ ਬੰਦ ਕਰਨਾ ਹੈ।

(2) ਪਰ ਜੇਕਰ ਮਨੁੱਖੀ ਹਕੀਕਤ ਕਿਰਿਆ ਹੈ, ਤਾਂ ਇਸਦਾ ਸਪੱਸ਼ਟ ਅਰਥ ਹੈ ਕਿ ਇਸਦੀ ਕਿਰਿਆ ਪ੍ਰਤੀ ਦ੍ਰਿੜਤਾ ਖੁਦ ਕਿਰਿਆ ਹੈ। ਜੇਕਰ ਅਸੀਂ ਇਸ ਸਿਧਾਂਤ ਨੂੰ ਰੱਦ ਕਰਦੇ ਹਾਂ, ਅਤੇ ਜੇਕਰ ਅਸੀਂ

ਸਵੀਕਾਰ ਕਰਦੇ ਹਾਂ ਕਿ ਮਨੁੱਖੀ ਹਕੀਕਤ ਨੂੰ ਦੁਨੀਆ ਦੀ ਕਿਸੇ ਪੂਰਵ ਸਥਿਤੀ ਜਾਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਦੁਆਰਾ ਕਿਰਿਆ ਲਈ ਨਿਰਧਾਰਤ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ, ਤਾਂ ਇਹ ਲੜੀ ਦੇ ਸ਼ੁਰੂ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਦਿੱਤੇ ਨੂੰ ਰੱਖਣ ਦੇ ਬਰਾਬਰ ਹੈ। ਫਿਰ ਇਹ ਕਿਰਿਆਵਾਂ ਅੰਦੋਲਨਾਂ ਦੀ ਇੱਕ ਲੜੀ ਨੂੰ ਜਗ੍ਹਾ ਦੇਣ ਲਈ ਕਿਰਿਆਵਾਂ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਅਲੋਪ ਹੋ ਜਾਂਦੀਆਂ ਹਨ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਜੈਨੇਟ ਅਤੇ ਵਿਵਹਾਰਵਾਦੀਆਂ ਦੇ ਨਾਲ ਆਚਰਣ ਦੀ ਧਾਰਨਾ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਨਸ਼ਟ ਹੋ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਕਿਰਿਆ ਦੀ ਹੋਂਦ ਇਸਦੀ ਖੁਦਮੁਖਤਿਆਰੀ ਨੂੰ ਦਰਸਾਉਂਦੀ ਹੈ।

(3) ਇਸ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ, ਜੇਕਰ ਕਿਰਿਆ ਸ਼ੁੱਧ ਗਤੀ ਨਹੀਂ ਹੈ, ਤਾਂ ਇਸਨੂੰ ਇੱਕ ਇਰਾਦੇ ਦੁਆਰਾ ਪਰਿਭਾਸ਼ਿਤ ਕੀਤਾ ਜਾਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਇਰਾਦੇ ਨੂੰ ਭਾਵੇਂ ਕਿਵੇਂ ਵੀ ਮੰਨਿਆ ਜਾਵੇ, ਇਹ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕੀਤੇ ਜਾਣ ਵਾਲੇ ਨਤੀਜੇ ਵੱਲ ਦਿੱਤੇ ਗਏ ਤੋਂ ਵੱਧ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਦਿੱਤਾ ਗਿਆ, ਅਸਲ ਵਿੱਚ, ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਸ਼ੁੱਧ ਮੌਜੂਦਗੀ ਹੈ, ਆਪਣੇ ਆਪ ਤੋਂ ਬਾਹਰ ਨਹੀਂ ਨਿਕਲ ਸਕਦਾ। ਬਿਲਕੁਲ ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਹੈ, ਇਹ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਅਤੇ ਸਿਰਫ਼ ਉਹੀ ਹੈ ਜੋ ਇਹ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਇਹ ਕਿਸੇ ਅਜਿਹੇ ਵਰਤਾਰੇ ਦਾ ਕਾਰਨ ਨਹੀਂ ਦੇ ਸਕਦਾ ਜੋ ਆਪਣੇ ਸਾਰੇ ਅਰਥ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕੀਤੇ ਜਾਣ ਵਾਲੇ ਨਤੀਜੇ ਤੋਂ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਦਾ ਹੈ; ਯਾਨੀ ਕਿ, ਇੱਕ ਗੈਰ-ਮੌਜੂਦ ਤੋਂ। ਜਦੋਂ ਮਨੋਵਿਗਿਆਨੀ, ਉਦਾਹਰਣ ਵਜੋਂ, ਡਰਾਈਵ ਨੂੰ ਇੱਕ ਤੱਥਾਤਮਕ ਸਥਿਤੀ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਦੇਖਦੇ ਹਨ, ਤਾਂ ਉਹ ਇਹ ਨਹੀਂ ਦੇਖਦੇ ਕਿ ਉਹ ਇਸ ਤੋਂ ਇਸਦੇ ਸਾਰੇ ਚਰਿੱਤਰ ਨੂੰ ਭੁੱਖ (ਐਡ-ਪੇਰੀਟਿਓ) ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਹਟਾ ਰਹੇ ਹਨ। ਦਰਅਸਲ, ਜੇਕਰ ਜਿਨਸੀ ਡਰਾਈਵ ਨੂੰ ਸੌਣ ਦੀ ਇੱਛਾ ਤੋਂ ਵੱਖਰਾ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ, ਉਦਾਹਰਣ ਵਜੋਂ, ਇਹ ਸਿਰਫ ਇਸਦੇ ਅੰਤ ਦੇ ਜ਼ਰੀਏ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ, ਅਤੇ ਇਹ ਅੰਤ ਮੌਜੂਦ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਮਨੋਵਿਗਿਆਨੀਆਂ ਨੂੰ ਪੁੱਛਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਸੀ ਕਿ ਇੱਕ ਵਰਤਾਰੇ ਦੀ ਓਨਟੋਲੋਜੀਕਲ ਬਣਤਰ ਕੀ ਹੋ ਸਕਦੀ ਹੈ ਤਾਂ ਜੋ ਇਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਦੱਸ ਸਕੇ ਕਿ ਇਹ ਕਿਸੇ ਅਜਿਹੀ ਚੀਜ਼ ਦੇ ਜ਼ਰੀਏ ਕੀ ਹੈ ਜੋ ਅਜੇ ਮੌਜੂਦ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਇਰਾਦਾ, ਜੋ ਕਿ ਮਨੁੱਖੀ-ਹਕੀਕਤ ਦਾ ਬੁਨਿਆਦੀ ਢਾਂਚਾ ਹੈ, ਕਿਸੇ ਵੀ ਹਾਲਤ ਵਿੱਚ ਕਿਸੇ ਦਿੱਤੇ ਗਏ ਵਿਅਕਤੀ ਦੁਆਰਾ ਸਮਝਾਇਆ ਨਹੀਂ ਜਾ ਸਕਦਾ, ਭਾਵੇਂ ਇਸਨੂੰ ਕਿਸੇ ਦਿੱਤੇ ਗਏ ਵਿਅਕਤੀ ਤੋਂ ਉਤਪੰਨ ਹੋਣ ਵਜੋਂ ਪੇਸ਼ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੋਵੇ। ਪਰ ਜੇਕਰ ਕੋਈ ਇਰਾਦੇ ਦੀ ਵਿਆਖਿਆ ਇਸਦੇ ਅੰਤ ਦੁਆਰਾ ਕਰਨਾ ਚਾਹੁੰਦਾ ਹੈ, ਤਾਂ ਧਿਆਨ ਰੱਖਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ ਕਿ ਇਸ ਅੰਤ ਨੂੰ ਇੱਕ ਦਿੱਤੇ ਹੋਏ ਵਿਅਕਤੀ ਵਜੋਂ ਹੋਂਦ ਨਾ ਦਿੱਤੀ ਜਾਵੇ। ਦਰਅਸਲ, ਜੇਕਰ ਅਸੀਂ ਇਹ ਸਵੀਕਾਰ ਕਰ ਸਕਦੇ ਹਾਂ ਕਿ ਅੰਤ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੋਣ ਵਾਲੇ ਨਤੀਜੇ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਦਿੱਤਾ ਗਿਆ ਹੈ, ਤਾਂ ਇਸ ਅੰਤ ਨੂੰ ਇਸਦੀ ਅਣਹੋਂਦ ਦੇ ਕੇਂਦਰ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਕਿਸਮ ਦਾ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਹੋਣਾ ਅਤੇ ਇੱਕ ਸੱਚਮੁੱਚ ਜਾਦੂਈ ਕਿਸਮ ਦਾ ਇੱਕ ਆਕਰਸ਼ਕ ਗੁਣ ਮੰਨਣਾ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੋਵੇਗਾ। ਇਸ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ, ਸਾਨੂੰ ਯਥਾਰਥਵਾਦੀਆਂ ਦੇ ਦਲੀਲਾਂ ਵਿੱਚ ਚੇਤਨਾ-ਪਦਾਰਥ ਅਤੇ ਹਕੀਕਤ-ਪਦਾਰਥ ਵਿਚਕਾਰ ਸਬੰਧ ਨੂੰ ਸਮਝਣ ਨਾਲੋਂ ਇੱਕ ਦਿੱਤੀ ਗਈ ਮਨੁੱਖੀ ਹਕੀਕਤ ਅਤੇ ਇੱਕ ਦਿੱਤੇ ਗਏ ਅੰਤ ਵਿਚਕਾਰ ਸਬੰਧ ਨੂੰ ਸਮਝਣ ਵਿੱਚ ਹੋਰ ਵੀ ਸਫਲ ਨਹੀਂ ਹੋਣਾ ਚਾਹੀਦਾ। ਜੇਕਰ ਡਰਾਈਵ ਜਾਂ ਕਾਰਜ ਨੂੰ ਇਸਦੇ ਅੰਤ ਦੁਆਰਾ ਵਿਆਖਿਆ ਕਰਨੀ ਹੈ, ਤਾਂ ਇਹ ਇਸ ਲਈ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਇਰਾਦੇ ਦੀ ਆਪਣੀ ਬਣਤਰ ਆਪਣੇ ਆਪ ਤੋਂ ਬਾਹਰ ਆਪਣੇ ਅੰਤ ਨੂੰ ਰੱਖਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਇਰਾਦਾ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਉਸ ਅੰਤ ਦੀ ਚੋਣ ਕਰਕੇ ਬਣਾਉਂਦਾ ਹੈ ਜੋ ਇਸਨੂੰ ਜਾਣੂ ਕਰਵਾਉਂਦਾ ਹੈ।

(4) ਕਿਉਂਕਿ ਇਰਾਦਾ ਅੰਤ ਦੀ ਚੋਣ ਹੈ ਅਤੇ ਕਿਉਂਕਿ ਸੰਸਾਰ ਸਾਡੇ ਆਚਰਣ ਵਿੱਚ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਇਹ ਅੰਤ ਦੀ ਜਾਣਬੁੱਝ ਕੇ ਚੋਣ ਹੈ ਜੋ ਸੰਸਾਰ ਨੂੰ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਦੀ ਹੈ, ਅਤੇ ਸੰਸਾਰ ਚੁਣੇ ਹੋਏ ਅੰਤ ਦੇ ਅਨੁਸਾਰ ਇਸ ਜਾਂ ਉਸ (ਇਸ ਜਾਂ ਉਸ ਕ੍ਰਮ ਵਿੱਚ) ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਪ੍ਰਗਟ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਅੰਤ, ਸੰਸਾਰ ਨੂੰ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ਮਾਨ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਸੰਸਾਰ ਦੀ ਇੱਕ ਸਥਿਤੀ ਹੈ ਜੋ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕੀਤੀ ਜਾਣੀ ਹੈ ਅਤੇ ਅਜੇ

ਮੌਜੂਦ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਇਰਾਦਾ ਅੰਤ ਦੀ ਇੱਕ ਥੈਟਿਕ ਚੇਤਨਾ ਹੈ। ਪਰ ਇਹ ਸਿਰਫ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਆਪਣੀ ਸੰਭਾਵਨਾ ਦੀ ਇੱਕ ਗੈਰ-ਥੈਟਿਕ ਚੇਤਨਾ ਬਣਾ ਕੇ ਹੀ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਮੇਰਾ ਅੰਤ ਇੱਕ ਚੰਗਾ ਭੋਜਨ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ ਜੇਕਰ ਮੈਂ ਭੁੱਖਾ ਹਾਂ। ਪਰ ਇਹ ਭੋਜਨ ਜੋ ਧੂੜ ਭਰੀ ਸੜਕ ਤੋਂ ਪਰੇ ਹੈ ਜਿਸ 'ਤੇ ਮੈਂ ਯਾਤਰਾ ਕਰ ਰਿਹਾ ਹਾਂ, ਇਸ ਸੜਕ ਦੇ ਅਰਥ ਵਜੋਂ ਪੇਸ਼ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ (ਇਹ ਇੱਕ ਹੋਟਲ ਵੱਲ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਜਿੱਥੇ ਮੇਜ਼ ਰੱਖਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਜਿੱਥੇ ਪਕਵਾਨ ਤਿਆਰ ਕੀਤੇ ਜਾਂਦੇ ਹਨ, ਜਿੱਥੇ ਮੇਰੀ ਉਮੀਦ ਕੀਤੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ, ਆਦਿ) ਨੂੰ ਇਸ ਭੋਜਨ ਨੂੰ ਖਾਣ ਦੀ ਮੇਰੀ ਆਪਣੀ ਸੰਭਾਵਨਾ ਵੱਲ ਮੇਰੇ ਗੈਰ-ਥੈਟਿਕ ਪ੍ਰੋਜੈਕਟ ਨਾਲ ਸਿਰਫ ਸਹਿ-ਸੰਬੰਧਿਤ ਤੌਰ 'ਤੇ ਫੜਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਇੱਕ ਦੋਹਰੇ ਪਰ ਇਕਸਾਰ ਉਭਾਰ ਦੁਆਰਾ ਇਰਾਦਾ ਸੰਸਾਰ ਨੂੰ ਇੱਕ ਅਜਿਹੇ ਅੰਤ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ਮਾਨ ਕਰਦਾ ਹੈ ਜੋ ਅਜੇ ਮੌਜੂਦ ਨਹੀਂ ਹੈ ਅਤੇ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਇਸਦੇ ਸੰਭਵ ਵਿਕਲਪ ਦੁਆਰਾ ਪਰਿਭਾਸ਼ਿਤ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਮੇਰਾ ਅੰਤ ਸੰਸਾਰ ਦੀ ਇੱਕ ਖਾਸ ਬਾਹਰਮੁਖੀ ਸਥਿਤੀ ਹੈ, ਮੇਰਾ ਸੰਭਵ ਮੇਰੀ ਵਿਅਕਤੀਗਤਤਾ ਦੀ ਇੱਕ ਖਾਸ ਬਣਤਰ ਹੈ; ਇੱਕ ਸਿਧਾਂਤਕ ਚੇਤਨਾ ਵਿੱਚ ਪ੍ਰਗਟ ਹੁੰਦਾ ਹੈ, ਦੂਜਾ ਇਸਨੂੰ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਤਾ ਦੇਣ ਲਈ ਗੈਰ-ਸਿਧਾਂਤਕ ਚੇਤਨਾ ਉੱਤੇ ਵਾਪਸ ਵਹਿੰਦਾ ਹੈ।

(5) ਜੇਕਰ ਦਿੱਤਾ ਗਿਆ ਇਰਾਦਾ ਇਰਾਦੇ ਦੀ ਵਿਆਖਿਆ ਨਹੀਂ ਕਰ ਸਕਦਾ, ਤਾਂ ਇਹ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੈ ਕਿ ਇਰਾਦਾ ਆਪਣੇ ਉਭਾਰ ਦੁਆਰਾ ਦਿੱਤੇ ਗਏ ਨਾਲ ਇੱਕ ਟੁੱਟਣ ਦਾ ਅਹਿਸਾਸ ਕਰੇ, ਭਾਵੇਂ ਇਹ ਕੁਝ ਵੀ ਹੋਵੇ। ਅਜਿਹਾ ਹੀ ਹੋਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ, ਕਿਉਂਕਿ ਨਹੀਂ ਤਾਂ ਸਾਡੇ ਕੋਲ ਇੱਕ ਮੌਜੂਦਾ ਪੂਰਨਤਾ ਹੋਣੀ ਚਾਹੀਦੀ ਹੈ ਜੋ ਨਿਰੰਤਰਤਾ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਮੌਜੂਦਾ ਪੂਰਨਤਾ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਹੁੰਦੀ ਹੈ, ਅਤੇ ਅਸੀਂ ਭਵਿੱਖ ਦੀ ਪੂਰਵ-ਅਨੁਮਾਨ ਨਹੀਂ ਲਗਾ ਸਕਦੇ। ਇਸ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ, ਇਹ ਟੁੱਟਣਾ ਦਿੱਤੇ ਗਏ ਦੀ ਕਦਰ ਲਈ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੈ। ਦਿੱਤਾ ਗਿਆ, ਅਸਲ ਵਿੱਚ, ਕਦੇ ਵੀ ਕਿਸੇ ਕਾਰਵਾਈ ਦਾ ਕਾਰਨ ਨਹੀਂ ਬਣ ਸਕਦਾ ਜੇਕਰ ਇਸਦੀ ਕਦਰ ਨਾ ਕੀਤੀ ਜਾਂਦੀ। ਪਰ ਇਹ ਕਦਰ ਸਿਰਫ ਦਿੱਤੇ ਗਏ ਦੇ ਸੰਬੰਧ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਵਾਪਸੀ ਦੁਆਰਾ ਹੀ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕੀਤੀ ਜਾ ਸਕਦੀ ਹੈ, ਦਿੱਤੇ ਗਏ ਨੂੰ ਬਰੈਕਟਾਂ ਵਿੱਚ ਪਾ ਕੇ, ਜੋ ਕਿ ਨਿਰੰਤਰਤਾ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਟੁੱਟਣ ਦਾ ਅਨੁਮਾਨ ਲਗਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ, ਕਦਰ ਜੇਕਰ ਇਹ ਬੇਲੋੜੀ ਨਹੀਂ ਹੈ, ਤਾਂ ਕਿਸੇ ਚੀਜ਼ ਦੇ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ ਵਿੱਚ ਕੀਤੀ ਜਾਣੀ ਚਾਹੀਦੀ ਹੈ। ਅਤੇ ਇਹ ਕੁਝ ਜੋ ਦਿੱਤੇ ਗਏ ਦੀ ਕਦਰ ਕਰਨ ਲਈ ਕੰਮ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਸਿਰਫ ਅੰਤ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਇੱਕ ਸਿੰਗਲ ਇਕਸਾਰ ਉਭਾਰ ਦੁਆਰਾ ਇਰਾਦਾ ਅੰਤ ਨੂੰ ਦਰਸਾਉਂਦਾ ਹੈ, ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਚੁਣਦਾ ਹੈ, ਅਤੇ ਅੰਤ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਦਿੱਤੇ ਗਏ ਦੀ ਕਦਰ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਇਹਨਾਂ ਸਥਿਤੀਆਂ ਦੇ ਤਹਿਤ ਦਿੱਤੇ ਗਏ ਦੀ ਕਦਰ ਉਸ ਚੀਜ਼ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਕੀਤੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ ਜੋ ਅਜੇ ਮੌਜੂਦ ਨਹੀਂ ਹੈ; ਇਹ ਅਣਹੋਂਦ ਦੀ ਰੌਸ਼ਨੀ ਵਿੱਚ ਹੈ ਕਿ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਹੋਣ ਨੂੰ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ਮਾਨ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਦਿੱਤੇ ਗਏ ਦਾ ਦੋਹਰਾ ਨਿਹੱਤਿਆਕਾਰੀ ਰੰਗ ਨਿਕਲਦਾ ਹੈ; ਇੱਕ ਪਾਸੇ, ਇਹ ਇਸ ਅਰਥ ਵਿੱਚ ਨਿਹੱਤਿਆ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਕਿ ਟੁੱਟਣ ਨਾਲ ਇਹ ਇਰਾਦੇ ਉੱਤੇ ਸਾਰੀ ਪ੍ਰਭਾਵਸ਼ੀਲਤਾ ਗੁਆ ਦਿੰਦਾ ਹੈ; ਦੂਜੇ ਪਾਸੇ, ਇਹ ਇੱਕ ਨਵੇਂ ਵਿਨਾਸ਼ ਵਿੱਚੋਂ ਗੁਜ਼ਰਦਾ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਕੁਛ ਵੀ ਨਹੀਂ ਦੀ ਕਦਰ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਪ੍ਰਭਾਵਸ਼ੀਲਤਾ ਇਸ ਵਿੱਚ ਵਾਪਸ ਆ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਕਿਉਂਕਿ ਮਨੁੱਖੀ ਹਕੀਕਤ ਇੱਕ ਕਿਰਿਆ ਹੈ, ਇਸ ਲਈ ਇਸਨੂੰ ਸਿਰਫ਼ ਦਿੱਤੇ ਗਏ ਨਾਲ ਇੱਕ ਟੁੱਟਣ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਹੀ ਕਲਪਨਾ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਉਹ ਹੋਂਦ ਹੈ ਜੋ ਇਸ ਨਾਲ ਤੋੜ ਕੇ ਅਤੇ ਅਜੇ ਤੱਕ ਮੌਜੂਦ ਨਾ ਹੋਣ ਦੀ ਰੌਸ਼ਨੀ ਵਿੱਚ ਇਸਨੂੰ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ਮਾਨ ਕਰਕੇ ਇੱਕ ਦਿੱਤੇ ਹੋਣ ਦਾ ਕਾਰਨ ਬਣਦੀ ਹੈ।

(6) ਦਿੱਤੇ ਗਏ ਵਿਅਕਤੀ ਵੱਲੋਂ ਸਿਰਫ਼ ਇੱਕ ਵਿਨਾਸ਼ ਦੇ ਕੰਪਾਸ ਦੇ ਅੰਦਰ ਪ੍ਰਗਟ ਹੋਣ ਦੀ ਜ਼ਰੂਰਤ ਜੋ ਇਸਨੂੰ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਦੀ ਹੈ ਅਸਲ ਵਿੱਚ ਅੰਦਰੂਨੀ ਨਿਖੇਧ ਦੇ ਸਮਾਨ ਹੈ ਜਿਸਦਾ ਅਸੀਂ ਭਾਗ ਦੋ ਵਿੱਚ ਵਰਣਨ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਇਹ ਕਲਪਨਾ ਕਰਨਾ ਵਿਅਰਥ ਹੋਵੇਗਾ ਕਿ ਚੇਤਨਾ ਦਿੱਤੇ ਬਿਨਾਂ ਮੌਜੂਦ ਹੋ ਸਕਦੀ ਹੈ;

ਉਸ ਸਥਿਤੀ ਵਿੱਚ ਇਹ ਕਿਸੇ ਵੀ ਚੀਜ਼ ਦੀ ਚੇਤਨਾ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਚੇਤਨਾ (ਆਪਣੇ ਆਪ ਦੀ) ਹੋਵੇਗੀ - ਯਾਨੀ ਕਿ, ਪੂਰਨ ਕੁਝ ਵੀ ਨਹੀਂ। ਪਰ ਜੇਕਰ ਚੇਤਨਾ ਦਿੱਤੇ ਗਏ ਵਿਅਕਤੀ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਮੌਜੂਦ ਹੈ, ਤਾਂ ਇਸਦਾ ਮਤਲਬ ਇਹ ਨਹੀਂ ਹੈ ਕਿ ਦਿੱਤੀ ਗਈ ਸਥਿਤੀਆਂ ਚੇਤਨਾ ਹਨ; ਚੇਤਨਾ ਦਿੱਤੇ ਗਏ ਵਿਅਕਤੀ ਦਾ ਇੱਕ ਸ਼ੁੱਧ ਅਤੇ ਸਧਾਰਨ ਨਿਖੇਧ ਹੈ, ਅਤੇ ਇਹ ਇੱਕ ਖਾਸ ਮੌਜੂਦਾ ਦਿੱਤੇ ਤੋਂ ਵਿਛੋੜੇ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਅਤੇ ਇੱਕ ਖਾਸ ਅਜੇ ਤੱਕ ਮੌਜੂਦ ਨਹੀਂ ਅੰਤ ਵੱਲ ਇੱਕ ਸ਼ਮੂਲੀਅਤ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਮੌਜੂਦ ਹੈ। ਪਰ ਇਸ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਇਹ ਅੰਦਰੂਨੀ ਨਿਖੇਧ ਸਿਰਫ ਇੱਕ ਜੀਵ ਦਾ ਤੱਥ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ ਜੋ ਆਪਣੇ ਆਪ ਦੇ ਸੰਬੰਧ ਵਿੱਚ ਸਥਾਈ ਤੌਰ 'ਤੇ ਵਾਪਸੀ ਵਿੱਚ ਹੈ। ਜੇਕਰ ਇਹ ਜੀਵ ਆਪਣਾ ਨਿਖੇਧ ਨਾ ਹੁੰਦਾ, ਤਾਂ ਇਹ ਉਹੀ ਹੁੰਦਾ ਜੋ ਇਹ ਹੈ - ਭਾਵ, ਇੱਕ ਸ਼ੁੱਧ ਅਤੇ ਸਧਾਰਨ ਦਿੱਤਾ ਗਿਆ। ਇਸ ਤੱਥ ਦੇ ਕਾਰਨ ਇਸਦਾ ਕਿਸੇ ਹੋਰ ਡੇਟਾਮ ਨਾਲ ਕੋਈ ਸਬੰਧ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ ਕਿਉਂਕਿ ਦਿੱਤਾ ਗਿਆ ਕੁਦਰਤ ਦੁਆਰਾ ਸਿਰਫ਼ ਉਹੀ ਹੈ ਜੋ ਇਹ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਇੱਕ ਸੰਸਾਰ ਦੇ ਪ੍ਰਗਟ ਹੋਣ ਦੀ ਕੋਈ ਸੰਭਾਵਨਾ ਨੂੰ ਬਾਹਰ ਰੱਖਿਆ ਜਾਵੇਗਾ। ਦਿੱਤੇ ਨਾ ਹੋਣ ਲਈ, ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਆਪ ਦੇ ਸੰਬੰਧ ਵਿੱਚ ਵਾਪਸੀ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਹਮੇਸ਼ਾ ਲਈ ਬਣਾਉਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ; ਯਾਨੀ, ਇਸਨੂੰ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਇੱਕ ਡੈਟਮ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਪਿੱਛੇ ਛੱਡਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ ਜੋ ਇਹ ਪਹਿਲਾਂ ਤੋਂ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਆਪਣੇ ਆਪ ਦੀ ਇਹ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਤਾ ਦਰਸਾਉਂਦੀ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਉਹ ਜੀਵ ਹੈ ਜਿਸਨੂੰ ਕੋਈ ਮਦਦ ਨਹੀਂ ਮਿਲਦੀ, ਨਾ ਹੀ ਸਹਾਰਾ ਮਿਲਦਾ ਹੈ ਜੋ ਇਹ ਸੀ। ਪਰ ਦੂਜੇ ਪਾਸੇ, ਆਪਣੇ ਆਪ ਆਜ਼ਾਦ ਹੈ ਅਤੇ ਇੱਕ ਸੰਸਾਰ ਪੈਦਾ ਕਰ ਸਕਦਾ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਆਪਣੇ ਆਪ ਉਹ ਜੀਵ ਹੈ ਜਿਸਦਾ ਕੋਲ ਉਹ ਹੈ ਜੋ ਇਹ ਸੀ ਇਸ ਦੀ ਰੌਸ਼ਨੀ ਵਿੱਚ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਕੀ ਹੋਵੇਗਾ। ਇਸ ਲਈ ਆਪਣੇ ਆਪ ਦੀ ਆਜ਼ਾਦੀ ਆਪਣੇ ਵਜੂਦ ਵਜੋਂ ਦਿਖਾਈ ਦਿੰਦੀ ਹੈ। ਪਰ ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਆਜ਼ਾਦੀ ਨਾ ਤਾਂ ਦਿੱਤੀ ਗਈ ਹੈ ਅਤੇ ਨਾ ਹੀ ਜਾਇਦਾਦ ਹੈ, ਇਹ ਸਿਰਫ਼ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਚੁਣ ਕੇ ਹੀ ਹੋ ਸਕਦੀ ਹੈ। ਆਪਣੇ ਆਪ ਦੀ ਆਜ਼ਾਦੀ ਹਮੇਸ਼ਾ ਜੁੜੀ ਰਹਿੰਦੀ ਹੈ; ਇੱਥੇ ਇੱਕ ਅਜਿਹੀ ਆਜ਼ਾਦੀ ਦਾ ਕੋਈ ਸਵਾਲ ਨਹੀਂ ਹੈ ਜੋ ਅਨਿਸ਼ਚਿਤ ਹੋ ਸਕਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਜੋ ਆਪਣੀ ਪਸੰਦ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਮੌਜੂਦ ਹੋਵੇਗੀ। ਅਸੀਂ ਕਦੇ ਵੀ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਬਣਾਉਣ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਚੋਣ ਦੇ ਸਿਵਾਏ ਨਹੀਂ ਸਮਝਾਂਗੇ। ਪਰ ਆਜ਼ਾਦੀ ਸਿਰਫ਼ ਇਹ ਤੱਥ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਚੋਣ ਹਮੇਸ਼ਾ ਬਿਨਾਂ ਸ਼ਰਤ ਹੁੰਦੀ ਹੈ।

(7) ਬਿਨਾਂ ਕਿਸੇ ਸਮਰਥਨ ਦੇ ਅਤੇ ਆਪਣੇ ਕਾਰਨਾਂ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਨਿਰਧਾਰਤ ਕੀਤੇ ਬਿਨਾਂ ਕੀਤੀ ਗਈ ਅਜਿਹੀ ਚੋਣ, ਬਹੁਤ ਹੀ ਬੇਤੁਕੀ ਜਾਪ ਸਕਦੀ ਹੈ, ਅਤੇ ਅਸਲ ਵਿੱਚ ਇਹ ਬੇਤੁਕੀ ਹੈ। ਇਹ ਇਸ ਲਈ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਆਜ਼ਾਦੀ ਆਪਣੇ ਹੋਣ ਦੀ ਚੋਣ ਹੈ ਪਰ ਇਸਦੇ ਹੋਣ ਦੀ ਨੀਂਹ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਅਸੀਂ ਇਸ ਅਧਿਆਇ ਦੇ ਦੌਰਾਨ ਆਜ਼ਾਦੀ ਅਤੇ ਤੱਥਾਂ ਦੇ ਵਿਚਕਾਰ ਇਸ ਸਬੰਧ ਵੱਲ ਵਾਪਸ ਆਵਾਂਗੇ। ਫਿਲਹਾਲ ਸਾਡੇ ਲਈ ਇਹ ਕਹਿਣਾ ਕਾਫ਼ੀ ਹੋਵੇਗਾ ਕਿ ਮਨੁੱਖੀ-ਹਕੀਕਤ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਆਪਣੀ ਮਰਜ਼ੀ ਅਨੁਸਾਰ ਚੁਣ ਸਕਦੀ ਹੈ ਪਰ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਨਾ ਚੁਣਨ ਦੇ ਯੋਗ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਇਹ ਹੋਣ ਤੋਂ ਇਨਕਾਰ ਵੀ ਨਹੀਂ ਕਰ ਸਕਦੀ; ਖੁਦਕੁਸ਼ੀ, ਅਸਲ ਵਿੱਚ, ਇੱਕ ਚੋਣ ਅਤੇ ਪੁਸ਼ਟੀ ਹੈ - ਹੋਂਦ ਦੀ। ਇਸ ਹੋਂਦ ਦੁਆਰਾ ਜੋ ਇਸਨੂੰ ਦਿੱਤੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ, ਮਨੁੱਖੀ ਹਕੀਕਤ ਹੋਂਦ ਦੀ ਵਿਸ਼ਵਵਿਆਪੀ ਸੰਭਾਵਨਾ ਵਿੱਚ ਹਿੱਸਾ ਲੈਂਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਜਿਸਨੂੰ ਅਸੀਂ ਬੇਤੁਕੀ ਕਹਿ ਸਕਦੇ ਹਾਂ। ਇਹ ਚੋਣ ਬੇਤੁਕੀ ਹੈ, ਇਸ ਲਈ ਨਹੀਂ ਕਿ ਇਹ ਬਿਨਾਂ ਕਾਰਨ ਦੇ ਹੈ, ਸਗੋਂ ਇਸ ਲਈ ਕਿ ਕਦੇ ਵੀ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਨਾ ਚੁਣਨ ਦੀ ਕੋਈ ਸੰਭਾਵਨਾ ਨਹੀਂ ਰਹੀ। ਚੋਣ ਜੋ ਵੀ ਹੋਵੇ, ਇਹ ਹੋਂਦ ਦੁਆਰਾ ਸਥਾਪਿਤ ਅਤੇ ਦੁਬਾਰਾ ਸਥਾਪਿਤ ਕੀਤੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ, ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਉਹ ਚੋਣ ਹੈ ਜੋ ਹੈ। ਪਰ ਇੱਥੇ ਇਹ ਗੱਲ ਧਿਆਨ ਵਿੱਚ ਰੱਖਣੀ ਚਾਹੀਦੀ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਚੋਣ ਇਸ ਅਰਥ ਵਿੱਚ ਬੇਤੁਕੀ ਨਹੀਂ ਹੈ ਜਿਸ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਤਰਕਸ਼ੀਲ ਬ੍ਰਹਿਮੰਡ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਅਜਿਹਾ ਵਰਤਾਰਾ ਪੈਦਾ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ ਜੋ ਕਿਸੇ ਵੀ ਕਾਰਨ ਨਾਲ ਦੂਜਿਆਂ ਨਾਲ ਬੰਨ੍ਹਿਆ ਨਹੀਂ ਹੋਵੇਗਾ।

ਇਸ ਅਰਥ ਵਿੱਚ ਇਹ ਬੇਤੁਕੀ ਹੈ - ਕਿ ਚੋਣ ਉਹ ਹੈ ਜਿਸ ਦੁਆਰਾ ਸਾਰੀਆਂ ਨੀਹਾਂ ਅਤੇ ਸਾਰੇ ਕਾਰਨ ਹੋਂਦ ਵਿੱਚ ਆਉਂਦੇ ਹਨ, ਜਿਸ ਦੁਆਰਾ ਬੇਤੁਕੀ ਦੀ ਧਾਰਨਾ ਹੀ ਇੱਕ ਅਰਥ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਇਹ ਸਾਰੇ ਕਾਰਨਾਂ ਤੋਂ ਪਰੇ ਹੋਣ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਬੇਤੁਕੀ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਆਜ਼ਾਦੀ ਸ਼ੁੱਧ ਅਤੇ ਸਰਲ ਅਚਨਚੇਤੀ ਨਹੀਂ ਹੈ ਜਿੱਥੋਂ ਤੱਕ ਇਹ ਆਪਣੇ ਅੰਤ ਦੀ ਰੌਸ਼ਨੀ ਵਿੱਚ ਆਪਣੇ ਅਖਤਿਆਰੀ ਨੂੰ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ਮਾਨ ਕਰਨ ਲਈ ਆਪਣੇ ਅਖਤਿਆਰੀ ਵੱਲ ਮੁੜਦੀ ਹੈ। ਇਹ ਅਚਨਚੇਤੀ ਤੋਂ ਸਦੀਵੀ ਛੁਟਕਾਰਾ ਹੈ; ਇਹ ਅਚਨਚੇਤੀ ਦਾ ਅੰਦਰੂਨੀਕਰਨ, ਵਿਨਾਸ਼ ਅਤੇ ਅਧੀਨੀਕਰਨ ਹੈ, ਜੋ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਸੋਧਿਆ ਗਿਆ ਹੈ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਚੋਣ ਦੀ ਗ੍ਰੈਚੁਟੀ ਵਿੱਚ ਜਾਂਦਾ ਹੈ।

(8) ਮੁਫ਼ਤ ਪ੍ਰੋਜੈਕਟ ਬੁਨਿਆਦੀ ਹੈ, ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਮੇਰਾ ਵਜੂਦ ਹੈ। ਨਾ ਤਾਂ ਇੱਛਾ ਸ਼ਕਤੀ, ਨਾ ਹੀ ਪਿਆਰ ਕਰਨ ਦਾ ਜਨੂੰਨ ਅਤੇ ਨਾ ਹੀ ਹੀਣਤਾ ਕੰਪਲੈਕਸ ਨੂੰ ਬੁਨਿਆਦੀ ਪ੍ਰੋਜੈਕਟ ਮੰਨਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਦੇ ਉਲਟ, ਉਹਨਾਂ ਨੂੰ ਇੱਕ ਪ੍ਰਾਇਮਰੀ ਪ੍ਰੋਜੈਕਟ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਸਮਝਿਆ ਜਾਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ ਜਿਸਨੂੰ ਪ੍ਰੋਜੈਕਟ ਵਜੋਂ ਮਾਨਤਾ ਦਿੱਤੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ ਜਿਸਨੂੰ ਹੁਣ ਕਿਸੇ ਹੋਰ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਵਿਆਖਿਆ ਨਹੀਂ ਕੀਤੀ ਜਾ ਸਕਦੀ ਅਤੇ ਜੋ ਕੁੱਲ ਹੈ। ਇਸ ਸ਼ੁਰੂਆਤੀ ਪ੍ਰੋਜੈਕਟ ਨੂੰ ਸਪੱਸ਼ਟ ਕਰਨ ਲਈ ਇੱਕ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਵਰਤਾਰਾ ਵਿਧੀ ਦੀ ਲੋੜ ਹੋਵੇਗੀ। ਇਹ ਉਹ ਹੈ ਜਿਸਨੂੰ ਅਸੀਂ ਹੋਂਦਵਾਦੀ ਮਨੋਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਕਹਾਂਗੇ। ਅਸੀਂ ਇਸ ਬਾਰੇ ਅਗਲੇ ਅਧਿਆਇ ਵਿੱਚ ਗੱਲ ਕਰਾਂਗੇ। ਵਰਤਮਾਨ ਲਈ ਅਸੀਂ ਕਹਿ ਸਕਦੇ ਹਾਂ ਕਿ ਬੁਨਿਆਦੀ ਪ੍ਰੋਜੈਕਟ ਜੋ ਮੈਂ ਹਾਂ ਉਹ ਇੱਕ ਪ੍ਰੋਜੈਕਟ ਹੈ ਜੋ ਸੰਸਾਰ ਵਿੱਚ ਇਸ ਜਾਂ ਉਸ ਖਾਸ ਵਸਤੂ ਨਾਲ ਮੇਰੇ ਸਬੰਧਾਂ ਨਾਲ ਨਹੀਂ, ਸਗੋਂ ਸੰਸਾਰ ਵਿੱਚ ਮੇਰੇ ਕੁੱਲ ਹੋਣ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਹੈ; ਕਿਉਂਕਿ ਸੰਸਾਰ ਖੁਦ ਇੱਕ ਅੰਤ ਦੇ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ ਵਿੱਚ ਪ੍ਰਗਟ ਹੁੰਦਾ ਹੈ, ਇਹ ਪ੍ਰੋਜੈਕਟ ਆਪਣੇ ਅੰਤ ਲਈ ਇੱਕ ਖਾਸ ਕਿਸਮ ਦੇ ਹੋਣ ਨਾਲ ਸਬੰਧ ਰੱਖਦਾ ਹੈ ਜਿਸਨੂੰ ਖੁਦ ਅਪਣਾਉਣ ਦੀ ਇੱਛਾ ਰੱਖਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਪ੍ਰੋਜੈਕਟ ਤੁਰੰਤ ਨਹੀਂ ਹੈ, ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ "ਸਮੇਂ ਵਿੱਚ" ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਦਾ। ਨਾ ਹੀ ਇਹ ਬਾਅਦ ਵਿੱਚ "ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਸਮਾਂ ਦੇਣ" ਲਈ ਗੈਰ-ਅਸਥਾਈ ਹੈ। ਇਸੇ ਲਈ ਅਸੀਂ ਕਾਂਤ ਦੇ "ਸਮਝਣਯੋਗ ਚਰਿੱਤਰ ਦੀ ਚੋਣ" ਨੂੰ ਰੱਦ ਕਰਦੇ ਹਾਂ। ਚੋਣ ਦੀ ਬਣਤਰ ਜ਼ਰੂਰੀ ਤੌਰ 'ਤੇ ਇਹ ਦਰਸਾਉਂਦੀ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਸੰਸਾਰ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਚੋਣ ਹੋਵੇਗੀ। ਇੱਕ ਚੋਣ ਜੋ ਕੁਝ ਵੀ ਨਹੀਂ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਚੋਣ ਹੋਵੇਗੀ, ਕੁਝ ਵੀ ਨਹੀਂ ਦੇ ਵਿਰੁੱਧ ਇੱਕ ਚੋਣ ਕੁਝ ਵੀ ਨਹੀਂ ਦੀ ਚੋਣ ਹੋਵੇਗੀ ਅਤੇ ਚੋਣ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਤਬਾਹ ਹੋ ਜਾਵੇਗੀ। ਸਿਰਫ਼ ਅਸਾਧਾਰਨ ਚੋਣ ਹੈ, ਬਸ਼ਰਤੇ ਕਿ ਅਸੀਂ ਸਮਝੀਏ ਕਿ ਇਹ ਵਰਤਾਰਾ ਇੱਥੇ ਸੰਪੂਰਨ ਹੈ। ਪਰ ਇਸਦੇ ਬਹੁਤ ਹੀ ਉਭਾਰ ਵਿੱਚ, ਚੋਣ ਨੂੰ ਅਸਥਾਈ ਬਣਾਇਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਇੱਕ ਭਵਿੱਖ ਨੂੰ ਵਰਤਮਾਨ ਨੂੰ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ਮਾਨ ਕਰਨ ਲਈ ਅਤੇ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ "ਡੇਟਾ" ਨੂੰ ਭੂਤਕਾਲ ਦਾ ਅਰਥ ਦੇ ਕੇ ਇੱਕ ਵਰਤਮਾਨ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਬਣਾਉਣ ਦਾ ਕਾਰਨ ਬਣਦਾ ਹੈ। ਹਾਲਾਂਕਿ, ਸਾਨੂੰ ਇਸ ਦੁਆਰਾ ਇਹ ਸਮਝਣ ਦੀ ਜ਼ਰੂਰਤ ਨਹੀਂ ਹੈ ਕਿ ਬੁਨਿਆਦੀ ਪ੍ਰੋਜੈਕਟ ਆਪਣੇ ਆਪ ਦੇ ਪੂਰੇ "ਜੀਵਨ" ਦੇ ਨਾਲ ਸਹਿ-ਵਿਆਪਕ ਹੈ। ਕਿਉਂਕਿ ਆਜ਼ਾਦੀ ਇੱਕ ਸਹਾਰੇ ਤੋਂ ਬਿਨਾਂ ਅਤੇ ਇੱਕ ਸਪਰਿੰਗਬੋਰਡ ਤੋਂ ਬਿਨਾਂ ਹੈ, ਇਸ ਲਈ ਪ੍ਰੋਜੈਕਟ ਨੂੰ ਲਗਾਤਾਰ ਨਵਿਆਇਆ ਜਾਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ। ਮੈਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਸਦਾ ਲਈ ਚੁਣਦਾ ਹਾਂ ਅਤੇ ਕਦੇ ਵੀ ਸਿਰਫ਼ ਚੁਣੇ ਜਾਣ ਦੇ ਗੁਣ ਦੁਆਰਾ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਦਾ; ਨਹੀਂ ਤਾਂ ਮੈਨੂੰ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਦੇ ਸ਼ੁੱਧ ਅਤੇ ਸਧਾਰਨ ਹੋਂਦ ਵਿੱਚ ਡਿੱਗਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ। ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਲਗਾਤਾਰ ਚੁਣਨ ਦੀ ਜ਼ਰੂਰਤ ਉਸ ਪਿੱਛਾ-ਪਿੱਛੇ ਨਾਲ ਇੱਕ ਹੈ ਜੋ ਮੈਂ ਹਾਂ। ਪਰ ਬਿਲਕੁਲ ਕਿਉਂਕਿ ਇੱਥੇ ਅਸੀਂ ਇੱਕ ਚੋਣ ਨਾਲ ਨਜਿੱਠ ਰਹੇ ਹਾਂ, ਇਹ ਚੋਣ ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਇਹ ਕੀਤੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ, ਆਮ ਤੌਰ 'ਤੇ ਹੋਰ ਚੋਣਾਂ ਨੂੰ ਦਰਸਾਉਂਦੀ ਹੈ ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਸੰਭਵ ਹੋਵੇ। ਇਹਨਾਂ ਹੋਰ ਚੋਣਾਂ ਦੀ ਸੰਭਾਵਨਾ ਨਾ ਤਾਂ ਸਪੱਸ਼ਟ ਕੀਤੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਨਾ ਹੀ ਪੇਸ਼ ਕੀਤੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ, ਪਰ ਇਹ ਬੇਇਨਸਾਫ਼ੀ ਦੀ ਭਾਵਨਾ ਵਿੱਚ ਜੀਉਂਦੀ ਹੈ; ਅਤੇ ਇਹ ਉਹ ਹੈ ਜੋ ਮੇਰੀ ਚੋਣ ਦੀ ਬੇਤੁਕੀਤਾ ਅਤੇ ਨਤੀਜੇ

ਵਜੋਂ ਮੇਰੇ ਹੋਣ ਦੇ ਤੱਥ ਦੁਆਰਾ ਪ੍ਰਗਟ ਕੀਤੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਮੇਰੀ ਆਜ਼ਾਦੀ ਮੇਰੀ ਆਜ਼ਾਦੀ ਨੂੰ ਖਾ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਕਿਉਂਕਿ ਮੈਂ ਆਜ਼ਾਦ ਹਾਂ, ਮੈਂ ਆਪਣੀ ਕੁੱਲ ਸੰਭਾਵਨਾ ਨੂੰ ਪੇਸ਼ ਕਰਦਾ ਹਾਂ, ਪਰ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਮੈਂ ਇਹ ਮੰਨਦਾ ਹਾਂ ਕਿ ਮੈਂ ਆਜ਼ਾਦ ਹਾਂ ਅਤੇ ਮੈਂ ਹਮੇਸ਼ਾ ਇਸ ਪਹਿਲੇ ਪ੍ਰੋਜੈਕਟ ਨੂੰ ਖਤਮ ਕਰ ਸਕਦਾ ਹਾਂ ਅਤੇ ਇਸਨੂੰ ਅਤੀਤ ਕਰ ਸਕਦਾ ਹਾਂ।

ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਜਿਸ ਪਲ 'ਤੇ ਖੁਦ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਸਮਝਣ ਅਤੇ ਇੱਕ ਅਨੁਮਾਨਿਤ ਅਣਹੋਂਦ ਦੁਆਰਾ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਜਾਣੂ ਕਰਵਾਉਣ ਬਾਰੇ ਸੋਚਦਾ ਹੈ, ਇਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਤੋਂ ਬਚ ਜਾਂਦਾ ਹੈ; ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਇਹ ਮੰਨਦਾ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਇਸ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਹੋਰ ਵੀ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਇਸਦੇ ਲਈ ਇਸਦੀ ਗੈਰ-ਵਾਜਬਤਾ ਨੂੰ ਸਪੱਸ਼ਟ ਕਰਨਾ ਕਾਫ਼ੀ ਹੋਵੇਗਾ ਤਾਂ ਜੋ ਇਸ ਪਲ ਨੂੰ ਪੈਦਾ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕੇ; ਯਾਨੀ ਕਿ, ਪਹਿਲੇ ਦੇ ਢਹਿ ਜਾਣ 'ਤੇ ਇੱਕ ਨਵੇਂ ਪ੍ਰੋਜੈਕਟ ਦਾ ਪ੍ਰਗਟ ਹੋਣਾ। ਫਿਰ ਵੀ ਨਵੇਂ ਪ੍ਰੋਜੈਕਟ ਦੇ ਇਸ ਉਭਾਰ ਵਿੱਚ ਆਪਣੀ ਸਪੱਸ਼ਟ ਸਥਿਤੀ ਲਈ ਪਹਿਲਾਂ ਦੇ ਵਿਨਾਸ਼ ਦੀ ਸ਼ਰਤ ਹੈ, ਅਤੇ ਇਸ ਲਈ ਖੁਦ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਇੱਕ ਨਵੀਂ ਹੋਂਦ ਪ੍ਰਦਾਨ ਨਹੀਂ ਕਰ ਸਕਦਾ। ਜਿਵੇਂ ਹੀ ਇਹ ਉਸ ਪ੍ਰੋਜੈਕਟ ਨੂੰ ਰੱਦ ਕਰਦਾ ਹੈ ਜੋ ਅਤੀਤ ਵਿੱਚ ਖਤਮ ਹੋ ਗਿਆ ਹੈ, ਇਸਨੂੰ "ਸੀ" ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਇਹ ਪ੍ਰੋਜੈਕਟ ਹੋਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ; ਇਸਦਾ ਮਤਲਬ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਖਤਮ ਹੋ ਗਿਆ ਪ੍ਰੋਜੈਕਟ ਹੁਣ ਤੋਂ ਖੁਦ ਦੀ ਸਥਿਤੀ ਨਾਲ ਸਬੰਧਤ ਹੈ। ਹੋਂਦ ਦਾ ਕੋਈ ਵੀ ਕਾਨੂੰਨ ਵੱਖ-ਵੱਖ ਪ੍ਰੋਜੈਕਟਾਂ ਨੂੰ ਇੱਕ ਤਰਜੀਹੀ ਨੰਬਰ ਨਹੀਂ ਦੇ ਸਕਦਾ ਜੋ ਮੈਂ ਹਾਂ। ਅਸਲ ਵਿੱਚ ਖੁਦ ਦੀ ਹੋਂਦ ਇਸਦੇ ਸਾਰ ਨੂੰ ਨਿਰਧਾਰਤ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਪਰ ਹਰੇਕ ਵਿਅਕਤੀ ਦੇ ਇਤਿਹਾਸ ਤੋਂ ਸਲਾਹ-ਮਸ਼ਵਰਾ ਕਰਨਾ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੈ ਤਾਂ ਜੋ ਇਸ ਤੋਂ ਹਰੇਕ ਵਿਅਕਤੀ ਦੇ ਸੰਬੰਧ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਖਾਸ ਵਿਚਾਰ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕੇ। ਸਾਡੇ ਖਾਸ ਪ੍ਰੋਜੈਕਟ, ਇੱਕ ਖਾਸ ਅੰਤ ਦੀ ਦੁਨੀਆ ਵਿੱਚ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਦੇ ਉਦੇਸ਼ ਨਾਲ, ਉਸ ਗਲੋਬਲ ਪ੍ਰੋਜੈਕਟ ਵਿੱਚ ਇੱਕਜੁੱਟ ਹਨ ਜੋ ਅਸੀਂ ਹਾਂ। ਪਰ ਬਿਲਕੁਲ ਕਿਉਂਕਿ ਅਸੀਂ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਚੋਣ ਅਤੇ ਕਾਰਜਸ਼ੀਲ ਹਾਂ, ਇਹ ਅੰਸ਼ਕ ਪ੍ਰੋਜੈਕਟ ਗਲੋਬਲ ਪ੍ਰੋਜੈਕਟ ਦੁਆਰਾ ਨਿਰਧਾਰਤ ਨਹੀਂ ਕੀਤੇ ਜਾਂਦੇ ਹਨ। ਉਹਨਾਂ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਵਿਕਲਪ ਹੋਣੇ ਚਾਹੀਦੇ ਹਨ; ਅਤੇ ਉਹਨਾਂ ਵਿੱਚੋਂ ਹਰੇਕ ਨੂੰ ਅਚਨਚੇਤਤਾ, ਅਣਪਛਾਤੀਤਾ ਅਤੇ ਬੇਤੁਕੀ ਦਾ ਇੱਕ ਨਿਸ਼ਚਿਤ ਹਾਸ਼ੀਆ ਦਿੱਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਹਾਲਾਂਕਿ ਹਰੇਕ ਪ੍ਰੋਜੈਕਟ ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਇਹ ਪੇਸ਼ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਸਥਿਤੀ ਵਿੱਚ ਖਾਸ ਤੱਤਾਂ ਦੇ ਮੌਕੇ 'ਤੇ ਗਲੋਬਲ ਪ੍ਰੋਜੈਕਟ ਦਾ ਨਿਰਧਾਰਨ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਹਮੇਸ਼ਾ ਮੇਰੇ ਸੰਸਾਰ ਵਿੱਚ ਹੋਣ ਦੀ ਸੰਪੂਰਨਤਾ ਦੇ ਸੰਬੰਧ ਵਿੱਚ ਸਮਝਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ।

ਇਹਨਾਂ ਕੁਝ ਨਿਰੀਖਣਾਂ ਨਾਲ ਅਸੀਂ ਸੋਚਦੇ ਹਾਂ ਕਿ ਅਸੀਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਦੀ ਆਜ਼ਾਦੀ ਨੂੰ ਇਸਦੇ ਮੂਲ ਹੋਂਦ ਵਿੱਚ ਦਰਸਾਇਆ ਹੈ। ਪਰ ਇਹ ਦੇਖਿਆ ਗਿਆ ਹੋਵੇਗਾ ਕਿ ਇਸ ਆਜ਼ਾਦੀ ਨੂੰ ਇੱਕ ਦਿੱਤੇ ਹੋਏ ਦੀ ਲੋੜ ਹੈ, ਇਸਦੀ ਸਥਿਤੀ ਵਜੋਂ ਨਹੀਂ ਸਗੋਂ ਹੋਰ ਠੋਸ ਕਾਰਨਾਂ ਕਰਕੇ। ਪਹਿਲਾਂ, ਆਜ਼ਾਦੀ ਨੂੰ ਸਿਰਫ਼ ਇੱਕ ਦਿੱਤੇ ਹੋਏ (5) ਦੇ ਵਿਨਾਸ਼ ਵਜੋਂ ਮੰਨਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ; ਅਤੇ ਜਿਸ ਹੱਦ ਤੱਕ ਇਹ ਇੱਕ ਅੰਦਰੂਨੀ ਨਕਾਰ ਅਤੇ ਚੇਤਨਾ ਹੈ, ਇਹ (6) ਉਸ ਜ਼ਰੂਰਤ ਵਿੱਚ ਹਿੱਸਾ ਲੈਂਦੀ ਹੈ ਜੋ ਇਹ ਨਿਰਧਾਰਤ ਕਰਦੀ ਹੈ ਕਿ ਚੇਤਨਾ ਕਿਸੇ ਚੀਜ਼ ਦੀ ਚੇਤਨਾ ਹੈ। ਇਸ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਆਜ਼ਾਦੀ ਚੁਣਨ ਦੀ ਆਜ਼ਾਦੀ ਹੈ ਪਰ ਨਾ ਚੁਣਨ ਦੀ ਆਜ਼ਾਦੀ ਨਹੀਂ। ਨਾ ਚੁਣਨਾ, ਅਸਲ ਵਿੱਚ, ਨਾ ਚੁਣਨ ਦੀ ਚੋਣ ਕਰਨਾ ਹੈ। ਨਤੀਜਾ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਚੋਣ ਚੁਣੇ ਜਾਣ ਦੀ ਨੀਂਹ ਹੈ ਪਰ ਨਾ ਚੁਣਨ ਦੀ ਨੀਂਹ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਆਜ਼ਾਦੀ ਦੀ ਬੇਤੁਕੀ (7)। ਉੱਥੇ ਫਿਰ ਸਾਨੂੰ ਇੱਕ ਦਿੱਤੇ ਹੋਏ ਦਾ ਹਵਾਲਾ ਦਿੱਤਾ ਗਿਆ ਹੈ ਜੋ ਕਿ ਆਪਣੇ ਆਪ ਦੀ ਅਸਲੀਅਤ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਹੋਰ ਕੋਈ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਅੰਤ ਵਿੱਚ, ਵਿਸ਼ਵਵਿਆਪੀ ਪ੍ਰੋਜੈਕਟ, ਜਦੋਂ ਕਿ ਇਸਦੀ ਸੰਪੂਰਨਤਾ ਵਿੱਚ ਸੰਸਾਰ ਨੂੰ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ਮਾਨ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਸਥਿਤੀ ਦੇ ਇਸ ਜਾਂ ਉਸ ਤੱਤ ਅਤੇ ਨਤੀਜੇ ਵਜੋਂ ਸੰਸਾਰ ਦੀ ਅਚਨਚੇਤਤਾ ਦੇ ਮੌਕੇ 'ਤੇ ਖਾਸ ਬਣਾਇਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਇਹ ਸਾਰੀਆਂ ਟਿੱਪਣੀਆਂ ਸਾਨੂੰ ਇੱਕ ਮੁਸ਼ਕਲ

ਸਮੱਸਿਆ ਵੱਲ ਇਸ਼ਾਰਾ ਕਰਦੀਆਂ ਹਨ: ਆਜ਼ਾਦੀ ਦੇ ਤੱਥਾਂ ਨਾਲ ਸਬੰਧ। ਇਸ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਸਾਨੂੰ ਲਾਜ਼ਮੀ ਤੌਰ 'ਤੇ ਹੋਰ ਠੋਸ ਇਤਰਾਜ਼ਾਂ ਦਾ ਸਾਹਮਣਾ ਕਰਨਾ ਪਵੇਗਾ। ਕੀ ਮੈਂ ਛੋਟਾ ਹੋਣ 'ਤੇ ਲੰਬਾ ਹੋਣਾ ਚੁਣ ਸਕਦਾ ਹਾਂ? ਜੇਕਰ ਮੇਰੇ ਕੋਲ ਸਿਰਫ਼ ਇੱਕ ਹੀ ਹੈ ਤਾਂ ਦੋ ਬਾਹਾਂ ਰੱਖਣੀਆਂ? ਆਦਿ। ਇਹ ਉਨ੍ਹਾਂ "ਸੀਮਾਵਾਂ" 'ਤੇ ਨਿਰਭਰ ਕਰਦੇ ਹਨ ਜੋ ਮੇਰੀ ਅਸਲ ਸਥਿਤੀ ਮੇਰੀ ਆਪਣੀ ਆਜ਼ਾਦ ਚੋਣ 'ਤੇ ਥੋਪੇਗੀ। ਇਸ ਲਈ ਆਜ਼ਾਦੀ ਦੇ ਦੂਜੇ ਪਹਿਲੂ, ਇਸਦੇ "ਉਲਟ ਪਾਸੇ:" ਦੇ ਤੱਥਾਂ ਨਾਲ ਸਬੰਧ ਦੀ ਜਾਂਚ ਕਰਨਾ ਚੰਗਾ ਹੋਵੇਗਾ।

II. ਆਜ਼ਾਦੀ ਅਤੇ ਹਕੀਕਤ: ਸਥਿਤੀ

ਆਜ਼ਾਦੀ ਦੇ ਵਿਰੁੱਧ ਆਮ ਸਮਝ ਦੁਆਰਾ ਵਰਤੀ ਜਾਣ ਵਾਲੀ ਫੈਸਲਾਕੁੰਨ ਦਲੀਲ ਸਾਨੂੰ ਸਾਡੀ ਨਿਰਬਲਤਾ ਦੀ ਯਾਦ ਦਿਵਾਉਣ ਵਿੱਚ ਸ਼ਾਮਲ ਹੈ। ਆਪਣੀ ਸਥਿਤੀ ਨੂੰ ਆਪਣੀ ਮਰਜ਼ੀ ਨਾਲ ਬਦਲਣ ਦੇ ਯੋਗ ਹੋਣ ਤੋਂ ਦੂਰ, ਅਸੀਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਬਦਲਣ ਵਿੱਚ ਅਸਮਰੱਥ ਜਾਪਦੇ ਹਾਂ। ਮੈਂ "ਆਜ਼ਾਦ" ਨਹੀਂ ਹਾਂ ਕਿ ਮੈਂ ਆਪਣੇ ਵਰਗ, ਆਪਣੀ ਕੌਮ, ਆਪਣੇ ਪਰਿਵਾਰ ਤੋਂ ਬਚ ਸਕਾਂ, ਜਾਂ ਆਪਣੀ ਸ਼ਕਤੀ ਜਾਂ ਆਪਣੀ ਕਿਸਮਤ ਬਣਾਉਣ ਲਈ ਜਾਂ ਆਪਣੀਆਂ ਸਭ ਤੋਂ ਮਾਮੂਲੀ ਭੁੱਖਾਂ ਜਾਂ ਆਦਤਾਂ ਨੂੰ ਜਿੱਤਣ ਲਈ ਵੀ। ਮੈਂ ਇੱਕ ਮਜ਼ਦੂਰ, ਇੱਕ ਫਰਾਂਸੀਸੀ, ਇੱਕ ਖ਼ਾਨਦਾਨੀ ਸਿਫਿਲਿਟਿਕ, ਜਾਂ ਇੱਕ ਟੀ.ਬੀ. ਪੈਦਾ ਹੋਇਆ ਹਾਂ। ਜੀਵਨ ਦਾ ਇਤਿਹਾਸ, ਜੋ ਵੀ ਹੋਵੇ, ਇੱਕ ਅਸਫਲਤਾ ਦਾ ਇਤਿਹਾਸ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਚੀਜ਼ਾਂ ਦੇ ਮੁਸੀਬਤਾਂ ਦਾ ਗੁਣਾਂਕ ਅਜਿਹਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਸਭ ਤੋਂ ਕਮਜ਼ੋਰ ਨਤੀਜਾ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਨ ਲਈ ਸਾਲਾਂ ਦੇ ਸਬਰ ਦੀ ਲੋੜ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਦੁਬਾਰਾ ਫਿਰ "ਕੁਦਰਤ ਨੂੰ ਹੁਕਮ ਦੇਣ ਲਈ ਉਸਦੀ ਪਾਲਣਾ ਕਰਨਾ" ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੈ; ਯਾਨੀ, ਆਪਣੀ ਕਾਰਵਾਈ ਨੂੰ ਨਿਰਣਾਇਕਤਾ ਦੇ ਨੈੱਟਵਰਕ ਵਿੱਚ ਪਾਉਣਾ। ਮਨੁੱਖ "ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਬਣਾਉਣ ਲਈ" ਦਿਖਾਈ ਦੇਣ ਤੋਂ ਕਿਤੇ ਵੱਧ, ਜਲਵਾਯੂ ਅਤੇ ਧਰਤੀ, ਨਸਲ ਅਤੇ ਵਰਗ, ਭਾਸ਼ਾ, ਉਸ ਸਮੂਹਿਕਤਾ ਦੇ ਇਤਿਹਾਸ ਜਿਸਦਾ ਉਹ ਹਿੱਸਾ ਹੈ, ਵਿਰਾਸਤ, ਉਸਦੇ ਬਚਪਨ ਦੇ ਵਿਅਕਤੀਗਤ ਹਾਲਾਤ, ਪ੍ਰਾਪਤ ਕੀਤੀਆਂ ਆਦਤਾਂ, ਉਸਦੇ ਜੀਵਨ ਦੀਆਂ ਵੱਡੀਆਂ ਅਤੇ ਛੋਟੀਆਂ ਘਟਨਾਵਾਂ ਦੁਆਰਾ "ਬਣਾਇਆ" ਜਾਪਦਾ ਹੈ।

ਇਸ ਦਲੀਲ ਨੇ ਮਨੁੱਖੀ ਆਜ਼ਾਦੀ ਦੇ ਪੱਖਪਾਤੀਆਂ ਨੂੰ ਕਦੇ ਵੀ ਬਹੁਤ ਪਰੇਸ਼ਾਨ ਨਹੀਂ ਕੀਤਾ। ਸਭ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ, ਡੇਕਾਰਟਸ ਨੇ ਦੋਵਾਂ ਨੂੰ ਮਾਨਤਾ ਦਿੱਤੀ ਕਿ ਇੱਛਾ ਅਨੰਤ ਹੈ ਅਤੇ ਇਹ ਕਿ "ਕਿਸਮਤ ਦੀ ਬਜਾਏ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਜਿੱਤਣ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕਰਨਾ" ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੈ। ਇੱਥੇ ਕੁਝ ਅੰਤਰ ਕੀਤੇ ਜਾਣੇ ਚਾਹੀਦੇ ਹਨ। ਨਿਰਣਾਇਕਾਂ ਦੁਆਰਾ ਦੱਸੇ ਗਏ ਬਹੁਤ ਸਾਰੇ ਤੱਥ ਅਸਲ ਵਿੱਚ ਸਾਡੇ ਵਿਚਾਰਾਂ ਵਿੱਚ ਦਾਖਲ ਹੋਣ ਦੇ ਯੋਗ ਨਹੀਂ ਹਨ। ਖਾਸ ਤੌਰ 'ਤੇ ਚੀਜ਼ਾਂ ਵਿੱਚ ਮੁਸੀਬਤਾਂ ਦਾ ਗੁਣਾਂਕ ਸਾਡੀ ਆਜ਼ਾਦੀ ਦੇ ਵਿਰੁੱਧ ਇੱਕ ਦਲੀਲ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਦਾ, ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਸਾਡੇ ਦੁਆਰਾ ਹੈ - ਭਾਵ, ਇੱਕ ਅੰਤ ਦੀ ਸ਼ੁਰੂਆਤੀ ਸਥਿਤੀ ਦੁਆਰਾ - ਕਿ ਮੁਸੀਬਤਾਂ ਦਾ ਇਹ ਗੁਣਾਂਕ ਪੈਦਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਇੱਕ ਖਾਸ ਚੱਟਾਨ, ਜੋ ਇੱਕ ਡੂੰਘਾ ਵਿਰੋਧ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਦਾ ਹੈ ਜੇਕਰ ਮੈਂ ਇਸਨੂੰ ਵਿਸਥਾਪਿਤ ਕਰਨਾ ਚਾਹੁੰਦਾ ਹਾਂ, ਇਸਦੇ ਉਲਟ ਇੱਕ ਕੀਮਤੀ ਸਹਾਇਤਾ ਹੋਵੇਗੀ ਜੇਕਰ ਮੈਂ ਪੇਂਡੂ ਖੇਤਰਾਂ ਨੂੰ ਵੇਖਣ ਲਈ ਇਸ 'ਤੇ ਚੜ੍ਹਨਾ ਚਾਹੁੰਦਾ ਹਾਂ। ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ - ਜੇ ਕੋਈ ਕਲਪਨਾ ਵੀ ਕਰ ਸਕਦਾ ਹੈ ਕਿ ਚੱਟਾਨ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਕੀ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ - ਇਹ ਨਿਰਪੱਖ ਹੈ; ਯਾਨੀ, ਇਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਪ੍ਰਤੀਕੂਲ ਜਾਂ ਮਦਦਗਾਰ ਵਜੋਂ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਨ ਲਈ ਇੱਕ ਸਿਰੇ ਦੁਆਰਾ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ਮਾਨ ਹੋਣ ਦੀ ਉਡੀਕ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਦੁਬਾਰਾ ਇਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਇੱਕ ਜਾਂ ਦੂਜੇ ਤਰੀਕੇ ਨਾਲ ਸਿਰਫ ਇੱਕ ਸਾਧਨ-ਕੰਪਲੈਕਸ ਦੇ ਅੰਦਰ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰ ਸਕਦਾ ਹੈ ਜੋ ਪਹਿਲਾਂ ਹੀ ਸਥਾਪਿਤ ਹੈ। ਬਿਨਾਂ ਚੱਟਾਨ ਅਤੇ ਪਾਇਲਟਾਂ, ਪਹਿਲਾਂ ਤੋਂ ਹੀ ਪਹਿਨੇ ਹੋਏ ਰਸਤੇ, ਅਤੇ ਚੜ੍ਹਾਈ ਦੀ ਤਕਨੀਕ ਦੇ, ਚੱਟਾਨ 'ਤੇ ਚੜ੍ਹਨਾ ਨਾ ਤਾਂ ਆਸਾਨ ਹੋਵੇਗਾ ਅਤੇ ਨਾ ਹੀ ਮੁਸ਼ਕਲ; ਇਹ ਸਵਾਲ ਨਹੀਂ ਉਠਾਇਆ ਜਾਵੇਗਾ, ਇਹ ਪਹਾੜ ਚੜ੍ਹਨ ਦੀ ਤਕਨੀਕ ਨਾਲ ਕਿਸੇ ਵੀ ਕਿਸਮ ਦੇ ਸਬੰਧ ਦਾ ਸਮਰਥਨ ਨਹੀਂ ਕਰੇਗਾ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਭਾਵੇਂ ਜ਼ਾਲਮ ਚੀਜ਼ਾਂ (ਜਿਸਨੂੰ ਹਾਈਡੇਗਰ "ਜ਼ਾਲਮ ਹੋਂਦ" ਕਹਿੰਦੇ ਹਨ) ਸ਼ੁਰੂ ਤੋਂ ਹੀ ਸਾਡੀ ਕਾਰਵਾਈ ਦੀ ਆਜ਼ਾਦੀ ਨੂੰ ਸੀਮਤ ਕਰ ਸਕਦੀਆਂ ਹਨ, ਇਹ ਸਾਡੀ ਆਜ਼ਾਦੀ ਹੈ ਜਿਸਨੂੰ ਪਹਿਲਾਂ ਢਾਂਚਾ, ਤਕਨੀਕ ਅਤੇ ਸਿਰੇ ਬਣਾਉਣੇ ਚਾਹੀਦੇ ਹਨ ਜਿਸ ਦੇ ਸੰਬੰਧ ਵਿੱਚ ਉਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਸੀਮਾਵਾਂ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਨਗੇ। ਭਾਵੇਂ ਚੱਟਾਨ ਨੂੰ "ਚੜ੍ਹਨ ਲਈ ਬਹੁਤ ਮੁਸ਼ਕਲ" ਵਜੋਂ ਪ੍ਰਗਟ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਅਤੇ ਜੇਕਰ ਸਾਨੂੰ ਚੜ੍ਹਾਈ ਛੱਡਣੀ ਪੈਂਦੀ ਹੈ, ਤਾਂ ਆਓ ਧਿਆਨ ਦੇਈਏ ਕਿ ਚੱਟਾਨ ਨੂੰ ਸਿਰਫ਼ ਇਸ

ਲਈ ਪ੍ਰਗਟ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਇਸਨੂੰ ਅਸਲ ਵਿੱਚ "ਚੜ੍ਹਨ ਯੋਗ" ਵਜੋਂ ਸਮਝਿਆ ਗਿਆ ਸੀ; ਇਸ ਲਈ ਇਹ ਸਾਡੀ ਆਜ਼ਾਦੀ ਹੈ ਜੋ ਉਨ੍ਹਾਂ ਸੀਮਾਵਾਂ ਦਾ ਗਠਨ ਕਰਦੀ ਹੈ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਇਹ ਬਾਅਦ ਵਿੱਚ ਸਾਹਮਣਾ ਕਰੇਗਾ।

ਬੇਸ਼ੱਕ, ਇਹਨਾਂ ਸਾਰੇ ਨਿਰੀਖਣਾਂ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਵੀ, ਇੱਕ ਅਣਜਾਣ ਅਤੇ ਕਲਪਨਾਯੋਗ ਅਵਸ਼ੇਸ਼ ਬਚਿਆ ਹੈ ਜੋ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਵਿਚਾਰੇ ਗਏ ਨਾਲ ਸਬੰਧਤ ਹੈ ਅਤੇ ਜੋ ਇਸ ਤੱਥ ਲਈ ਜ਼ਿੰਮੇਵਾਰ ਹੈ ਕਿ ਸਾਡੀ ਆਜ਼ਾਦੀ ਦੁਆਰਾ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ਤ ਇੱਕ ਸੰਸਾਰ ਵਿੱਚ, ਇਹ ਖਾਸ ਚੱਟਾਨ ਸਕੇਲਿੰਗ ਲਈ ਵਧੇਰੇ ਅਨੁਕੂਲ ਹੋਵੇਗਾ ਅਤੇ ਉਹ ਨਹੀਂ। ਪਰ ਇਹ ਅਵਸ਼ੇਸ਼ ਮੂਲ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਆਜ਼ਾਦੀ ਲਈ ਇੱਕ ਸੀਮਾ ਹੋਣ ਤੋਂ ਬਹੁਤ ਦੂਰ ਹੈ; ਦਰਅਸਲ, ਇਹ ਇਸ ਅਵਸ਼ੇਸ਼ ਦਾ ਧੰਨਵਾਦ ਹੈ - ਯਾਨੀ ਕਿ, ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਵਹਿਸ਼ੀ ਲਈ - ਕਿ ਆਜ਼ਾਦੀ ਆਜ਼ਾਦੀ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਪੈਦਾ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਦਰਅਸਲ, ਆਮ ਸਮਝ ਸਾਡੇ ਨਾਲ ਸਹਿਮਤ ਹੋਵੇਗੀ ਕਿ ਜਿਸ ਜੀਵ ਨੂੰ ਆਜ਼ਾਦ ਕਿਹਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਉਹ ਉਹ ਹੈ ਜੋ ਆਪਣੇ ਪ੍ਰੋਜੈਕਟਾਂ ਨੂੰ ਸਾਕਾਰ ਕਰ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਪਰ ਇਸ ਕਿਰਿਆ ਨੂੰ ਸਾਕਾਰ ਕਰਨ ਦੇ ਯੋਗ ਬਣਾਉਣ ਲਈ, ਇੱਕ ਸੰਭਾਵੀ ਅੰਤ ਦੇ ਸਧਾਰਨ ਅਨੁਮਾਨ ਨੂੰ ਇਸ ਅੰਤ ਦੇ ਸਾਕਾਰ ਤੋਂ ਇੱਕ ਤਰਜੀਹੀ ਤੌਰ 'ਤੇ ਵੱਖਰਾ ਕੀਤਾ ਜਾਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ। ਜੇਕਰ ਸਾਕਾਰ ਕਰਨ ਲਈ ਧਾਰਨਾ ਕਾਫ਼ੀ ਹੈ, ਤਾਂ ਮੈਂ ਇੱਕ ਸੁਪਨੇ ਵਰਗੀ ਦੁਨੀਆਂ ਵਿੱਚ ਡੁੱਬਿਆ ਹੋਇਆ ਹਾਂ ਜਿਸ ਵਿੱਚ ਸੰਭਵ ਹੁਣ ਕਿਸੇ ਵੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਅਸਲ ਤੋਂ ਵੱਖਰਾ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਮੈਨੂੰ ਹੁਣ ਤੋਂ ਨਿੰਦਾ ਕੀਤੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ ਕਿ ਮੈਂ ਆਪਣੀ ਚੇਤਨਾ ਦੇ ਬਦਲਾਅ ਦੀ ਇੱਛਾ ਅਨੁਸਾਰ ਦੁਨੀਆ ਨੂੰ ਸੋਧਿਆ ਹੋਇਆ ਦੇਖਾਂ; ਮੈਂ ਆਪਣੀ ਧਾਰਨਾ ਦੇ ਸੰਬੰਧ ਵਿੱਚ "ਬਰੈਕਟਾਂ ਵਿੱਚ ਪਾਉਣਾ" ਅਤੇ ਨਿਰਣੇ ਦੇ ਮੁਅੱਤਲ ਦਾ ਅਭਿਆਸ ਨਹੀਂ ਕਰ ਸਕਦਾ ਜੋ ਇੱਕ ਸਧਾਰਨ ਕਲਪਨਾ ਨੂੰ ਇੱਕ ਅਸਲ ਚੋਣ ਤੋਂ ਵੱਖਰਾ ਕਰੇਗਾ। ਜੇਕਰ ਵਸਤੂ ਜਿਵੇਂ ਹੀ ਇਸਦੀ ਕਲਪਨਾ ਕੀਤੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ, ਤਾਂ ਇਹ ਹੁਣ ਚੁਣੀ ਜਾਂ ਸਿਰਫ਼ ਇੱਛਾ ਨਹੀਂ ਕੀਤੀ ਜਾਵੇਗੀ। ਇੱਕ ਵਾਰ ਸਧਾਰਨ ਇੱਛਾ, ਉਹ ਪ੍ਰਤੀਨਿਧਤਾ ਜੋ ਮੈਂ ਚੁਣ ਸਕਦਾ ਸੀ, ਅਤੇ ਚੋਣ ਵਿਚਕਾਰ ਅੰਤਰ ਖਤਮ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਆਜ਼ਾਦੀ ਵੀ ਅਲੋਪ ਹੋ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਅਸੀਂ ਉਦੋਂ ਆਜ਼ਾਦ ਹੁੰਦੇ ਹਾਂ ਜਦੋਂ ਅੰਤਿਮ ਸ਼ਬਦ ਜਿਸ ਦੁਆਰਾ ਅਸੀਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਦੱਸਦੇ ਹਾਂ ਕਿ ਅਸੀਂ ਕੀ ਹਾਂ ਇੱਕ ਅੰਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ; ਯਾਨੀ, ਉਸ ਵਰਗਾ ਅਸਲ ਹੋਂਦ ਵਾਲਾ ਨਹੀਂ ਜੋ ਉਸ ਧਾਰਨਾ ਵਿੱਚ ਜੋ ਅਸੀਂ ਬਣਾਇਆ ਹੈ ਸਾਡੀ ਇੱਛਾ ਨੂੰ ਪੂਰਾ ਕਰ ਸਕਦਾ ਹੈ, ਪਰ ਇੱਕ ਵਸਤੂ ਜੋ ਅਜੇ ਮੌਜੂਦ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਪਰ ਨਤੀਜੇ ਵਜੋਂ ਇਹ ਅੰਤ ਸਿਰਫ਼ ਤਾਂ ਹੀ ਪਾਰਦਰਸ਼ੀ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ ਜੇਕਰ ਇਹ ਸਾਡੇ ਤੋਂ ਉਸੇ ਸਮੇਂ ਵੱਖ ਕੀਤਾ ਜਾਵੇ ਜਦੋਂ ਇਹ ਪਹੁੰਚਯੋਗ ਹੋਵੇ। ਸਿਰਫ਼ ਅਸਲ ਹੋਂਦਾਂ ਦਾ ਇੱਕ ਸਮੂਹ ਹੀ ਸਾਨੂੰ ਇਸ ਸਿਰੇ ਤੋਂ ਵੱਖ ਕਰ ਸਕਦਾ ਹੈ - ਉਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਜਿਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਇਸ ਅੰਤ ਨੂੰ ਸਿਰਫ਼ ਅਸਲ ਹੋਂਦਾਂ ਦੀ ਇੱਕ ਆਉਣ ਵਾਲੀ ਸਥਿਤੀ ਵਜੋਂ ਕਲਪਨਾ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ ਜੋ ਮੈਨੂੰ ਇਸ ਤੋਂ ਵੱਖ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਇਹ ਹੋਂਦਾਂ ਦੇ ਇੱਕ ਕ੍ਰਮ ਦੀ ਰੂਪਰੇਖਾ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਕੁਝ ਨਹੀਂ ਹੈ - ਯਾਨੀ, ਹੋਂਦਾਂ ਦੁਆਰਾ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਅਸਲ ਸਬੰਧਾਂ ਦੀ ਨੀਂਹ 'ਤੇ ਮੰਨੇ ਜਾਣ ਵਾਲੇ ਸੁਭਾਅ ਦੀ ਇੱਕ ਲੜੀ। ਅੰਦਰੂਨੀ ਨਕਾਰ ਦੁਆਰਾ, ਦਰਅਸਲ, ਖੁਦ-ਮੁਖਤਿਆਰੀ ਆਪਣੇ ਆਪਸੀ ਸਬੰਧਾਂ ਵਿੱਚ ਮੌਜੂਦਾਂ ਨੂੰ ਉਸ ਅੰਤ ਦੇ ਜ਼ਰੀਏ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ਮਾਨ ਕਰਦੀ ਹੈ ਜੋ ਇਹ ਧਾਰਨਾ ਰੱਖਦਾ ਹੈ, ਅਤੇ ਇਹ ਇਸ ਅੰਤ ਨੂੰ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨਿਰਧਾਰਨਾਂ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਪੇਸ਼ ਕਰਦਾ ਹੈ ਜੋ ਇਹ ਹੋਂਦ ਵਿੱਚ ਰੱਖਦਾ ਹੈ। ਕੋਈ ਚੱਕਰ ਨਹੀਂ ਹੈ, ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਅਸੀਂ ਦੇਖਿਆ ਹੈ, ਕਿਉਂਕਿ ਖੁਦ-ਮੁਖਤਿਆਰੀ ਦਾ ਉਭਾਰ ਇੱਕ ਝਟਕੇ ਨਾਲ ਪ੍ਰਭਾਵਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਪਰ ਜੇ ਇਹ ਮਾਮਲਾ ਹੈ, ਤਾਂ ਹੋਂਦਾਂ ਦਾ ਕ੍ਰਮ ਆਜ਼ਾਦੀ ਲਈ ਲਾਜ਼ਮੀ ਹੈ। ਇਹ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਜ਼ਰੀਏ ਹੈ ਕਿ ਆਜ਼ਾਦੀ ਨੂੰ ਉਸ ਅੰਤ ਤੋਂ ਵੱਖ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਦੁਬਾਰਾ ਜੋੜਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਜਿਸਦਾ ਇਹ ਪਿੱਛਾ ਕਰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਜੋ ਇਸਨੂੰ ਦੱਸਦਾ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਕੀ ਹੈ। ਸਿੱਟੇ ਵਜੋਂ, ਆਜ਼ਾਦੀ ਜੋ ਹੋਂਦ ਵਿੱਚ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਦੀ ਹੈ, ਆਜ਼ਾਦੀ ਲਈ ਖ਼ਤਰਾ ਹੋਣ ਤੋਂ ਦੂਰ, ਸਿਰਫ ਇਸਨੂੰ ਆਜ਼ਾਦੀ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਪੈਦਾ ਹੋਣ

ਦੇ ਯੋਗ ਬਣਾਉਂਦੀ ਹੈ। ਇੱਕ ਆਜ਼ਾਦ ਖੁਦ-ਮੁਖਤਿਆਰੀ ਸਿਰਫ਼ ਇੱਕ ਵਿਰੋਧ ਕਰਨ ਵਾਲੀ ਦੁਨੀਆ ਵਿੱਚ ਰੁੱਝੇ ਹੋਏ ਹੋ ਸਕਦੇ ਹਨ। ਇਸ ਸ਼ਮੂਲੀਅਤ ਤੋਂ ਬਾਹਰ ਆਜ਼ਾਦੀ, ਨਿਰਣਾਇਕਤਾ, ਜ਼ਰੂਰਤ ਦੀਆਂ ਧਾਰਨਾਵਾਂ ਸਾਰੇ ਅਰਥ ਗੁਆ ਦਿੰਦੀਆਂ ਹਨ।

ਇਸ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ, "ਆਜ਼ਾਦ ਹੋਣਾ" ਦੇ ਫਾਰਮੂਲੇ ਦਾ ਅਰਥ "ਜੋ ਕੋਈ ਚਾਹੁੰਦਾ ਹੈ ਉਸਨੂੰ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਨਾ" ਨਹੀਂ ਹੈ, ਸਗੋਂ "ਆਪਣੇ ਆਪ ਦੁਆਰਾ ਇੱਛਾ ਕਰਨ ਲਈ ਨਿਰਧਾਰਤ ਕਰਨਾ" (ਚੋਣ ਦੇ ਵਿਆਪਕ ਅਰਥਾਂ ਵਿੱਚ) ਹੈ। ਦੂਜੇ ਸ਼ਬਦਾਂ ਵਿੱਚ, ਸਫਲਤਾ ਆਜ਼ਾਦੀ ਲਈ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਦਾਰਸ਼ਨਿਕਾਂ ਲਈ ਆਮ ਸਮਝ ਦੇ ਵਿਰੁੱਧ ਚਰਚਾ ਇੱਥੇ ਇੱਕ ਗਲਤਫਹਿਮੀ ਤੋਂ ਪੈਦਾ ਹੁੰਦੀ ਹੈ: "ਆਜ਼ਾਦੀ" ਦੀ ਅਨੁਭਵੀ ਅਤੇ ਪ੍ਰਸਿੱਧ ਧਾਰਨਾ ਜੋ ਇਤਿਹਾਸਕ, ਰਾਜਨੀਤਿਕ ਅਤੇ ਨੈਤਿਕ ਹਾਲਾਤਾਂ ਦੁਆਰਾ ਪੈਦਾ ਕੀਤੀ ਗਈ ਹੈ, "ਚੁਣੇ ਹੋਏ ਉਦੇਸ਼ਾਂ ਨੂੰ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਨ ਦੀ ਯੋਗਤਾ" ਦੇ ਬਰਾਬਰ ਹੈ। ਆਜ਼ਾਦੀ ਦੀ ਤਕਨੀਕੀ ਅਤੇ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ ਧਾਰਨਾ, ਜਿਸ 'ਤੇ ਅਸੀਂ ਇੱਥੇ ਵਿਚਾਰ ਕਰ ਰਹੇ ਹਾਂ, ਦਾ ਅਰਥ ਹੈ ਸਿਰਫ਼ ਚੋਣ ਦੀ ਖੁਦਮੁਖਤਿਆਰੀ। ਹਾਲਾਂਕਿ, ਇਹ ਨੋਟ ਕਰਨਾ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੈ ਕਿ ਚੋਣ, ਅਦਾਕਾਰੀ ਦੇ ਸਮਾਨ ਹੋਣ ਕਰਕੇ, ਅਹਿਸਾਸ ਦੀ ਸ਼ੁਰੂਆਤ ਮੰਨਦੀ ਹੈ ਤਾਂ ਜੋ ਚੋਣ ਨੂੰ ਸੁਪਨੇ ਅਤੇ ਇੱਛਾ ਤੋਂ ਵੱਖਰਾ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕੇ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਅਸੀਂ ਇਹ ਨਹੀਂ ਕਹਾਂਗੇ ਕਿ ਇੱਕ ਕੈਦੀ ਹਮੇਸ਼ਾ ਜੇਲ੍ਹ ਤੋਂ ਬਾਹਰ ਜਾਣ ਲਈ ਆਜ਼ਾਦ ਹੁੰਦਾ ਹੈ, ਜੋ ਕਿ ਬੇਤੁਕਾ ਹੋਵੇਗਾ, ਨਾ ਹੀ ਉਹ ਹਮੇਸ਼ਾ ਰਿਹਾਈ ਦੀ ਇੱਛਾ ਕਰਨ ਲਈ ਆਜ਼ਾਦ ਹੁੰਦਾ ਹੈ, ਜੋ ਕਿ ਇੱਕ ਅਪ੍ਰਸੰਗਿਕ ਸੱਚਾਈ ਹੋਵੇਗੀ, ਪਰ ਉਹ ਹਮੇਸ਼ਾ ਬਚਣ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕਰਨ ਲਈ ਆਜ਼ਾਦ ਹੁੰਦਾ ਹੈ (ਜਾਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਆਜ਼ਾਦ ਕਰਵਾਓ); ਯਾਨੀ, ਉਸਦੀ ਹਾਲਤ ਜੋ ਵੀ ਹੋਵੇ, ਉਹ ਆਪਣੇ ਭੱਜਣ ਦਾ ਪ੍ਰੋਜੈਕਟ ਕਰ ਸਕਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਕੁਝ ਕਾਰਵਾਈ ਕਰਕੇ ਆਪਣੇ ਪ੍ਰੋਜੈਕਟ ਦੀ ਕੀਮਤ ਸਿੱਖ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਆਜ਼ਾਦੀ ਦਾ ਸਾਡਾ ਵਰਣਨ, ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਚੋਣ ਅਤੇ ਕਰਨ ਵਿੱਚ ਫਰਕ ਨਹੀਂ ਕਰਦਾ, ਸਾਨੂੰ ਇਰਾਦੇ ਅਤੇ ਕਾਰਜ ਵਿੱਚ ਅੰਤਰ ਨੂੰ ਤੁਰੰਤ ਛੱਡਣ ਲਈ ਮਜਬੂਰ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਇਰਾਦੇ ਨੂੰ ਕਾਰਜ ਤੋਂ ਹੋਰ ਵੱਖ ਨਹੀਂ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਜਿੰਨਾ ਸੋਚ ਨੂੰ ਉਸ ਭਾਸ਼ਾ ਤੋਂ ਵੱਖ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ ਜੋ ਇਸਨੂੰ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਦੀ ਹੈ; ਅਤੇ ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਇਹ ਵਾਪਰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਸਾਡੀ ਬੋਲੀ ਸਾਨੂੰ ਸਾਡੇ ਵਿਚਾਰ ਬਾਰੇ ਸੂਚਿਤ ਕਰਦੀ ਹੈ, ਇਸ ਲਈ ਸਾਡੇ ਕਾਰਜ ਸਾਨੂੰ ਸਾਡੇ ਇਰਾਦਿਆਂ ਬਾਰੇ ਸੂਚਿਤ ਕਰਨਗੇ - ਯਾਨੀ, ਇਹ ਸਾਨੂੰ ਆਪਣੇ ਇਰਾਦਿਆਂ ਨੂੰ ਦੂਰ ਕਰਨ, ਉਹਨਾਂ ਨੂੰ ਯੋਜਨਾਬੱਧ ਕਰਨ, ਅਤੇ ਉਹਨਾਂ ਨੂੰ ਜੀਉਣ ਤੱਕ ਸੀਮਤ ਕਰਨ ਦੀ ਬਜਾਏ ਉਹਨਾਂ ਦੀਆਂ ਵਸਤੂਆਂ ਬਣਾਉਣ ਦੇ ਯੋਗ ਬਣਾਏਗਾ - ਭਾਵ, ਉਹਨਾਂ ਦੀ ਇੱਕ ਗੈਰ-ਥੀਟਿਕ ਚੇਤਨਾ ਮੰਨਣ ਲਈ। ਚੋਣ ਦੀ ਆਜ਼ਾਦੀ ਅਤੇ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਨ ਦੀ ਆਜ਼ਾਦੀ ਵਿਚਕਾਰ ਇਹ ਜ਼ਰੂਰੀ ਅੰਤਰ ਨਿਸ਼ਚਤ ਤੌਰ 'ਤੇ ਡੇਸਕਾਰਟਸ ਦੁਆਰਾ ਸਟੋਇਕਵਾਦ ਦੇ ਬਾਅਦ ਸਮਝਿਆ ਗਿਆ ਸੀ। ਇਹ "ਇੱਛਾ" ਅਤੇ "ਯੋਗ ਹੋਣ" ਵਿਚਕਾਰ ਅੰਤਰ 'ਤੇ ਅਧਾਰਤ ਸਾਰੀਆਂ ਦਲੀਲਾਂ ਦਾ ਅੰਤ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਜੋ ਅੱਜ ਵੀ ਪੱਖਪਾਤੀਆਂ ਅਤੇ ਆਜ਼ਾਦੀ ਦੇ ਵਿਰੋਧੀਆਂ ਦੁਆਰਾ ਪੇਸ਼ ਕੀਤੀਆਂ ਜਾਂਦੀਆਂ ਹਨ।

ਫਿਰ ਵੀ ਇਹ ਸੱਚ ਹੈ ਕਿ ਆਜ਼ਾਦੀ ਉਸ ਚੀਜ਼ ਦੇ ਕਾਰਨ ਸੀਮਾਵਾਂ ਦਾ ਸਾਹਮਣਾ ਕਰਦੀ ਹੈ ਜਾਂ ਕਰਦੀ ਜਾਪਦੀ ਹੈ ਜਿਸਨੂੰ ਇਹ ਪਾਰ ਕਰਦੀ ਹੈ ਜਾਂ ਖਤਮ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਇਹ ਦਰਸਾਉਣ ਲਈ ਕਿ ਚੀਜ਼ ਦੀ ਪ੍ਰਤੀਕੂਲਤਾ ਦਾ ਗੁਣਾਂਕ ਅਤੇ ਇਸਦੇ ਚਰਿੱਤਰ ਨੂੰ ਇੱਕ ਰੁਕਾਵਟ ਵਜੋਂ (ਇੱਕ ਸਾਧਨ ਦੇ ਤੌਰ 'ਤੇ ਇਸਦੇ ਚਰਿੱਤਰ ਨਾਲ ਜੁੜਿਆ ਹੋਇਆ) ਇੱਕ ਆਜ਼ਾਦੀ ਦੇ ਵਜੂਦ ਲਈ ਲਾਜ਼ਮੀ ਹੈ, ਇੱਕ ਅਜਿਹੀ ਦਲੀਲ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਕਰਨਾ ਹੈ ਜੋ ਦੋ ਤਰੀਕਿਆਂ ਨੂੰ ਕੱਟਦਾ ਹੈ; ਕਿਉਂਕਿ ਜਦੋਂ ਕਿ ਇਹ ਸਾਨੂੰ ਇਹ ਸਥਾਪਿਤ ਕਰਨ ਦੇ ਯੋਗ ਬਣਾਉਂਦਾ ਹੈ ਕਿ ਆਜ਼ਾਦੀ ਨੂੰ ਦਿੱਤੇ ਦੁਆਰਾ ਅਯੋਗ ਨਹੀਂ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਇਹ ਦੂਜੇ ਪਾਸੇ, ਆਜ਼ਾਦੀ ਦੀ ਇੱਕ ਓਨਟੋਲੋਜੀਕਲ ਕੰਡੀਸ਼ਨਿੰਗ ਵਰਗਾ ਕੁਝ ਦਰਸਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਕੀ ਇਹ ਕਹਿਣਾ ਵਾਜਬ ਨਹੀਂ ਹੋਵੇਗਾ, ਕੁਝ ਸਮਕਾਲੀ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕਾਂ ਦੇ ਨਾਲ: ਜੇ ਕੋਈ ਰੁਕਾਵਟ ਨਹੀਂ ਹੈ, ਤਾਂ ਕੋਈ

ਆਜ਼ਾਦੀ ਨਹੀਂ? ਅਤੇ ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਅਸੀਂ ਇਹ ਸਵੀਕਾਰ ਨਹੀਂ ਕਰ ਸਕਦੇ ਕਿ ਆਜ਼ਾਦੀ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਆਪਣੀ ਰੁਕਾਵਟ ਪੈਦਾ ਕਰਦੀ ਹੈ - ਜੋ ਕਿ ਕਿਸੇ ਵੀ ਵਿਅਕਤੀ ਲਈ ਬੇਤੁਕੀ ਹੋਵੇਗੀ ਜਿਸਨੇ ਸਹਿਜਤਾ ਦਾ ਅਰਥ ਸਮਝਿਆ ਹੈ - ਇੱਥੇ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਆਪਣੇ ਆਪ ਦੀ ਇੱਕ ਕਿਸਮ ਦੀ ਓਨਟੋਲੋਜੀਕਲ ਤਰਜੀਹ ਜਾਪਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਸਾਨੂੰ ਪਿਛਲੀਆਂ ਟਿੱਪਣੀਆਂ ਨੂੰ ਜ਼ਮੀਨ ਨੂੰ ਸਾਫ਼ ਕਰਨ ਦੀਆਂ ਸਧਾਰਨ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ਾਂ ਵਜੋਂ ਵਿਚਾਰਨਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ, ਅਤੇ ਸਾਨੂੰ ਸ਼ੁਰੂ ਤੋਂ ਹੀ ਤੱਥਵਾਦ ਦੇ ਸਵਾਲ ਨੂੰ ਦੁਬਾਰਾ ਚੁੱਕਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ।

ਅਸੀਂ ਇਹ ਸਥਾਪਿਤ ਕਰ ਲਿਆ ਹੈ ਕਿ ਆਪਣੇ ਆਪ ਲਈ ਆਜ਼ਾਦ ਹੈ। ਪਰ ਇਸਦਾ ਮਤਲਬ ਇਹ ਨਹੀਂ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਆਪਣੀ ਖੁਦ ਦੀ ਨੀਂਹ ਹੈ। ਜੇਕਰ ਆਜ਼ਾਦ ਹੋਣ ਦਾ ਮਤਲਬ ਆਪਣੀ ਖੁਦ ਦੀ ਨੀਂਹ ਹੋਣਾ ਹੈ, ਤਾਂ ਇਹ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੋਵੇਗਾ ਕਿ ਆਜ਼ਾਦੀ ਆਪਣੇ ਹੋਂਦ ਦੇ ਵਜੂਦ ਦਾ ਫੈਸਲਾ ਕਰੇ। ਅਤੇ ਇਸ ਜ਼ਰੂਰਤ ਨੂੰ ਦੋ ਤਰੀਕਿਆਂ ਨਾਲ ਸਮਝਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਪਹਿਲਾਂ, ਇਹ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੋਵੇਗਾ ਕਿ ਆਜ਼ਾਦੀ ਆਪਣੇ-ਆਜ਼ਾਦ ਹੋਣ ਦਾ ਫੈਸਲਾ ਕਰੇ; ਯਾਨੀ, ਇਹ ਨਾ ਸਿਰਫ਼ ਇੱਕ ਅੰਤ ਦੀ ਚੋਣ ਹੋਣੀ ਚਾਹੀਦੀ ਹੈ, ਸਗੋਂ ਇਹ ਆਜ਼ਾਦੀ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਆਪਣੇ ਆਪ ਦੀ ਚੋਣ ਹੋਣੀ ਚਾਹੀਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਇਹ ਮੰਨ ਲਿਆ ਜਾਵੇਗਾ ਕਿ ਆਜ਼ਾਦ ਹੋਣ ਦੀ ਸੰਭਾਵਨਾ ਅਤੇ ਨਾ-ਆਜ਼ਾਦ ਹੋਣ ਦੀ ਸੰਭਾਵਨਾ ਦੋਵਾਂ ਵਿੱਚੋਂ ਕਿਸੇ ਇੱਕ ਦੀ ਆਜ਼ਾਦ ਚੋਣ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਬਰਾਬਰ ਮੌਜੂਦ ਹਨ - ਭਾਵ, ਆਜ਼ਾਦੀ ਦੀ ਆਜ਼ਾਦ ਚੋਣ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ। ਪਰ ਉਦੋਂ ਤੋਂ ਇੱਕ ਪਿਛਲੀ ਆਜ਼ਾਦੀ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੋਵੇਗੀ ਜੋ ਆਜ਼ਾਦ ਹੋਣਾ ਚੁਣੇਗੀ - ਭਾਵ, ਮੂਲ ਰੂਪ ਵਿੱਚ, ਜੋ ਪਹਿਲਾਂ ਤੋਂ ਹੀ ਉਹੀ ਹੋਣਾ ਚੁਣੇਗੀ ਜੋ ਇਹ ਹੈ - ਸਾਨੂੰ ਅਨੰਤਤਾ ਦਾ ਹਵਾਲਾ ਦਿੱਤਾ ਜਾਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ; ਕਿਉਂਕਿ ਇਸ ਅਤੇ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੀ ਚੋਣ ਕਰਨ ਲਈ ਇੱਕ ਹੋਰ ਪੁਰਾਣੀ ਆਜ਼ਾਦੀ ਦੀ ਲੋੜ ਹੋਵੇਗੀ। ਅਸਲ ਵਿੱਚ ਅਸੀਂ ਇੱਕ ਆਜ਼ਾਦੀ ਹਾਂ ਜੋ ਚੁਣਦੀ ਹੈ, ਪਰ ਅਸੀਂ ਆਜ਼ਾਦ ਹੋਣਾ ਨਹੀਂ ਚੁਣਦੇ। ਸਾਨੂੰ ਆਜ਼ਾਦੀ ਦੀ ਸਜ਼ਾ ਦਿੱਤੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ, ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਅਸੀਂ ਪਹਿਲਾਂ ਕਿਹਾ ਸੀ, ਆਜ਼ਾਦੀ ਵਿੱਚ ਸੁੱਟ ਦਿੱਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਜਾਂ, ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਹਾਈਡੇਗਰ ਕਹਿੰਦਾ ਹੈ, "ਛੱਡ ਦਿੱਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ।" ਅਤੇ ਅਸੀਂ ਦੇਖ ਸਕਦੇ ਹਾਂ ਕਿ ਇਸ ਤਿਆਗ ਦਾ ਆਜ਼ਾਦੀ ਦੇ ਵਜੂਦ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਕੋਈ ਹੋਰ ਮੂਲ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ, ਜੇਕਰ ਆਜ਼ਾਦੀ ਨੂੰ ਦਿੱਤੇ ਗਏ ਤੱਥ ਤੋਂ ਬਚਣ ਵਜੋਂ ਪਰਿਭਾਸ਼ਿਤ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਤਾਂ ਤੱਥ ਤੋਂ ਬਚਣ ਦਾ ਇੱਕ ਤੱਥ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਆਜ਼ਾਦੀ ਦੀ ਅਸਲੀਅਤ ਹੈ।

ਪਰ ਇਹ ਤੱਥ ਕਿ ਆਜ਼ਾਦੀ ਆਪਣੀ ਨੀਂਹ ਨਹੀਂ ਹੈ, ਨੂੰ ਇੱਕ ਹੋਰ ਤਰੀਕੇ ਨਾਲ ਵੀ ਸਮਝਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ ਜੋ ਇੱਕੋ ਜਿਹੇ ਸਿੱਟਿਆਂ ਵੱਲ ਲੈ ਜਾਵੇਗਾ। ਦਰਅਸਲ ਜੇਕਰ ਆਜ਼ਾਦੀ ਨੇ ਆਪਣੀ ਹੋਂਦ ਦਾ ਫੈਸਲਾ ਕੀਤਾ, ਤਾਂ ਇਹ ਜ਼ਰੂਰੀ ਨਹੀਂ ਕਿ ਮੇਰਾ ਅਜਾਦ ਹੋਣਾ ਸੰਭਵ ਹੋਵੇ, ਸਗੋਂ ਇਹ ਵੀ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੋਵੇਗਾ ਕਿ ਮੇਰਾ ਪੂਰਨ ਅਜਾਦ ਹੋਣਾ ਸੰਭਵ ਹੋਵੇ। ਦੂਜੇ ਸ਼ਬਦਾਂ ਵਿੱਚ, ਅਸੀਂ ਦੇਖਿਆ ਹੈ ਕਿ ਆਜ਼ਾਦੀ ਦੇ ਸ਼ੁਰੂਆਤੀ ਪ੍ਰੋਜੈਕਟ ਵਿੱਚ ਅੰਤ ਕਾਰਨਾਂ ਵੱਲ ਮੁੜਦਾ ਹੈ ਤਾਂ ਜੋ ਉਹਨਾਂ ਨੂੰ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਬਣਾਇਆ ਜਾ ਸਕੇ; ਪਰ ਜੇਕਰ ਆਜ਼ਾਦੀ ਆਪਣੀ ਨੀਂਹ ਹੋਣੀ ਹੈ, ਤਾਂ ਅੰਤ ਨੂੰ ਇਸਦੇ ਨਾਲ ਹੀ ਆਪਣੀ ਹੋਂਦ ਵੱਲ ਮੁੜਨਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਇਸਨੂੰ ਪੈਦਾ ਕਰਨਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ। ਅਸੀਂ ਦੇਖ ਸਕਦੇ ਹਾਂ ਕਿ ਇਸ ਤੋਂ ਕੀ ਨਤੀਜਾ ਨਿਕਲੇਗਾ: ਖੁਦ ਉਸ ਅੰਤ ਨੂੰ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਨ ਲਈ ਜੋ ਇਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਪ੍ਰਸਤਾਵਿਤ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਖੁਦ ਹੀ ਕੁਝ ਵੀ ਨਹੀਂ ਹੋਵੇਗਾ। ਆਪਣੇ ਅੰਤ ਦੁਆਰਾ ਜਾਇਜ਼ ਬਣਾਇਆ ਗਿਆ ਇਹ ਹੋਂਦ ਸਹੀ ਦੁਆਰਾ ਹੋਂਦ ਹੋਵੇਗੀ ਪਰ ਅਸਲ ਵਿੱਚ ਨਹੀਂ। ਅਤੇ ਇਹ ਸੱਚ ਹੈ ਕਿ ਹਜ਼ਾਰਾਂ ਤਰੀਕਿਆਂ ਵਿੱਚੋਂ ਜੋ ਖੁਦ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਆਪਣੀ ਅਸਲ ਸੰਭਾਵਨਾ ਤੋਂ ਦੂਰ ਕਰਨ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕਰ ਰਿਹਾ ਹੈ, ਇੱਕ ਅਜਿਹਾ ਹੈ ਜੋ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਦੂਜੇ ਦੁਆਰਾ ਸਹੀ ਦੁਆਰਾ ਹੋਂਦ ਵਜੋਂ ਮਾਨਤਾ ਦੇਣ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕਰਨਾ ਸ਼ਾਮਲ ਹੈ। ਅਸੀਂ ਆਪਣੇ ਵਿਅਕਤੀਗਤ ਅਧਿਕਾਰਾਂ 'ਤੇ ਜ਼ੋਰ ਦਿੰਦੇ ਹਾਂ ਸਿਰਫ਼ ਇੱਕ ਵਿਸ਼ਾਲ ਪ੍ਰੋਜੈਕਟ ਦੇ ਘੇਰੇ ਵਿੱਚ

ਜੋ ਸਾਨੂੰ ਉਸ ਕਾਰਜ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਹੋਂਦ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕਰਦਾ ਹੈ ਜਿਸਨੂੰ ਅਸੀਂ ਪੂਰਾ ਕਰਦੇ ਹਾਂ। ਇਹੀ ਕਾਰਨ ਹੈ ਕਿ ਮਨੁੱਖ ਅਕਸਰ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਕਾਰਜ ਨਾਲ ਪਛਾਣਨ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕਰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਸਿਰਫ਼ "ਅਪੀਲ ਅਦਾਲਤ ਦੇ ਪ੍ਰਧਾਨ ਜੱਜ", "ਮੁੱਖ ਖਜ਼ਾਨਚੀ ਅਤੇ ਤਨਖਾਹ ਮਾਲਕ" ਆਦਿ ਨੂੰ ਦੇਖਣ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਇਹਨਾਂ ਵਿੱਚੋਂ ਹਰੇਕ ਕਾਰਜ ਦੀ ਹੋਂਦ ਇਸਦੇ ਅੰਤ ਦੁਆਰਾ ਜਾਇਜ਼ ਹੈ। ਇਹਨਾਂ ਵਿੱਚੋਂ ਇੱਕ ਨਾਲ ਪਛਾਣੇ ਜਾਣ ਦਾ ਮਤਲਬ ਹੈ ਕਿ ਆਪਣੀ ਹੋਂਦ ਨੂੰ ਅਚਨਚੇਤੀ ਤੋਂ ਬਚਾਇਆ ਜਾਵੇ। ਪਰ ਮੂਲ ਅਚਨਚੇਤੀ ਤੋਂ ਬਚਣ ਦੀਆਂ ਇਹ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ਾਂ ਸਿਰਫ ਇਸ ਅਚਨਚੇਤੀ ਦੀ ਹੋਂਦ ਨੂੰ ਬਿਹਤਰ ਢੰਗ ਨਾਲ ਸਥਾਪਿਤ ਕਰਨ ਵਿੱਚ ਸਫਲ ਹੁੰਦੀਆਂ ਹਨ। ਆਜ਼ਾਦੀ ਆਪਣੀ ਹੋਂਦ ਨੂੰ ਉਸ ਅੰਤ ਦੁਆਰਾ ਨਿਰਧਾਰਤ ਨਹੀਂ ਕਰ ਸਕਦੀ ਜੋ ਇਹ ਧਾਰਨਾ ਰੱਖਦੀ ਹੈ। ਬੇਸ਼ੱਕ ਇਹ ਸਿਰਫ਼ ਉਸ ਚੋਣ ਦੁਆਰਾ ਮੌਜੂਦ ਹੈ ਜੋ ਇਹ ਇੱਕ ਅੰਤ ਦੀ ਕਰਦੀ ਹੈ, ਪਰ ਇਹ ਇਸ ਤੱਥ ਦਾ ਮਾਲਕ ਨਹੀਂ ਹੈ ਕਿ ਇੱਕ ਆਜ਼ਾਦੀ ਹੈ ਜੋ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਅੰਤ ਦੁਆਰਾ ਦੱਸਦੀ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਕੀ ਹੈ। ਇੱਕ ਆਜ਼ਾਦੀ ਜੋ ਆਪਣੀ ਹੋਂਦ ਪੈਦਾ ਕਰੇਗੀ, ਆਜ਼ਾਦੀ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਆਪਣਾ ਅਰਥ ਗੁਆ ਦੇਵੇਗੀ। ਅਸਲ ਵਿੱਚ ਆਜ਼ਾਦੀ ਇੱਕ ਸਧਾਰਨ ਅਨਿਸ਼ਚਿਤ ਸ਼ਕਤੀ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਜੇ ਇਹ ਹੁੰਦੀ, ਤਾਂ ਇਹ ਕੁਝ ਵੀ ਨਹੀਂ ਜਾਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਹੁੰਦੀ; ਅਤੇ ਇਹ ਸਿਰਫ਼ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਅਤੇ ਕੁਝ ਵੀ ਨਾ ਹੋਣ ਦੇ ਇੱਕ ਅਸਪਸ਼ਟ ਸੰਸਲੇਸ਼ਣ ਦੁਆਰਾ ਹੀ ਹੈ ਕਿ ਕੋਈ ਵਿਅਕਤੀ ਆਜ਼ਾਦੀ ਨੂੰ ਇੱਕ ਨੰਗੀ ਸ਼ਕਤੀ ਵਜੋਂ ਕਲਪਨਾ ਕਰਨ ਦੇ ਯੋਗ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਜੋ ਆਪਣੀਆਂ ਚੋਣਾਂ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਮੌਜੂਦ ਹੈ। ਇਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਇੱਕ "ਕਰਨ" ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਨਿਰਧਾਰਤ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਪਰ ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਅਸੀਂ ਦੇਖਿਆ ਹੈ, ਕਰਨਾ ਕਿਸੇ ਦਿੱਤੇ ਹੋਏ ਜੀਵ ਦਾ ਵਿਨਾਸ਼ ਮੰਨਦਾ ਹੈ। ਕੋਈ ਕਿਸੇ ਚੀਜ਼ ਨਾਲ ਜਾਂ ਕਿਸੇ ਚੀਜ਼ ਨਾਲ ਕੁਝ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਆਜ਼ਾਦੀ ਕਿਸੇ ਦਿੱਤੇ ਹੋਏ ਜੀਵ ਦੇ ਸੰਬੰਧ ਵਿੱਚ ਹੋਣ ਦੀ ਘਾਟ ਹੈ; ਇਹ ਇੱਕ ਪੂਰੇ ਜੀਵ ਦਾ ਉਭਾਰ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਅਤੇ ਜੇਕਰ ਇਹ ਹੋਂਦ ਦਾ ਇਹ ਛੇਕ ਹੈ, ਹੋਂਦ ਦਾ ਇਹ ਅਣਹੋਂਦ ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਅਸੀਂ ਹੁਣੇ ਕਿਹਾ ਹੈ, ਤਾਂ ਇਹ ਮੰਨਦਾ ਹੈ ਕਿ ਸਾਰੇ ਜੀਵ ਇੱਕ ਛੇਕ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਹੋਣ ਦੇ ਦਿਲ ਵਿੱਚ ਉੱਠਣ ਲਈ ਹਨ। ਇਸ ਲਈ ਇਹ ਕੁਝ ਵੀ ਨਾ ਹੋਣ ਦੇ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਤੋਂ ਆਪਣੀ ਹੋਂਦ ਨੂੰ ਨਿਰਧਾਰਤ ਨਹੀਂ ਕਰ ਸਕਿਆ, ਕਿਉਂਕਿ ਕੁਝ ਵੀ ਨਾ ਹੋਣ ਦੇ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਤੋਂ ਸਾਰਾ ਉਤਪਾਦਨ ਸਿਰਫ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਹੋਣਾ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ।

ਅਸੀਂ ਇਸ ਕੰਮ ਦੇ ਪਹਿਲੇ ਭਾਗ ਵਿੱਚ ਕਿਤੇ ਹੋਰ ਸਾਬਤ ਕੀਤਾ ਹੈ ਕਿ ਕੁਝ ਵੀ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਦਾ ਸਿਵਾਏ ਹੋਂਦ ਦੇ ਦਿਲ ਤੋਂ। ਇੱਥੇ ਅਸੀਂ ਆਮ ਸਮਝ ਦੀਆਂ ਮੰਗਾਂ ਨੂੰ ਵੀ ਜੋੜਦੇ ਹਾਂ: ਅਨੁਭਵੀ ਤੌਰ 'ਤੇ ਅਸੀਂ ਸਿਰਫ ਚੀਜ਼ਾਂ ਦੀ ਸਥਿਤੀ ਦੇ ਸੰਬੰਧ ਵਿੱਚ ਅਤੇ ਚੀਜ਼ਾਂ ਦੀ ਇਸ ਸਥਿਤੀ ਦੇ ਬਾਵਜੂਦ ਆਜ਼ਾਦ ਹੋ ਸਕਦੇ ਹਾਂ। ਮੈਨੂੰ ਇਸ ਸਥਿਤੀ ਦੇ ਸੰਬੰਧ ਵਿੱਚ ਆਜ਼ਾਦ ਕਿਹਾ ਜਾਵੇਗਾ ਜਦੋਂ ਇਹ ਮੈਨੂੰ ਰੋਕਦਾ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਆਜ਼ਾਦੀ ਦਾ ਅਨੁਭਵੀ ਅਤੇ ਵਿਹਾਰਕ ਸੰਕਲਪ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਨਕਾਰਾਤਮਕ ਹੈ; ਇਹ ਇੱਕ ਸਥਿਤੀ ਦੇ ਵਿਚਾਰ ਤੋਂ ਆਉਂਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਇਹ ਸਥਾਪਿਤ ਕਰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਸਥਿਤੀ ਮੈਨੂੰ ਇਸ ਜਾਂ ਉਸ ਅੰਤ ਨੂੰ ਅੱਗੇ ਵਧਾਉਣ ਲਈ ਆਜ਼ਾਦ ਛੱਡ ਦਿੰਦੀ ਹੈ। ਕੋਈ ਇਹ ਵੀ ਕਹਿ ਸਕਦਾ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਸਥਿਤੀ ਇਸ ਅਰਥ ਵਿੱਚ ਮੇਰੀ ਆਜ਼ਾਦੀ ਦੀ ਸ਼ਰਤ ਰੱਖਦੀ ਹੈ, ਕਿ ਸਥਿਤੀ ਮੈਨੂੰ ਰੋਕਣ ਲਈ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਕਰਫਿਊ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਗਲੀਆਂ ਵਿੱਚ ਘੁੰਮਣ ਦੀ ਪਾਬੰਦੀ ਨੂੰ ਹਟਾਓ, ਅਤੇ ਮੇਰੇ ਲਈ ਰਾਤ ਨੂੰ ਸੈਰ ਕਰਨ ਦੀ ਆਜ਼ਾਦੀ (ਜੋ ਕਿ, ਉਦਾਹਰਣ ਵਜੋਂ, ਮੈਨੂੰ ਇੱਕ ਪਾਸ ਦੁਆਰਾ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕੀਤੀ ਗਈ ਹੈ) ਦਾ ਕੀ ਅਰਥ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ?

ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਆਜ਼ਾਦੀ ਇੱਕ ਛੋਟਾ ਜਿਹਾ ਜੀਵ ਹੈ ਜੋ ਇਸ ਤੋਂ ਬਚਣ ਲਈ ਹੋਣ ਦਾ ਅਨੁਮਾਨ ਲਗਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਹੋਂਦ ਵਿੱਚ ਨਾ ਆਉਣ ਜਾਂ ਨਾ ਰਹਿਣ ਲਈ ਆਜ਼ਾਦ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਅਸੀਂ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੋਨਾਂ

ਢਾਂਚਿਆਂ ਦੇ ਸਬੰਧ ਨੂੰ ਤੁਰੰਤ ਸਮਝਣ ਜਾ ਰਹੇ ਹਾਂ। ਦਰਅਸਲ, ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਆਜ਼ਾਦੀ ਹੋਂਦ ਤੋਂ ਬਚਣਾ ਹੈ, ਇਹ ਹੋਂਦ ਦੇ ਨਾਲ-ਨਾਲ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਪਾਸੇ ਵੱਲ ਪੈਦਾ ਨਹੀਂ ਕਰ ਸਕਦਾ ਅਤੇ "ਸਰਵੇਖਣ" ਦੇ ਪ੍ਰੋਜੈਕਟ ਵਿੱਚ; ਕੋਈ ਵੀ ਉਸ ਜੇਲ੍ਹ ਤੋਂ ਨਹੀਂ ਬਚ ਸਕਦਾ ਜਿਸ ਵਿੱਚ ਕੋਈ ਕੈਦ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਹੋਂਦ ਦੇ ਹਾਸ਼ੀਏ 'ਤੇ ਆਪਣੇ ਆਪ ਦਾ ਪ੍ਰਜੈਕਸ਼ਨ ਕਿਸੇ ਵੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਇਸ ਹੋਂਦ ਦੇ ਵਿਨਾਸ਼ ਵਜੋਂ ਨਹੀਂ ਬਣਾ ਸਕਦਾ। ਆਜ਼ਾਦੀ ਹੋਂਦ ਵਿੱਚ ਰੁਝੇਵੇਂ ਤੋਂ ਵਿਨਾਸ਼ ਹੈ; ਇਹ ਇੱਕ ਜੀਵ ਦਾ ਵਿਨਾਸ਼ ਹੈ ਜੋ ਇਹ ਹੈ। ਇਸਦਾ ਮਤਲਬ ਇਹ ਨਹੀਂ ਹੈ ਕਿ ਮਨੁੱਖੀ-ਹਕੀਕਤ ਪਹਿਲਾਂ ਮੌਜੂਦ ਹੈ, ਬਾਅਦ ਵਿੱਚ ਆਜ਼ਾਦ ਹੋਣਾ। "ਬਾਅਦ ਵਿੱਚ" ਅਤੇ "ਪਹਿਲਾਂ" ਸ਼ਬਦ ਆਜ਼ਾਦੀ ਦੁਆਰਾ ਹੀ ਬਣਾਏ ਗਏ ਹਨ। ਆਜ਼ਾਦੀ ਦਾ ਉਭਾਰ ਉਸ ਜੀਵ ਦੇ ਦੋਹਰੇ ਵਿਨਾਸ਼ ਦੁਆਰਾ ਪ੍ਰਭਾਵਿਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਜੋ ਇਹ ਹੈ ਅਤੇ ਉਸ ਜੀਵ ਦੇ ਜਿਸ ਦੇ ਵਿਚਕਾਰ ਇਹ ਹੈ। ਕੁਦਰਤੀ ਤੌਰ 'ਤੇ ਆਜ਼ਾਦੀ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਹੋਣ ਦੇ ਅਰਥਾਂ ਵਿੱਚ ਇਹ ਜੀਵ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਪਰ ਚੁਣੇ ਹੋਏ ਅੰਤ ਦੀ ਰੌਸ਼ਨੀ ਵਿੱਚ ਆਜ਼ਾਦੀ ਦੀਆਂ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ਮਾਨ ਕਮੀਆਂ ਦੁਆਰਾ, ਇਹ ਹਸਤੀ ਹੈ ਜੋ ਇਸਦੀ ਆਪਣੀ ਹੈ। ਆਜ਼ਾਦੀ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਪਿੱਛੇ ਇਸ ਹਸਤੀ ਨੂੰ ਹੋਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ ਜਿਸਨੂੰ ਉਸਨੇ ਨਹੀਂ ਚੁਣਿਆ; ਅਤੇ ਬਿਲਕੁਲ ਉਸੇ ਹੱਦ ਤੱਕ ਜਦੋਂ ਇਹ ਇਸਨੂੰ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ਮਾਨ ਕਰਨ ਲਈ ਇਸ ਵੱਲ ਮੁੜਦੀ ਹੈ, ਆਜ਼ਾਦੀ ਇਸ ਹਸਤੀ ਨੂੰ ਜੋ ਇਸਦਾ ਆਪਣਾ ਹੈ, ਹੋਂਦ ਦੇ ਪੂਰਨਮ ਦੇ ਸੰਬੰਧ ਵਿੱਚ ਪ੍ਰਗਟ ਹੋਣ ਦਾ ਕਾਰਨ ਬਣਦੀ ਹੈ - ਯਾਨੀ, ਸੰਸਾਰ ਦੇ ਵਿਚਕਾਰ ਮੌਜੂਦ ਹੋਣਾ। ਅਸੀਂ ਕਿਹਾ ਸੀ ਕਿ ਆਜ਼ਾਦੀ ਆਜ਼ਾਦ ਨਹੀਂ ਹੈ ਕਿ ਉਹ ਆਜ਼ਾਦ ਨਾ ਹੋਵੇ ਅਤੇ ਇਹ ਕਿ ਇਹ ਮੌਜੂਦ ਨਾ ਹੋਵੇ ਕਿ ਉਹ ਆਜ਼ਾਦ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਇਹ ਇਸ ਲਈ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਆਜ਼ਾਦ ਨਾ ਹੋਣ ਦਾ ਤੱਥ ਆਜ਼ਾਦੀ ਦੀ ਅਸਲੀਅਤ ਹੈ, ਅਤੇ ਮੌਜੂਦ ਨਾ ਹੋਣ ਦੇ ਤੱਥ ਇਸਦੀ ਅਚਨਚੇਤੀ ਹੈ। ਅਚਨਚੇਤੀ ਅਤੇ ਤੱਥ ਅਸਲ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਹਨ; ਇੱਕ ਅਜਿਹਾ ਹਸਤੀ ਹੈ ਜਿਸਨੂੰ ਆਜ਼ਾਦੀ ਗੈਰ-ਹੋਂਦ (ਭਾਵ, ਵਿਨਾਸ਼) ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਹੋਣੀ ਚਾਹੀਦੀ ਹੈ। ਆਜ਼ਾਦੀ ਦੇ ਤੱਥ ਵਜੋਂ ਮੌਜੂਦ ਹੋਣਾ ਜਾਂ ਸੰਸਾਰ ਦੇ ਵਿਚਕਾਰ ਇੱਕ ਜੀਵ ਹੋਣਾ ਇੱਕ ਅਤੇ ਇੱਕੋ ਚੀਜ਼ ਹੈ, ਅਤੇ ਇਸਦਾ ਮਤਲਬ ਹੈ ਕਿ ਆਜ਼ਾਦੀ ਮੂਲ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਦਿੱਤੇ ਗਏ ਨਾਲ ਇੱਕ ਸਬੰਧ ਹੈ।

ਪਰ ਦਿੱਤੇ ਹੋਏ ਨਾਲ ਇਸਦਾ ਕੀ ਸਬੰਧ ਹੈ? ਕੀ ਸਾਨੂੰ ਇਸ ਤੋਂ ਇਹ ਸਮਝਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ ਕਿ ਦਿੱਤਾ ਹੋਇਆ (ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ) ਆਜ਼ਾਦੀ ਦੀ ਸ਼ਰਤ ਰੱਖਦਾ ਹੈ? ਆਓ ਆਪਾਂ ਹੋਰ ਧਿਆਨ ਨਾਲ ਵੇਖੀਏ। ਦਿੱਤਾ ਹੋਇਆ ਆਜ਼ਾਦੀ ਦਾ ਕਾਰਨ ਨਹੀਂ ਬਣਦਾ (ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਸਿਰਫ਼ ਦਿੱਤੇ ਹੋਏ ਨੂੰ ਪੈਦਾ ਕਰ ਸਕਦਾ ਹੈ) ਅਤੇ ਨਾ ਹੀ ਇਹ ਆਜ਼ਾਦੀ ਦਾ ਕਾਰਨ ਹੈ (ਕਿਉਂਕਿ ਸਾਰਾ "ਤਰਕ" ਆਜ਼ਾਦੀ ਰਾਹੀਂ ਸੰਸਾਰ ਵਿੱਚ ਆਉਂਦਾ ਹੈ)। ਨਾ ਹੀ ਇਹ ਆਜ਼ਾਦੀ ਦੀ ਜ਼ਰੂਰੀ ਸ਼ਰਤ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਅਸੀਂ ਸ਼ੁੱਧ ਸੰਭਾਵਤਤਾ ਦੇ ਪੱਧਰ 'ਤੇ ਹਾਂ। ਨਾ ਹੀ ਇਹ ਇੱਕ ਲਾਜ਼ਮੀ ਮਾਮਲਾ ਹੈ ਜਿਸ 'ਤੇ ਆਜ਼ਾਦੀ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਅਭਿਆਸ ਕਰਨਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ, ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਇਹ ਮੰਨਣਾ ਹੋਵੇਗਾ ਕਿ ਆਜ਼ਾਦੀ ਇੱਕ ਅਰਿਸਟੋਟਲੀਅਨ ਰੂਪ ਜਾਂ ਇੱਕ ਸਟੋਇਕ ਨਿਊਮਾ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਤਿਆਰ-ਕੀਤੀ ਮੌਜੂਦ ਹੈ ਅਤੇ ਇਹ ਕੰਮ ਕਰਨ ਲਈ ਇੱਕ ਮਾਮਲੇ ਦੀ ਭਾਲ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਦਿੱਤਾ ਹੋਇਆ ਕਿਸੇ ਵੀ ਤਰੀਕੇ ਨਾਲ ਆਜ਼ਾਦੀ ਦੇ ਸੰਵਿਧਾਨ ਵਿੱਚ ਦਾਖਲ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ ਕਿਉਂਕਿ ਆਜ਼ਾਦੀ ਦਿੱਤੇ ਹੋਏ ਦੇ ਅੰਦਰੂਨੀ ਨਕਾਰ ਵਜੋਂ ਅੰਦਰੂਨੀ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਇਹ ਸਿਰਫ਼ ਸ਼ੁੱਧ ਸੰਭਾਵਤਤਾ ਹੈ ਜੋ ਆਜ਼ਾਦੀ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਇੱਕ ਚੋਣ ਬਣਾਉਂਦੇ ਹੋਏ ਦਿੱਤੇ ਹੋਏ ਨੂੰ ਇਨਕਾਰ ਕਰਕੇ ਵਰਤਦੀ ਹੈ; ਦਿੱਤਾ ਹੋਇਆ ਹੋਂਦ ਦੀ ਭਰਪੂਰਤਾ ਹੈ ਜਿਸਨੂੰ ਆਜ਼ਾਦੀ ਅਯੋਗਤਾ ਅਤੇ ਨਕਾਰਾਤਮਕਤਾ ਨਾਲ ਰੰਗਦੀ ਹੈ, ਇਸਨੂੰ ਇੱਕ ਅਜਿਹੇ ਅੰਤ ਦੀ ਰੌਸ਼ਨੀ ਨਾਲ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ਮਾਨ ਕਰਕੇ ਜੋ ਮੌਜੂਦ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਜਿੰਨਾ ਚਿਰ ਆਜ਼ਾਦੀ ਮੌਜੂਦ ਹੈ, ਓਨਾ ਚਿਰ ਆਜ਼ਾਦੀ ਹੀ ਆਜ਼ਾਦੀ ਹੈ; ਅਤੇ ਇਹ ਜੋ ਵੀ ਕਰਦੀ ਹੈ, ਆਜ਼ਾਦੀ ਆਪਣੀ ਹੋਂਦ ਤੋਂ ਨਹੀਂ ਬਚ ਸਕਦੀ। ਪਾਠਕ ਸਮਝ ਗਿਆ ਹੋਵੇਗਾ ਕਿ ਇਹ ਦਿੱਤੀ ਗਈ ਆਜ਼ਾਦੀ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਹੀ ਵਿਨਾਸ਼ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਕੁਝ ਵੀ ਨਹੀਂ ਹੈ ਜੋ ਕਿ ਇਹ ਹੋਣੀ

ਚਾਹੀਦੀ ਹੈ, ਕਿ ਸਰੀਰ ਸੰਸਾਰ ਦੇ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ, ਕਿ ਭੂਤਕਾਲ ਸਾਰ ਵਜੋਂ ਜੋ ਕਿ ਖੁਦ ਸੀ - ਕਿ ਇਹ ਇੱਕ ਹੀ ਹਕੀਕਤ ਲਈ ਤਿੰਨ ਨਾਮ ਹਨ। ਆਪਣੀ ਵਿਨਾਸ਼ਕਾਰੀ ਵਾਪਸੀ ਦੁਆਰਾ, ਆਜ਼ਾਦੀ ਅੰਤ ਦੇ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਤੋਂ, ਸਾਰੇ ਅੰਦਰ-ਅੰਦਰ ਵਿਚਕਾਰ ਸਬੰਧਾਂ ਦੀ ਇੱਕ ਪੂਰੀ ਪ੍ਰਣਾਲੀ ਸਥਾਪਤ ਕਰਨ ਦਾ ਕਾਰਨ ਬਣਦੀ ਹੈ; ਯਾਨੀ, ਹੋਂਦ ਦੇ ਪੂਰਨਮ ਦੇ ਵਿਚਕਾਰ ਜੋ ਉਦੋਂ ਸੰਸਾਰ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਪ੍ਰਗਟ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਹੋਂਦ ਜੋ ਇਸਨੂੰ ਇਸ ਪੂਰਨਮ ਦੇ ਵਿਚਕਾਰ ਹੋਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਜੋ ਇੱਕ ਹੋਂਦ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਪ੍ਰਗਟ ਹੁੰਦਾ ਹੈ, ਇੱਕ "ਇਹ" ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਜੋ ਇਸਨੂੰ ਹੋਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ।

ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਇੱਕ ਅੰਤ ਵੱਲ ਆਪਣੇ ਪ੍ਰਕੋਪ ਦੁਆਰਾ, ਆਜ਼ਾਦੀ ਸੰਸਾਰ ਦੇ ਵਿਚਕਾਰ ਇੱਕ ਹੋਂਦ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਖਾਸ ਤਾਰੀਖ਼ ਬਣਾਉਂਦੀ ਹੈ ਜੋ ਇਸਨੂੰ ਹੋਣੀ ਚਾਹੀਦੀ ਹੈ। ਆਜ਼ਾਦੀ ਇਸਨੂੰ ਨਹੀਂ ਚੁਣਦੀ, ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਆਪਣੀ ਹੋਂਦ ਦੀ ਚੋਣ ਕਰਨਾ ਹੋਵੇਗਾ; ਪਰ ਆਪਣੇ ਅੰਤ ਦੀ ਚੋਣ ਦੁਆਰਾ, ਆਜ਼ਾਦੀ ਡੇਟਾਮ ਨੂੰ ਇਸ ਜਾਂ ਉਸ ਤਰੀਕੇ ਨਾਲ, ਇਸ ਜਾਂ ਉਸ ਰੋਸ਼ਨੀ ਵਿੱਚ ਸੰਸਾਰ ਦੇ ਪ੍ਰਗਟਾਵੇ ਦੇ ਸੰਬੰਧ ਵਿੱਚ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਨ ਦਾ ਕਾਰਨ ਬਣਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਆਜ਼ਾਦੀ ਦੀ ਬਹੁਤ ਹੀ ਅਚਾਨਕਤਾ ਅਤੇ ਸੰਸਾਰ ਜੋ ਇਸ ਅਚਾਨਕਤਾ ਨੂੰ ਆਪਣੀ ਅਚਾਨਕਤਾ ਨਾਲ ਘੇਰਦਾ ਹੈ, ਆਜ਼ਾਦੀ ਨੂੰ ਸਿਰਫ ਉਸ ਅੰਤ ਦੀ ਰੌਸ਼ਨੀ ਵਿੱਚ ਦਿਖਾਈ ਦੇਵੇਗਾ ਜਿਸਨੂੰ ਉਸਨੇ ਚੁਣਿਆ ਹੈ; ਯਾਨੀ, ਬੇਰਹਿਮ ਹੋਂਦਾਂ ਵਜੋਂ ਨਹੀਂ ਬਲਕਿ ਇੱਕ ਸਿੰਗਲ ਵਿਨਾਸ਼ ਦੇ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ ਦੀ ਏਕਤਾ ਵਿੱਚ। ਅਤੇ ਆਜ਼ਾਦੀ ਕਦੇ ਵੀ ਇਸ ਸਮੂਹ ਨੂੰ ਇੱਕ ਸ਼ੁੱਧ ਅਚਾਨਕਤਾ ਵਜੋਂ ਦੁਬਾਰਾ ਪੇਸ਼ ਕਰਨ ਦੇ ਯੋਗ ਨਹੀਂ ਹੋਵੇਗੀ, ਕਿਉਂਕਿ ਉਸ ਸਥਿਤੀ ਵਿੱਚ ਇਹ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੋਵੇਗਾ ਕਿ ਇਹ ਆਜ਼ਾਦੀ ਸਾਰੀਆਂ ਚੋਣਾਂ ਤੋਂ ਬਾਹਰ ਹੋਵੇ ਅਤੇ ਇਸ ਲਈ ਇਹ ਆਜ਼ਾਦੀ ਨਾ ਰਹਿਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ। ਅਸੀਂ ਸੰਸਾਰ ਦੇ ਹੋਣ ਦੇ ਪੂਰਨਮ ਵਿੱਚ ਆਜ਼ਾਦੀ ਦੀ ਸੰਭਾਵਨਾ ਲਈ ਸਥਿਤੀ ਸ਼ਬਦ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਕਰਾਂਗੇ ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਡੇਟਾਮ, ਜੋ ਕਿ ਸਿਰਫ ਆਜ਼ਾਦੀ ਨੂੰ ਸੀਮਤ ਨਾ ਕਰਨ ਲਈ ਹੈ, ਇਸ ਆਜ਼ਾਦੀ ਨੂੰ ਸਿਰਫ ਉਸ ਅੰਤ ਦੁਆਰਾ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ਤ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ ਜੋ ਆਜ਼ਾਦੀ ਚੁਣਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਡੇਟਾਮ ਕਦੇ ਵੀ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਵਹਿਸ਼ੀ ਮੌਜੂਦ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਨਹੀਂ ਜਾਪਦਾ; ਇਹ ਹਮੇਸ਼ਾ ਇੱਕ ਕਾਰਨ ਵਜੋਂ ਖੋਜਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਸਿਰਫ ਇੱਕ ਅੰਤ ਦੀ ਰੌਸ਼ਨੀ ਵਿੱਚ ਪ੍ਰਗਟ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਜੋ ਇਸਨੂੰ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ਮਾਨ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਸਥਿਤੀ ਅਤੇ ਪ੍ਰੇਰਣਾ ਅਸਲ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਹਨ। ਡੇਟਾਮ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਹੋਂਦ ਵਿੱਚ ਰੁੱਝੇ ਹੋਏ, ਹੋਂਦ ਦੁਆਰਾ ਘੇਰੇ ਹੋਏ, ਹੋਂਦ ਦੁਆਰਾ ਧਮਕੀ ਦਿੱਤੇ ਗਏ ਵਜੋਂ ਖੋਜਦਾ ਹੈ; ਇਹ ਉਹਨਾਂ ਚੀਜ਼ਾਂ ਦੀ ਸਥਿਤੀ ਨੂੰ ਖੋਜਦਾ ਹੈ ਜੋ ਇਸਦੇ ਆਲੇ ਦੁਆਲੇ ਹਨ ਬਚਾਅ ਜਾਂ ਹਮਲੇ ਦੀ ਪ੍ਰਤੀਕ੍ਰਿਆ ਦੇ ਕਾਰਨ ਵਜੋਂ। ਪਰ ਇਹ ਇਹ ਖੋਜ ਸਿਰਫ ਇਸ ਲਈ ਕਰ ਸਕਦਾ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਸੁਤੰਤਰ ਤੌਰ 'ਤੇ ਉਸ ਅੰਤ ਨੂੰ ਦਰਸਾਉਂਦਾ ਹੈ ਜਿਸਦੇ ਸੰਬੰਧ ਵਿੱਚ ਚੀਜ਼ਾਂ ਦੀ ਸਥਿਤੀ ਧਮਕੀ ਭਰੀ ਜਾਂ ਅਨੁਕੂਲ ਹੈ।

ਇਹਨਾਂ ਨਿਰੀਖਣਾਂ ਤੋਂ ਸਾਨੂੰ ਇਹ ਦਰਸਾਉਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ ਕਿ ਸਥਿਤੀ, ਜੋ ਕਿ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਅਤੇ ਆਜ਼ਾਦੀ ਦੀ ਅਚਨਚੇਤੀ ਦਾ ਸਾਂਝਾ ਉਤਪਾਦ ਹੈ, ਇੱਕ ਅਸਪਸ਼ਟ ਵਰਤਾਰਾ ਹੈ ਜਿਸ ਵਿੱਚ ਖੁਦ ਲਈ ਆਜ਼ਾਦੀ ਦੇ ਯੋਗਦਾਨ ਨੂੰ ਵਹਿਸ਼ੀ ਹੋਂਦ ਤੋਂ ਵੱਖਰਾ ਕਰਨਾ ਅਸੰਭਵ ਹੈ। ਦਰਅਸਲ, ਜਿਵੇਂ ਆਜ਼ਾਦੀ ਇੱਕ ਅਚਨਚੇਤੀ ਤੋਂ ਬਚਣਾ ਹੈ ਜੋ ਇਸ ਤੋਂ ਬਚਣ ਲਈ ਹੋਣਾ ਪੈਂਦਾ ਹੈ, ਉਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਸਥਿਤੀ ਇੱਕ ਵਹਿਸ਼ੀ ਦੀ ਸੁਤੰਤਰ ਤਾਲਮੇਲ ਅਤੇ ਮੁਫ਼ਤ ਯੋਗਤਾ ਹੈ ਜੋ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਕਿਸੇ ਵੀ ਤਰੀਕੇ ਨਾਲ ਯੋਗ ਨਹੀਂ ਹੋਣ ਦਿੰਦੀ। ਇੱਥੇ ਮੈਂ ਇਸ ਚੱਟਾਨ ਦੇ ਪੈਰਾਂ 'ਤੇ ਹਾਂ ਜੋ ਮੈਨੂੰ "ਮਾਪਯੋਗੀ ਨਹੀਂ" ਜਾਪਦਾ ਹੈ। ਇਸਦਾ ਮਤਲਬ ਹੈ ਕਿ ਚੱਟਾਨ ਮੈਨੂੰ ਇੱਕ ਅਨੁਮਾਨਿਤ ਸਕੇਲਿੰਗ ਦੀ ਰੋਸ਼ਨੀ ਵਿੱਚ ਦਿਖਾਈ ਦਿੰਦਾ ਹੈ - ਇੱਕ ਸੈਕੰਡਰੀ ਪ੍ਰੋਜੈਕਟ ਜੋ ਇੱਕ ਸ਼ੁਰੂਆਤੀ ਪ੍ਰੋਜੈਕਟ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਆਪਣਾ ਅਰਥ ਲੱਭਦਾ ਹੈ ਜੋ ਕਿ ਮੇਰਾ ਸੰਸਾਰ ਵਿੱਚ ਹੋਣਾ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਚੱਟਾਨ ਮੇਰੀ ਆਜ਼ਾਦੀ ਦੀ ਸ਼ੁਰੂਆਤੀ ਚੋਣ ਦੇ ਪ੍ਰਭਾਵ ਦੁਆਰਾ

ਦੁਨੀਆ ਦੀ ਜ਼ਮੀਨ 'ਤੇ ਉੱਕਰੀ ਗਈ ਹੈ। ਪਰ ਦੂਜੇ ਪਾਸੇ, ਮੇਰੀ ਆਜ਼ਾਦੀ ਜੋ ਨਿਰਧਾਰਤ ਨਹੀਂ ਕਰ ਸਕਦੀ ਉਹ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਕੀ "ਮਾਪਿਆ ਜਾਣਾ" ਵਾਲਾ ਚੱਟਾਨ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਸਕੇਲਿੰਗ ਲਈ ਉਧਾਰ ਦੇਵੇਗਾ ਜਾਂ ਨਹੀਂ। ਇਹ ਚੱਟਾਨ ਦੇ ਵਹਿਸ਼ੀ ਹੋਣ ਦਾ ਹਿੱਸਾ ਹੈ। ਫਿਰ ਵੀ ਚੱਟਾਨ ਸਕੇਲਿੰਗ ਪ੍ਰਤੀ ਆਪਣਾ ਵਿਰੋਧ ਤਾਂ ਹੀ ਦਿਖਾ ਸਕਦੀ ਹੈ ਜੇਕਰ ਚੱਟਾਨ ਨੂੰ ਆਜ਼ਾਦੀ ਨਾਲ ਇੱਕ "ਸਥਿਤੀ" ਵਿੱਚ ਜੋੜਿਆ ਗਿਆ ਹੋਵੇ ਜਿਸਦਾ ਆਮ ਵਿਸ਼ਾ ਸਕੇਲਿੰਗ ਹੈ। ਉਸ ਸਧਾਰਨ ਯਾਤਰੀ ਲਈ ਜੋ ਇਸ ਸੜਕ ਤੋਂ ਲੰਘਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਜਿਸਦਾ ਮੁਫਤ ਪ੍ਰੋਜੈਕਟ ਲੈਂਡਸਕੇਪ ਦਾ ਇੱਕ ਸ਼ੁੱਧ ਸੁਹਜ ਕ੍ਰਮ ਹੈ, ਚੱਟਾਨ ਨੂੰ ਨਾ ਤਾਂ ਸਕੇਲੇਬਲ ਜਾਂ ਨਾ-ਸਕੇਲਬਲ ਵਜੋਂ ਪ੍ਰਗਟ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ; ਇਹ ਸਿਰਫ ਸੁੰਦਰ ਜਾਂ ਬਦਸੂਰਤ ਵਜੋਂ ਪ੍ਰਗਟ ਹੁੰਦਾ ਹੈ।

ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਹਰੇਕ ਖਾਸ ਮਾਮਲੇ ਵਿੱਚ ਇਹ ਨਿਰਧਾਰਤ ਕਰਨਾ ਅਸੰਭਵ ਹੈ ਕਿ ਆਜ਼ਾਦੀ ਤੋਂ ਕੀ ਆਉਂਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਆਪਣੇ ਆਪ ਦੇ ਵਹਿਸ਼ੀ ਜੀਵ ਤੋਂ ਕੀ ਆਉਂਦਾ ਹੈ। ਵਿਰੋਧ ਜਾਂ ਸਹਾਇਤਾ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਦਿੱਤਾ ਗਿਆ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਹੀ ਪ੍ਰਗਟ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਪਰ ਪੇਸ਼ ਕਰਨ ਵਾਲੀ ਆਜ਼ਾਦੀ ਇੱਕ ਰੋਸ਼ਨੀ ਦਾ ਪ੍ਰਬੰਧ ਕਰਦੀ ਹੈ ਤਾਂ ਜੋ ਇਸ ਦੁਆਰਾ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਪ੍ਰਗਟ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕੇ ਜਿਵੇਂ ਇਹ ਹੈ (ਭਾਵ, ਵਿਰੋਧ ਕਰਨਾ ਜਾਂ ਅਨੁਕੂਲ); ਪਰ ਸਾਨੂੰ ਸਪੱਸ਼ਟ ਤੌਰ 'ਤੇ ਇਹ ਸਮਝਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ ਕਿ ਦਿੱਤੇ ਗਏ ਦਾ ਵਿਰੋਧ ਸਿੱਧੇ ਤੌਰ 'ਤੇ ਦਿੱਤੇ ਗਏ ਦੇ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਗੁਣ ਵਜੋਂ ਸਵੀਕਾਰਯੋਗ ਨਹੀਂ ਹੈ, ਸਗੋਂ ਸਿਰਫ਼ ਇੱਕ ਸੰਕੇਤ ਵਜੋਂ - ਇੱਕ ਮੁਫ਼ਤ ਰੋਸ਼ਨੀ ਅਤੇ ਇੱਕ ਅਣਗੌਲਿਆ ਕੁਇਡ ਦੇ ਇੱਕ ਮੁਫ਼ਤ ਅਪਵਰਤਨ ਵਿੱਚ। ਇਸ ਲਈ ਇਹ ਸਿਰਫ਼ ਇੱਕ ਆਜ਼ਾਦੀ ਦੇ ਮੁਫ਼ਤ ਉਭਾਰ ਵਿੱਚ ਅਤੇ ਰਾਹੀਂ ਹੀ ਹੈ ਕਿ ਸੰਸਾਰ ਉਸ ਵਿਰੋਧ ਨੂੰ ਵਿਕਸਤ ਕਰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਦਾ ਹੈ ਜੋ ਅਨੁਮਾਨਿਤ ਅੰਤ ਨੂੰ ਅਸੰਭਵ ਬਣਾ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਮਨੁੱਖ ਆਪਣੀ ਆਜ਼ਾਦੀ ਦੇ ਖੇਤਰ ਦੇ ਅੰਦਰ ਹੀ ਇੱਕ ਰੁਕਾਵਟ ਦਾ ਸਾਹਮਣਾ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਤੋਂ ਵੀ ਵਧੀਆ, ਇਸ ਜਾਂ ਉਸ ਖਾਸ ਹੋਂਦ ਦੇ ਚਰਿੱਤਰ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਰੁਕਾਵਟ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਕੰਮ ਕਰਨ ਵਾਲੇ ਵਹਿਸ਼ੀ ਜੀਵ ਤੋਂ ਕੀ ਆਉਂਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਆਜ਼ਾਦੀ ਤੋਂ ਕੀ ਆਉਂਦਾ ਹੈ, ਇਸ ਨੂੰ ਤਰਜੀਹ ਦੇਣਾ ਅਸੰਭਵ ਹੈ। ਜੋ ਮੇਰੇ ਲਈ ਇੱਕ ਰੁਕਾਵਟ ਹੈ ਉਹ ਦੂਜੇ ਲਈ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਦਾ। ਸੰਪੂਰਨ ਅਰਥਾਂ ਵਿੱਚ ਕੋਈ ਰੁਕਾਵਟ ਨਹੀਂ ਹੈ, ਪਰ ਰੁਕਾਵਟ ਸੁਤੰਤਰ ਤੌਰ 'ਤੇ ਕਾਢੀਆਂ ਅਤੇ ਸੁਤੰਤਰ ਤੌਰ 'ਤੇ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕੀਤੀਆਂ ਤਕਨੀਕਾਂ ਵਿੱਚ ਆਪਣੀ ਪ੍ਰਤੀਕੂਲਤਾ ਦੇ ਗੁਣਾਂਕ ਨੂੰ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਰੁਕਾਵਟ ਇਸ ਗੁਣਾਂਕ ਨੂੰ ਆਜ਼ਾਦੀ ਦੁਆਰਾ ਰੱਖੇ ਗਏ ਅੰਤ ਦੇ ਮੁੱਲ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਵੀ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਜੇਕਰ ਮੈਂ ਕਿਸੇ ਵੀ ਕੀਮਤ 'ਤੇ ਪਹਾੜ ਦੀ ਚੋਟੀ 'ਤੇ ਪਹੁੰਚਣਾ ਚਾਹੁੰਦਾ ਹਾਂ ਤਾਂ ਚੱਟਾਨ ਇੱਕ ਰੁਕਾਵਟ ਨਹੀਂ ਹੋਵੇਗੀ। ਦੂਜੇ ਪਾਸੇ, ਇਹ ਮੈਨੂੰ ਨਿਰਾਸ਼ ਕਰੇਗਾ ਜੇਕਰ ਮੈਂ ਅਨੁਮਾਨਿਤ ਚੜ੍ਹਾਈ ਕਰਨ ਦੀ ਆਪਣੀ ਇੱਛਾ ਲਈ ਸੁਤੰਤਰ ਤੌਰ 'ਤੇ ਸੀਮਾਵਾਂ ਨਿਰਧਾਰਤ ਕੀਤੀਆਂ ਹਨ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਪ੍ਰਤੀਕੂਲਤਾ ਦੇ ਗੁਣਾਂਕ ਦੁਆਰਾ ਸੰਸਾਰ ਮੈਨੂੰ ਉਸ ਤਰੀਕੇ ਬਾਰੇ ਦੱਸਦਾ ਹੈ ਜਿਸ ਵਿੱਚ ਮੈਂ ਉਨ੍ਹਾਂ ਸਿਰਿਆਂ ਦੇ ਸੰਬੰਧ ਵਿੱਚ ਖੜ੍ਹਾ ਹਾਂ ਜੋ ਮੈਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਨਿਰਧਾਰਤ ਕਰਦਾ ਹਾਂ, ਤਾਂ ਜੋ ਮੈਂ ਕਦੇ ਵੀ ਇਹ ਨਹੀਂ ਜਾਣ ਸਕਦਾ ਕਿ ਇਹ ਮੈਨੂੰ ਆਪਣੇ ਬਾਰੇ ਜਾਂ ਇਸ ਬਾਰੇ ਜਾਣਕਾਰੀ ਦੇ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਇਸ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਦਿੱਤੇ ਗਏ ਪ੍ਰਤੀਕੂਲਤਾ ਦਾ ਗੁਣਾਂਕ ਕਦੇ ਵੀ ਮੇਰੀ ਆਜ਼ਾਦੀ ਨਾਲ ਇੱਕ ਸ਼ੁੱਧ ਨਿਹਿਤ ਕਰਨ ਵਾਲੇ ਜ਼ੋਰ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਸਧਾਰਨ ਸਬੰਧ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਇਹ ਇੱਕ ਸਬੰਧ ਹੈ, ਜੋ ਆਜ਼ਾਦੀ ਦੁਆਰਾ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ਤ ਹੈ, ਡੇਟਾਮ ਜੋ ਕਿ ਚੱਟਾਨ ਹੈ ਅਤੇ ਡੇਟਾਮ ਜੋ ਮੇਰੀ ਆਜ਼ਾਦੀ ਹੋਣੀ ਚਾਹੀਦੀ ਹੈ; ਯਾਨੀ, ਉਸ ਸਮੂਹ ਦੇ ਵਿਚਕਾਰ ਜੋ ਇਹ ਨਹੀਂ ਹੈ ਅਤੇ ਇਸਦੀ ਸ਼ੁੱਧ ਤੱਥ ਦੇ ਵਿਚਕਾਰ। ਜੇਕਰ ਇਸ 'ਤੇ ਚੜ੍ਹਨ ਦੀ ਇੱਛਾ ਬਰਾਬਰ ਹੈ, ਤਾਂ ਚੱਟਾਨ ਇੱਕ ਐਥਲੈਟਿਕ ਚੜ੍ਹਾਈ ਕਰਨ ਵਾਲੇ ਲਈ ਆਸਾਨ ਹੋਵੇਗਾ ਪਰ ਦੂਜੇ ਲਈ ਮੁਸ਼ਕਲ ਹੋਵੇਗਾ, ਇੱਕ ਨਵੇਂ, ਜੋ ਚੰਗੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਸਿਖਲਾਈ ਪ੍ਰਾਪਤ ਨਹੀਂ ਹੈ ਅਤੇ ਜਿਸਦਾ ਸਰੀਰ ਕਮਜ਼ੋਰ ਹੈ। ਪਰ ਸਰੀਰ ਬਦਲੇ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਸੁਤੰਤਰ ਚੋਣ ਦੇ ਸੰਬੰਧ ਵਿੱਚ ਹੀ ਚੰਗੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਜਾਂ ਮਾੜੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਸਿਖਲਾਈ ਪ੍ਰਾਪਤ ਪ੍ਰਗਟ ਹੁੰਦਾ ਹੈ।

ਇਹ ਇਸ ਲਈ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਮੈਂ ਉੱਥੇ ਹਾਂ ਅਤੇ ਕਿਉਂਕਿ ਮੈਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਉਹ ਬਣਾਇਆ ਹੈ ਜੋ ਮੈਂ ਹਾਂ ਕਿ ਚੱਟਾਨ ਮੇਰੇ ਸਰੀਰ ਦੇ ਸੰਬੰਧ ਵਿੱਚ ਮੁਸੀਬਤਾਂ ਦਾ ਗੁਣਾਂਕ ਵਿਕਸਤ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਉਸ ਵਕੀਲ ਲਈ ਜੋ ਸ਼ਹਿਰ ਵਿੱਚ ਰਿਹਾ ਹੈ ਅਤੇ ਜੋ ਇੱਕ ਕੇਸ ਦੀ ਪੈਰਵੀ ਕਰ ਰਿਹਾ ਹੈ, ਜਿਸਦਾ ਸਰੀਰ ਆਪਣੇ ਵਕੀਲ ਦੇ ਚੋਗੇ ਹੇਠ ਲੁਕਿਆ ਹੋਇਆ ਹੈ, ਚੱਟਾਨ ਨਾ ਤਾਂ ਔਖਾ ਹੈ ਅਤੇ ਨਾ ਹੀ ਆਸਾਨ ਹੈ ਚੜ੍ਹਨਾ; ਇਹ ਕਿਸੇ ਵੀ ਤਰੀਕੇ ਨਾਲ ਉਭਰਨ ਤੋਂ ਬਿਨਾਂ ਸੰਪੂਰਨਤਾ "ਸੰਸਾਰ" ਵਿੱਚ ਘੁਲ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਅਤੇ ਇੱਕ ਅਰਥ ਵਿੱਚ ਇਹ ਮੈਂ ਹਾਂ ਜੋ ਆਪਣੇ ਸਰੀਰ ਨੂੰ ਉਨ੍ਹਾਂ ਮੁਸ਼ਕਲਾਂ ਦਾ ਸਾਹਮਣਾ ਕਰਕੇ ਕਮਜ਼ੋਰ ਚੁਣਦਾ ਹਾਂ ਜੋ ਮੈਂ ਪੈਦਾ ਕਰਦਾ ਹਾਂ (ਪਹਾੜ ਚੜ੍ਹਾਈ, ਸਾਈਕਲਿੰਗ, ਖੇਡ)। ਜੇਕਰ ਮੈਂ ਖੇਡਾਂ ਵਿੱਚ ਹਿੱਸਾ ਲੈਣ ਦੀ ਚੋਣ ਨਹੀਂ ਕੀਤੀ ਹੈ, ਜੇਕਰ ਮੈਂ ਸ਼ਹਿਰ ਵਿੱਚ ਰਹਿੰਦਾ ਹਾਂ, ਅਤੇ ਜੇਕਰ ਮੈਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਸਿਰਫ਼ ਕਾਰੋਬਾਰ ਜਾਂ ਬੌਧਿਕ ਕੰਮ ਨਾਲ ਸਬੰਧਤ ਕਰਦਾ ਹਾਂ, ਤਾਂ ਇਸ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਤੋਂ ਮੇਰੇ ਸਰੀਰ ਦਾ ਕੋਈ ਗੁਣ ਨਹੀਂ ਹੋਵੇਗਾ।

ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਅਸੀਂ ਆਜ਼ਾਦੀ ਦੇ ਵਿਰੋਧਾਭਾਸ ਦੀ ਝਲਕ ਦੇਖਣਾ ਸ਼ੁਰੂ ਕਰਦੇ ਹਾਂ: ਆਜ਼ਾਦੀ ਸਿਰਫ਼ ਇੱਕ ਸਥਿਤੀ ਵਿੱਚ ਹੁੰਦੀ ਹੈ, ਅਤੇ ਇੱਕ ਸਥਿਤੀ ਸਿਰਫ਼ ਆਜ਼ਾਦੀ ਰਾਹੀਂ ਹੀ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਮਨੁੱਖੀ-ਹਕੀਕਤ ਹਰ ਜਗ੍ਹਾ ਵਿਰੋਧ ਅਤੇ ਰੁਕਾਵਟਾਂ ਦਾ ਸਾਹਮਣਾ ਕਰਦੀ ਹੈ ਜੋ ਇਸਨੇ ਨਹੀਂ ਬਣਾਈਆਂ, ਪਰ ਇਹਨਾਂ ਵਿਰੋਧਾਂ ਅਤੇ ਰੁਕਾਵਟਾਂ ਦਾ ਅਰਥ ਸਿਰਫ਼ ਉਸ ਸੁਤੰਤਰ ਚੋਣ ਵਿੱਚ ਅਤੇ ਉਸ ਰਾਹੀਂ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਜੋ ਮਨੁੱਖੀ-ਹਕੀਕਤ ਹੈ। ਪਰ ਇਹਨਾਂ ਟਿੱਪਣੀਆਂ ਦੇ ਅਰਥ ਨੂੰ ਬਿਹਤਰ ਢੰਗ ਨਾਲ ਸਮਝਣ ਅਤੇ ਉਹਨਾਂ ਫਾਇਦਿਆਂ ਨੂੰ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਨ ਲਈ ਜੋ ਉਹ ਇਜਾਜ਼ਤ ਦਿੰਦੇ ਹਨ, ਉਹਨਾਂ ਦੀ ਰੌਸ਼ਨੀ ਵਿੱਚ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਕਰਨਾ ਵਰਤਮਾਨ ਵਿੱਚ ਚੰਗਾ ਹੋਵੇਗਾ। ਜਿਸਨੂੰ ਅਸੀਂ ਆਜ਼ਾਦੀ ਦੀ ਅਸਲੀਅਤ ਕਿਹਾ ਹੈ ਉਹ ਦਿੱਤੀ ਗਈ ਹੈ ਜੋ ਇਸਨੂੰ ਹੋਣੀ ਚਾਹੀਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਜਿਸਨੂੰ ਇਹ ਆਪਣੇ ਪ੍ਰੋਜੈਕਟ ਦੁਆਰਾ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ਮਾਨ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਇਹ ਦਿੱਤੀ ਗਈ ਕਈ ਤਰੀਕਿਆਂ ਨਾਲ ਪ੍ਰਗਟ ਹੁੰਦੀ ਹੈ ਹਾਲਾਂਕਿ ਇੱਕ ਸਿੰਗਲ ਰੋਸ਼ਨੀ ਦੀ ਪੂਰਨ ਏਕਤਾ ਦੇ ਅੰਦਰ। ਇਹ ਮੇਰਾ ਸਥਾਨ, ਮੇਰਾ ਸਰੀਰ, ਮੇਰਾ ਅਤੀਤ, ਮੇਰੀ ਸਥਿਤੀ ਹੈ ਜਿੱਥੋਂ ਤੱਕ ਇਹ ਪਹਿਲਾਂ ਹੀ ਦੂਜਿਆਂ ਦੇ ਸੰਕੇਤਾਂ ਦੁਆਰਾ ਨਿਰਧਾਰਤ ਕੀਤੀ ਗਈ ਹੈ, ਅੰਤ ਵਿੱਚ ਦੂਜੇ ਨਾਲ ਮੇਰਾ ਬੁਨਿਆਦੀ ਸਬੰਧ ਹੈ। ਅਸੀਂ ਸਥਿਤੀ ਦੇ ਇਹਨਾਂ ਵੱਖ-ਵੱਖ ਢਾਂਚੇ ਦੀ ਲੜੀਵਾਰ ਅਤੇ ਖਾਸ ਉਦਾਹਰਣਾਂ ਨਾਲ ਜਾਂਚ ਕਰਨ ਜਾ ਰਹੇ ਹਾਂ। ਪਰ ਸਾਨੂੰ ਇਸ ਤੱਥ ਨੂੰ ਕਦੇ ਵੀ ਨਹੀਂ ਭੁੱਲਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਕਿ ਉਨ੍ਹਾਂ ਵਿੱਚੋਂ ਕੋਈ ਵੀ ਇਕੱਲਾ ਨਹੀਂ ਦਿੱਤਾ ਜਾਂਦਾ ਅਤੇ ਜਦੋਂ ਅਸੀਂ ਉਨ੍ਹਾਂ ਵਿੱਚੋਂ ਇੱਕ ਨੂੰ ਇਕੱਲਿਆਂ ਵਿੱਚ ਵਿਚਾਰਦੇ ਹਾਂ, ਤਾਂ ਅਸੀਂ ਇਸਨੂੰ ਦੂਜਿਆਂ ਦੇ ਸਿੰਥੈਟਿਕ ਆਧਾਰ 'ਤੇ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਨ ਤੱਕ ਸੀਮਤ ਹੁੰਦੇ ਹਾਂ।

ਉ. ਮੇਰੀ ਜਗ੍ਹਾ

ਮੇਰਾ ਸਥਾਨ ਸਥਾਨਿਕ ਕ੍ਰਮ ਅਤੇ "ਇਨ੍ਹਾਂ" ਦੀ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਪ੍ਰਕਿਰਤੀ ਦੁਆਰਾ ਪਰਿਭਾਸ਼ਿਤ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ ਜੋ ਮੈਨੂੰ ਦੁਨੀਆ ਦੀ ਧਰਤੀ 'ਤੇ ਪ੍ਰਗਟ ਹੁੰਦੇ ਹਨ। ਇਹ ਕੁਦਰਤੀ ਤੌਰ 'ਤੇ ਉਹ ਸਥਾਨ ਹੈ ਜਿੱਥੇ ਮੈਂ "ਰਹਿੰਦਾ ਹਾਂ" (ਮੇਰਾ "ਦੇਸ਼" ਇਸਦੇ ਸੂਰਜ, ਇਸਦੇ ਜਲਵਾਯੂ, ਇਸਦੇ ਸਰੋਤਾਂ, ਇਸਦੇ ਹਾਈਡ੍ਰੋਗ੍ਰਾਫਿਕ ਅਤੇ ਓਰੋਗ੍ਰਾਫਿਕ ਸੰਰਚਨਾ ਦੇ ਨਾਲ)। ਇਹ ਉਹਨਾਂ ਵਸਤੂਆਂ ਦੀ ਵਿਵਸਥਾ ਅਤੇ ਕ੍ਰਮ ਵੀ ਹੈ ਜੋ ਵਰਤਮਾਨ ਵਿੱਚ ਮੈਨੂੰ ਦਿਖਾਈ ਦਿੰਦੀਆਂ ਹਨ (ਇੱਕ ਮੇਜ਼, ਮੇਜ਼ ਤੋਂ ਪਰੇ ਇੱਕ ਖਿੜਕੀ, ਖਿੜਕੀ ਦੇ ਖੱਬੇ ਪਾਸੇ ਇੱਕ ਕੈਬਨਿਟ, ਸੱਜੇ ਪਾਸੇ ਇੱਕ ਕੁਰਸੀ, ਅਤੇ ਖਿੜਕੀ ਤੋਂ ਪਰੇ ਗਲੀ ਅਤੇ ਸਮੁੰਦਰ), ਜੋ ਮੈਨੂੰ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਕ੍ਰਮ ਦੇ ਕਾਰਨ ਵਜੋਂ ਦਰਸਾਉਂਦੀਆਂ ਹਨ। ਮੇਰੇ ਲਈ ਜਗ੍ਹਾ ਨਾ ਹੋਣਾ ਸੰਭਵ ਨਹੀਂ ਹੈ; ਨਹੀਂ ਤਾਂ ਦੁਨੀਆ ਨਾਲ ਮੇਰਾ ਸਬੰਧ ਸਰਵੇਖਣ ਦੀ ਸਥਿਤੀ ਹੋਵੇਗਾ, ਅਤੇ ਦੁਨੀਆ ਹੁਣ ਕਿਸੇ ਵੀ ਤਰੀਕੇ ਨਾਲ ਮੇਰੇ ਲਈ ਪ੍ਰਗਟ ਨਹੀਂ ਹੋਵੇਗੀ - ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਅਸੀਂ ਪਹਿਲਾਂ ਦੇਖਿਆ ਹੈ। ਇਸ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ, ਹਾਲਾਂਕਿ ਇਹ ਅਸਲ ਸਥਾਨ ਮੈਨੂੰ ਮੇਰੀ ਆਜ਼ਾਦੀ ਦੁਆਰਾ ਨਿਰਧਾਰਤ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ (ਮੈਂ ਇੱਥੇ "ਆਇਆ" ਹਾਂ), ਮੈਂ ਇਸਨੂੰ ਸਿਰਫ ਉਸ ਦੇ ਸੰਬੰਧ ਵਿੱਚ ਹੀ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਨ ਦੇ ਯੋਗ ਹੋਇਆ ਹਾਂ ਜਿਸ

'ਤੇ ਮੈਂ ਪਹਿਲਾਂ ਕਬਜ਼ਾ ਕੀਤਾ ਸੀ ਅਤੇ ਵਸਤੂਆਂ ਦੁਆਰਾ ਖੁਦ ਦਰਸਾਏ ਗਏ ਮਾਰਗਾਂ ਦੀ ਪਾਲਣਾ ਕਰਕੇ। ਇਹ ਪਿਛਲਾ ਸਥਾਨ ਮੈਨੂੰ ਕਿਸੇ ਹੋਰ ਵੱਲ ਦਰਸਾਉਂਦਾ ਹੈ, ਇਹ ਕਿਸੇ ਹੋਰ ਵੱਲ, ਅਤੇ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਮੇਰੇ ਸਥਾਨ ਦੀ ਸ਼ੁੱਧ ਸੰਭਾਵਿਤਤਾ ਵੱਲ; ਯਾਨੀ, ਮੇਰੀ ਉਸ ਜਗ੍ਹਾ ਵੱਲ ਜੋ ਹੁਣ ਕਿਸੇ ਹੋਰ ਚੀਜ਼ ਨੂੰ ਨਹੀਂ ਦਰਸਾਉਂਦੀ ਜੋ ਮੇਰੇ ਅਨੁਭਵ ਦਾ ਹਿੱਸਾ ਹੈ: ਉਹ ਸਥਾਨ ਜੋ ਮੈਨੂੰ ਮੇਰੇ ਜਨਮ ਦੁਆਰਾ ਨਿਰਧਾਰਤ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ।

ਇਸ ਆਖਰੀ ਸਥਾਨ ਨੂੰ ਉਸ ਸਥਾਨ ਨਾਲ ਸਮਝਾਉਣਾ ਬੇਕਾਰ ਹੋਵੇਗਾ ਜਿਸ 'ਤੇ ਮੇਰੀ ਮਾਂ ਨੇ ਮੈਨੂੰ ਦੁਨੀਆਂ ਵਿੱਚ ਲਿਆਂਦਾ ਸੀ। ਇਹ ਲੜੀ ਟੁੱਟ ਗਈ ਹੈ, ਮੇਰੇ ਮਾਪਿਆਂ ਦੁਆਰਾ ਸੁਤੰਤਰ ਤੌਰ 'ਤੇ ਚੁਣੇ ਗਏ ਸਥਾਨ ਮੇਰੇ ਸਥਾਨਾਂ ਦੀ ਵਿਆਖਿਆ ਵਜੋਂ ਅਵੈਧ ਹੋਣਗੇ। ਜੇਕਰ ਕੋਈ ਉਨ੍ਹਾਂ ਵਿੱਚੋਂ ਕਿਸੇ ਨੂੰ ਵੀ ਮੇਰੇ ਮੂਲ ਸਥਾਨ ਦੇ ਸੰਬੰਧ ਵਿੱਚ ਮੰਨਦਾ ਹੈ - ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਜਦੋਂ ਕੋਈ ਕਹਿੰਦਾ ਹੈ, ਉਦਾਹਰਣ ਵਜੋਂ, "ਮੇਰਾ ਜਨਮ ਬਾਰਡੋ ਵਿੱਚ ਹੋਇਆ ਸੀ ਕਿਉਂਕਿ ਮੇਰੇ ਪਿਤਾ ਨੂੰ ਉੱਥੇ ਇੱਕ ਸਿਵਲ ਸੇਵਕ ਵਜੋਂ ਇੱਕ ਅਹੁਦਾ ਦਿੱਤਾ ਗਿਆ ਸੀ," ਜਾਂ "ਮੈਂ ਟੂਰਸ ਵਿੱਚ ਪੈਦਾ ਹੋਇਆ ਸੀ ਕਿਉਂਕਿ ਮੇਰੇ ਦਾਦਾ-ਦਾਦੀ ਕੋਲ ਉੱਥੇ ਜਾਇਦਾਦ ਸੀ ਅਤੇ ਮੇਰੀ ਮਾਂ ਨੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਨੇੜੇ ਸ਼ਰਨ ਲਈ ਸੀ ਜਦੋਂ ਉਸਦੀ ਗਰਭ ਅਵਸਥਾ ਦੌਰਾਨ ਉਸਨੂੰ ਮੇਰੇ ਪਿਤਾ ਦੀ ਮੌਤ ਬਾਰੇ ਪਤਾ ਲੱਗਾ" - ਇਹ ਸਿਰਫ਼ ਹੋਰ ਸਪੱਸ਼ਟ ਤੌਰ 'ਤੇ ਦਰਸਾਉਂਦਾ ਹੈ ਕਿ ਮੇਰੇ ਲਈ ਜਨਮ ਅਤੇ ਉਹ ਸਥਾਨ ਜੋ ਇਹ ਮੈਨੂੰ ਨਿਰਧਾਰਤ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਉਹ ਅਟੱਲ ਚੀਜ਼ਾਂ ਹਨ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਜਨਮ ਲੈਣਾ, ਹੋਰ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਤਾਵਾਂ ਦੇ ਨਾਲ, ਕਿਸੇ ਦੀ ਜਗ੍ਹਾ ਲੈਣਾ ਹੈ, ਜਾਂ ਇਸ ਦੀ ਬਜਾਏ ਜੋ ਅਸੀਂ ਹੁਣੇ ਕਿਹਾ ਹੈ, ਉਸ ਅਨੁਸਾਰ ਇਸਨੂੰ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਨਾ ਹੈ। ਅਤੇ ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਮੂਲ ਸਥਾਨ ਉਹ ਹੋਵੇਗਾ ਜਿਸ ਦੇ ਸੰਦਰਭ ਵਿੱਚ ਮੈਂ ਨਿਰਧਾਰਤ ਨਿਯਮਾਂ ਅਨੁਸਾਰ ਨਵੇਂ ਸਥਾਨਾਂ 'ਤੇ ਕਬਜ਼ਾ ਕਰਾਂਗਾ, ਅਜਿਹਾ ਲਗਦਾ ਹੈ ਕਿ ਇੱਥੇ ਸਾਡੀ ਆਜ਼ਾਦੀ ਦੀ ਇੱਕ ਸਖ਼ਤ ਪਾਬੰਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਜਿਵੇਂ ਹੀ ਕੋਈ ਇਸ 'ਤੇ ਵਿਚਾਰ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਇਹ ਸਵਾਲ ਬਹੁਤ ਗੁੰਝਲਦਾਰ ਦਿਖਾਈ ਦਿੰਦਾ ਹੈ। ਆਜ਼ਾਦੀ ਦੇ ਪੱਖਪਾਤੀ ਦੱਸਦੇ ਹਨ ਕਿ ਮੌਜੂਦਾ ਸਮੇਂ ਵਿੱਚ ਕਿਸੇ ਵੀ ਜਗ੍ਹਾ ਦੇ ਨਾਲ, ਮੇਰੀ ਪਸੰਦ ਲਈ ਅਨੰਤ ਹੋਰ ਥਾਵਾਂ ਦੀ ਪੇਸ਼ਕਸ਼ ਕੀਤੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਆਜ਼ਾਦੀ ਦੇ ਵਿਰੋਧੀ ਇਸ ਤੱਥ 'ਤੇ ਜ਼ੋਰ ਦਿੰਦੇ ਹਨ ਕਿ ਅਨੰਤ ਥਾਵਾਂ ਮੈਨੂੰ ਇਸ ਤੱਥ ਦੁਆਰਾ ਨਕਾਰਦੀਆਂ ਹਨ ਕਿ ਵਸਤੂਆਂ ਮੇਰੇ ਵੱਲ ਇੱਕ ਅਜਿਹਾ ਚਿਹਰਾ ਮੋੜਦੀਆਂ ਹਨ ਜਿਸਨੂੰ ਮੈਂ ਨਹੀਂ ਚੁਣਿਆ ਅਤੇ ਜੋ ਬਾਕੀ ਸਾਰਿਆਂ ਤੋਂ ਵੱਖਰਾ ਹੈ; ਉਹ ਜੋੜਦੇ ਹਨ ਕਿ ਮੇਰੀ ਜਗ੍ਹਾ ਮੇਰੇ ਹੋਂਦ ਦੀਆਂ ਹੋਰ ਸਥਿਤੀਆਂ (ਮੇਰੀਆਂ ਖੁਰਾਕ ਦੀਆਂ ਆਦਤਾਂ, ਜਲਵਾਯੂ, ਆਦਿ) ਨਾਲ ਬਹੁਤ ਡੂੰਘਾਈ ਨਾਲ ਜੁੜੀ ਹੋਈ ਹੈ ਜੋ ਮੈਨੂੰ ਬਣਾਉਣ ਵਿੱਚ ਯੋਗਦਾਨ ਨਹੀਂ ਪਾਉਂਦੀ। ਆਜ਼ਾਦੀ ਦੇ ਪੱਖਪਾਤੀਆਂ ਅਤੇ ਵਿਰੋਧੀਆਂ ਵਿਚਕਾਰ ਫੈਸਲਾ ਅਸੰਭਵ ਜਾਪਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਇਸ ਲਈ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਬਹਿਸ ਨੂੰ ਇਸਦੇ ਅਸਲ ਪੱਧਰ 'ਤੇ ਨਹੀਂ ਰੱਖਿਆ ਗਿਆ ਹੈ।

ਜੇਕਰ ਅਸੀਂ ਇਸ ਸਵਾਲ ਨੂੰ ਉਵੇਂ ਹੀ ਰੱਖਣਾ ਚਾਹੁੰਦੇ ਹਾਂ ਜਿਵੇਂ ਇਹ ਹੋਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ, ਤਾਂ ਸਾਨੂੰ ਇਸ ਐਂਟੀਨੋਮੀ ਤੋਂ ਅੱਗੇ ਵਧਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ: ਮਨੁੱਖੀ-ਹਕੀਕਤ ਅਸਲ ਵਿੱਚ ਚੀਜ਼ਾਂ ਦੇ ਵਿਚਕਾਰ ਆਪਣਾ ਸਥਾਨ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਦੀ ਹੈ; ਮਨੁੱਖੀ-ਹਕੀਕਤ ਉਹ ਹੈ ਜਿਸ ਦੁਆਰਾ ਅਸੀਂ ਕਿਸੇ ਚੀਜ਼ ਨੂੰ ਸਥਾਨ ਕਹਿ ਸਕਦੇ ਹਾਂ, ਚੀਜ਼ਾਂ ਵਿੱਚ ਆਉਂਦੀ ਹੈ। ਮਨੁੱਖੀ-ਹਕੀਕਤ ਤੋਂ ਬਿਨਾਂ ਨਾ ਤਾਂ ਸਪੇਸ ਹੁੰਦੀ ਅਤੇ ਨਾ ਹੀ ਸਥਾਨ, ਅਤੇ ਫਿਰ ਵੀ ਇਹ ਮਨੁੱਖੀ-ਹਕੀਕਤ ਜਿਸ ਦੁਆਰਾ ਚੀਜ਼ਾਂ ਵਿੱਚ ਸਥਾਨ ਆਉਂਦਾ ਹੈ, ਬਿਨਾਂ ਕਿਸੇ ਗੱਲ ਦੇ ਚੀਜ਼ਾਂ ਵਿੱਚ ਆਪਣਾ ਸਥਾਨ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਸੱਚਾਈ ਵਿੱਚ ਇੱਥੇ ਕੋਈ ਰਹੱਸ ਨਹੀਂ ਹੈ, ਪਰ ਵਰਣਨ ਐਂਟੀਨੋਮੀ ਤੋਂ ਅੱਗੇ ਵਧਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ; ਕਿਉਂਕਿ ਇਹੀ ਹੈ ਜੋ ਸਾਨੂੰ ਆਜ਼ਾਦੀ ਅਤੇ ਤੱਥਾਂ ਵਿਚਕਾਰ ਸਹੀ ਸਬੰਧ ਦੇਵੇਗਾ।

ਅਸੀਂ ਦੇਖਿਆ ਹੈ ਕਿ ਜਿਓਮੈਟ੍ਰਿਕਲ ਸਪੇਸ - ਭਾਵ, ਸਥਾਨਿਕ ਸਬੰਧਾਂ ਦੀ ਸ਼ੁੱਧ ਪਰਸਪਰਤਾ - ਇੱਕ

ਸ਼ੁੱਧ ਕੁਝ ਵੀ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਇੱਕੋ ਇੱਕ ਠੋਸ ਸਥਾਨ ਜੋ ਮੇਰੇ ਲਈ ਪ੍ਰਗਟ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ ਉਹ ਹੈ ਸੰਪੂਰਨ ਵਿਸਤਾਰ - ਭਾਵ, ਉਹ ਜੋ ਮੇਰੇ ਸਥਾਨ ਦੁਆਰਾ ਪਰਿਭਾਸ਼ਿਤ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਜਿਸਨੂੰ ਕੇਂਦਰ ਮੰਨਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਜਿਸ ਲਈ ਦੂਰੀਆਂ ਨੂੰ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਗਿਣਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਮੇਰੇ ਨਾਲ ਵਸਤੂ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਅਤੇ ਪਰਸਪਰਤਾ ਤੋਂ ਬਿਨਾਂ। ਇੱਕੋ ਇੱਕ ਸੰਪੂਰਨ ਵਿਸਤਾਰ ਉਹ ਹੈ ਜੋ ਇੱਕ ਸਥਾਨ ਤੋਂ ਸ਼ੁਰੂ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਜੋ ਮੈਂ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਹਾਂ। ਯੂਨੀਵਰਸਲ ਰਿਲੇਟੀਵਿਟੀ ਵਿੱਚ ਤੁਰੰਤ ਸ਼ਾਮਲ ਹੋਏ ਬਿਨਾਂ ਕਿਸੇ ਹੋਰ ਬਿੰਦੂ ਨੂੰ ਸੰਦਰਭ ਦੇ ਸੰਪੂਰਨ ਕੇਂਦਰ ਵਜੋਂ ਨਹੀਂ ਚੁਣਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ। ਜੇਕਰ ਸੀਮਾਵਾਂ ਦੇ ਅੰਦਰ ਕੋਈ ਵਿਸਥਾਰ ਹੈ ਜਿਸ ਦੀਆਂ ਸੀਮਾਵਾਂ ਦੇ ਅੰਦਰ ਮੈਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਆਜ਼ਾਦ ਜਾਂ ਗੈਰ-ਮੁਕਤ ਸਮਝਾਂਗਾ, ਇੱਕ ਵਿਸਥਾਰ ਜੋ ਮੈਨੂੰ ਮਦਦਗਾਰ ਜਾਂ ਪ੍ਰਤੀਕੂਲ (ਅਲੱਗ ਕਰਨ ਵਾਲੇ) ਵਜੋਂ ਪੇਸ਼ ਕੀਤਾ ਜਾਵੇਗਾ, ਤਾਂ ਇਹ ਸਿਰਫ ਇਸ ਲਈ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਸਭ ਕੁਝ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਮੈਂ ਆਪਣੀ ਜਗ੍ਹਾ ਬਿਨਾਂ ਚੋਣ ਦੇ, ਬਿਨਾਂ ਜ਼ਰੂਰਤ ਦੇ, ਮੇਰੇ ਹੋਣ ਦੇ ਸ਼ੁੱਧ ਸੰਪੂਰਨ ਤੱਥ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਮੌਜੂਦ ਹਾਂ। ਮੈਂ ਉੱਥੇ ਹਾਂ, ਇੱਥੇ ਨਹੀਂ ਪਰ ਉੱਥੇ। ਇਹ ਸੰਪੂਰਨ ਅਤੇ ਸਮਝ ਤੋਂ ਬਾਹਰ ਤੱਥ ਹੈ ਜੋ ਵਿਸਥਾਰ ਦੇ ਮੂਲ 'ਤੇ ਹੈ ਅਤੇ ਨਤੀਜੇ ਵਜੋਂ ਚੀਜ਼ਾਂ ਨਾਲ ਮੇਰੇ ਮੂਲ ਸਬੰਧਾਂ ਦਾ ਹੈ (ਇਨ੍ਹਾਂ ਚੀਜ਼ਾਂ ਨਾਲ ਨਹੀਂ)। ਇੱਕ ਸ਼ੁੱਧ ਸੰਭਾਵਿਤ ਤੱਥ - ਇੱਕ ਬੇਤੁਕਾ ਤੱਥ।

ਫਿਰ ਵੀ ਦੂਜੇ ਪਾਸੇ, ਇਹ ਸਥਾਨ ਜੋ ਮੈਂ ਹਾਂ, ਇੱਕ ਰਿਸ਼ਤਾ ਹੈ। ਇੱਕ ਇਕਹਿਰਾ ਸਬੰਧ, ਯਕੀਨਨ, ਪਰ ਇੱਕ ਰਿਸ਼ਤਾ ਵੀ। ਜੇਕਰ ਮੈਂ ਆਪਣੇ ਸਥਾਨ ਨੂੰ ਸਥਾਪਤ ਕਰਨ ਤੱਕ ਸੀਮਿਤ ਹਾਂ, ਤਾਂ ਮੈਂ ਇਸ ਬੁਨਿਆਦੀ ਸਬੰਧ ਨੂੰ ਸਥਾਪਿਤ ਕਰਨ ਲਈ ਉਸੇ ਸਮੇਂ ਕਿਤੇ ਹੋਰ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਦਾ; ਮੈਨੂੰ ਉਸ ਵਸਤੂ ਦੀ ਇੱਕ ਧੁੰਦਲੀ ਸਮਝ ਵੀ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਦੀ ਜਿਸ ਦੇ ਸੰਬੰਧ ਵਿੱਚ ਮੇਰਾ ਸਥਾਨ ਪਰਿਭਾਸ਼ਿਤ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ। ਮੈਂ ਸਿਰਫ਼ ਉਨ੍ਹਾਂ ਅੰਦਰੂਨੀ ਨਿਰਧਾਰਨਾਂ ਨੂੰ ਹੀ ਮੌਜੂਦ ਰੱਖ ਸਕਦਾ ਹਾਂ ਜੋ ਸਮਝ ਤੋਂ ਬਾਹਰ ਅਤੇ ਅਸੰਭਵ ਵਸਤੂਆਂ ਜੋ ਮੈਨੂੰ ਜਾਣੇ ਬਿਨਾਂ ਘੇਰਦੀਆਂ ਹਨ, ਮੇਰੇ ਵਿੱਚ ਭੜਕਾ ਸਕਦੀਆਂ ਹਨ। ਇਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ, ਪੂਰਨ ਵਿਸਥਾਰ ਦੀ ਅਸਲੀਅਤ ਅਲੋਪ ਹੋ ਜਾਂਦੀ ਹੈ, ਅਤੇ ਮੈਂ ਹਰ ਉਸ ਚੀਜ਼ ਤੋਂ ਵੱਖ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹਾਂ ਜੋ ਇੱਕ ਸਥਾਨ ਵਰਗੀ ਹੈ। ਇਸ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ, ਮੈਂ ਨਾ ਤਾਂ ਆਜ਼ਾਦ ਹਾਂ ਅਤੇ ਨਾ ਹੀ ਆਜ਼ਾਦ; ਮੈਂ ਇੱਕ ਸ਼ੁੱਧ ਹੋਂਦ ਹਾਂ ਬਿਨਾਂ ਕਿਸੇ ਪਾਬੰਦੀ ਦੇ, ਪਰ ਕਿਸੇ ਵੀ ਤਰੀਕੇ ਨਾਲ ਪਾਬੰਦੀ ਨੂੰ ਰੱਦ ਕਰਨ ਦੇ। ਤਾਂ ਜੋ ਅਜਿਹੀ ਚੀਜ਼ ਜੋ ਅਸਲ ਵਿੱਚ ਮੇਰੇ ਸਥਾਨ ਵਜੋਂ ਪਰਿਭਾਸ਼ਿਤ ਕੀਤੀ ਗਈ ਹੈ, ਸੰਸਾਰ ਵਿੱਚ ਆ ਸਕੇ ਅਤੇ ਉਸੇ ਸਟ੍ਰੋਕ ਦੁਆਰਾ ਮੈਨੂੰ ਸਖਤੀ ਨਾਲ ਪਰਿਭਾਸ਼ਿਤ ਕਰੇ, ਇਹ ਸਿਰਫ਼ ਜ਼ਰੂਰੀ ਨਹੀਂ ਹੈ ਕਿ ਮੈਂ ਆਪਣੀ ਜਗ੍ਹਾ ਮੌਜੂਦ ਰਹਾਂ - ਭਾਵ, ਮੈਨੂੰ ਉੱਥੇ ਹੋਣਾ ਪਵੇਗਾ। ਇਹ ਵੀ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੈ ਕਿ ਮੈਂ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਇੱਥੇ ਨਾ ਹੋ ਸਕਾਂ ਤਾਂ ਜੋ ਮੈਂ ਉੱਥੇ ਹੋ ਸਕਾਂ, ਉਸ ਵਸਤੂ ਦੇ ਨੇੜੇ ਜੋ ਮੈਂ ਆਪਣੇ ਤੋਂ ਦਸ ਫੁੱਟ ਦੀ ਦੂਰੀ 'ਤੇ ਪਾਉਂਦਾ ਹਾਂ ਅਤੇ ਜਿਸ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਤੋਂ ਮੈਂ ਆਪਣੇ ਸਥਾਨ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਜਾਣੂ ਕਰਵਾਉਂਦਾ ਹਾਂ। ਇੱਕ-ਵਿਅਕਤੀਗਤ ਸਬੰਧ ਜੋ ਮੇਰੇ ਸਥਾਨ ਨੂੰ ਪਰਿਭਾਸ਼ਿਤ ਕਰਦਾ ਹੈ ਅਸਲ ਵਿੱਚ ਉਸ ਚੀਜ਼ ਦੇ ਵਿਚਕਾਰ ਇੱਕ ਸਬੰਧ ਵਜੋਂ ਕੰਮ ਕਰਦਾ ਹੈ ਜੋ ਮੈਂ ਹਾਂ ਅਤੇ ਉਸ ਚੀਜ਼ ਦੇ ਵਿਚਕਾਰ ਜੋ ਮੈਂ ਨਹੀਂ ਹਾਂ। ਪ੍ਰਗਟ ਹੋਣ ਲਈ ਇਹ ਸਬੰਧ ਸਥਾਪਿਤ ਹੋਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਇਹ ਮੰਨਦਾ ਹੈ ਕਿ ਮੈਂ ਹੇਠ ਲਿਖੀਆਂ ਕਾਰਵਾਈਆਂ ਨੂੰ ਪ੍ਰਭਾਵਤ ਕਰਨ ਦੀ ਸਥਿਤੀ ਵਿੱਚ ਹਾਂ:

(1) ਮੈਨੂੰ ਜੋ ਮੈਂ ਹਾਂ ਉਸ ਤੋਂ ਬਚਣ ਦੇ ਯੋਗ ਹੋਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਇਸਨੂੰ ਇਸ ਤਰੀਕੇ ਨਾਲ ਖਤਮ ਕਰਨਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ ਕਿ ਮੈਂ ਜੋ ਹਾਂ, ਭਾਵੇਂ ਇਹ ਮੌਜੂਦ ਹੈ, ਫਿਰ ਵੀ ਇੱਕ ਸਬੰਧ ਦੇ ਸ਼ਬਦ ਵਜੋਂ ਪ੍ਰਗਟ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕੇ। ਇਹ ਸਬੰਧ ਤੁਰੰਤ ਦਿੱਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਹਾਲਾਂਕਿ, ਇਹ ਵਸਤੂਆਂ ਦੇ ਸਧਾਰਨ ਚਿੰਤਨ ਵਿੱਚ ਨਹੀਂ ਦਿੱਤਾ ਜਾਂਦਾ (ਜੇ ਅਸੀਂ ਸ਼ੁੱਧ ਚਿੰਤਨ ਤੋਂ ਸਪੇਸ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਨ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕਰਦੇ ਹਾਂ, ਤਾਂ ਕੋਈ ਵੀ ਇਤਰਾਜ਼ ਕਰ ਸਕਦਾ ਹੈ, ਕਿਉਂਕਿ ਵਸਤੂਆਂ ਨੂੰ ਪੂਰਨ ਮਾਪਾਂ ਨਾਲ ਦਿੱਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਪੂਰਨ ਦੂਰੀਆਂ ਨਾਲ ਨਹੀਂ)। ਇਹ ਸਾਡੀ ਤੁਰੰਤ ਕਾਰਵਾਈ 'ਤੇ ਵਿਚਾਰ ਕਰਨ ਵਿੱਚ ਦਿੱਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ("ਉਹ ਸਾਡੇ ਵੱਲ

ਆ ਰਿਹਾ ਹੈ," "ਆਓ ਉਸ ਤੋਂ ਬਚੀਏ," "ਮੈਂ ਉਸਦੇ ਪਿੱਛੇ ਭੱਜ ਰਿਹਾ ਹਾਂ," ਆਦਿ)। ਇਸਦਾ ਅਰਥ ਹੈ ਕਿ ਮੈਂ ਉੱਥੇ ਹੋਣ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਕੀ ਹਾਂ। ਪਰ ਇਸਦੇ ਨਾਲ ਹੀ ਇਹ ਪਰਿਭਾਸ਼ਿਤ ਕਰਨਾ ਬਹੁਤ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੈ ਕਿ ਮੈਂ ਹੋਰ "ਇਸ" ਦੇ ਉੱਥੇ ਹੋਣ ਦੇ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਤੋਂ ਕੀ ਹਾਂ। ਮੈਂ ਉਸ ਵਿਅਕਤੀ ਵਾਂਗ ਹਾਂ ਜਿਸ ਵੱਲ ਕੋਈ ਭੱਜਦਾ ਹੋਇਆ ਆਉਂਦਾ ਹੈ, ਉਹ ਵਿਅਕਤੀ ਜਿਸ ਕੋਲ ਪਹਾੜ ਦੀ ਚੋਟੀ 'ਤੇ ਪਹੁੰਚਣ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਚੜ੍ਹਨ ਲਈ ਅਜੇ ਇੱਕ ਘੰਟਾ ਹੈ, ਆਦਿ। ਇਸ ਲਈ ਜਦੋਂ ਮੈਂ ਪਹਾੜ ਦੀ ਚੋਟੀ ਨੂੰ ਵੇਖਦਾ ਹਾਂ, ਉਦਾਹਰਣ ਵਜੋਂ, ਅਸੀਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਤੋਂ ਇੱਕ ਭੱਜਣ ਨਾਲ ਨਜਿੱਠ ਰਹੇ ਹਾਂ ਜਿਸਦੇ ਨਾਲ ਇੱਕ ਰਿਫਲੈਕਸ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਜੋ ਮੈਂ ਪਹਾੜ ਦੀ ਚੋਟੀ ਦੇ ਸੰਦਰਭ ਵਿੱਚ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਸਥਾਪਤ ਕਰਨ ਲਈ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਉੱਥੇ ਹੋਣ ਵੱਲ ਪ੍ਰਭਾਵਤ ਕਰਦਾ ਹਾਂ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਮੈਨੂੰ ਇਸ ਤੋਂ ਬਚਣ ਦੇ ਤੱਥ ਦੁਆਰਾ "ਜੋ ਮੈਨੂੰ ਹੋਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ" ਹੋਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ। ਮੇਰੇ ਸਥਾਨ ਦੁਆਰਾ ਪਰਿਭਾਸ਼ਿਤ ਕੀਤੇ ਜਾਣ ਲਈ, ਪਹਿਲਾਂ ਇਹ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੈ ਕਿ ਮੈਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਤੋਂ ਬਚਾਂ ਤਾਂ ਜੋ ਉਨ੍ਹਾਂ ਕੋਆਰਡੀਨੇਟਸ ਨੂੰ ਸਥਾਪਤ ਕਰਨ ਲਈ ਅੱਗੇ ਵਧਾਂ ਜਿਸ ਦੇ ਸੰਦਰਭ ਵਿੱਚ ਮੈਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਦੁਨੀਆ ਦੇ ਕੇਂਦਰ ਵਜੋਂ ਵਧੇਰੇ ਸੰਖੇਪ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਪਰਿਭਾਸ਼ਿਤ ਕਰਾਂਗਾ। ਇਹ ਧਿਆਨ ਵਿੱਚ ਰੱਖਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ ਕਿ ਮੇਰਾ ਉੱਥੇ ਹੋਣਾ ਕਿਸੇ ਵੀ ਤਰੀਕੇ ਨਾਲ ਉਸ ਸਰਵਉੱਚਤਾ ਨੂੰ ਨਿਰਧਾਰਤ ਨਹੀਂ ਕਰ ਸਕਦਾ ਜੋ ਠੀਕ ਕਰਨ ਜਾ ਰਿਹਾ ਹੈ ਅਤੇ ਚੀਜ਼ਾਂ ਨੂੰ ਲੱਭਣ ਲਈ ਮੇਰੇ ਹੋਣ ਤੋਂ ਬਾਅਦ - ਇੱਕ ਸ਼ੁੱਧ ਦਿੱਤਾ ਗਿਆ ਹੈ, ਪ੍ਰੋਜੈਕਟ ਕਰਨ ਦੇ ਅਯੋਗ ਹੈ ਅਤੇ ਕਿਉਂਕਿ, ਇਸ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ, ਇਸ ਜਾਂ ਉਸ ਹੋਂਦ ਦੇ ਤੌਰ 'ਤੇ ਸਖਤੀ ਨਾਲ ਪਰਿਭਾਸ਼ਿਤ ਕਰਨ ਲਈ - ਉੱਥੇ, ਇਹ ਪਹਿਲਾਂ ਹੀ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਰਿਫਲੈਕਸ ਦੁਆਰਾ ਨਿਰਧਾਰਤ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੋਵੇ।

(2) ਮੈਨੂੰ ਇੱਕ ਅੰਦਰੂਨੀ ਨਕਾਰ ਦੁਆਰਾ "ਇਸ" ਤੋਂ ਬਚਣ ਦੇ ਯੋਗ ਹੋਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ - ਉਸ ਸੰਸਾਰ ਦੇ ਵਿਚਕਾਰ ਜੋ ਮੈਂ ਨਹੀਂ ਹਾਂ ਅਤੇ ਜਿਸ ਦੁਆਰਾ ਮੈਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਜਾਣਦਾ ਹਾਂ ਕਿ ਮੈਂ ਕੀ ਹਾਂ। ਉਹਨਾਂ ਨੂੰ ਖੋਜਣਾ ਅਤੇ ਉਹਨਾਂ ਤੋਂ ਬਚਣਾ ਇੱਕ ਸਿੰਗਲ ਨਕਾਰ ਦਾ ਨਤੀਜਾ ਹੈ, ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਅਸੀਂ ਦੇਖਿਆ ਹੈ। ਇੱਥੇ ਫਿਰ ਅੰਦਰੂਨੀ ਨਕਾਰਾਤਮਕਤਾ ਖੋਜੇ ਗਏ ਡੇਟਾਮ ਦੇ ਸੰਬੰਧ ਵਿੱਚ ਪਹਿਲਾ ਅਤੇ ਸਵੈ-ਚਾਲਿਤ ਹੈ। ਅਸੀਂ ਇਹ ਸਵੀਕਾਰ ਨਹੀਂ ਕਰ ਸਕਦੇ ਕਿ ਡੇਟਾਮ ਸਾਡੀ ਚਿੰਤਾ ਨੂੰ ਭੜਕਾਉਂਦਾ ਹੈ; ਇਸਦੇ ਉਲਟ, ਇੱਕ "ਇਹ" ਹੋਣ ਲਈ ਜੋ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ ਕਿ ਉਸ ਹੋਂਦ-ਉੱਥੇ ਤੱਕ ਆਪਣੀ ਦੂਰੀ ਦਾ ਐਲਾਨ ਕਰੇ ਜੋ ਮੈਂ ਹਾਂ, ਮੇਰੇ ਲਈ ਇੱਕ ਸ਼ੁੱਧ ਨਕਾਰਾਤਮਕਤਾ ਦੁਆਰਾ ਇਸ ਤੋਂ ਬਚਣਾ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੈ। ਨਿਹਿਲੇਸ਼ਨ, ਅੰਦਰੂਨੀ ਨਕਾਰਾਤਮਕਤਾ, ਉਸ ਹੋਂਦ-ਉੱਥੇ ਵੱਲ ਇੱਕ ਨਿਰਣਾਇਕ ਮੋੜ ਜੋ ਮੈਂ ਹਾਂ - ਇਹ ਤਿੰਨੋਂ ਕਾਰਜ ਅਸਲ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਹਨ। ਇਹ ਇੱਕ ਮੂਲ ਪਾਰਦਰਸ਼ਤਾ ਦੇ ਪਲ ਹਨ ਜੋ ਮੈਨੂੰ ਨਿਹਿਲ ਕਰਕੇ ਅੰਤ ਵੱਲ ਸ਼ੁਰੂ ਹੁੰਦੇ ਹਨ ਤਾਂ ਜੋ ਮੈਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਭਵਿੱਖ ਦੇ ਜ਼ਰੀਏ ਜਾਣੂ ਕਰਵਾ ਸਕਾਂ ਕਿ ਮੈਂ ਕੀ ਹਾਂ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਇਹ ਮੇਰੀ ਆਜ਼ਾਦੀ ਹੈ ਜੋ ਮੇਰੇ ਸਥਾਨ ਨੂੰ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕਰਨ ਅਤੇ ਮੈਨੂੰ ਸਥਿਤ ਕਰਕੇ ਇਸਨੂੰ ਪਰਿਭਾਸ਼ਿਤ ਕਰਨ ਲਈ ਆਉਂਦੀ ਹੈ। ਇੱਕੋ ਇੱਕ ਕਾਰਨ ਕਿ ਮੈਂ ਇਸ ਹੋਂਦ ਤੱਕ ਸੀਮਤ ਰਹਿ ਸਕਦਾ ਹਾਂ - ਜੋ ਮੈਂ ਹਾਂ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਮੇਰੀ ਓਨਟੋਲੋਜੀਕਲ ਬਣਤਰ ਇਹ ਨਹੀਂ ਹੈ ਕਿ ਮੈਂ ਉਹ ਹੋਵਾਂ ਜੋ ਮੈਂ ਹਾਂ ਅਤੇ ਉਹ ਹੋਵਾਂ ਜੋ ਮੈਂ ਨਹੀਂ ਹਾਂ।

ਇਸ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ, ਸਥਾਨ ਦਾ ਇਹ ਨਿਰਧਾਰਨ, ਜੋ ਕਿ ਸਾਰੇ ਪਾਰਦਰਸ਼ਤਾ ਨੂੰ ਦਰਸਾਉਂਦਾ ਹੈ, ਸਿਰਫ ਇੱਕ ਅੰਤ ਦੇ ਸੰਬੰਧ ਵਿੱਚ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਇੱਕ ਅੰਤ ਦੇ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ ਵਿੱਚ ਹੈ ਕਿ ਮੇਰਾ ਸਥਾਨ ਇਸਦੇ ਅਰਥ ਨੂੰ ਲੈਂਦਾ ਹੈ। ਕਿਉਂਕਿ ਮੈਂ ਕਦੇ ਵੀ ਉੱਥੇ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਦਾ। ਮੇਰੀ ਜਗ੍ਹਾ ਨੂੰ ਇੱਕ ਜਲਾਵਤਨੀ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਸਮਝਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਜਾਂ, ਇਸਦੇ ਉਲਟ, ਉਸ ਕੁਦਰਤੀ, ਭਰੋਸਾ ਦੇਣ ਵਾਲੇ ਅਤੇ ਪਸੰਦੀਦਾ ਸਥਾਨ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਜਿਸਨੂੰ ਮੌਰੀਆਕ ਨੇ ਕੁਏਰੈਂਸੀ ਕਿਹਾ, ਇਸਦੀ ਤੁਲਨਾ ਉਸ ਜਗ੍ਹਾ ਨਾਲ ਕੀਤੀ ਜਿੱਥੇ ਜ਼ਖਮੀ ਬਲਦ ਹਮੇਸ਼ਾ ਅਖਾੜੇ ਵਿੱਚ ਵਾਪਸ ਆਉਂਦਾ ਹੈ। ਮੈਂ ਜੋ ਕਰਨ ਦਾ ਪ੍ਰੋਜੈਕਟ ਕਰਦਾ ਹਾਂ,

ਉਸ ਦੇ ਸੰਬੰਧ ਵਿੱਚ, ਪੂਰੀ ਦੁਨੀਆ ਦੇ ਸੰਬੰਧ ਵਿੱਚ ਅਤੇ ਇਸ ਲਈ ਮੇਰੇ ਸੰਸਾਰ ਵਿੱਚ ਹੋਣ ਦੇ ਸੰਬੰਧ ਵਿੱਚ, ਮੇਰੀ ਜਗ੍ਹਾ ਮੈਨੂੰ ਇੱਕ ਸਹਾਇਤਾ ਜਾਂ ਰੁਕਾਵਟ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਜਾਪਦੀ ਹੈ। ਸਥਾਨ ਵਿੱਚ ਹੋਣਾ —— ਤੋਂ ਦੂਰ ਜਾਂ —— ਦੇ ਨੇੜੇ ਹੋਣਾ ਹੈ; ਯਾਨੀ, ਸਥਾਨ ਨੂੰ ਇੱਕ ਖਾਸ ਨਾ-ਮੌਜੂਦ ਹੋਂਦ ਦੇ ਸੰਬੰਧ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਅਰਥ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਜਿਸਨੂੰ ਕੋਈ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਨਾ ਚਾਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਇਸ ਅੰਤ ਦੀ ਪਹੁੰਚਯੋਗਤਾ ਜਾਂ ਪਹੁੰਚਯੋਗਤਾ ਹੈ ਜੋ ਸਥਾਨ ਨੂੰ ਪਰਿਭਾਸ਼ਿਤ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਇਹ ਨਾ-ਮੌਜੂਦਗੀ ਅਤੇ ਭਵਿੱਖ ਦੀ ਰੌਸ਼ਨੀ ਵਿੱਚ ਹੈ ਕਿ ਮੇਰੀ ਸਥਿਤੀ ਨੂੰ ਅਸਲ ਵਿੱਚ ਸਮਝਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ। "ਉੱਥੇ ਹੋਣਾ" ਦਾ ਮਤਲਬ ਹੈ ਚਾਹ ਦੀ ਕਟੋਰੀ ਤੱਕ ਪਹੁੰਚਣ ਲਈ ਸਿਰਫ਼ ਇੱਕ ਕਦਮ ਚੁੱਕਣਾ, ਆਪਣੀ ਬਾਂਹ ਫੈਲਾ ਕੇ ਕਲਮ ਨੂੰ ਸਿਆਹੀ ਵਿੱਚ ਡੁਬੋਣਾ, ਜੇ ਮੈਂ ਆਪਣੀਆਂ ਅੱਖਾਂ ਥੱਕੇ ਬਿਨਾਂ ਪੜ੍ਹਨਾ ਚਾਹੁੰਦਾ ਹਾਂ ਤਾਂ ਖਿੜਕੀ ਵੱਲ ਪਿੱਠ ਕਰਨੀ, ਆਪਣੀ ਸਾਈਕਲ ਚਲਾਉਣੀ ਅਤੇ ਜੇ ਮੈਂ ਆਪਣੇ ਦੋਸਤ ਪੀਅਰੇ ਨੂੰ ਦੇਖਣਾ ਚਾਹੁੰਦਾ ਹਾਂ ਤਾਂ ਦੋ ਘੰਟੇ ਗਰਮ ਦੁਪਹਿਰ ਦੀ ਥਕਾਵਟ ਨੂੰ ਸਹਿਣਾ, ਜੇ ਮੈਂ ਆਪਣੇ ਦੋਸਤ ਪੀਅਰੇ ਨੂੰ ਦੇਖਣਾ ਚਾਹੁੰਦਾ ਹਾਂ ਤਾਂ ਰੇਲਗੱਡੀ ਫੜਨੀ ਅਤੇ ਜੇ ਮੈਂ ਐਨੀ ਨੂੰ ਦੇਖਣਾ ਚਾਹੁੰਦਾ ਹਾਂ ਤਾਂ ਇੱਕ ਨੀਂਦ ਤੋਂ ਰਹਿਤ ਰਾਤ ਬਿਤਾਉਣੀ। ਇੱਕ ਬਸਤੀਵਾਦੀ ਲਈ, "ਉੱਥੇ ਹੋਣਾ" ਦਾ ਮਤਲਬ ਹੈ ਫਰਾਂਸ ਤੋਂ ਵੀਹ ਦਿਨ ਦੂਰ ਹੋਣਾ; ਇਸ ਤੋਂ ਵੀ ਵਧੀਆ, ਜੇਕਰ ਉਹ ਇੱਕ ਸਿਵਲ ਸੇਵਕ ਹੈ ਅਤੇ ਸਰਕਾਰੀ ਖਰਚੇ 'ਤੇ ਯਾਤਰਾ ਦੀ ਉਡੀਕ ਕਰ ਰਿਹਾ ਹੈ, ਤਾਂ ਇਹ ਬਾਰਡੋ ਜਾਂ ਏਟਾਪਲਸ ਤੋਂ ਛੇ ਮਹੀਨੇ ਅਤੇ ਸੱਤ ਦਿਨ ਹੋਣਾ ਹੈ। ਇੱਕ ਸਿਪਾਹੀ ਲਈ, "ਉੱਥੇ ਹੋਣਾ" ਦਾ ਮਤਲਬ ਹੈ ਉਸਦੀ ਛੁੱਟੀ ਤੋਂ ਇੱਕ ਸੌ ਦਸ, ਇੱਕ ਸੌ ਵੀਹ ਦਿਨ ਹੋਣਾ। ਭਵਿੱਖ - ਇੱਕ ਅਨੁਮਾਨਿਤ ਭਵਿੱਖ - ਹਰ ਜਗ੍ਹਾ ਦਖਲਅੰਦਾਜ਼ੀ ਕਰਦਾ ਹੈ; ਇਹ ਬੋਰਡੋ ਵਿਖੇ ਮੇਰਾ ਭਵਿੱਖੀ ਜੀਵਨ ਹੈ, ਏਟਾਪਲਸ ਵਿਖੇ, ਸਿਪਾਹੀ ਦੀ ਭਵਿੱਖੀ ਛੁੱਟੀ, ਭਵਿੱਖੀ ਸ਼ਬਦ ਜੋ ਮੈਂ ਸਿਆਹੀ ਨਾਲ ਗਿੱਲੀ ਕਲਮ ਨਾਲ ਲਿਖਾਂਗਾ - ਇਹ ਸਭ ਕੁਝ ਹੈ ਜੋ ਮੇਰੇ ਲਈ ਮੇਰੀ ਜਗ੍ਹਾ ਦਾ ਅਰਥ ਰੱਖਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਜੋ ਮੈਨੂੰ ਘਬਰਾਹਟ ਜਾਂ ਬੇਸਬਰੀ ਜਾਂ ਪੁਰਾਣੀਆਂ ਯਾਦਾਂ ਨਾਲ ਮੌਜੂਦ ਰੱਖਦਾ ਹੈ। ਦੂਜੇ ਪਾਸੇ, ਜੇਕਰ ਮੈਂ ਆਦਮੀਆਂ ਦੇ ਸਮੂਹ ਤੋਂ ਜਾਂ ਜਨਤਕ ਰਾਏ ਤੋਂ ਭੱਜ ਰਿਹਾ ਹਾਂ, ਤਾਂ ਮੇਰਾ ਸਥਾਨ ਉਸ ਸਮੇਂ ਦੁਆਰਾ ਪਰਿਭਾਸ਼ਿਤ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਜੋ ਇਹਨਾਂ ਲੋਕਾਂ ਲਈ ਮੈਨੂੰ ਉਸ ਪਿੰਡ ਦੇ ਦੂਰ ਸਿਰੇ 'ਤੇ ਲੱਭਣ ਲਈ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੋਵੇਗਾ ਜਿੱਥੇ ਮੈਂ ਰਹਿ ਰਿਹਾ ਹਾਂ, ਉਹਨਾਂ ਲਈ ਇਸ ਪਿੰਡ ਵਿੱਚ ਪਹੁੰਚਣ ਲਈ, ਆਦਿ। ਇਸ ਸਥਿਤੀ ਵਿੱਚ ਇਕੱਲਤਾ ਉਹ ਹੈ ਜੋ ਮੇਰੀ ਜਗ੍ਹਾ ਨੂੰ ਮੇਰੇ ਲਈ ਅਨੁਕੂਲ ਬਣਾਉਂਦੀ ਹੈ। ਇੱਥੇ ਜਗ੍ਹਾ 'ਤੇ ਹੋਣਾ ਪਨਾਹ ਲੈਣਾ ਹੈ।

ਮੇਰੇ ਸਿਰੇ ਦੀ ਇਹ ਚੋਣ ਸ਼ੁੱਧ ਸਥਾਨਿਕ ਸਬੰਧਾਂ (ਉੱਚ ਅਤੇ ਨੀਵਾਂ, ਸੱਜੇ ਅਤੇ ਖੱਬੇ, ਆਦਿ) ਵਿੱਚ ਵੀ ਖਿਸਕ ਜਾਂਦੀ ਹੈ ਤਾਂ ਜੋ ਉਹਨਾਂ ਨੂੰ ਇੱਕ ਹੋਂਦਵਾਦੀ ਅਰਥ ਦਿੱਤਾ ਜਾ ਸਕੇ। ਜੇ ਮੈਂ ਇਸਦੇ ਪੈਰਾਂ 'ਤੇ ਰਹਿੰਦਾ ਹਾਂ ਤਾਂ ਪਹਾੜ "ਭਾਰੀ" ਹੁੰਦਾ ਹੈ; ਦੂਜੇ ਪਾਸੇ, ਜੇ ਮੈਂ ਇਸਦੇ ਸਿਖਰ 'ਤੇ ਹਾਂ, ਤਾਂ ਪਹਾੜ ਮੇਰੇ ਮਾਣ ਦੇ ਪ੍ਰੋਜੈਕਟ ਦੁਆਰਾ ਮੁੜ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਉਸ ਉੱਤਮਤਾ ਦਾ ਪ੍ਰਤੀਕ ਹੈ ਜੋ ਮੈਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਦੂਜੇ ਮਨੁੱਖਾਂ ਨਾਲੋਂ ਮੰਨਦਾ ਹਾਂ। ਨਦੀਆਂ ਦਾ ਸਥਾਨ, ਸਮੁੰਦਰ ਤੋਂ ਦੂਰੀ, ਆਦਿ ਖੇਡ ਵਿੱਚ ਆਉਂਦੇ ਹਨ ਅਤੇ ਪ੍ਰਤੀਕਾਤਮਕ ਅਰਥ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕੀਤੇ ਜਾਂਦੇ ਹਨ; ਮੇਰੇ ਸਿਰੇ ਦੀ ਰੌਸ਼ਨੀ ਵਿੱਚ ਗਠਿਤ, ਮੇਰਾ ਸਥਾਨ ਮੈਨੂੰ ਇਸ ਸਿਰੇ ਦੀ ਪ੍ਰਤੀਕਾਤਮਕ ਤੌਰ 'ਤੇ ਇਸਦੇ ਸਾਰੇ ਵੇਰਵਿਆਂ ਵਿੱਚ ਯਾਦ ਦਿਵਾਉਂਦਾ ਹੈ ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਇਸਦੇ ਸਮੂਹਿਕ ਸੰਬੰਧਾਂ ਵਿੱਚ। ਅਸੀਂ ਇਸ ਬਿੰਦੂ 'ਤੇ ਵਾਪਸ ਆਵਾਂਗੇ ਜਦੋਂ ਅਸੀਂ ਵਸਤੂ ਅਤੇ ਹੋਂਦਵਾਦੀ ਮਨੋਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਦੇ ਢੰਗ ਨੂੰ ਹੋਰ ਸਹੀ ਢੰਗ ਨਾਲ ਪਰਿਭਾਸ਼ਿਤ ਕਰਨਾ ਚਾਹੁੰਦੇ ਹਾਂ। ਵਸਤੂਆਂ ਤੋਂ ਦੂਰੀ ਦੇ ਜ਼ਾਲਮ ਸਬੰਧ ਨੂੰ ਕਦੇ ਵੀ ਬਾਹਰੋਂ ਇਸਦਾ ਅਰਥ ਅਤੇ ਪ੍ਰਤੀਕ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਨ ਦੀ ਇਜਾਜ਼ਤ ਨਹੀਂ ਦਿੱਤੀ ਜਾ ਸਕਦੀ, ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਇਸਦਾ ਗਠਨ ਕਰਨ ਦਾ ਸਾਡਾ ਤਰੀਕਾ ਹੈ। ਇਸ ਤੋਂ ਵੀ ਵੱਧ ਇਸ ਜ਼ਾਲਮ ਸਬੰਧ ਦਾ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਅਰਥ ਸਿਰਫ ਤਕਨੀਕਾਂ ਦੀ ਚੋਣ ਦੇ ਸੰਬੰਧ ਵਿੱਚ ਹੈ ਜੋ

ਦੂਰੀਆਂ ਨੂੰ ਮਾਪਣ ਅਤੇ ਪਾਰ ਕਰਨ ਦੀ ਆਗਿਆ ਦਿੰਦੀਆਂ ਹਨ। ਮੇਰੇ ਪਿੰਡ ਤੋਂ ਵੀਹ ਮੀਲ ਦੂਰ ਸਥਿਤ ਇੱਕ ਖਾਸ ਸ਼ਹਿਰ ਅਤੇ ਇੱਕ ਸਟ੍ਰੀਟਕਾਰ ਦੁਆਰਾ ਇਸ ਨਾਲ ਜੁੜਿਆ ਹੋਇਆ ਹੈ, ਮੇਰੇ ਲਈ ਚਾਰ ਮੀਲ ਦੂਰ ਪਰ ਦੋ ਹਜ਼ਾਰ ਅੱਠ ਸੌ ਮੀਟਰ ਦੀ ਉਚਾਈ 'ਤੇ ਸਥਿਤ ਇੱਕ ਪਥਰੀਲੀ ਚੋਟੀ ਨਾਲੋਂ ਬਹੁਤ ਨੇੜੇ ਹੈ। ਹਾਈਡੇਗਰ ਨੇ ਦਿਖਾਇਆ ਹੈ ਕਿ ਕਿਵੇਂ ਰੋਜ਼ਾਨਾ ਦੀਆਂ ਚਿੰਤਾਵਾਂ ਯੰਤਰਾਂ ਨੂੰ ਇੱਕ ਅਜਿਹੀ ਜਗ੍ਹਾ ਨਿਰਧਾਰਤ ਕਰਦੀਆਂ ਹਨ ਜਿਸਦਾ ਸ਼ੁੱਧ ਜਿਓਮੈਟ੍ਰਿਕ ਦੂਰੀ ਨਾਲ ਕੋਈ ਮੇਲ ਨਹੀਂ ਹੈ: ਉਹ ਕਹਿੰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਮੇਰੇ ਐਨਕਾਂ, ਇੱਕ ਵਾਰ ਜਦੋਂ ਉਹ ਮੇਰੇ ਨੱਕ 'ਤੇ ਹੁੰਦੇ ਹਨ, ਤਾਂ ਮੇਰੇ ਤੋਂ ਉਸ ਵਸਤੂ ਨਾਲੋਂ ਬਹੁਤ ਦੂਰ ਹੁੰਦੇ ਹਨ ਜੋ ਮੈਂ ਉਨ੍ਹਾਂ ਰਾਹੀਂ ਦੇਖਦਾ ਹਾਂ।

ਇਸ ਲਈ ਇਹ ਕਹਿਣਾ ਪਵੇਗਾ ਕਿ ਮੇਰੇ ਸਥਾਨ ਦੀ ਹਕੀਕਤ ਮੈਨੂੰ ਸਿਰਫ਼ ਉਸ ਆਜ਼ਾਦ ਚੋਣ ਵਿੱਚ ਅਤੇ ਉਸ ਰਾਹੀਂ ਹੀ ਪ੍ਰਗਟ ਹੁੰਦੀ ਹੈ ਜੋ ਮੈਂ ਆਪਣੇ ਅੰਤ ਬਾਰੇ ਕਰਦਾ ਹਾਂ। ਆਜ਼ਾਦੀ ਮੇਰੀ ਹਕੀਕਤ ਦੀ ਖੋਜ ਲਈ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੈ। ਮੈਂ ਇਸ ਹਕੀਕਤ ਬਾਰੇ ਭਵਿੱਖ ਦੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਸਾਰੇ ਬਿੰਦੂਆਂ ਤੋਂ ਸਿੱਖਦਾ ਹਾਂ ਜੋ ਮੈਂ ਪੇਸ਼ ਕਰਦਾ ਹਾਂ; ਇਸ ਚੁਣੇ ਹੋਏ ਭਵਿੱਖ ਦੇ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਤੋਂ ਹੀ ਹਕੀਕਤ ਮੈਨੂੰ ਆਪਣੀਆਂ ਨਾਕਾਮਯਾਬੀ, ਅਚਨਚੇਤੀ, ਕਮਜ਼ੋਰੀ, ਬੇਤੁਕੀਤਾ ਦੀਆਂ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਤਾਵਾਂ ਨਾਲ ਦਿਖਾਈ ਦਿੰਦੀ ਹੈ। ਨਿਊਯਾਰਕ ਨੂੰ ਦੇਖਣ ਦੇ ਮੇਰੇ ਸੁਪਨੇ ਦੇ ਸੰਬੰਧ ਵਿੱਚ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਮੇਰੇ ਲਈ ਮੋਂਟ-ਡੀ-ਮਾਰਸਨ ਵਿੱਚ ਰਹਿਣਾ ਬੇਤੁਕਾ ਅਤੇ ਦੁਖਦਾਈ ਹੈ। ਪਰ ਇਸਦੇ ਉਲਟ ਹਕੀਕਤ ਇੱਕੋ ਇੱਕ ਹਕੀਕਤ ਹੈ ਜਿਸਨੂੰ ਆਜ਼ਾਦੀ ਖੋਜ ਸਕਦੀ ਹੈ, ਇੱਕੋ ਇੱਕ ਜਿਸਨੂੰ ਇਹ ਇੱਕ ਅੰਤ ਦੀ ਸਥਿਤੀ ਦੁਆਰਾ ਖਤਮ ਕਰ ਸਕਦੀ ਹੈ, ਇੱਕੋ ਇੱਕ ਚੀਜ਼ ਜਿਸਦੇ ਸੰਦਰਭ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਅੰਤ ਨੂੰ ਸਥਾਪਤ ਕਰਨਾ ਅਰਥਪੂਰਨ ਹੈ। ਕਿਉਂਕਿ ਜੇਕਰ ਅੰਤ ਸਥਿਤੀ ਨੂੰ ਰੌਸ਼ਨ ਕਰ ਸਕਦਾ ਹੈ, ਤਾਂ ਇਹ ਇਸ ਲਈ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਅੰਤ ਇਸ ਸਥਿਤੀ ਦੇ ਇੱਕ ਅਨੁਮਾਨਿਤ ਸੋਧ ਵਜੋਂ ਬਣਿਆ ਹੈ। ਮੇਰਾ ਸਥਾਨ ਉਹਨਾਂ ਤਬਦੀਲੀਆਂ ਦੇ ਸੰਦਰਭ ਵਿੱਚ ਪ੍ਰਗਟ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਜੋ ਮੈਂ ਪੇਸ਼ ਕਰਦਾ ਹਾਂ। ਪਰ ਬਦਲਣ ਦਾ ਮਤਲਬ ਹੈ ਕਿ ਕੁਝ ਬਦਲਿਆ ਜਾਣਾ ਹੈ, ਜੋ ਕਿ ਬਿਲਕੁਲ ਮੇਰਾ ਸਥਾਨ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਆਜ਼ਾਦੀ ਮੇਰੀ ਹਕੀਕਤ ਦਾ ਸ਼ੱਕ ਹੈ। ਇਸ ਤੱਥ ਦੇ "ਕੁਇਡ" ਨੂੰ ਪਰਿਭਾਸ਼ਿਤ ਕਰਨ ਜਾਂ ਵਰਣਨ ਕਰਨ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕਰਨਾ ਬਿਲਕੁਲ ਬੇਕਾਰ ਹੋਵੇਗਾ ਤਾਂ ਜੋ ਆਜ਼ਾਦੀ ਇਸ ਵੱਲ ਮੁੜਨ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਇਸ ਨੂੰ ਇੱਕ ਨਿਸ਼ਚਿਤ ਘਾਟ ਵਜੋਂ ਸਮਝਿਆ ਜਾ ਸਕੇ। ਮੇਰੀ ਜਗ੍ਹਾ, ਆਜ਼ਾਦੀ ਦੇ ਇੱਕ ਖਾਸ ਕਿਸਮ ਦੀ ਘਾਟ ਵਜੋਂ ਮੇਰੀ ਜਗ੍ਹਾ ਨੂੰ ਘੇਰਨ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ, "ਸੱਚਮੁੱਚ" ਕੁਝ ਵੀ ਨਹੀਂ ਹੈ, ਕਿਉਂਕਿ ਜਿਸ ਵਿਸਥਾਰ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਸਾਰੀ ਜਗ੍ਹਾ ਸਮਝੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ ਉਹ ਮੌਜੂਦ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਦੂਜੇ ਪਾਸੇ, ਸਵਾਲ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਸਮਝ ਤੋਂ ਬਾਹਰ ਹੈ, ਕਿਉਂਕਿ ਇਸ ਵਿੱਚ "ਪਹਿਲਾਂ" ਸ਼ਾਮਲ ਹੈ ਜਿਸਦਾ ਕੋਈ ਅਰਥ ਨਹੀਂ ਹੈ; ਇਹ ਆਜ਼ਾਦੀ ਹੈ, ਅਸਲ ਵਿੱਚ, ਜੋ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ "ਪਹਿਲਾਂ" ਅਤੇ "ਬਾਅਦ" ਦੀਆਂ ਤਰਜ਼ਾਂ 'ਤੇ ਅਸਥਾਈ ਬਣਾਉਂਦੀ ਹੈ। ਫਿਰ ਵੀ ਇਹ ਤੱਥ ਬਣਿਆ ਹੋਇਆ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਬੇਰਹਿਮ ਅਤੇ ਕਲਪਨਾਯੋਗ "ਕੁਇਡ" ਉਹ ਹੈ ਜਿਸ ਤੋਂ ਬਿਨਾਂ ਆਜ਼ਾਦੀ ਆਜ਼ਾਦੀ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਦੀ। ਇਹ ਮੇਰੀ ਆਜ਼ਾਦੀ ਦੀ ਅਸਲੀਅਤ ਹੈ।

ਇਹ ਸਿਰਫ਼ ਉਸ ਕਾਰਵਾਈ ਵਿੱਚ ਹੈ ਜਿਸ ਦੁਆਰਾ ਆਜ਼ਾਦੀ ਨੇ ਹਕੀਕਤ ਨੂੰ ਪ੍ਰਗਟ ਕੀਤਾ ਹੈ ਅਤੇ ਇਸਨੂੰ ਇੱਕ ਜਗ੍ਹਾ ਵਜੋਂ ਸਮਝਿਆ ਹੈ ਕਿ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਪਰਿਭਾਸ਼ਿਤ ਇਹ ਜਗ੍ਹਾ ਮੇਰੀਆਂ ਇੱਛਾਵਾਂ ਲਈ ਇੱਕ ਰੁਕਾਵਟ, ਇੱਕ ਰੁਕਾਵਟ, ਆਦਿ ਵਜੋਂ ਪ੍ਰਗਟ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਨਹੀਂ ਤਾਂ ਇਹ ਇੱਕ ਰੁਕਾਵਟ ਕਿਵੇਂ ਹੋ ਸਕਦੀ ਹੈ? ਕਿਸ ਲਈ ਇੱਕ ਰੁਕਾਵਟ? ਕੀ ਕਰਨ ਦੀ ਮਜਬੂਰੀ? ਕਹਾਣੀ ਇੱਕ ਪ੍ਰਵਾਸੀ ਦੀ ਦੱਸੀ ਗਈ ਹੈ ਜੋ ਆਪਣੀ ਰਾਜਨੀਤਿਕ ਪਾਰਟੀ ਦੀ ਅਸਫਲਤਾ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਫਰਾਂਸ ਨੂੰ ਅਰਜਨਟੀਨਾ ਛੱਡਣ ਜਾ ਰਿਹਾ ਸੀ: ਜਦੋਂ ਕਿਸੇ ਨੇ ਉਸਨੂੰ ਟਿੱਪਣੀ ਕੀਤੀ ਕਿ ਅਰਜਨਟੀਨਾ "ਬਹੁਤ ਦੂਰ" ਹੈ, ਤਾਂ ਉਸਨੇ ਪੁੱਛਿਆ, "ਕਿਸ ਤੋਂ ਦੂਰ?" ਅਤੇ ਇਹ ਬਹੁਤ ਨਿਸ਼ਚਿਤ ਹੈ ਕਿ ਜੇਕਰ ਅਰਜਨਟੀਨਾ ਫਰਾਂਸ ਵਿੱਚ ਰਹਿਣ ਵਾਲਿਆਂ ਲਈ "ਬਹੁਤ ਦੂਰ" ਦਿਖਾਈ ਦਿੰਦਾ ਹੈ, ਤਾਂ ਇਹ ਇੱਕ ਅਪ੍ਰਤੱਖ ਰਾਸ਼ਟਰੀ ਪ੍ਰੋਜੈਕਟ ਦੇ ਸੰਬੰਧ ਵਿੱਚ ਹੈ ਜੋ

ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਜਗ੍ਹਾ ਨੂੰ ਫ੍ਰੈਂਚ ਵਜੋਂ ਮਹੱਤਵ ਦਿੰਦਾ ਹੈ। ਅੰਤਰਰਾਸ਼ਟਰੀਵਾਦੀ ਇਨਕਲਾਬੀ ਲਈ, ਅਰਜਨਟੀਨਾ ਦੁਨੀਆ ਦਾ ਇੱਕ ਕੇਂਦਰ ਹੈ ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਕੋਈ ਹੋਰ ਦੇਸ਼ ਹੈ। ਪਰ ਜੇਕਰ ਅਸੀਂ ਇੱਕ ਪ੍ਰਾਇਮਰੀ ਪ੍ਰੋਜੈਕਟ ਦੁਆਰਾ ਪਹਿਲਾਂ ਫਰਾਂਸੀਸੀ ਖੇਤਰ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਸੰਪੂਰਨ ਸਥਾਨ ਵਜੋਂ ਬਣਾਇਆ ਹੈ, ਅਤੇ ਜੇਕਰ ਕੋਈ ਆਫ਼ਤ ਸਾਨੂੰ ਗ਼ੁਲਾਮੀ ਵਿੱਚ ਜਾਣ ਲਈ ਮਜਬੂਰ ਕਰਦੀ ਹੈ, ਤਾਂ ਇਹ ਇਸ ਸ਼ੁਰੂਆਤੀ ਪ੍ਰੋਜੈਕਟ ਦੇ ਸੰਬੰਧ ਵਿੱਚ ਹੈ ਕਿ ਅਰਜਨਟੀਨਾ ਸਾਨੂੰ "ਬਹੁਤ ਦੂਰ", "ਗ਼ੁਲਾਮੀ ਦੀ ਧਰਤੀ" ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਦਿਖਾਈ ਦੇਵੇਗਾ; ਇਸ ਪ੍ਰੋਜੈਕਟ ਦੇ ਸੰਬੰਧ ਵਿੱਚ ਅਸੀਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਪ੍ਰਵਾਸੀ ਮਹਿਸੂਸ ਕਰਾਂਗੇ।

ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਸਾਡੀ ਆਜ਼ਾਦੀ ਖੁਦ ਹੀ ਉਹ ਰੁਕਾਵਟਾਂ ਪੈਦਾ ਕਰਦੀ ਹੈ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਤੋਂ ਅਸੀਂ ਪੀੜਤ ਹਾਂ। ਇਹ ਆਜ਼ਾਦੀ ਹੀ ਹੈ ਜੋ ਆਪਣੇ ਅੰਤ ਨੂੰ ਦਰਸਾ ਕੇ ਅਤੇ ਇਸ ਅੰਤ ਨੂੰ ਪਹੁੰਚਯੋਗ ਜਾਂ ਮੁਸ਼ਕਲ ਨਾਲ ਪਹੁੰਚਯੋਗ ਚੁਣ ਕੇ, ਸਾਡੇ ਪ੍ਰੋਜੈਕਟਾਂ ਨੂੰ ਸਾਡੀ ਸਥਿਤੀ ਨੂੰ ਇੱਕ ਅਜਿੱਤ ਵਿਰੋਧ ਜਾਂ ਮੁਸ਼ਕਲ ਨਾਲ ਪਾਰ ਕਰਨ ਵਾਲੇ ਵਿਰੋਧ ਵਜੋਂ ਦਿਖਾਈ ਦਿੰਦੀ ਹੈ। ਇਹ ਫਿਰ ਆਜ਼ਾਦੀ ਹੈ ਜੋ ਵਸਤੂਆਂ ਵਿਚਕਾਰ ਸਥਾਨਿਕ ਸਬੰਧਾਂ ਨੂੰ ਸਾਧਨਤਾ ਦੇ ਪਹਿਲੇ ਕਿਸਮ ਦੇ ਸਬੰਧ ਵਜੋਂ ਸਥਾਪਿਤ ਕਰਦੀ ਹੈ, ਜੋ ਦੂਰੀਆਂ ਨੂੰ ਮਾਪਣ ਅਤੇ ਸਾਫ਼ ਕਰਨ ਦੀ ਆਗਿਆ ਦੇਣ ਵਾਲੀਆਂ ਤਕਨੀਕਾਂ 'ਤੇ ਫੈਸਲਾ ਲੈਂਦੀ ਹੈ, ਅਤੇ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਇਸਦੀ ਆਪਣੀ ਪਾਬੰਦੀ ਬਣਾਉਂਦੀ ਹੈ। ਪਰ ਸਹੀ ਕਹਿਣ ਲਈ, ਆਜ਼ਾਦੀ ਸਿਰਫ ਸੀਮਤ ਹੋ ਸਕਦੀ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਆਜ਼ਾਦੀ ਚੋਣ ਹੈ। ਹਰ ਚੋਣ, ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਅਸੀਂ ਦੇਖਾਂਗੇ, ਖਾਤਮੇ ਅਤੇ ਚੋਣ ਨੂੰ ਮੰਨਦੀ ਹੈ; ਹਰ ਚੋਣ ਸੀਮਤਤਾ ਦੀ ਚੋਣ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਆਜ਼ਾਦੀ ਸਿਰਫ ਤੱਥ ਨੂੰ ਆਪਣੀ ਪਾਬੰਦੀ ਵਜੋਂ ਬਣਾ ਕੇ ਹੀ ਸੱਚਮੁੱਚ ਆਜ਼ਾਦ ਹੋ ਸਕਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਇਹ ਕਹਿਣਾ ਬੇਕਾਰ ਹੋਵੇਗਾ ਕਿ ਮੈਂ ਨਿਊਯਾਰਕ ਜਾਣ ਲਈ ਆਜ਼ਾਦ ਨਹੀਂ ਹਾਂ ਕਿਉਂਕਿ ਮੈਂ ਮੌਂਟ-ਡੀ-ਮਾਰਸਨ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਮਾਮੂਲੀ ਸਰਕਾਰੀ ਅਧਿਕਾਰੀ ਹਾਂ। ਇਸਦੇ ਉਲਟ, ਜੇ ਨਿਊਯਾਰਕ ਜਾਣ ਦੇ ਮੇਰੇ ਪ੍ਰੋਜੈਕਟ ਦੇ ਸੰਬੰਧ ਵਿੱਚ ਹੈ ਤਾਂ ਮੈਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਮੌਂਟ-ਡੀ-ਮਾਰਸਨ ਵਿੱਚ ਸਥਿਤ ਕਰਨ ਜਾ ਰਿਹਾ ਹਾਂ। ਦੁਨੀਆ ਵਿੱਚ ਮੇਰੀ ਸਥਿਤੀ, ਮੌਂਟ-ਡੀ-ਮਾਰਸਨ ਦਾ ਨਿਊਯਾਰਕ ਅਤੇ ਚੀਨ ਨਾਲ ਸਬੰਧ ਬਿਲਕੁਲ ਵੱਖਰਾ ਹੋਵੇਗਾ ਜੇਕਰ, ਉਦਾਹਰਣ ਵਜੋਂ, ਮੇਰਾ ਪ੍ਰੋਜੈਕਟ ਮੌਂਟ-ਡੀ-ਮਾਰਸਨ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਅਮੀਰ ਕਿਸਾਨ ਬਣਨਾ ਹੁੰਦਾ। ਪਹਿਲੇ ਮਾਮਲੇ ਵਿੱਚ ਮੌਂਟ-ਡੀ-ਮਾਰਸਨ ਇੱਕ ਅਜਿਹੀ ਦੁਨੀਆਂ ਦੀ ਧਰਤੀ 'ਤੇ ਪ੍ਰਗਟ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਜੋ ਨਿਊਯਾਰਕ, ਮੈਲਬੌਰਨ ਅਤੇ ਸ਼ੰਘਾਈ ਨਾਲ ਇੱਕ ਸੰਗਠਿਤ ਸਬੰਧ ਬਣਾਈ ਰੱਖਦੀ ਹੈ; ਦੂਜੇ ਵਿੱਚ ਇਹ ਇੱਕ ਅਣ-ਵੰਡੀ ਦੁਨੀਆਂ ਦੀ ਧਰਤੀ 'ਤੇ ਉਭਰਦਾ ਹੈ। ਨਿਊਯਾਰਕ ਜਾਣ ਦੇ ਮੇਰੇ ਪ੍ਰੋਜੈਕਟ ਦੀ ਅਸਲ ਮਹੱਤਤਾ ਲਈ, ਮੈਂ ਇਕੱਲਾ ਹੀ ਇਸਦਾ ਫੈਸਲਾ ਕਰਦਾ ਹਾਂ। ਇਹ ਸਿਰਫ਼ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਮੌਂਟ-ਡੀ-ਮਾਰਸਨ ਤੋਂ ਅਸੰਤੁਸ਼ਟ ਚੁਣਨ ਦਾ ਇੱਕ ਤਰੀਕਾ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ; ਅਤੇ ਇਸ ਮਾਮਲੇ ਵਿੱਚ ਸਭ ਕੁਝ ਮੌਂਟ-ਡੀ-ਮਾਰਸਨ 'ਤੇ ਕੇਂਦ੍ਰਿਤ ਹੈ; ਮੈਂ ਸਿਰਫ਼ ਆਪਣੀ ਜਗ੍ਹਾ ਨੂੰ ਹਮੇਸ਼ਾ ਲਈ ਖਤਮ ਕਰਨ ਦੀ ਜ਼ਰੂਰਤ ਦਾ ਸਬੂਤ ਦਿੰਦਾ ਹਾਂ, ਉਸ ਸ਼ਹਿਰ ਦੇ ਸਬੰਧ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਸਥਾਈ ਵਾਪਸੀ ਵਿੱਚ ਰਹਿਣ ਦੀ ਜਿਸ ਵਿੱਚ ਮੈਂ ਰਹਿੰਦਾ ਹਾਂ। ਇਹ ਇੱਕ ਅਜਿਹਾ ਪ੍ਰੋਜੈਕਟ ਵੀ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ ਜਿਸ ਵਿੱਚ ਮੈਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਸ਼ਾਮਲ ਕਰਦਾ ਹਾਂ। ਪਹਿਲੇ ਮਾਮਲੇ ਵਿੱਚ ਮੈਂ ਆਪਣੀ ਜਗ੍ਹਾ ਨੂੰ ਇੱਕ ਅਟੱਲ ਰੁਕਾਵਟ ਵਜੋਂ ਸਮਝਾਂਗਾ, ਅਤੇ ਮੈਂ ਇਸਨੂੰ ਦੁਨੀਆ ਵਿੱਚ ਅਸਿੱਧੇ ਤੌਰ 'ਤੇ ਪਰਿਭਾਸ਼ਿਤ ਕਰਨ ਲਈ ਇੱਕ ਅਸਿੱਧੇ ਸਾਧਨ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਕੀਤੀ ਹੋਵੇਗੀ। ਦੂਜੇ ਪਾਸੇ, ਦੂਜੇ ਮਾਮਲੇ ਵਿੱਚ, ਰੁਕਾਵਟਾਂ ਹੁਣ ਮੌਜੂਦ ਨਹੀਂ ਰਹਿਣਗੀਆਂ; ਮੇਰਾ ਸਥਾਨ ਹੁਣ ਲਗਾਵ ਦਾ ਬਿੰਦੂ ਨਹੀਂ ਹੋਵੇਗਾ ਸਗੋਂ ਜਾਣ ਦਾ ਬਿੰਦੂ ਹੋਵੇਗਾ, ਕਿਉਂਕਿ ਨਿਊਯਾਰਕ ਜਾਣ ਲਈ, ਜਾਣ ਦਾ ਕੁਝ ਬਿੰਦੂ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਮੈਂ ਕਿਸੇ ਵੀ ਸਮੇਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਸੰਯੋਜਕ ਸਥਾਨ 'ਤੇ ਦੁਨੀਆ ਵਿੱਚ ਰੁੱਝੇ ਹੋਏ ਸਮਝਾਂਗਾ। ਪਰ ਇਹ ਬਿਲਕੁਲ ਇਹੀ ਰੁਝੇਵਾਂ ਹੈ ਜੋ ਮੇਰੇ ਸੰਯੋਜਕ ਸਥਾਨ ਨੂੰ ਅਰਥ ਦਿੰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਜੋ ਮੇਰੀ ਆਜ਼ਾਦੀ ਹੈ। ਯਕੀਨਨ, ਜਨਮ ਲੈਣ ਵਿੱਚ ਮੈਂ ਇੱਕ ਸਥਾਨ ਲੈਂਦਾ ਹਾਂ, ਪਰ ਮੈਂ ਉਸ ਸਥਾਨ ਲਈ ਜ਼ਿੰਮੇਵਾਰ ਹਾਂ ਜੋ ਮੈਂ

ਲੈਂਦਾ ਹਾਂ। ਅਸੀਂ ਇੱਥੇ ਸਥਿਤੀ ਵਿੱਚ ਆਜ਼ਾਦੀ ਅਤੇ ਤੱਥਾਂ ਦੇ ਅਟੁੱਟ ਸਬੰਧ ਨੂੰ ਸਪੱਸ਼ਟ ਤੌਰ 'ਤੇ ਦੇਖ ਸਕਦੇ ਹਾਂ। ਤੱਥਾਂ ਤੋਂ ਬਿਨਾਂ ਆਜ਼ਾਦੀ ਮੌਜੂਦ ਨਹੀਂ ਹੋਵੇਗੀ - ਵਿਨਾਸ਼ ਅਤੇ ਚੋਣ ਦੀ ਸ਼ਕਤੀ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ - ਅਤੇ ਆਜ਼ਾਦੀ ਤੋਂ ਬਿਨਾਂ ਤੱਥਾਂ ਦੀ ਖੋਜ ਨਹੀਂ ਕੀਤੀ ਜਾਵੇਗੀ ਅਤੇ ਇਸਦਾ ਕੋਈ ਅਰਥ ਨਹੀਂ ਹੋਵੇਗਾ।

B. ਮੇਰਾ ਅਤੀਤ

ਸਾਡਾ ਇੱਕ ਅਤੀਤ ਹੈ। ਬੇਸ਼ੱਕ ਅਸੀਂ ਇਹ ਸਥਾਪਿਤ ਕਰਨ ਦੇ ਯੋਗ ਹੋ ਗਏ ਹਾਂ ਕਿ ਇਹ ਅਤੀਤ ਸਾਡੇ ਕੰਮਾਂ ਨੂੰ ਨਿਰਧਾਰਤ ਨਹੀਂ ਕਰਦਾ ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਇੱਕ ਪੂਰਵ ਵਰਤਾਰਾ ਇੱਕ ਨਤੀਜਾਤਮਕ ਵਰਤਾਰਾ ਨਿਰਧਾਰਤ ਕਰਦਾ ਹੈ; ਅਸੀਂ ਦਿਖਾਇਆ ਹੈ ਕਿ ਅਤੀਤ ਵਰਤਮਾਨ ਨੂੰ ਬਣਾਉਣ ਅਤੇ ਭਵਿੱਖ ਨੂੰ ਉਜਾਗਰ ਕਰਨ ਲਈ ਸ਼ਕਤੀ ਤੋਂ ਬਿਨਾਂ ਹੈ। ਫਿਰ ਵੀ ਇਹ ਤੱਥ ਬਣਿਆ ਹੋਇਆ ਹੈ ਕਿ ਜੋ ਆਜ਼ਾਦੀ ਭਵਿੱਖ ਵੱਲ ਭੱਜਦੀ ਹੈ ਉਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਆਪਣੀ ਪਸੰਦ ਦਾ ਕੋਈ ਅਤੀਤ ਨਹੀਂ ਦੇ ਸਕਦੀ; ਇਸ ਤੱਥ ਦੇ ਹੋਰ ਵੀ ਮਜਬੂਰ ਕਰਨ ਵਾਲੇ ਕਾਰਨ ਹਨ ਕਿ ਇਹ ਅਤੀਤ ਤੋਂ ਬਿਨਾਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਪੈਦਾ ਨਹੀਂ ਕਰ ਸਕਦੀ। ਇਸਦਾ ਆਪਣਾ ਅਤੀਤ ਹੋਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ, ਅਤੇ ਇਹ ਅਤੀਤ ਅਟੱਲ ਹੈ। ਇਹ ਪਹਿਲੀ ਨਜ਼ਰ ਵਿੱਚ ਵੀ ਜਾਪਦਾ ਹੈ ਕਿ ਆਜ਼ਾਦੀ ਆਪਣੇ ਅਤੀਤ ਨੂੰ ਕਿਸੇ ਵੀ ਤਰੀਕੇ ਨਾਲ ਨਹੀਂ ਬਦਲ ਸਕਦੀ; ਅਤੀਤ ਉਹ ਹੈ ਜੋ ਪਹੁੰਚ ਤੋਂ ਬਾਹਰ ਹੈ ਅਤੇ ਜੋ ਸਾਨੂੰ ਦੂਰੀ 'ਤੇ ਪਰੇਸ਼ਾਨ ਕਰਦਾ ਹੈ ਬਿਨਾਂ ਅਸੀਂ ਇਸਨੂੰ ਵਿਚਾਰਨ ਲਈ ਇਸਦਾ ਸਾਹਮਣਾ ਕਰਨ ਲਈ ਪਿੱਛੇ ਮੁੜਨ ਦੇ ਯੋਗ ਵੀ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦੇ। ਜੇਕਰ ਅਤੀਤ ਸਾਡੇ ਕੰਮਾਂ ਨੂੰ ਨਿਰਧਾਰਤ ਨਹੀਂ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਤਾਂ ਘੱਟੋ ਘੱਟ ਇਹ ਅਜਿਹਾ ਹੈ ਕਿ ਅਸੀਂ ਇਸਦੇ ਸੰਦਰਭ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਕੋਈ ਨਵਾਂ ਫੈਸਲਾ ਨਹੀਂ ਲੈ ਸਕਦੇ। ਜੇਕਰ ਮੈਨੂੰ ਇੱਕ ਨੇਵਲ ਅਕੈਡਮੀ ਵਿੱਚ ਸਿਖਲਾਈ ਦਿੱਤੀ ਗਈ ਹੈ, ਅਤੇ ਜੇਕਰ ਮੈਂ ਨੇਵੀ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਅਧਿਕਾਰੀ ਬਣ ਗਿਆ ਹਾਂ, ਤਾਂ ਹਰ ਪਲ ਜਦੋਂ ਮੈਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਮੰਨਦਾ ਹਾਂ ਅਤੇ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਸਮਝਦਾ ਹਾਂ, ਮੈਂ ਰੁੱਝਿਆ ਹੋਇਆ ਹਾਂ; ਜਦੋਂ ਮੈਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਸਮਝਦਾ ਹਾਂ, ਉਸੇ ਪਲ ਮੈਂ ਉਸ ਜਹਾਜ਼ ਦੇ ਪੁਲ 'ਤੇ ਨਜ਼ਰ ਰੱਖਦਾ ਹਾਂ ਜਿਸਦੀ ਕਮਾਨ ਮੈਂ ਦੂਜੇ ਸਥਾਨ 'ਤੇ ਹਾਂ। ਮੈਂ ਅਚਾਨਕ ਇਸ ਤੱਥ ਦੇ ਵਿਰੁੱਧ ਬਗਾਵਤ ਕਰ ਸਕਦਾ ਹਾਂ, ਆਪਣਾ ਅਸਤੀਫਾ ਦੇ ਸਕਦਾ ਹਾਂ, ਖੁਦਕੁਸ਼ੀ ਦਾ ਫੈਸਲਾ ਕਰ ਸਕਦਾ ਹਾਂ। ਇਹ ਅਤਿਅੰਤ ਉਪਾਅ ਮੇਰੇ ਅਤੀਤ ਦੇ ਸੰਬੰਧ ਵਿੱਚ ਲਏ ਜਾਂਦੇ ਹਨ; ਜੇ ਉਹ ਇਸਨੂੰ ਤਬਾਹ ਕਰਨ ਦਾ ਟੀਚਾ ਰੱਖਦੇ ਹਨ, ਤਾਂ ਇਹ ਇਸ ਲਈ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਮੇਰਾ ਅਤੀਤ ਮੌਜੂਦ ਹੈ, ਅਤੇ ਮੇਰੇ ਸਭ ਤੋਂ ਕੱਟੜਪੰਥੀ ਫੈਸਲੇ ਮੇਰੇ ਅਤੀਤ ਦੇ ਸੰਬੰਧ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਨਕਾਰਾਤਮਕ ਸਥਿਤੀ ਲੈਣ ਵਿੱਚ ਹੀ ਸਫਲ ਹੋ ਸਕਦੇ ਹਨ। ਪਰ ਮੂਲ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਇਹ ਅਤੀਤ ਦੀ ਵਿਸ਼ਾਲ ਮਹੱਤਤਾ ਨੂੰ ਇੱਕ ਪਿਛੋਕੜ ਅਤੇ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਵਜੋਂ ਪਛਾਣਨਾ ਹੈ। ਮੈਨੂੰ ਮੇਰੇ ਅਤੀਤ ਤੋਂ ਦੂਰ ਕਰਨ ਲਈ ਤਿਆਰ ਕੀਤੀ ਗਈ ਹਰ ਕਾਰਵਾਈ ਨੂੰ ਪਹਿਲਾਂ ਮੇਰੇ ਖਾਸ ਅਤੀਤ ਦੇ ਸੰਦਰਭ ਵਿੱਚ ਕਲਪਨਾ ਕੀਤਾ ਜਾਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ; ਯਾਨੀ, ਕਾਰਵਾਈ ਨੂੰ ਸਭ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਇਹ ਪਛਾਣਨਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਉਸ ਖਾਸ ਅਤੀਤ ਤੋਂ ਪੈਦਾ ਹੋਇਆ ਹੈ ਜਿਸਨੂੰ ਇਹ ਤਬਾਹ ਕਰਨਾ ਚਾਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਸਾਡੇ ਕੰਮ, ਕਹਾਵਤ ਕਹਿੰਦੀ ਹੈ, ਸਾਡੇ ਪਿੱਛੇ ਆਉਂਦੇ ਹਨ। ਅਤੀਤ ਮੌਜੂਦ ਹੈ ਅਤੇ ਵਰਤਮਾਨ ਵਿੱਚ ਅਸੰਵੇਦਨਸ਼ੀਲਤਾ ਨਾਲ ਪਿਘਲ ਜਾਂਦਾ ਹੈ; ਇਹ ਉਹ ਕੱਪੜਿਆਂ ਦਾ ਸੂਟ ਹੈ ਜੋ ਮੈਂ ਛੇ ਮਹੀਨੇ ਪਹਿਲਾਂ ਚੁਣਿਆ ਸੀ, ਉਹ ਘਰ ਜੋ ਮੈਂ ਬਣਾਇਆ ਸੀ, ਉਹ ਕਿਤਾਬ ਜੋ ਮੈਂ ਪਿਛਲੀ ਸਰਦੀਆਂ ਵਿੱਚ ਸ਼ੁਰੂ ਕੀਤੀ ਸੀ, ਮੇਰੀ ਪਤਨੀ, ਉਹ ਵਾਅਦੇ ਜੋ ਮੈਂ ਉਸ ਨਾਲ ਕੀਤੇ ਸਨ, ਮੇਰੇ ਬੱਚੇ; ਮੈਂ ਜੋ ਵੀ ਹਾਂ, ਮੈਨੂੰ ਹੋਣ ਦੇ ਢੰਗ ਵਿੱਚ ਹੋਣਾ ਪਵੇਗਾ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਭੂਤਕਾਲ ਦੀ ਮਹੱਤਤਾ ਨੂੰ ਵਧਾ-ਚੜ੍ਹਾ ਕੇ ਨਹੀਂ ਦੱਸਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਕਿਉਂਕਿ ਮੇਰੇ ਲਈ "ਵੇਸੇਨ ਇਸਟ ਵਾਜ਼ ਗਵੇਸੇਨ ਇਸਟ", ਸਾਰ ਉਹ ਹੈ ਜੋ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਪਰ ਅਸੀਂ ਇੱਥੇ ਪਹਿਲਾਂ ਦੱਸੇ ਗਏ ਵਿਰੋਧਾਭਾਸ ਨੂੰ ਪਾਉਂਦੇ ਹਾਂ: ਮੈਂ ਭੂਤਕਾਲ ਤੋਂ ਬਿਨਾਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਦੀ ਕਲਪਨਾ ਨਹੀਂ

ਕਰ ਸਕਦਾ; ਇਸ ਤੋਂ ਵੀ ਵਧੀਆ, ਮੈਂ ਹੁਣ ਆਪਣੇ ਬਾਰੇ ਕੁਝ ਨਹੀਂ ਸੋਚ ਸਕਦਾ ਕਿਉਂਕਿ ਮੈਂ ਸੋਚਦਾ ਹਾਂ ਕਿ ਮੈਂ ਕੀ ਹਾਂ ਅਤੇ ਕਿਉਂਕਿ ਮੈਂ ਭੂਤਕਾਲ ਵਿੱਚ ਹਾਂ; ਪਰ ਦੂਜੇ ਪਾਸੇ ਮੈਂ ਉਹ ਜੀਵ ਹਾਂ ਜਿਸ ਰਾਹੀਂ ਭੂਤਕਾਲ ਮੇਰੇ ਕੋਲ ਅਤੇ ਸੰਸਾਰ ਕੋਲ ਆਉਂਦਾ ਹੈ।

ਆਓ ਇਸ ਵਿਰੋਧਾਭਾਸ ਦੀ ਹੋਰ ਡੂੰਘਾਈ ਨਾਲ ਜਾਂਚ ਕਰੀਏ। ਕਿਉਂਕਿ ਆਜ਼ਾਦੀ ਚੋਣ ਹੈ, ਇਹ ਤਬਦੀਲੀ ਹੈ। ਇਹ ਉਸ ਅੰਤ ਦੁਆਰਾ ਪਰਿਭਾਸ਼ਿਤ ਕੀਤੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ ਜਿਸਨੂੰ ਇਹ ਪ੍ਰੋਜੈਕਟ ਕਰਦੀ ਹੈ; ਯਾਨੀ, ਭਵਿੱਖ ਦੁਆਰਾ ਜੋ ਇਸਨੂੰ ਹੋਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ। ਪਰ ਬਿਲਕੁਲ ਕਿਉਂਕਿ ਭਵਿੱਖ ਜੋ ਹੈ ਉਸ ਦੀ ਅਜੇ ਤੱਕ ਮੌਜੂਦ ਨਹੀਂ ਹੈ, ਇਸਦੀ ਕਲਪਨਾ ਸਿਰਫ ਉਸ ਨਾਲ ਇੱਕ ਤੰਗ ਸਬੰਧ ਦੇ ਅੰਦਰ ਕੀਤੀ ਜਾ ਸਕਦੀ ਹੈ ਜੋ ਹੈ। ਇਹ ਸੰਭਵ ਨਹੀਂ ਹੈ ਕਿ ਜੋ ਹੈ ਉਸਨੂੰ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ਮਾਨ ਕਰੇ ਜੋ ਅਜੇ ਨਹੀਂ ਹੈ, ਕਿਉਂਕਿ ਜੋ ਹੈ ਇੱਕ ਘਾਟ ਹੈ ਅਤੇ ਨਤੀਜੇ ਵਜੋਂ ਇਸਨੂੰ ਸਿਰਫ ਉਸ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਜਾਣਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ ਜਿਸਦੀ ਇਸ ਵਿੱਚ ਘਾਟ ਹੈ। ਅੰਤ ਜੋ ਹੈ ਉਸਨੂੰ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ਮਾਨ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਪਰ ਇਸਦੇ ਜ਼ਰੀਏ ਆਉਣ ਵਾਲੇ ਅੰਤ ਦੀ ਭਾਲ ਕਰਨ ਲਈ ਜੋ ਹੈ, ਇੱਕ ਨਿਹੱਥੇ ਵਾਪਸੀ ਵਿੱਚ ਜੋ ਹੈ ਤੋਂ ਪਰੇ ਹੋਣ ਦੀ ਲੋੜ ਹੁੰਦੀ ਹੈ ਜੋ ਜੋ ਹੈ ਨੂੰ ਇੱਕ ਅਲੱਗ-ਥਲੱਗ-ਪ੍ਰਣਾਲੀ ਦੀ ਸਥਿਤੀ ਵਿੱਚ ਸਪਸ਼ਟ ਤੌਰ 'ਤੇ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ, ਜੋ ਹੈ, ਇਸਦਾ ਅਰਥ ਉਦੋਂ ਹੀ ਲੈਂਦਾ ਹੈ ਜਦੋਂ ਇਸਨੂੰ ਭਵਿੱਖ ਵੱਲ ਪਾਰ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਜੋ ਹੈ ਉਹ ਭੂਤਕਾਲ ਹੈ। ਅਸੀਂ ਦੇਖਦੇ ਹਾਂ ਕਿ ਕਿਵੇਂ ਭੂਤਕਾਲ "ਜੋ ਬਦਲਿਆ ਜਾਣਾ ਹੈ" ਭਵਿੱਖ ਦੀ ਚੋਣ ਲਈ ਲਾਜ਼ਮੀ ਹੈ ਅਤੇ ਨਤੀਜੇ ਵਜੋਂ ਭੂਤਕਾਲ ਦੇ ਸੰਦਰਭ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਕੋਈ ਵੀ ਮੁਕਤ ਪਾਰ ਨਹੀਂ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ, ਪਰ ਅਸੀਂ ਇਹ ਵੀ ਦੇਖ ਸਕਦੇ ਹਾਂ ਕਿ ਭੂਤਕਾਲ ਦੀ ਪ੍ਰਕਿਰਤੀ ਭਵਿੱਖ ਦੀ ਅਸਲ ਚੋਣ ਤੋਂ ਭੂਤਕਾਲ ਵਿੱਚ ਕਿਵੇਂ ਆਉਂਦੀ ਹੈ। ਖਾਸ ਤੌਰ 'ਤੇ ਭੂਤਕਾਲ ਦੀ ਨਾ-ਮੁੜਨਯੋਗ ਗੁਣਵੱਤਾ ਭਵਿੱਖ ਦੀ ਮੇਰੀ ਅਸਲ ਚੋਣ ਤੋਂ ਆਉਂਦੀ ਹੈ; ਜੇਕਰ ਭੂਤਕਾਲ ਉਹ ਹੈ ਜਿਸ ਦੇ ਸੰਦਰਭ ਵਿੱਚ ਮੈਂ ਭਵਿੱਖ ਵਿੱਚ ਚੀਜ਼ਾਂ ਦੀ ਇੱਕ ਨਵੀਂ ਸਥਿਤੀ ਦੀ ਕਲਪਨਾ ਕਰਦਾ ਹਾਂ ਅਤੇ ਪ੍ਰੋਜੈਕਟ ਕਰਦਾ ਹਾਂ, ਤਾਂ ਭੂਤਕਾਲ ਖੁਦ ਉਹ ਹੈ ਜੋ ਜਗ੍ਹਾ 'ਤੇ ਛੱਡ ਦਿੱਤਾ ਗਿਆ ਹੈ, ਜੋ ਨਤੀਜੇ ਵਜੋਂ ਖੁਦ ਤਬਦੀਲੀ ਦੇ ਸਾਰੇ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਤੋਂ ਬਾਹਰ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਭਵਿੱਖ ਨੂੰ ਸਾਕਾਰ ਕਰਨ ਯੋਗ ਬਣਾਉਣ ਲਈ, ਇਹ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੈ ਕਿ ਭੂਤਕਾਲ ਅਟੱਲ ਹੋਵੇ।

ਇਹ ਸੰਭਵ ਹੈ ਕਿ ਮੇਰਾ ਵਜੂਦ ਨਾ ਹੋਵੇ; ਪਰ ਜੇ ਮੈਂ ਵਜੂਦ ਰੱਖਦਾ ਹਾਂ, ਤਾਂ ਮੇਰੇ ਕੋਲ ਭੂਤਕਾਲ ਨਾ ਹੋਣ ਦੀ ਘਾਟ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਦੀ। ਇਹ ਉਹ ਰੂਪ ਹੈ ਜੋ ਇੱਥੇ "ਮੇਰੀ ਅਚਨਚੇਤੀ ਦੀ ਜ਼ਰੂਰਤ" ਦੁਆਰਾ ਮੰਨਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਪਰ ਦੂਜੇ ਪਾਸੇ, ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਅਸੀਂ ਦੇਖਿਆ ਹੈ, ਦੋ ਹੋਂਦ ਦੀਆਂ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਤਾਵਾਂ ਖਾਸ ਤੌਰ 'ਤੇ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਯੋਗ ਬਣਾਉਂਦੀਆਂ ਹਨ:

(1) ਚੇਤਨਾ ਵਿੱਚ ਕੁਝ ਵੀ ਨਹੀਂ ਹੈ ਜੋ ਹੋਂਦ ਦੀ ਚੇਤਨਾ ਨਹੀਂ ਹੈ।

(2) ਮੇਰੇ ਵਜੂਦ ਵਿੱਚ, ਮੇਰਾ ਵਜੂਦ ਸਵਾਲ ਵਿੱਚ ਹੈ। ਇਸਦਾ ਮਤਲਬ ਹੈ ਕਿ ਮੈਨੂੰ ਕੁਝ ਵੀ ਅਜਿਹਾ ਨਹੀਂ ਮਿਲਦਾ ਜੋ ਚੁਣਿਆ ਨਾ ਗਿਆ ਹੋਵੇ।

ਅਸੀਂ ਦੇਖਿਆ ਹੈ, ਦਰਅਸਲ, ਇੱਕ ਭੂਤਕਾਲ ਜੋ ਸਿਰਫ਼ ਭੂਤਕਾਲ ਸੀ, ਇੱਕ ਸਨਮਾਨਜਨਕ ਹੋਂਦ ਵਿੱਚ ਢਹਿ ਜਾਵੇਗਾ ਜਿਸ ਵਿੱਚ ਇਸਦਾ ਵਰਤਮਾਨ ਨਾਲ ਸਾਰਾ ਸਬੰਧ ਖਤਮ ਹੋ ਜਾਵੇਗਾ। ਸਾਡੇ ਕੋਲ ਇੱਕ ਭੂਤਕਾਲ "ਹੋਣ" ਲਈ, ਇਹ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੈ ਕਿ ਅਸੀਂ ਇਸਨੂੰ ਭਵਿੱਖ ਪ੍ਰਤੀ ਆਪਣੇ ਪ੍ਰੋਜੈਕਟ ਦੁਆਰਾ ਹੋਂਦ ਵਿੱਚ ਬਣਾਈ ਰੱਖੀਏ; ਅਸੀਂ ਆਪਣਾ ਭੂਤਕਾਲ ਪ੍ਰਾਪਤ ਨਹੀਂ ਕਰਦੇ, ਪਰ ਸਾਡੀ ਅਚਨਚੇਤੀ ਜ਼ਰੂਰਤ ਦਾ ਮਤਲਬ ਹੈ ਕਿ ਅਸੀਂ ਇਸਨੂੰ ਚੁਣਨ ਤੋਂ ਅਸਮਰੱਥ ਨਹੀਂ ਹਾਂ। ਇਹੀ ਇਸਦਾ ਅਰਥ ਹੈ "ਆਪਣਾ ਅਤੀਤ ਹੋਣਾ।" ਅਸੀਂ ਦੇਖਦੇ ਹਾਂ ਕਿ ਇਹ ਜ਼ਰੂਰਤ, ਇੱਥੇ ਇੱਕ ਸ਼ੁੱਧ ਅਸਥਾਈ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਤੋਂ ਵਿਚਾਰੀ ਗਈ ਹੈ, ਮੂਲ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਆਜ਼ਾਦੀ ਦੇ ਮੁੱਢਲੇ ਢਾਂਚੇ ਤੋਂ ਵੱਖਰੀ ਨਹੀਂ ਹੈ, ਜੋ ਕਿ ਉਸ ਹੋਂਦ ਦਾ ਵਿਨਾਸ਼ ਹੋਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ ਜੋ ਇਹ ਹੈ ਅਤੇ ਜੋ, ਇਸ ਵਿਨਾਸ਼ ਦੁਆਰਾ, ਇਸ ਨੂੰ ਲਿਆਉਂਦਾ ਹੈ ਕਿ ਇੱਕ

ਜੀਵ ਹੈ ਜੋ ਇਹ ਹੈ।

ਪਰ ਜਦੋਂ ਕਿ ਆਜ਼ਾਦੀ ਭੂਤਕਾਲ ਦੇ ਸੰਦਰਭ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਅੰਤ ਦੀ ਚੋਣ ਹੈ, ਇਸਦੇ ਉਲਟ ਭੂਤਕਾਲ ਉਹ ਹੈ ਜੋ ਇਹ ਸਿਰਫ ਚੁਣੇ ਗਏ ਅੰਤ ਦੇ ਸੰਬੰਧ ਵਿੱਚ ਹੈ। ਭੂਤਕਾਲ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਅਟੱਲ ਤੱਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ, (ਉਦਾਹਰਣ ਵਜੋਂ, ਜਦੋਂ ਮੈਂ ਪੰਜ ਸਾਲ ਦਾ ਸੀ ਤਾਂ ਮੈਨੂੰ ਕਾਲੀ ਖੰਘ ਹੋਈ ਸੀ) ਅਤੇ ਇੱਕ ਤੱਤ ਜੋ ਬਹੁਤ ਜ਼ਿਆਦਾ ਪਰਿਵਰਤਨਸ਼ੀਲ ਹੁੰਦਾ ਹੈ (ਮੇਰੇ ਵਜੂਦ ਦੀ ਸੰਪੂਰਨਤਾ ਦੇ ਸੰਬੰਧ ਵਿੱਚ ਜ਼ਾਲਮ ਤੱਥ ਦਾ ਅਰਥ)। ਪਰ ਕਿਉਂਕਿ, ਦੂਜੇ ਪਾਸੇ, ਭੂਤਕਾਲ ਤੱਥ ਦਾ ਅਰਥ ਇਸ ਵਿੱਚ ਪ੍ਰਵੇਸ਼ ਕਰਦਾ ਹੈ (ਮੈਂ ਆਪਣੇ ਬਚਪਨ ਦੀ ਕਾਲੀ ਖੰਘ ਨੂੰ ਇੱਕ ਸਟੀਕ ਪ੍ਰੋਜੈਕਟ ਤੋਂ ਬਾਹਰ "ਯਾਦ" ਨਹੀਂ ਕਰ ਸਕਦਾ ਜੋ ਇਸਦੇ ਅਰਥ ਨੂੰ ਪਰਿਭਾਸ਼ਿਤ ਕਰਦਾ ਹੈ), ਮੇਰੇ ਲਈ ਅੰਤ ਵਿੱਚ ਅਟੱਲ ਜ਼ਾਲਮ ਹੋਂਦ ਨੂੰ ਉਸ ਪਰਿਵਰਤਨਸ਼ੀਲ ਅਰਥ ਤੋਂ ਵੱਖਰਾ ਕਰਨਾ ਅਸੰਭਵ ਹੈ ਜੋ ਇਸ ਵਿੱਚ ਸ਼ਾਮਲ ਹੈ। ਇਹ ਕਹਿਣ ਲਈ, "ਜਦੋਂ ਮੈਂ ਚਾਰ ਸਾਲ ਦਾ ਸੀ ਤਾਂ ਮੈਨੂੰ ਕਾਲੀ ਖੰਘ ਹੋਈ ਸੀ"[13] ਇੱਕ ਹਜ਼ਾਰ ਪ੍ਰੋਜੈਕਟ ਮੰਨ ਲਓ, ਖਾਸ ਤੌਰ 'ਤੇ ਕੈਲੰਡਰ ਨੂੰ ਮੇਰੇ ਵਿਅਕਤੀਗਤ ਹੋਂਦ ਲਈ ਇੱਕ ਸੰਦਰਭ ਪ੍ਰਣਾਲੀ ਵਜੋਂ ਅਪਣਾਉਣਾ (ਇਸ ਲਈ ਸਮਾਜਿਕ ਵਿਵਸਥਾ ਦੇ ਸੰਬੰਧ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਅਸਲੀ ਸਥਿਤੀ ਨੂੰ ਅਪਣਾਉਣਾ) ਅਤੇ ਤੀਜੇ ਵਿਅਕਤੀ ਦੁਆਰਾ ਮੇਰੇ ਬਚਪਨ ਦੇ ਬਿਰਤਾਂਤਾਂ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਭਰੋਸੇਮੰਦ ਵਿਸ਼ਵਾਸ, ਇੱਕ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਜੋ ਨਿਸ਼ਚਤ ਤੌਰ 'ਤੇ ਮੇਰੇ ਮਾਪਿਆਂ ਲਈ ਇੱਕ ਸਤਿਕਾਰ ਜਾਂ ਪਿਆਰ ਦੇ ਨਾਲ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਇੱਕ ਸਤਿਕਾਰ ਜੋ ਮੇਰੇ ਲਈ ਇਸਦੇ ਅਰਥ ਨੂੰ ਆਕਾਰ ਦਿੰਦਾ ਹੈ, ਆਦਿ। ਉਹ ਬੇਰਹਿਮ ਤੱਥ ਖੁਦ ਹੈ, ਪਰ ਦੂਜਿਆਂ ਦੀ ਗਵਾਹੀ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ, ਇਸਦੀ ਮਿਤੀ, ਬਿਮਾਰੀ ਦਾ ਤਕਨੀਕੀ ਨਾਮ (ਅਰਥਾਂ ਦਾ ਇੱਕ ਸਮੂਹ ਜੋ ਮੇਰੇ ਪ੍ਰੋਜੈਕਟਾਂ 'ਤੇ ਨਿਰਭਰ ਕਰਦਾ ਹੈ) ਇਹ ਕੀ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ? ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਇਹ ਬੇਰਹਿਮ ਹੋਂਦ, ਹਾਲਾਂਕਿ ਜ਼ਰੂਰੀ ਤੌਰ 'ਤੇ ਮੌਜੂਦ ਅਤੇ ਅਟੱਲ ਹੈ, ਇੱਕ ਯਾਦਦਾਸ਼ਤ ਵਿੱਚ ਸ਼ਾਮਲ ਸਾਰੇ ਅਰਥਾਂ ਦੇ ਇੱਕ ਯੋਜਨਾਬੱਧ ਨਿਰਧਾਰਨ ਦੇ ਆਦਰਸ਼ ਅੰਤ - ਪਹੁੰਚ ਤੋਂ ਪਰੇ - ਵਜੋਂ ਖੜ੍ਹਾ ਹੈ। ਬੇਸ਼ੱਕ, ਯਾਦਦਾਸ਼ਤ ਦਾ ਇੱਕ "ਸ਼ੁੱਧ ਮਾਮਲਾ" ਉਸ ਅਰਥ ਵਿੱਚ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਜਿਸ ਵਿੱਚ ਬਰਗਸਨ ਸ਼ੁੱਧ ਯਾਦਦਾਸ਼ਤ ਦੀ ਗੱਲ ਕਰਦਾ ਹੈ; ਪਰ ਜਦੋਂ ਇਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਦਰਸਾਉਂਦਾ ਹੈ, ਤਾਂ ਇਹ ਹਮੇਸ਼ਾਂ ਇੱਕ ਪ੍ਰੋਜੈਕਟ ਵਿੱਚ ਅਤੇ ਇਸ ਰਾਹੀਂ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਜਿਸ ਵਿੱਚ ਇਸ ਮਾਮਲੇ ਦੀ ਦਿੱਖ ਇਸਦੀ ਸ਼ੁੱਧਤਾ ਵਿੱਚ ਸ਼ਾਮਲ ਹੁੰਦੀ ਹੈ।

ਹੁਣ ਭੂਤਕਾਲ ਦਾ ਅਰਥ ਮੇਰੇ ਵਰਤਮਾਨ ਪ੍ਰੋਜੈਕਟ 'ਤੇ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਨਿਰਭਰ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਇਸਦਾ ਮਤਲਬ ਇਹ ਨਹੀਂ ਹੈ ਕਿ ਮੈਂ ਆਪਣੇ ਪਿਛਲੇ ਕੰਮਾਂ ਦੇ ਅਰਥਾਂ ਨੂੰ ਆਪਣੀ ਮਰਜ਼ੀ ਅਨੁਸਾਰ ਬਦਲ ਸਕਦਾ ਹਾਂ; ਇਸਦੇ ਉਲਟ, ਇਸਦਾ ਮਤਲਬ ਹੈ ਕਿ ਜੋ ਬੁਨਿਆਦੀ ਪ੍ਰੋਜੈਕਟ ਮੈਂ ਹਾਂ ਉਹ ਬਿਲਕੁਲ ਉਹ ਅਰਥ ਨਿਰਧਾਰਤ ਕਰਦਾ ਹੈ ਜੋ ਭੂਤਕਾਲ ਦਾ ਮੈਨੂੰ ਹੋਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ, ਮੇਰੇ ਲਈ ਅਤੇ ਦੂਜਿਆਂ ਲਈ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਅਸਲ ਵਿੱਚ ਮੈਂ ਇਕੱਲਾ ਹੀ ਹਰ ਪਲ ਅਤੀਤ ਦੇ ਪ੍ਰਭਾਵ ਦਾ ਫੈਸਲਾ ਕਰ ਸਕਦਾ ਹਾਂ। ਮੈਂ ਇਸ 'ਤੇ ਬਹਿਸ ਕਰਕੇ, ਇਸ 'ਤੇ ਵਿਚਾਰ-ਵਟਾਂਦਰਾ ਕਰਕੇ, ਅਤੇ ਹਰ ਮੌਕੇ 'ਤੇ ਇਸ ਜਾਂ ਉਸ ਪਿਛਲੀ ਘਟਨਾ ਦੀ ਮਹੱਤਤਾ ਦਾ ਮੁਲਾਂਕਣ ਕਰਕੇ ਇਸਦਾ ਫੈਸਲਾ ਨਹੀਂ ਕਰਦਾ; ਪਰ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਉਦੇਸ਼ਾਂ ਵੱਲ ਪੇਸ਼ ਕਰਕੇ, ਮੈਂ ਆਪਣੇ ਨਾਲ ਭੂਤਕਾਲ ਨੂੰ ਸੁਰੱਖਿਅਤ ਰੱਖਦਾ ਹਾਂ, ਅਤੇ ਕਾਰਵਾਈ ਦੁਆਰਾ ਮੈਂ ਇਸਦਾ ਅਰਥ ਨਿਰਧਾਰਤ ਕਰਦਾ ਹਾਂ। ਕੌਣ ਇਹ ਫੈਸਲਾ ਕਰੇਗਾ ਕਿ ਮੇਰੇ ਪੰਦਰਵੇਂ ਸਾਲ ਵਿੱਚ ਉਹ ਰਹੱਸਮਈ ਸੰਕਟ ਜਵਾਨੀ ਦਾ ਇੱਕ ਸ਼ੁੱਧ ਹਾਦਸਾ "ਸੀ" ਜਾਂ, ਇਸਦੇ ਉਲਟ, ਭਵਿੱਖ ਦੇ ਧਰਮ ਪਰਿਵਰਤਨ ਦਾ ਪਹਿਲਾ ਸੰਕੇਤ ਸੀ? ਮੈਂ ਖੁਦ, ਇਸ ਅਨੁਸਾਰ ਕਿ ਕੀ ਮੈਂ ਫੈਸਲਾ ਕਰਾਂਗਾ - ਵੀਹ ਸਾਲ ਦੀ ਉਮਰ ਵਿੱਚ, ਤੀਹ ਸਾਲ ਦੀ ਉਮਰ ਵਿੱਚ - ਧਰਮ ਪਰਿਵਰਤਨ ਕਰਨ ਦਾ। ਇੱਕ ਵਾਰ ਵਿੱਚ ਧਰਮ ਪਰਿਵਰਤਨ ਦਾ ਪ੍ਰੋਜੈਕਟ ਕਿਸ਼ੋਰ ਸੰਕਟ ਨੂੰ ਇੱਕ ਪੂਰਵ-ਸੂਚਨਾ ਦਾ ਮੁੱਲ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕਰਦਾ ਹੈ ਜਿਸਨੂੰ ਮੈਂ ਗੰਭੀਰਤਾ ਨਾਲ ਨਹੀਂ ਲਿਆ ਸੀ। ਚੋਰੀ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਜੇਲ੍ਹ ਵਿੱਚ ਬਿਤਾਇਆ ਸਮਾਂ ਕੌਣ ਤੈਅ ਕਰੇਗਾ ਕਿ

ਫਲਦਾਇਕ ਸੀ ਜਾਂ ਦੁਖਦਾਈ? ਮੈਂ - ਇਸ ਅਨੁਸਾਰ ਕਿ ਮੈਂ ਚੋਰੀ ਕਰਨਾ ਛੱਡ ਦਿੰਦਾ ਹਾਂ ਜਾਂ ਕਠੋਰ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹਾਂ। ਯਾਤਰਾ ਦੇ ਵਿਦਿਅਕ ਮੁੱਲ, ਪਿਆਰ ਦੇ ਪੇਸ਼ੇ ਦੀ ਇਮਾਨਦਾਰੀ, ਪਿਛਲੇ ਇਰਾਦੇ ਦੀ ਸ਼ੁੱਧਤਾ, ਆਦਿ ਦਾ ਫੈਸਲਾ ਕੌਣ ਕਰ ਸਕਦਾ ਹੈ? ਇਹ ਮੈਂ ਹਾਂ, ਹਮੇਸ਼ਾ ਮੈਂ, ਉਨ੍ਹਾਂ ਉਦੇਸ਼ਾਂ ਦੇ ਅਨੁਸਾਰ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਦੁਆਰਾ ਮੈਂ ਇਹਨਾਂ ਪਿਛਲੀਆਂ ਘਟਨਾਵਾਂ ਨੂੰ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ਮਾਨ ਕਰਦਾ ਹਾਂ।

ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਮੇਰਾ ਸਾਰਾ ਅਤੀਤ ਬਹੁਤ ਜ਼ਰੂਰੀ, ਜ਼ਰੂਰੀ, ਸ਼ਕਤੀਸ਼ਾਲੀ ਹੈ, ਪਰ ਇਸਦੇ ਅਰਥ ਅਤੇ ਇਹ ਮੈਨੂੰ ਜੋ ਆਦੇਸ਼ ਦਿੰਦਾ ਹੈ, ਮੈਂ ਆਪਣੇ ਅੰਤ ਦੇ ਪ੍ਰੋਜੈਕਟ ਦੁਆਰਾ ਚੁਣਦਾ ਹਾਂ। ਬੇਸ਼ੱਕ, ਮੇਰੇ ਦੁਆਰਾ ਕੀਤੇ ਗਏ ਰੁਝੇਵਿਆਂ ਦਾ ਮੇਰੇ ਉੱਤੇ ਭਾਰ ਹੈ। ਬੇਸ਼ੱਕ, ਮੈਂ ਪਹਿਲਾਂ ਜੋ ਵਿਆਹ ਕੀਤਾ ਹੈ, ਉਹ ਘਰ ਜੋ ਮੈਂ ਪਿਛਲੇ ਸਾਲ ਖਰੀਦਿਆ ਅਤੇ ਸਜਾਇਆ ਹੈ, ਮੇਰੀਆਂ ਸੰਭਾਵਨਾਵਾਂ ਨੂੰ ਸੀਮਤ ਕਰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਮੇਰੇ ਆਚਰਣ ਨੂੰ ਨਿਰਧਾਰਤ ਕਰਦਾ ਹੈ; ਪਰ ਬਿਲਕੁਲ ਇਸ ਲਈ ਕਿਉਂਕਿ ਮੇਰੇ ਪ੍ਰੋਜੈਕਟ ਅਜਿਹੇ ਹਨ, ਮੈਂ ਵਿਆਹ ਦੇ ਇਕਰਾਰਨਾਮੇ ਨੂੰ ਦੁਬਾਰਾ ਮੰਨਦਾ ਹਾਂ। ਦੂਜੇ ਸ਼ਬਦਾਂ ਵਿੱਚ, ਬਿਲਕੁਲ ਇਸ ਲਈ ਕਿਉਂਕਿ ਮੈਂ ਇਸਨੂੰ "ਵਿਆਹ ਦਾ ਇਕਰਾਰਨਾਮਾ ਨਹੀਂ ਬਣਾਉਂਦਾ ਜੋ ਬੀਤਿਆ ਹੋਇਆ, ਪਾਰ ਕਰ ਗਿਆ, ਮਰ ਗਿਆ" ਹੈ ਅਤੇ ਕਿਉਂਕਿ, ਇਸਦੇ ਉਲਟ, ਮੇਰੇ ਪ੍ਰੋਜੈਕਟ ਕੀਤੇ ਗਏ ਰੁਝੇਵਿਆਂ ਪ੍ਰਤੀ ਵਫ਼ਾਦਾਰੀ ਜਾਂ ਇੱਕ ਪਤੀ ਅਤੇ ਪਿਤਾ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ "ਸਨਮਾਨਜਨਕ ਜੀਵਨ" ਬਿਤਾਉਣ ਦੇ ਫੈਸਲੇ ਨੂੰ ਦਰਸਾਉਂਦੇ ਹਨ, ਆਦਿ, ਇਹ ਪ੍ਰੋਜੈਕਟ ਜ਼ਰੂਰੀ ਤੌਰ 'ਤੇ ਪਿਛਲੇ ਵਿਆਹ ਦੇ ਵਾਅਦੇ ਨੂੰ ਰੌਸ਼ਨ ਕਰਨ ਅਤੇ ਇਸਨੂੰ ਇਸਦਾ ਹਮੇਸ਼ਾ ਅਸਲ ਮੁੱਲ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕਰਨ ਲਈ ਆਉਂਦੇ ਹਨ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਅਤੀਤ ਦੀ ਜ਼ਰੂਰੀਤਾ ਭਵਿੱਖ ਤੋਂ ਆਉਂਦੀ ਹੈ।

ਮੰਨ ਲਓ ਕਿ ਸ਼ਲਬਰਗਰ ਦੇ ਨਾਇਕ 14 ਦੇ ਤਰੀਕੇ ਨਾਲ ਮੈਂ ਆਪਣੇ ਬੁਨਿਆਦੀ ਪ੍ਰੋਜੈਕਟ ਨੂੰ ਮੂਲ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਸੋਧਦਾ ਹਾਂ, ਜਿਸਨੂੰ ਮੈਂ, ਉਦਾਹਰਣ ਵਜੋਂ, ਖੁਸ਼ੀ ਦੀ ਇੱਕ ਨਿਰੰਤਰ ਸਥਿਤੀ ਤੋਂ ਮੁਕਤ ਕਰਨ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕਰਦਾ ਹਾਂ, ਅਤੇ ਮੇਰੇ ਪੁਰਾਣੇ ਰੁਝੇਵਿਆਂ ਦੀ ਸਾਰੀ ਜ਼ਰੂਰੀਤਾ ਖਤਮ ਹੋ ਜਾਵੇਗੀ। ਉਹ ਹੁਣ ਇੱਥੇ ਨਹੀਂ ਹੋਣਗੇ ਸਿਵਾਏ ਮੱਧ ਯੁੱਗ ਦੇ ਟਾਵਰ ਅਤੇ ਕਿਲ੍ਹੇ ਇੱਥੇ ਹਨ, ਉਹ ਢਾਂਚੇ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਤੋਂ ਇਨਕਾਰ ਨਹੀਂ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਪਰ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਪਹਿਲਾਂ ਲੰਘੇ ਇੱਕ ਪੜਾਅ, ਇੱਕ ਸਭਿਅਤਾ ਅਤੇ ਰਾਜਨੀਤਿਕ ਅਤੇ ਆਰਥਿਕ ਹੋਂਦ ਦੇ ਦੌਰ ਨੂੰ ਯਾਦ ਕਰਨ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਕੋਈ ਹੋਰ ਅਰਥ ਨਹੀਂ ਹੈ ਜੋ ਅੱਜ ਪਾਰ ਕਰ ਗਿਆ ਹੈ ਅਤੇ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਮਰ ਗਿਆ ਹੈ। ਇਹ ਭਵਿੱਖ ਹੈ ਜੋ ਫੈਸਲਾ ਕਰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਭੂਤਕਾਲ ਜ਼ਿੰਦਾ ਹੈ ਜਾਂ ਮਰਿਆ ਹੋਇਆ ਹੈ। ਭੂਤਕਾਲ, ਅਸਲ ਵਿੱਚ, ਅਸਲ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਪ੍ਰੋਜੈਕਟ ਹੈ, ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਮੇਰੇ ਹੋਂਦ ਦਾ ਅਸਲ ਉਭਾਰ। ਅਤੇ ਉਸੇ ਹੱਦ ਤੱਕ ਕਿ ਇਹ ਇੱਕ ਪ੍ਰੋਜੈਕਟ ਹੈ, ਇਹ ਇੱਕ ਉਮੀਦ ਹੈ; ਇਸਦਾ ਅਰਥ ਭਵਿੱਖ ਤੋਂ ਆਉਂਦਾ ਹੈ ਜਿਸਨੂੰ ਇਹ ਰੂਪਰੇਖਾ ਵਿੱਚ ਦਰਸਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਜਦੋਂ ਭੂਤਕਾਲ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਭੂਤਕਾਲ ਵਿੱਚ ਖਿਸਕ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਤਾਂ ਇਸਦਾ ਸੰਪੂਰਨ ਮੁੱਲ ਉਨ੍ਹਾਂ ਉਮੀਦਾਂ ਦੀ ਪ੍ਰਮਾਣਿਕਤਾ ਜਾਂ ਅਯੋਗਤਾ 'ਤੇ ਨਿਰਭਰ ਕਰਦਾ ਹੈ ਜੋ ਇਹ ਸੀ। ਪਰ ਇਹ ਮੇਰੀ ਅਸਲ ਆਜ਼ਾਦੀ 'ਤੇ ਨਿਰਭਰ ਕਰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਮੈਂ ਇਹਨਾਂ ਉਮੀਦਾਂ ਦੇ ਅਰਥ ਦੀ ਪੁਸ਼ਟੀ ਕਰਾਂ, ਉਹਨਾਂ ਲਈ ਦੁਬਾਰਾ ਜ਼ਿੰਮੇਵਾਰੀ ਸਵੀਕਾਰ ਕਰਕੇ - ਭਾਵ, ਉਹਨਾਂ ਭਵਿੱਖ ਦੀ ਉਮੀਦ ਕਰਕੇ ਜਿਸਦੀ ਉਹਨਾਂ ਨੇ ਉਮੀਦ ਕੀਤੀ ਸੀ - ਜਾਂ ਸਿਰਫ਼ ਇੱਕ ਹੋਰ ਭਵਿੱਖ ਦੀ ਉਮੀਦ ਕਰਕੇ ਉਹਨਾਂ ਨੂੰ ਰੱਦ ਕਰਾਂ। ਇਸ ਸਥਿਤੀ ਵਿੱਚ, ਅਤੀਤ ਇੱਕ ਨਿਹੱਥੇ ਅਤੇ ਧੋਖੇਬਾਜ਼ ਉਮੀਦ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਵਾਪਸ ਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ; ਇਹ "ਬਲ ਤੋਂ ਬਿਨਾਂ" ਹੈ। ਇਹ ਇਸ ਲਈ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਅਤੀਤ ਦੀ ਇੱਕੋ ਇੱਕ ਸ਼ਕਤੀ ਭਵਿੱਖ ਤੋਂ ਆਉਂਦੀ ਹੈ; ਭਾਵੇਂ ਮੈਂ ਆਪਣੇ ਅਤੀਤ ਦਾ ਕਿਵੇਂ ਵੀ ਜੀਵਾਂ ਜਾਂ ਮੁਲਾਂਕਣ ਕਰਾਂ, ਮੈਂ ਭਵਿੱਖ ਪ੍ਰਤੀ ਆਪਣੇ ਪ੍ਰੋਜੈਕਟ ਦੀ ਰੌਸ਼ਨੀ ਵਿੱਚ ਹੀ ਅਜਿਹਾ ਕਰ ਸਕਦਾ ਹਾਂ।

ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਭਵਿੱਖ ਦੀਆਂ ਮੇਰੀਆਂ ਚੋਣਾਂ ਦਾ ਕ੍ਰਮ ਮੇਰੇ ਅਤੀਤ ਦੇ ਕ੍ਰਮ ਨੂੰ ਨਿਰਧਾਰਤ ਕਰਨ ਜਾ ਰਿਹਾ ਹੈ, ਅਤੇ ਇਸ ਕ੍ਰਮ ਵਿੱਚ ਕਾਲਕ੍ਰਮ ਦਾ ਕੁਝ ਵੀ ਸ਼ਾਮਲ ਨਹੀਂ ਹੋਵੇਗਾ। ਪਹਿਲਾਂ ਹਮੇਸ਼ਾ ਜੀਉਂਦਾ ਅਤੀਤ

ਹੋਵੇਗਾ ਜੋ ਹਮੇਸ਼ਾ ਪੁਸ਼ਟੀ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ: ਮੇਰਾ ਪਿਆਰ ਦਾ ਵਾਅਦਾ, ਕੁਝ ਵਪਾਰਕ ਇਕਰਾਰਨਾਮੇ, ਆਪਣੀ ਇੱਕ ਖਾਸ ਤਸਵੀਰ ਜਿਸ ਪ੍ਰਤੀ ਮੈਂ ਵਫ਼ਾਦਾਰ ਹਾਂ। ਫਿਰ ਅਸਪਸ਼ਟ ਅਤੀਤ ਹੈ ਜੋ ਮੈਨੂੰ ਖੁਸ਼ ਕਰਨਾ ਬੰਦ ਕਰ ਦਿੱਤਾ ਹੈ ਅਤੇ ਜਿਸ ਪ੍ਰਤੀ ਮੈਂ ਅਜੇ ਵੀ ਅਸਿੱਧੇ ਤੌਰ 'ਤੇ ਕਾਇਮ ਹਾਂ: ਉਦਾਹਰਣ ਵਜੋਂ, ਇਹ ਸੂਟ ਜੋ ਮੈਂ ਪਹਿਨਿਆ ਹੋਇਆ ਹਾਂ, ਅਤੇ ਜੋ ਮੈਂ ਇੱਕ ਖਾਸ ਸਮੇਂ 'ਤੇ ਖਰੀਦਿਆ ਸੀ ਜਦੋਂ ਮੈਨੂੰ ਫੈਸ਼ਨੇਬਲ ਬਣਨ ਦੀ ਇੱਛਾ ਸੀ, ਮੈਨੂੰ ਵਰਤਮਾਨ ਵਿੱਚ ਬਹੁਤ ਨਾਰਾਜ਼ ਕਰਦਾ ਹੈ; ਇਸ ਲਈ ਉਹ ਅਤੀਤ ਜਿਸ ਵਿੱਚ ਮੈਂ ਸੂਟ "ਚੁਣਿਆ" ਸੀ ਸੱਚਮੁੱਚ ਮਰ ਗਿਆ ਹੈ। ਪਰ ਦੂਜੇ ਪਾਸੇ, ਆਰਥਿਕਤਾ ਦਾ ਮੇਰਾ ਅਸਲ ਪ੍ਰੋਜੈਕਟ ਅਜਿਹਾ ਹੈ ਕਿ ਮੈਨੂੰ ਦੂਜਾ ਲੈਣ ਦੀ ਬਜਾਏ ਇਹ ਸੂਟ ਪਹਿਨਣਾ ਜਾਰੀ ਰੱਖਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਇਹ ਇੱਕ ਅਤੀਤ ਨਾਲ ਸਬੰਧਤ ਹੈ ਜੋ ਮਰਿਆ ਹੋਇਆ ਹੈ ਅਤੇ ਜਿਉਂਦਾ ਹੈ ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਉਹਨਾਂ ਸਮਾਜਿਕ ਸੰਸਥਾਵਾਂ ਜੋ ਇੱਕ ਨਿਸ਼ਚਤ ਉਦੇਸ਼ ਲਈ ਬਣਾਈਆਂ ਗਈਆਂ ਸਨ, ਹੁਣ ਉਸ ਸ਼ਾਸਨ ਤੋਂ ਬਾਹਰ ਹੋ ਗਈਆਂ ਹਨ ਜਿਸਨੇ ਉਹਨਾਂ ਨੂੰ ਸਥਾਪਿਤ ਕੀਤਾ ਹੈ ਅਤੇ ਉਹਨਾਂ ਨੂੰ ਬਿਲਕੁਲ ਵੱਖਰੇ ਉਦੇਸ਼ਾਂ ਦੀ ਸੇਵਾ ਕਰਨ ਲਈ ਬਣਾਇਆ ਗਿਆ ਹੈ, ਕਈ ਵਾਰ ਵਿਰੋਧੀ ਉਦੇਸ਼ਾਂ ਨੂੰ ਵੀ। ਇੱਕ ਜਿਉਂਦਾ ਅਤੀਤ, ਇੱਕ ਅੱਧ-ਮ੍ਰਿਤ ਅਤੀਤ, ਬਚੇ ਹੋਏ ਅਤੀਤ, ਅਸਪਸ਼ਟਤਾਵਾਂ, ਅੰਤਰ: ਅਤੀਤ ਦੀਆਂ ਇਹਨਾਂ ਪਰਤਾਂ ਦਾ ਸਮੂਹ ਮੇਰੇ ਪ੍ਰੋਜੈਕਟ ਦੀ ਏਕਤਾ ਦੁਆਰਾ ਸੰਗਠਿਤ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ। ਇਹ ਇਸ ਪ੍ਰੋਜੈਕਟ ਦੇ ਜ਼ਰੀਏ ਹੈ ਕਿ ਹਵਾਲਿਆਂ ਦੀ ਗੁੰਝਲਦਾਰ ਪ੍ਰਣਾਲੀ ਸਥਾਪਤ ਕੀਤੀ ਗਈ ਹੈ ਜੋ ਮੇਰੇ ਅਤੀਤ ਦੇ ਕਿਸੇ ਵੀ ਟੁਕੜੇ ਨੂੰ ਇੱਕ ਲੜੀਵਾਰ, ਬਹੁ-ਸੰਯੋਜਕ ਸੰਗਠਨ ਵਿੱਚ ਦਾਖਲ ਕਰਨ ਦਾ ਕਾਰਨ ਬਣਦੀ ਹੈ ਜਿਸ ਵਿੱਚ, ਕਲਾ ਦੇ ਕੰਮ ਵਾਂਗ, ਹਰੇਕ ਅੰਸ਼ਕ ਬਣਤਰ ਵੱਖ-ਵੱਖ ਤਰੀਕਿਆਂ ਨਾਲ, ਵੱਖ-ਵੱਖ ਹੋਰ ਅੰਸ਼ਕ ਬਣਤਰਾਂ ਅਤੇ ਕੁੱਲ ਬਣਤਰ ਨੂੰ ਦਰਸਾਉਂਦੀ ਹੈ।

ਇਸ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ, ਸਾਡੇ ਅਤੀਤ ਦੇ ਮੁੱਲ, ਕ੍ਰਮ ਅਤੇ ਪ੍ਰਕਿਰਤੀ ਦੇ ਸੰਬੰਧ ਵਿੱਚ ਇਹ ਫੈਸਲਾ ਆਮ ਤੌਰ 'ਤੇ ਇਤਿਹਾਸਕ ਚੋਣ ਹੈ। ਜੇਕਰ ਮਨੁੱਖੀ ਸਮਾਜ ਇਤਿਹਾਸਕ ਹਨ, ਤਾਂ ਇਹ ਸਿਰਫ਼ ਇਸ ਤੱਥ ਤੋਂ ਨਹੀਂ ਪੈਦਾ ਹੁੰਦਾ ਕਿ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਇੱਕ ਅਤੀਤ ਹੈ, ਸਗੋਂ ਇਸ ਤੱਥ ਤੋਂ ਪੈਦਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਉਹ ਅਤੀਤ ਨੂੰ ਇੱਕ ਯਾਦਗਾਰ ਬਣਾ ਕੇ ਦੁਬਾਰਾ ਧਾਰਨ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਜਦੋਂ ਅਮਰੀਕੀ ਪੂੰਜੀਵਾਦ 1914-1918 ਦੇ ਯੂਰਪੀਅਨ ਯੁੱਧ ਵਿੱਚ ਦਾਖਲ ਹੋਣ ਦਾ ਫੈਸਲਾ ਕਰਦਾ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਉੱਥੇ ਲਾਭਦਾਇਕ ਲੈਣ-ਦੇਣ ਦਾ ਮੌਕਾ ਦੇਖਦਾ ਹੈ, ਤਾਂ ਇਹ ਇਤਿਹਾਸਕ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ; ਇਹ ਸਿਰਫ਼ ਉਪਯੋਗੀ ਹੈ। ਪਰ ਜਦੋਂ ਆਪਣੇ ਉਪਯੋਗੀ ਪ੍ਰੋਜੈਕਟਾਂ ਦੀ ਰੌਸ਼ਨੀ ਵਿੱਚ, ਇਹ ਫਰਾਂਸ ਨਾਲ ਸੰਯੁਕਤ ਰਾਜ ਦੇ ਪਿਛਲੇ ਸਬੰਧਾਂ ਨੂੰ ਮੁੜ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਅਮਰੀਕੀਆਂ ਦੁਆਰਾ ਫਰਾਂਸ ਨੂੰ ਸਨਮਾਨ ਦੇ ਕਰਜ਼ੇ ਦੀ ਅਦਾਇਗੀ ਦਾ ਅਰਥ ਦਿੰਦਾ ਹੈ, ਤਾਂ ਇਹ ਇਤਿਹਾਸਕ ਬਣ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਖਾਸ ਤੌਰ 'ਤੇ ਇਹ ਮਸ਼ਹੂਰ ਵਾਕ ਦੁਆਰਾ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਇਤਿਹਾਸਕ ਬਣਾਉਂਦਾ ਹੈ: "ਲਾਫਾਏਟ, ਅਸੀਂ ਇੱਥੇ ਹਾਂ!" ਇਹ ਕਹਿਣ ਦੀ ਲੋੜ ਨਹੀਂ ਹੈ ਕਿ ਜੇਕਰ ਉਸਦੇ ਅਸਲ ਹਿੱਤਾਂ ਦੇ ਇੱਕ ਵੱਖਰੇ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਨੇ ਸੰਯੁਕਤ ਰਾਜ ਨੂੰ ਜਰਮਨੀ ਦੇ ਪੱਖ ਵਿੱਚ ਖੜ੍ਹਾ ਕਰਨ ਲਈ ਪ੍ਰੇਰਿਤ ਕੀਤਾ ਹੁੰਦਾ, ਤਾਂ ਉਸ ਕੋਲ ਯਾਦਗਾਰੀ ਪੱਧਰ 'ਤੇ ਮੁੜ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਨ ਲਈ ਅਤੀਤ ਦੇ ਤੱਤਾਂ ਦੀ ਘਾਟ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦੀ। ਉਦਾਹਰਨ ਲਈ, ਕੋਈ "ਖੂਨ ਦੀ ਰਿਸ਼ਤੇਦਾਰੀ" 'ਤੇ ਆਧਾਰਿਤ ਪ੍ਰਚਾਰ ਦੀ ਕਲਪਨਾ ਕਰ ਸਕਦਾ ਹੈ, ਜਿਸ ਵਿੱਚ ਮੁੱਖ ਤੌਰ 'ਤੇ ਉਨ੍ਹੀਵੀਂ ਸਦੀ ਵਿੱਚ ਅਮਰੀਕਾ ਜਾਣ ਵਾਲੇ ਜਰਮਨਾਂ ਦੇ ਅਨੁਪਾਤ ਨੂੰ ਧਿਆਨ ਵਿੱਚ ਰੱਖਿਆ ਗਿਆ ਹੁੰਦਾ। ਅਤੀਤ ਦੇ ਇਨ੍ਹਾਂ ਹਵਾਲਿਆਂ ਨੂੰ ਸਿਰਫ਼ ਪ੍ਰਚਾਰ ਉੱਦਮਾਂ ਵਜੋਂ ਦੇਖਣ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕਰਨਾ ਵਿਅਰਥ ਹੋਵੇਗਾ; ਅਸਲ ਵਿੱਚ ਜ਼ਰੂਰੀ ਤੱਥ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਜਨਤਾ ਦੀ ਪਾਲਣਾ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਨ ਲਈ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹਨ ਅਤੇ ਇਸ ਲਈ ਜਨਤਾ ਇੱਕ ਰਾਜਨੀਤਿਕ ਪ੍ਰੋਜੈਕਟ ਦੀ ਮੰਗ ਕਰਦੀ ਹੈ ਜੋ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਅਤੀਤ ਨੂੰ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ਮਾਨ ਅਤੇ ਜਾਇਜ਼ ਠਹਿਰਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ, ਇਹ ਸਪੱਸ਼ਟ ਹੈ ਕਿ ਅਤੀਤ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਬਣਾਇਆ ਗਿਆ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਇੱਕ

ਸਾਂਝੇ ਫਰਾਂਸੀਸੀ-ਅਮਰੀਕੀ ਅਤੀਤ ਦਾ ਨਿਰਮਾਣ ਹੋਇਆ ਹੈ ਜੋ, ਇੱਕ ਪਾਸੇ, ਅਮਰੀਕੀਆਂ ਦੇ ਮਹਾਨ ਆਰਥਿਕ ਹਿੱਤਾਂ ਨੂੰ ਦਰਸਾਉਂਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਦੂਜੇ ਪਾਸੇ, ਦੋ ਲੋਕਤੰਤਰੀ ਪੂੰਜੀਵਾਦਾਂ ਦੇ ਅਸਲ ਸਬੰਧਾਂ ਨੂੰ ਦਰਸਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਇਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ 1938 ਦੇ ਆਸ-ਪਾਸ ਅਸੀਂ ਦੇਖਿਆ ਕਿ ਕਿਵੇਂ ਇੱਕ ਨਵੀਂ ਪੀੜ੍ਹੀ, ਜੋ ਤਿਆਰੀ ਵਿੱਚ ਸਨ, ਅੰਤਰਰਾਸ਼ਟਰੀ ਘਟਨਾਵਾਂ ਨਾਲ ਚਿੰਤਤ ਸੀ, ਨੇ ਹੁਣ ਅਚਾਨਕ 1918-1938 ਦੇ ਸਮੇਂ ਨੂੰ "ਯੁੱਧਾਂ ਵਿਚਕਾਰ ਸਮਾਂ" ਕਹਿ ਕੇ ਇੱਕ ਨਵੀਂ ਰੋਸ਼ਨੀ ਨਾਲ ਰੌਸ਼ਨ ਕੀਤਾ, ਭਾਵੇਂ 1939 ਵਿੱਚ ਅਸਲ ਵਿੱਚ ਯੁੱਧ ਸ਼ੁਰੂ ਹੋਣ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਹੀ। ਅਚਾਨਕ ਵਿਚਾਰ ਅਧੀਨ ਸਮਾਂ (1918-1938) ਇੱਕ ਅਜਿਹੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਗਠਿਤ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਸੀ ਜੋ ਸੀਮਤ, ਪਾਰ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਅਤੇ ਰੱਦ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਸੀ ਜਦੋਂ ਕਿ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਲੋਕਾਂ ਨੇ ਆਪਣੇ ਵਰਤਮਾਨ ਅਤੇ ਆਪਣੇ ਤੁਰੰਤ ਅਤੀਤ ਦੇ ਨਾਲ ਨਿਰੰਤਰਤਾ ਵਿੱਚ ਭਵਿੱਖ ਵੱਲ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਪੇਸ਼ ਕਰਕੇ ਇਸ ਵਿੱਚੋਂ ਗੁਜ਼ਰਿਆ ਸੀ, ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਇਸਨੂੰ ਇੱਕ ਨਿਰੰਤਰ ਅਤੇ ਅਸੀਮਤ ਪ੍ਰਗਤੀ ਦੀ ਸ਼ੁਰੂਆਤ ਵਜੋਂ ਅਨੁਭਵ ਕੀਤਾ ਸੀ। ਇਸ ਲਈ ਅਸਲ ਪ੍ਰੋਜੈਕਟ ਇਹ ਫੈਸਲਾ ਕਰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਕੀ ਅਤੀਤ ਦਾ ਇੱਕ ਪਰਿਭਾਸ਼ਿਤ ਸਮਾਂ ਵਰਤਮਾਨ ਦੇ ਨਾਲ ਨਿਰੰਤਰਤਾ ਵਿੱਚ ਹੈ ਜਾਂ ਕੀ ਇਹ ਇੱਕ ਅਸੰਬੰਧਿਤ ਟੁਕੜਾ ਹੈ ਜਿਸ ਤੋਂ ਇੱਕ ਉੱਭਰ ਰਿਹਾ ਹੈ ਅਤੇ ਜਿਸਨੂੰ ਦੂਰ ਰੱਖਿਆ ਗਿਆ ਹੈ।

ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਮਨੁੱਖੀ ਇਤਿਹਾਸ ਨੂੰ ਕਿਸੇ ਖਾਸ ਘਟਨਾ, ਉਦਾਹਰਨ ਲਈ ਬੈਸਟਿਲ 'ਤੇ ਕਬਜ਼ਾ ਕਰਨ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ, ਇੱਕ ਨਿਸ਼ਚਿਤ ਅਰਥ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਨ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਖਤਮ ਕਰਨਾ ਪਵੇਗਾ। ਬੇਸ਼ੱਕ, ਕੋਈ ਵੀ ਇਸ ਗੱਲ ਤੋਂ ਇਨਕਾਰ ਨਹੀਂ ਕਰਦਾ ਕਿ ਬੈਸਟਿਲ 1789 ਵਿੱਚ ਲਿਆ ਗਿਆ ਸੀ; ਇੱਕ ਅਟੱਲ ਤੱਥ ਹੈ। ਪਰ ਕੀ ਅਸੀਂ ਇਸ ਘਟਨਾ ਵਿੱਚ ਬਿਨਾਂ ਕਿਸੇ ਨਤੀਜੇ ਦੇ ਇੱਕ ਬਗਾਵਤ, ਇੱਕ ਅੱਧੇ ਢਹਿ-ਢੇਰੀ ਕਿਲ੍ਹੇ ਦੇ ਵਿਰੁੱਧ ਇੱਕ ਪ੍ਰਸਿੱਧ ਵਿਸਫੋਟ, ਇੱਕ ਅਜਿਹੀ ਘਟਨਾ ਜਿਸਨੂੰ ਕਨਵੈਨਸ਼ਨ, ਆਪਣੇ ਲਈ ਇੱਕ ਮਸ਼ਹੂਰ ਅਤੀਤ ਬਣਾਉਣ ਲਈ ਉਤਸੁਕ, ਇੱਕ ਸ਼ਾਨਦਾਰ ਕੰਮ ਵਿੱਚ ਬਦਲਣ ਦੇ ਯੋਗ ਸੀ? ਜਾਂ ਕੀ ਸਾਨੂੰ ਇਸਨੂੰ ਪ੍ਰਸਿੱਧ ਤਾਕਤ ਦੇ ਪਹਿਲੇ ਪ੍ਰਗਟਾਵੇ ਵਜੋਂ ਮੰਨਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ ਜਿਸ ਦੁਆਰਾ ਜਨਤਾ ਨੇ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਜ਼ੋਰ ਦਿੱਤਾ, ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਦਿੱਤਾ, ਅਤੇ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ "ਅਕਤੂਬਰ ਦੇ ਆਖਰੀ ਦਿਨਾਂ" ਵਿੱਚ ਵਰਸੇਲਜ਼ 'ਤੇ ਮਾਰਚ ਨੂੰ ਪ੍ਰਭਾਵਤ ਕਰਨ ਦੀ ਸਥਿਤੀ ਵਿੱਚ ਰੱਖਿਆ? ਜੋ ਅੱਜ ਇਸ ਸਵਾਲ ਦਾ ਫੈਸਲਾ ਕਰਨਾ ਚਾਹੁੰਦਾ ਹੈ ਉਹ ਭੁੱਲ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਕਿ ਇਤਿਹਾਸਕਾਰ ਖੁਦ ਇਤਿਹਾਸਕ ਹੈ; ਯਾਨੀ ਕਿ ਉਹ ਆਪਣੇ ਪ੍ਰੋਜੈਕਟਾਂ ਅਤੇ ਆਪਣੇ ਸਮਾਜ ਦੇ ਪ੍ਰੋਜੈਕਟਾਂ ਦੀ ਰੌਸ਼ਨੀ ਵਿੱਚ "ਇਤਿਹਾਸ" ਨੂੰ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ਮਾਨ ਕਰਕੇ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਇਤਿਹਾਸਿਕ ਬਣਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਇਹ ਕਹਿਣਾ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੈ ਕਿ ਸਮਾਜਿਕ ਅਤੀਤ ਦਾ ਅਰਥ ਹਮੇਸ਼ਾ "ਸਸਪੈਂਸ ਵਿੱਚ" ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ।

ਹੁਣ ਬਿਲਕੁਲ ਸਮਾਜਾਂ ਵਾਂਗ, ਮਨੁੱਖੀ ਵਿਅਕਤੀ ਦਾ ਇੱਕ ਯਾਦਗਾਰੀ ਅਤੀਤ ਸਸਪੈਂਸ ਵਿੱਚ ਹੈ। ਇਹ ਅਤੀਤ ਦੇ ਸਵਾਲਾਂ ਵਿੱਚ ਇਹ ਸਦੀਵੀ ਪਾਉਣਾ ਹੈ ਜਿਸਨੂੰ ਰਿਸ਼ੀ-ਸੰਤਾਂ ਨੇ ਬਹੁਤ ਪਹਿਲਾਂ ਮਹਿਸੂਸ ਕੀਤਾ ਸੀ ਅਤੇ ਜਿਸਨੂੰ ਯੂਨਾਨੀ ਦੁਖਾਂਤਕਾਰਾਂ ਨੇ, ਉਦਾਹਰਣ ਵਜੋਂ, ਉਸ ਕਹਾਵਤ ਦੁਆਰਾ ਪ੍ਰਗਟ ਕੀਤਾ ਸੀ ਜੋ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਸਾਰੇ ਨਾਟਕਾਂ ਵਿੱਚ ਪ੍ਰਗਟ ਹੁੰਦੀ ਹੈ: "ਕੋਈ ਵੀ ਵਿਅਕਤੀ ਆਪਣੀ ਮੌਤ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਖੁਸ਼ ਨਹੀਂ ਕਿਹਾ ਜਾ ਸਕਦਾ।" ਆਪਣੇ ਆਪ ਦਾ ਸਦੀਵੀ ਇਤਿਹਾਸੀਕਰਨ ਇਸਦੀ ਆਜ਼ਾਦੀ ਦੀ ਸਦੀਵੀ ਪੁਸ਼ਟੀ ਹੈ।

ਇੱਕ ਵਾਰ ਜਦੋਂ ਇਹ ਤੱਥ ਸਥਾਪਿਤ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਤਾਂ ਇਹ ਮੰਨਣਾ ਜ਼ਰੂਰੀ ਨਹੀਂ ਹੈ ਕਿ ਭੂਤਕਾਲ ਦਾ ਚਰਿੱਤਰ "ਸਸਪੈਂਸ ਵਿੱਚ" ਆਪਣੇ ਪੁਰਾਣੇ ਇਤਿਹਾਸ ਦੇ ਇੱਕ ਅਸਪਸ਼ਟ ਜਾਂ ਅਧੂਰੇ ਪਹਿਲੂ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ "ਆਪ" ਨੂੰ ਜਾਪਦਾ ਹੈ। ਇਸਦੇ ਉਲਟ, "ਆਪ" ਦੀ ਚੋਣ ਦੇ ਬਰਾਬਰ, ਜਿਸਨੂੰ ਇਹ ਆਪਣੇ ਤਰੀਕੇ ਨਾਲ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਅਤੀਤ ਨੂੰ "ਆਪ" ਦੁਆਰਾ ਹਰ ਪਲ ਸਖਤੀ ਨਾਲ ਪਰਿਭਾਸ਼ਿਤ ਕੀਤਾ

ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਟਾਈਟਸ ਦਾ ਆਰਚ ਜਾਂ ਟ੍ਰੈਜਨ ਦਾ ਕਾਲਮ, ਕਿਤੇ ਹੋਰ ਉਹਨਾਂ ਦੇ ਅਰਥਾਂ ਦਾ ਇਤਿਹਾਸਕ ਵਿਕਾਸ ਜੋ ਵੀ ਹੋਵੇ, ਰੋਮਨ ਜਾਂ ਸੈਲਾਨੀ ਨੂੰ ਜਾਪਦਾ ਹੈ ਜੋ ਉਹਨਾਂ ਨੂੰ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਵਿਅਕਤੀਗਤ ਹਕੀਕਤਾਂ ਵਜੋਂ ਮੰਨਦਾ ਹੈ। ਉਸ ਪ੍ਰੋਜੈਕਟ ਦੀ ਰੋਸ਼ਨੀ ਵਿੱਚ ਜੋ ਇਸਨੂੰ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ਮਾਨ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਅਤੀਤ ਨੂੰ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਮਜਬੂਰ ਕਰਨ ਵਾਲਾ ਪ੍ਰਗਟ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਅਤੀਤ ਦਾ ਮੁਅੱਤਲ ਚਰਿੱਤਰ ਕਿਸੇ ਵੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਚਮਤਕਾਰੀ ਨਹੀਂ ਹੈ; ਇਹ ਸਿਰਫ ਭੂਤਕਾਲ ਬਣਾਉਣ ਅਤੇ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ - ਪ੍ਰੋਜੈਕਟਿਵ ਅਤੇ ਉਮੀਦ ਵਾਲੇ ਪਹਿਲੂ ਨੂੰ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਨ ਲਈ ਕੰਮ ਕਰਦਾ ਹੈ ਜੋ ਮਨੁੱਖੀ ਹਕੀਕਤ ਕੋਲ ਭੂਤਕਾਲ ਵੱਲ ਮੁੜਨ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਸੀ। ਇਹ ਇਸ ਲਈ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਮਨੁੱਖੀ-ਹਕੀਕਤ ਇੱਕ ਮੁਫਤ ਪ੍ਰੋਜੈਕਟ ਸੀ ਜਿਸਨੂੰ ਇੱਕ ਅਣਪਛਾਤੀ ਆਜ਼ਾਦੀ ਦੁਆਰਾ ਖਾਧਾ ਗਿਆ ਸੀ ਕਿ ਇਹ "ਅਤੀਤ ਵਿੱਚ" ਆਪਣੇ ਆਪ ਦੇ ਅਗਲੇ ਪ੍ਰੋਜੈਕਟਾਂ ਦੀ ਇੱਕ ਸਹਾਇਕ ਨਦੀ ਬਣ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਮਨੁੱਖੀ-ਹਕੀਕਤ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਅਤੀਤ ਬਣਾਉਣ ਅਤੇ ਇਸ ਲਈ ਭਵਿੱਖ ਤੋਂ ਉਸ ਪੁਸ਼ਟੀ ਲਈ ਹਮੇਸ਼ਾ ਲਈ ਉਡੀਕ ਕਰਨ ਦੀ ਨਿੰਦਾ ਕੀਤੀ ਗਈ ਹੈ ਜਿਸਦੀ ਉਹ ਉਮੀਦ ਕਰਦਾ ਸੀ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਭੂਤਕਾਲ ਅਣਮਿੱਥੇ ਸਮੇਂ ਲਈ ਸਸਪੈਂਸ ਵਿੱਚ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਮਨੁੱਖੀ-ਹਕੀਕਤ "ਸੀ" ਅਤੇ "ਰਹੀਂ" ਹਮੇਸ਼ਾ ਉਮੀਦ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਉਮੀਦ ਅਤੇ ਸਸਪੈਂਸ ਸਿਰਫ਼ ਇਸ ਗੱਲ ਦੀ ਪੁਸ਼ਟੀ ਕਰਨ ਵਿੱਚ ਸਫਲ ਹੁੰਦੇ ਹਨ ਕਿ ਆਜ਼ਾਦੀ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਮੂਲ ਤੱਤ ਹੈ। ਇਹ ਕਹਿਣਾ ਕਿ ਫਾਰ-ਇਟਸੈਲਫ ਦਾ ਅਤੀਤ ਸਸਪੈਂਸ ਵਿੱਚ ਹੈ, ਇਹ ਕਹਿਣਾ ਕਿ ਇਸਦਾ ਵਰਤਮਾਨ ਇੱਕ ਉਮੀਦ ਹੈ, ਇਹ ਕਹਿਣਾ ਕਿ ਇਸਦਾ ਭਵਿੱਖ ਇੱਕ ਮੁਫ਼ਤ ਪ੍ਰੋਜੈਕਟ ਹੈ, ਜਾਂ ਇਹ ਬਿਨਾਂ ਹੋਣ ਦੇ ਕੁਝ ਵੀ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਦਾ, ਜਾਂ ਇਹ ਇੱਕ ਸੰਪੂਰਨਤਾ-ਡਿਟੋਟਲਾਈਜ਼ਡ ਹੈ - ਇਹ ਸਭ ਇੱਕੋ ਜਿਹੀ ਚੀਜ਼ ਹਨ। ਪਰ ਇਸਦਾ ਮਤਲਬ ਇਹ ਨਹੀਂ ਹੈ ਕਿ ਮੇਰੇ ਅਤੀਤ ਵਿੱਚ ਕੋਈ ਅਨਿਸ਼ਚਿਤਤਾ ਹੈ ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਇਹ ਵਰਤਮਾਨ ਵਿੱਚ ਮੈਨੂੰ ਪ੍ਰਗਟ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ; ਇਸਦਾ ਸਿੱਧਾ ਅਰਥ ਹੈ ਕਿ ਮੇਰੇ ਅਤੀਤ ਦੇ ਅਸਲ ਪ੍ਰਗਟਾਵੇ ਦੇ ਨਿਸ਼ਚਿਤ ਹੋਣ ਦੇ ਅਧਿਕਾਰ 'ਤੇ ਸਵਾਲ ਉਠਾਏ ਗਏ ਹਨ। ਪਰ ਜਿਵੇਂ ਮੇਰਾ ਵਰਤਮਾਨ ਇੱਕ ਪੁਸ਼ਟੀ ਜਾਂ ਇੱਕ ਅਵੈਧਤਾ ਦੀ ਉਮੀਦ ਹੈ ਜਿਸਦੀ ਕੋਈ ਵੀ ਇਸਨੂੰ ਭਵਿੱਖਬਾਣੀ ਕਰਨ ਦੀ ਆਗਿਆ ਨਹੀਂ ਦਿੰਦਾ, ਉਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਅਤੀਤ, ਜੋ ਇਸ ਉਮੀਦ ਵਿੱਚ ਸ਼ਾਮਲ ਹੈ, ਉਸੇ ਹੱਦ ਤੱਕ ਸਟੀਕ ਹੈ ਜਿੰਨੀ ਉਮੀਦ ਸਟੀਕ ਹੈ। ਪਰ ਭੂਤਕਾਲ ਦਾ ਅਰਥ, ਭਾਵੇਂ ਕਿ ਸਖ਼ਤੀ ਨਾਲ ਵਿਅਕਤੀਗਤ ਹੈ, ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਇਸ ਉਮੀਦ 'ਤੇ ਨਿਰਭਰ ਕਰਦਾ ਹੈ ਜੋ ਖੁਦ ਇੱਕ ਪੂਰਨ ਅਣਹੋਂਦ 'ਤੇ ਨਿਰਭਰ ਕਰਦਾ ਹੈ; ਯਾਨੀ, ਇੱਕ ਮੁਫ਼ਤ ਪ੍ਰੋਜੈਕਟ 'ਤੇ ਜੋ ਅਜੇ ਮੌਜੂਦ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਮੇਰਾ ਭੂਤਕਾਲ ਇੱਕ ਠੋਸ ਅਤੇ ਸਟੀਕ ਪ੍ਰਸਤਾਵ ਹੈ ਜੋ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਪ੍ਰਵਾਨਗੀ ਦੀ ਉਡੀਕ ਕਰ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਇਹ ਨਿਸ਼ਚਤ ਤੌਰ 'ਤੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਅਰਥਾਂ ਵਿੱਚੋਂ ਇੱਕ ਹੈ ਜਿਸਨੂੰ ਕਾਫਕਾ ਦਾ 'ਦ ਟ੍ਰਾਇਲ' ਪ੍ਰਕਾਸ਼ ਵਿੱਚ ਲਿਆਉਣ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਮਨੁੱਖੀ ਹਕੀਕਤ ਵਿੱਚ ਅਦਾਲਤ ਵਿੱਚ ਹਮੇਸ਼ਾ ਰਹਿਣ ਦੀ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਤਾ। ਆਜ਼ਾਦ ਹੋਣਾ ਕਿਸੇ ਦੀ ਆਜ਼ਾਦੀ ਨੂੰ ਹਮੇਸ਼ਾ ਮੁਕੱਦਮੇ 'ਤੇ ਰੱਖਣਾ ਹੈ। ਨਤੀਜਾ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਭੂਤਕਾਲ ਜਦੋਂ ਕਿ ਮੇਰੀ ਅਸਲ ਮੁਫ਼ਤ ਚੋਣ ਦੇ ਅੰਦਰ ਸੀਮਤ ਹੈ - ਇੱਕ ਵਾਰ ਜਦੋਂ ਇਹ ਚੋਣ ਇਸਨੂੰ ਨਿਰਧਾਰਤ ਕਰ ਲੈਂਦੀ ਹੈ - ਮੇਰੇ ਪ੍ਰੋਜੈਕਟ ਦੀ ਇੱਕ ਅਨਿੱਖੜਵੀਂ ਅਤੇ ਜ਼ਰੂਰੀ ਸ਼ਰਤ ਹੈ।

ਇੱਕ ਉਦਾਹਰਣ ਇਸ ਨੁਕਤੇ ਨੂੰ ਸਪੱਸ਼ਟ ਕਰ ਸਕਦੀ ਹੈ। ਬਹਾਲੀ ਅਧੀਨ ਇੱਕ ਸੇਵਾਮੁਕਤ ਸਿਪਾਹੀ ਦਾ ਅਤੀਤ ਰੂਸ ਤੋਂ ਪਿੱਛੇ ਹਟਣ ਦਾ ਨਾਇਕ ਹੋਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ। ਅਤੇ ਜੋ ਅਸੀਂ ਹੁਣੇ ਸਮਝਾਇਆ ਹੈ ਉਹ ਸਾਨੂੰ ਇਹ ਸਮਝਣ ਦੇ ਯੋਗ ਬਣਾਉਂਦਾ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਅਤੀਤ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਭਵਿੱਖ ਦੀ ਇੱਕ ਸੁਤੰਤਰ ਚੋਣ ਹੈ। ਇਹ ਲੂਈ XVIII ਦੀ ਸਰਕਾਰ ਅਤੇ ਨਵੇਂ ਰੀਤੀ-ਰਿਵਾਜਾਂ ਵਿੱਚ ਸ਼ਾਮਲ ਨਾ ਹੋਣ ਦੀ ਚੋਣ ਕਰਕੇ, ਸਮਰਾਟ ਦੀ ਜੇਤੂ ਵਾਪਸੀ ਦੀ ਉਮੀਦ ਕਰਨ ਲਈ ਅੰਤ ਤੱਕ ਚੁਣ ਕੇ, ਇਸ ਵਾਪਸੀ ਨੂੰ ਤੇਜ਼ ਕਰਨ ਦੀ ਸਾਜ਼ਿਸ਼ ਰਚਣ ਦੀ ਚੋਣ ਕਰਕੇ ਅਤੇ ਇੱਕ ਸਰਗਰਮ ਸਿਪਾਹੀ ਦੀ ਬਜਾਏ ਇੱਕ ਸੇਵਾਮੁਕਤ

ਸਿਪਾਹੀ ਬਣਨ ਨੂੰ ਤਰਜੀਹ ਦੇ ਕੇ ਹੈ ਕਿ ਨੈਪੋਲੀਅਨ ਦਾ ਪੁਰਾਣਾ ਸਿਪਾਹੀ ਆਪਣੇ ਲਈ ਬੇਰੇਸੀਨਾ ਦੇ ਨਾਇਕ ਵਜੋਂ ਇੱਕ ਅਤੀਤ ਚੁਣਦਾ ਹੈ। ਇੱਕ ਹੋਰ ਸਿਪਾਹੀ ਜਿਸਨੇ ਨਵੀਂ ਸਰਕਾਰ ਵਿੱਚ ਜਾਣ ਦਾ ਪ੍ਰੋਜੈਕਟ ਬਣਾਇਆ ਸੀ, ਉਹ ਨਿਸ਼ਚਤ ਤੌਰ 'ਤੇ ਉਹੀ ਅਤੀਤ ਨਹੀਂ ਚੁਣਦਾ ਸੀ। ਪਰ ਇਸਦੇ ਉਲਟ, ਜੇਕਰ ਅਸੀਂ ਸਿਰਫ਼ ਇੱਕ ਸੇਵਾਮੁਕਤ ਸਿਪਾਹੀ 'ਤੇ ਵਿਚਾਰ ਕਰ ਰਹੇ ਹਾਂ, ਜੇਕਰ ਉਹ ਲਗਭਗ ਅਸ਼ਲੀਲ ਗਰੀਬੀ ਵਿੱਚ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ, ਜੇਕਰ ਉਹ ਦੁਖੀ ਹੈ, ਅਤੇ ਜੇਕਰ ਉਹ ਸਮਰਾਟ ਦੀ ਵਾਪਸੀ ਲਈ ਤਰਸਦਾ ਹੈ, ਤਾਂ ਇਹ ਇਸ ਲਈ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਉਹ ਰੂਸ ਤੋਂ ਪਿੱਛੇ ਹਟਣ ਦਾ ਨਾਇਕ ਸੀ। ਸਾਨੂੰ ਇਹ ਸਮਝਣਾ ਯਕੀਨੀ ਬਣਾਉਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ: ਅਤੀਤ ਕਿਸੇ ਵੀ ਰਿਕਵਰੀ ਨੂੰ ਬਣਾਉਣ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਕੰਮ ਨਹੀਂ ਕਰਦਾ, ਅਤੇ ਇਹ ਕਿਸੇ ਵੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਨਿਰਣਾਇਕ ਤੌਰ 'ਤੇ ਕੰਮ ਨਹੀਂ ਕਰਦਾ; ਪਰ ਇੱਕ ਵਾਰ ਜਦੋਂ "ਸਾਮਰਾਜ ਦਾ ਸਿਪਾਹੀ" ਅਤੀਤ ਚੁਣਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਤਾਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਦਾ ਆਚਰਣ ਇਸ ਅਤੀਤ ਨੂੰ ਸਾਕਾਰ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਸਿਪਾਹੀ ਦੁਆਰਾ ਇਸ ਅਤੀਤ ਨੂੰ ਚੁਣਨ ਅਤੇ ਆਪਣੇ ਵਿਵਹਾਰ ਦੁਆਰਾ ਇਸਨੂੰ ਸਾਕਾਰ ਕਰਨ ਵਿੱਚ ਕੋਈ ਅੰਤਰ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਆਪਣੀ ਅਤੀਤ ਦੀ ਮਹਿਮਾ ਨੂੰ ਇੱਕ ਅੰਤਰ-ਵਿਅਕਤੀਗਤ ਹਕੀਕਤ ਬਣਾਉਣ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕਰਕੇ, ਇਸਨੂੰ ਦੂਜਿਆਂ ਦੀਆਂ ਨਜ਼ਰਾਂ ਵਿੱਚ ਦੂਜਿਆਂ ਲਈ ਇੱਕ ਨਿਰਪੱਖਤਾ ਵਜੋਂ ਬਣਾਉਂਦਾ ਹੈ (ਉਦਾਹਰਣ ਵਜੋਂ, ਅਧਿਕਾਰੀਆਂ ਦੀਆਂ ਪ੍ਰਤੀਕਿਰਿਆਵਾਂ, ਇਹਨਾਂ ਪੁਰਾਣੇ ਸਿਪਾਹੀਆਂ ਦੁਆਰਾ ਦਰਸਾਏ ਗਏ ਖ਼ਤਰੇ ਪ੍ਰਤੀ)। ਦੂਜਿਆਂ ਦੁਆਰਾ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਵਿਵਹਾਰ ਕੀਤਾ ਗਿਆ, ਸਿਪਾਹੀ ਹੁਣ ਤੋਂ ਇਸ ਤਰੀਕੇ ਨਾਲ ਕੰਮ ਕਰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਉਸ ਅਤੀਤ ਦੇ ਯੋਗ ਬਣਾ ਦੇਵੇ ਜੋ ਉਸਨੇ ਆਪਣੇ ਮੌਜੂਦਾ ਦੁੱਖ ਅਤੇ ਅਸਫਲਤਾ ਦੀ ਭਰਪਾਈ ਕਰਨ ਲਈ ਚੁਣਿਆ ਹੈ। ਉਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਅੜੀਅਲ ਦਿਖਾਉਂਦਾ ਹੈ, ਉਹ ਪੈਨਸ਼ਨ ਦਾ ਹਰ ਮੌਕਾ ਗੁਆ ਦਿੰਦਾ ਹੈ; ਇਹ ਇਸ ਲਈ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਉਹ ਆਪਣੇ ਅਤੀਤ ਦੇ "ਯੋਗ" ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਦਾ।

ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਅਸੀਂ ਆਪਣੇ ਭੂਤਕਾਲ ਨੂੰ ਇੱਕ ਖਾਸ ਅੰਤ ਦੇ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ ਵਿੱਚ ਚੁਣਦੇ ਹਾਂ, ਪਰ ਉਸ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਇਹ ਸਾਡੇ ਉੱਤੇ ਥੋਪਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਸਾਨੂੰ ਨਿਗਲ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਇਸ ਲਈ ਨਹੀਂ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਇਸ ਭੂਤਕਾਲ ਦਾ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਵੱਖਰਾ ਵਜੂਦ ਹੈ ਜੋ ਸਾਨੂੰ ਹੋਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ, ਸਗੋਂ ਸਿਰਫ਼ ਇਸ ਲਈ ਹੈ: (1) ਇਹ ਉਸ ਅੰਤ ਦਾ ਅਸਲ ਵਿੱਚ ਪ੍ਰਗਟ ਭੌਤਿਕੀਕਰਨ ਹੈ ਜੋ ਅਸੀਂ ਹਾਂ; (2) ਇਹ ਸਾਡੇ ਲਈ ਅਤੇ ਦੂਜਿਆਂ ਲਈ ਸੰਸਾਰ ਦੇ ਵਿਚਕਾਰ ਪ੍ਰਗਟ ਹੁੰਦਾ ਹੈ, ਕਦੇ ਵੀ ਇਕੱਲਾ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ ਬਲਕਿ ਵਿਸ਼ਵਵਿਆਪੀ ਅਤੀਤ ਵਿੱਚ ਡੁੱਬ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਦੂਜਿਆਂ ਦੇ ਮੁਲਾਂਕਣ ਲਈ ਪੇਸ਼ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਜਿਓਮੈਟ੍ਰਿਕ ਇੱਕ ਖਾਸ ਚਿੱਤਰ ਬਣਾਉਣ ਲਈ ਸੁਤੰਤਰ ਹੈ ਜੋ ਉਸਨੂੰ ਖੁਸ਼ ਕਰਦਾ ਹੈ ਪਰ ਇੱਕ ਅਜਿਹੀ ਕਲਪਨਾ ਨਹੀਂ ਕਰ ਸਕਦਾ ਜੋ ਤੁਰੰਤ ਹੋਰ ਸੰਭਾਵਿਤ ਚਿੱਤਰਾਂ ਦੀ ਅਨੰਤਤਾ ਨਾਲ ਸਬੰਧਾਂ ਦੀ ਅਨੰਤਤਾ ਵਿੱਚ ਦਾਖਲ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ, ਉਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਸਾਡੇ ਭੂਤਕਾਲ ਦੇ ਇੱਕ ਖਾਸ ਮੁਲਾਂਕਣ ਕ੍ਰਮ ਦੇ ਉਭਾਰ ਦਾ ਕਾਰਨ ਬਣ ਕੇ ਆਪਣੇ ਆਪ ਦੀ ਸਾਡੀ ਆਜ਼ਾਦ ਚੋਣ, ਇਸ ਭੂਤਕਾਲ ਦੇ ਸੰਸਾਰ ਅਤੇ ਦੂਜੇ ਨਾਲ ਸਬੰਧਾਂ ਦੀ ਅਨੰਤਤਾ ਦੀ ਦੁਨੀਆ ਵਿੱਚ ਦਿੱਖ ਦਾ ਕਾਰਨ ਬਣਦੀ ਹੈ। ਅਤੇ ਸਬੰਧਾਂ ਦੀ ਇਹ ਅਨੰਤਤਾ ਸਾਡੇ ਸਾਹਮਣੇ ਅਪਣਾਏ ਜਾਣ ਵਾਲੇ ਆਚਰਣਾਂ ਦੀ ਅਨੰਤਤਾ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਪੇਸ਼ ਕੀਤੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਭਵਿੱਖ ਵਿੱਚ ਹੈ ਕਿ ਅਸੀਂ ਆਪਣੇ ਭੂਤਕਾਲ ਦਾ ਮੁਲਾਂਕਣ ਕਰਦੇ ਹਾਂ। ਸਾਨੂੰ ਇਹਨਾਂ ਆਚਰਣਾਂ ਨੂੰ ਅਪਣਾਉਣ ਲਈ ਮਜਬੂਰ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਜਿੱਥੋਂ ਤੱਕ ਸਾਡਾ ਅਤੀਤ ਸਾਡੇ ਜ਼ਰੂਰੀ ਪ੍ਰੋਜੈਕਟ ਦੇ ਕੰਪਾਸ ਦੇ ਅੰਦਰ ਦਿਖਾਈ ਦਿੰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਪ੍ਰੋਜੈਕਟ ਦੀ ਇੱਛਾ ਕਰਨਾ, ਅਸਲ ਵਿੱਚ, ਭੂਤਕਾਲ ਦੀ ਇੱਛਾ ਕਰਨਾ ਹੈ; ਅਤੇ ਇਸ ਅਤੀਤ ਦੀ ਇੱਛਾ ਕਰਨਾ ਹਜ਼ਾਰਾਂ ਸੈਕੰਡਰੀ ਵਿਵਹਾਰਾਂ ਦੁਆਰਾ ਇਸਨੂੰ ਸਾਕਾਰ ਕਰਨ ਦੀ ਇੱਛਾ ਕਰਨਾ ਹੈ। ਤਰਕਪੂਰਨ ਤੌਰ 'ਤੇ ਭੂਤਕਾਲ ਦੀਆਂ ਜ਼ਰੂਰਤਾਂ ਕਾਲਪਨਿਕ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹਨ: "ਜੇ ਤੁਸੀਂ ਅਜਿਹਾ ਅਤੇ ਅਜਿਹਾ ਅਤੀਤ ਚਾਹੁੰਦੇ ਹੋ, ਤਾਂ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ

ਅਤੇ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਕੰਮ ਕਰੋ।" ਪਰ ਕਿਉਂਕਿ ਪਹਿਲਾ ਸ਼ਬਦ ਇੱਕ ਠੋਸ ਅਤੇ ਸਪਸ਼ਟ ਚੋਣ ਹੈ, ਇਸ ਲਈ ਜ਼ਰੂਰੀ ਵੀ ਇੱਕ ਸਪਸ਼ਟ ਜ਼ਰੂਰੀ ਵਿੱਚ ਬਦਲ ਜਾਂਦਾ ਹੈ।

ਪਰ ਕਿਉਂਕਿ ਮੇਰੇ ਅਤੀਤ ਵਿੱਚ ਮਜਬੂਰੀ ਦੀ ਸ਼ਕਤੀ ਮੇਰੀ ਆਜ਼ਾਦ, ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ ਚੋਣ ਅਤੇ ਉਸ ਸ਼ਕਤੀ ਤੋਂ ਉਧਾਰ ਲਈ ਗਈ ਹੈ ਜੋ ਇਸ ਚੋਣ ਨੇ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਦਿੱਤੀ ਹੈ, ਇਸ ਲਈ ਅਤੀਤ ਦੀ ਮਜਬੂਰ ਕਰਨ ਵਾਲੀ ਸ਼ਕਤੀ ਨੂੰ ਪਹਿਲਾਂ ਤੋਂ ਨਿਰਧਾਰਤ ਕਰਨਾ ਅਸੰਭਵ ਹੈ। ਇਹ ਸਿਰਫ਼ ਇਸਦੀ ਸਮੱਗਰੀ ਅਤੇ ਇਸ ਸਮੱਗਰੀ ਦਾ ਕ੍ਰਮ ਹੀ ਨਹੀਂ ਹੈ ਜੋ ਮੇਰੀ ਆਜ਼ਾਦ ਚੋਣ ਤੈਅ ਕਰਦੀ ਹੈ; ਇਹ ਮੇਰੇ ਅਤੀਤ ਦੀ ਮੇਰੀ ਅਸਲੀਅਤ ਨਾਲ ਪਾਲਣਾ ਵੀ ਹੈ। ਜੇਕਰ ਇੱਕ ਬੁਨਿਆਦੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਦੇ ਅੰਦਰ ਜਿਸਨੂੰ ਸਾਨੂੰ ਅਜੇ ਤੱਕ ਨਿਰਧਾਰਤ ਨਹੀਂ ਕਰਨਾ ਹੈ, ਤਾਂ ਮੇਰੇ ਮੁੱਖ ਪ੍ਰੋਜੈਕਟਾਂ ਵਿੱਚੋਂ ਇੱਕ ਤਰੱਕੀ ਕਰਨਾ ਹੈ - ਭਾਵ, ਕਿਸੇ ਵੀ ਕੀਮਤ 'ਤੇ ਹਮੇਸ਼ਾ ਇੱਕ ਖਾਸ ਰਸਤੇ 'ਤੇ ਥੋੜ੍ਹਾ ਅੱਗੇ ਵਧਣਾ ਜੋ ਮੈਂ ਕੱਲ੍ਹ ਜਾਂ ਇੱਕ ਘੰਟਾ ਪਹਿਲਾਂ ਸੀ, ਇਸ ਪ੍ਰਗਤੀਸ਼ੀਲ ਪ੍ਰੋਜੈਕਟ ਵਿੱਚ ਮੇਰੇ ਅਤੀਤ ਦੇ ਸੰਬੰਧ ਵਿੱਚ "ਉਖਾੜ" ਦੀ ਇੱਕ ਲੜੀ ਸ਼ਾਮਲ ਹੈ। ਅਤੀਤ - ਜਿਸਨੂੰ ਹੁਣ ਮੇਰੀ ਤਰੱਕੀ ਦੀ ਉਚਾਈ ਤੋਂ ਮੈਂ ਥੋੜ੍ਹੀ ਜਿਹੀ ਘਿਣਾਉਣੀ ਤਰਸ ਨਾਲ ਮੰਨਦਾ ਹਾਂ - ਉਹ ਹੈ ਜੋ ਨੈਤਿਕ ਮੁਲਾਂਕਣ ਅਤੇ ਨਿਰਣੇ ਲਈ ਸਖਤੀ ਨਾਲ ਇੱਕ ਪੈਸਿਵ ਵਸਤੂ ਹੈ। "ਮੈਂ ਉਦੋਂ ਕਿੰਨਾ ਮੂਰਖ ਸੀ!" ਜਾਂ "ਮੈਂ ਕਿੰਨਾ ਦੁਸ਼ਟ ਸੀ!" ਇਹ ਸਿਰਫ ਇਸ ਲਈ ਮੌਜੂਦ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਮੈਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਇਸ ਤੋਂ ਵੱਖ ਕਰ ਸਕਦਾ ਹਾਂ। ਮੈਂ ਹੁਣ ਇਸ ਵਿੱਚ ਦਾਖਲ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ, ਅਤੇ ਨਾ ਹੀ ਮੈਂ ਹੁਣ ਇਸ ਵਿੱਚ ਦਾਖਲ ਹੋਣਾ ਚਾਹੁੰਦਾ ਹਾਂ। ਇਹ, ਬੇਸ਼ੱਕ, ਇਸ ਲਈ ਨਹੀਂ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਮੌਜੂਦ ਨਹੀਂ ਹੈ, ਪਰ ਇਹ ਸਿਰਫ਼ ਉਸ ਸਵੈ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਮੌਜੂਦ ਹੈ ਜੋ ਮੈਂ ਹੁਣ ਨਹੀਂ ਹਾਂ - ਭਾਵ, ਉਹ ਹੋਂਦ ਜਿਸਨੂੰ ਮੈਨੂੰ ਉਸ ਸਵੈ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਹੋਣਾ ਪਵੇਗਾ ਜੋ ਮੈਂ ਹੁਣ ਨਹੀਂ ਹਾਂ। ਇਸਦਾ ਕੰਮ ਉਹ ਹੋਣਾ ਹੈ ਜੋ ਮੈਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਇਸਦਾ ਵਿਰੋਧ ਕਰਨ ਲਈ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਚੁਣਿਆ ਹੈ, ਜੋ ਮੈਨੂੰ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਮਾਪਣ ਦੇ ਯੋਗ ਬਣਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਅਜਿਹਾ ਸਵੈ-ਨਿਰਭਰ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਇਸ ਲਈ ਆਪਣੇ ਨਾਲ ਏਕਤਾ ਤੋਂ ਬਿਨਾਂ ਚੁਣਦਾ ਹੈ, ਜਿਸਦਾ ਮਤਲਬ ਇਹ ਨਹੀਂ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਆਪਣੇ ਅਤੀਤ ਨੂੰ ਖਤਮ ਕਰ ਦਿੰਦਾ ਹੈ ਬਲਕਿ ਇਹ ਆਪਣੇ ਅਤੀਤ ਨੂੰ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਰੱਖਦਾ ਹੈ ਕਿ ਇਸ ਨਾਲ ਜੁੜਿਆ ਨਾ ਰਹੇ, ਬਿਲਕੁਲ ਇਸ ਲਈ ਕਿ ਇਸਦੀ ਪੂਰੀ ਆਜ਼ਾਦੀ ਦੀ ਪੁਸ਼ਟੀ ਕੀਤੀ ਜਾ ਸਕੇ (ਜੋ ਅਤੀਤ ਹੈ ਉਹ ਅਤੀਤ ਦੇ ਸੰਬੰਧ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਖਾਸ ਕਿਸਮ ਦੀ ਸ਼ਮੂਲੀਅਤ ਹੈ ਅਤੇ ਇੱਕ ਖਾਸ ਕਿਸਮ ਦੀ ਪਰੰਪਰਾ)। ਦੂਜੇ ਪਾਸੇ, ਹੋਰ ਵੀ ਆਪਣੇ ਆਪ ਹਨ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਪ੍ਰੋਜੈਕਟ ਦਾ ਅਰਥ ਹੈ ਸਮੇਂ ਨੂੰ ਰੱਦ ਕਰਨਾ ਅਤੇ ਅਤੀਤ ਨਾਲ ਇੱਕ ਤੰਗ ਏਕਤਾ। ਇੱਕ ਠੋਸ ਆਧਾਰ ਲੱਭਣ ਦੀ ਆਪਣੀ ਇੱਛਾ ਵਿੱਚ, ਇਹਨਾਂ ਬਾਅਦ ਵਾਲਿਆਂ ਨੇ, ਇਸਦੇ ਉਲਟ, ਅਤੀਤ ਨੂੰ ਉਹ ਚੁਣਿਆ ਹੈ ਜੋ ਉਹ ਹਨ, ਬਾਕੀ ਸਭ ਕੁਝ ਪਰੰਪਰਾ ਤੋਂ ਸਿਰਫ ਇੱਕ ਅਨਿਸ਼ਚਿਤ ਅਤੇ ਅਯੋਗ ਉਡਾਣ ਹੈ। ਉਹਨਾਂ ਨੇ ਸ਼ੁਰੂਆਤ ਵਿੱਚ ਉਡਾਣ ਤੋਂ ਇਨਕਾਰ ਕਰਨਾ ਚੁਣਿਆ ਹੈ; ਯਾਨੀ, ਇਨਕਾਰ ਕਰਨ ਤੋਂ ਇਨਕਾਰ ਕਰਨਾ। ਇਸ ਲਈ ਭੂਤਕਾਲ ਵਿੱਚ ਉਹਨਾਂ ਤੋਂ ਵਫ਼ਾਦਾਰੀ ਦੀ ਮੰਗ ਕਰਨ ਦਾ ਕੰਮ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਅਸੀਂ ਦੇਖਾਂਗੇ ਕਿ ਪਹਿਲੇ ਵਿਅਕਤੀ ਆਪਣੀ ਗਲਤੀ ਨੂੰ ਘਿਣਾਉਣੇ ਢੰਗ ਨਾਲ ਅਤੇ ਆਸਾਨੀ ਨਾਲ ਸਵੀਕਾਰ ਕਰਦੇ ਹਨ ਜਦੋਂ ਕਿ ਦੂਜਿਆਂ ਲਈ ਇਹ ਸਵੀਕਾਰ ਕਰਨਾ ਅਸੰਭਵ ਹੋਵੇਗਾ ਜਦੋਂ ਤੱਕ ਉਹ ਜਾਣਬੁੱਝ ਕੇ ਆਪਣੇ ਬੁਨਿਆਦੀ ਪ੍ਰੋਜੈਕਟ ਨੂੰ ਨਹੀਂ ਬਦਲਦੇ; ਬਾਅਦ ਵਾਲੇ ਫਿਰ ਦੁਨੀਆ ਦੇ ਸਾਰੇ ਮਾੜੇ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਅਤੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਸਾਰੇ ਛਲ-ਛਲ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਕਰਨਗੇ ਜੋ ਉਹ "ਜੋ ਹੈ" ਵਿੱਚ ਉਸ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਨੂੰ ਤੋੜਨ ਤੋਂ ਬਚਣ ਲਈ ਕਰ ਸਕਦੇ ਹਨ ਜੋ ਉਹਨਾਂ ਦੇ ਪ੍ਰੋਜੈਕਟ ਦਾ ਇੱਕ ਜ਼ਰੂਰੀ ਢਾਂਚਾ ਹੈ।

ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਸਥਾਨ ਵਾਂਗ, ਭੂਤਕਾਲ ਉਸ ਸਥਿਤੀ ਨਾਲ ਜੁੜ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਜਦੋਂ ਭਵਿੱਖ ਦੀ ਆਪਣੀ ਚੋਣ ਦੁਆਰਾ, ਖੁਦ ਆਪਣੀ ਭੂਤਕਾਲ ਦੀ ਹਕੀਕਤ ਨੂੰ ਇੱਕ ਮੁੱਲ, ਇੱਕ ਲੜੀਵਾਰ ਕ੍ਰਮ, ਅਤੇ ਇੱਕ ਜ਼ਰੂਰੀਤਾ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕਰਦਾ ਹੈ ਜਿਸਦੇ ਸੰਦਰਭ ਵਿੱਚ ਇਹ ਹਕੀਕਤ ਖੁਦ ਦੇ ਕਾਰਜ ਅਤੇ ਆਚਰਣ ਨੂੰ ਪ੍ਰੇਰਿਤ ਕਰਦੀ ਹੈ।

C. ਮੇਰਾ ਵਾਤਾਵਰਣ

ਮੇਰੇ "ਵਾਤਾਵਰਣ" ਨੂੰ ਉਸ ਜਗ੍ਹਾ ਨਾਲ ਉਲਝਾਉਣਾ ਨਹੀਂ ਚਾਹੀਦਾ ਜਿੱਥੇ ਮੈਂ ਰਹਿੰਦਾ ਹਾਂ ਅਤੇ ਜਿਸ ਬਾਰੇ ਅਸੀਂ ਪਹਿਲਾਂ ਹੀ ਚਰਚਾ ਕਰ ਚੁੱਕੇ ਹਾਂ। ਮੇਰਾ ਵਾਤਾਵਰਣ ਉਨ੍ਹਾਂ ਸਾਧਨ-ਚੀਜ਼ਾਂ ਤੋਂ ਬਣਿਆ ਹੈ ਜੋ ਮੇਰੇ ਆਲੇ ਦੁਆਲੇ ਹਨ, ਜਿਸ ਵਿੱਚ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਖਾਸ ਗੁਣਾਂਕ ਹਨ ਜੋ ਕਿ ਮੁਸ਼ਕਲਾਂ ਅਤੇ ਉਪਯੋਗਤਾ ਦੇ ਹਨ। ਬੇਸ਼ੱਕ, ਆਪਣੀ ਜਗ੍ਹਾ 'ਤੇ ਕਬਜ਼ਾ ਕਰਕੇ, ਮੈਂ ਆਪਣੇ ਵਾਤਾਵਰਣ ਦੇ ਪ੍ਰਗਟਾਵੇ ਲਈ ਜ਼ਮੀਨ ਤਿਆਰ ਕਰਦਾ ਹਾਂ, ਅਤੇ ਜਗ੍ਹਾ ਬਦਲ ਕੇ - ਇੱਕ ਕਾਰਜ, ਜਿਸਨੂੰ, ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਅਸੀਂ ਦੇਖਿਆ ਹੈ, ਮੈਂ ਸੁਤੰਤਰ ਤੌਰ 'ਤੇ ਮਹਿਸੂਸ ਕਰਦਾ ਹਾਂ - ਮੈਂ ਇੱਕ ਨਵੇਂ ਵਾਤਾਵਰਣ ਦੇ ਪ੍ਰਗਟਾਵੇ ਲਈ ਆਧਾਰ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕਰਦਾ ਹਾਂ। ਪਰ ਦੂਜੇ ਪਾਸੇ, ਵਾਤਾਵਰਣ ਬਦਲ ਸਕਦਾ ਹੈ ਜਾਂ ਦੂਜਿਆਂ ਦੁਆਰਾ ਬਦਲਾਵ ਵਿੱਚ ਮੇਰਾ ਕੋਈ ਹੱਥ ਹੋਣ ਤੋਂ ਬਿਨਾਂ ਬਦਲਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਯਕੀਨਨ, ਬਰਗਸਨ ਨੇ ਮੈਟਰ ਐਂਡ ਮੈਮਰੀ ਵਿੱਚ ਦਿਖਾਇਆ ਹੈ ਕਿ ਮੇਰੇ ਸਥਾਨ ਦੇ ਇੱਕ ਸਿੰਗਲ ਸੋਧ ਵਿੱਚ ਮੇਰੇ ਵਾਤਾਵਰਣ ਦੀ ਪੂਰੀ ਤਬਦੀਲੀ ਸ਼ਾਮਲ ਹੈ ਜਦੋਂ ਕਿ ਮੇਰੇ ਸਥਾਨ ਦੇ ਸੋਧ ਦੀ ਗੱਲ ਕਰਨ ਦੇ ਯੋਗ ਹੋਣ ਲਈ ਮੇਰੇ ਸਾਰੇ ਵਾਤਾਵਰਣ ਦੀ ਕੁੱਲ ਅਤੇ ਇੱਕੋ ਸਮੇਂ ਸੋਧ ਦੀ ਕਲਪਨਾ ਕਰਨਾ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੋਵੇਗਾ। ਹੁਣ ਵਾਤਾਵਰਣ ਦੀ ਇਹ ਵਿਸ਼ਵਵਿਆਪੀ ਤਬਦੀਲੀ ਕਲਪਨਾਯੋਗ ਨਹੀਂ ਹੈ, ਪਰ ਤੱਥ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਮੇਰਾ ਕਾਰਜ ਖੇਤਰ ਨਿਰੰਤਰ ਉਨ੍ਹਾਂ ਵਸਤੂਆਂ ਦੇ ਪ੍ਰਗਟਾਵੇ ਅਤੇ ਅਲੋਪ ਹੋਣ ਦੁਆਰਾ ਲੰਘਦਾ ਹੈ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਨਾਲ ਮੇਰਾ ਕੋਈ ਲੈਣਾ-ਦੇਣਾ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਆਮ ਤੌਰ 'ਤੇ, ਕੰਪਲੈਕਸਾਂ ਦੀ ਮੁਸੀਬਤ ਅਤੇ ਉਪਯੋਗਤਾ ਦਾ ਗੁਣਾਂਕ ਸਿਰਫ਼ ਮੇਰੀ ਜਗ੍ਹਾ 'ਤੇ ਨਿਰਭਰ ਨਹੀਂ ਕਰਦਾ, ਸਗੋਂ ਯੰਤਰਾਂ ਦੀ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਸੰਭਾਵਨਾ 'ਤੇ ਨਿਰਭਰ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਜਿਵੇਂ ਹੀ ਮੈਂ ਹੋਂਦ ਵਿੱਚ ਆਉਂਦਾ ਹਾਂ, ਮੈਨੂੰ ਮੇਰੇ ਤੋਂ ਵੱਖਰੀਆਂ ਹੋਂਦਾਂ ਦੇ ਵਿਚਕਾਰ ਸੁੱਟ ਦਿੱਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਜੋ ਮੇਰੇ ਆਲੇ-ਦੁਆਲੇ, ਮੇਰੇ ਲਈ ਅਤੇ ਵਿਰੁੱਧ ਆਪਣੀਆਂ ਸੰਭਾਵਨਾਵਾਂ ਵਿਕਸਤ ਕਰਦੀਆਂ ਹਨ। ਉਦਾਹਰਣ ਵਜੋਂ, ਮੈਂ ਅਗਲੇ ਸ਼ਹਿਰ ਵਿੱਚ ਜਿੰਨੀ ਜਲਦੀ ਹੋ ਸਕੇ ਆਪਣੀ ਸਾਈਕਲ 'ਤੇ ਪਹੁੰਚਣਾ ਚਾਹੁੰਦਾ ਹਾਂ। ਇਸ ਪ੍ਰੋਜੈਕਟ ਵਿੱਚ ਮੇਰੇ ਨਿੱਜੀ ਉਦੇਸ਼, ਮੇਰੀ ਜਗ੍ਹਾ ਦੀ ਕਦਰ ਅਤੇ ਮੇਰੀ ਜਗ੍ਹਾ ਤੋਂ ਸ਼ਹਿਰ ਤੱਕ ਦੀ ਦੂਰੀ, ਅਤੇ ਅੰਤ ਤੱਕ ਸਾਧਨਾਂ (ਕੋਸ਼ਿਸ਼ਾਂ) ਦਾ ਮੁਫ਼ਤ ਅਨੁਕੂਲਨ ਸ਼ਾਮਲ ਹੈ। ਪਰ ਮੇਰਾ ਟਾਇਰ ਫਲੈਟ ਹੈ, ਸੂਰਜ ਬਹੁਤ ਗਰਮ ਹੈ, ਹਵਾ ਮੇਰੇ ਵਿਰੁੱਧ ਵਗ ਰਹੀ ਹੈ, ਆਦਿ, ਉਹ ਸਾਰੇ ਵਰਤਾਰੇ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਮੈਂ ਕਲਪਨਾ ਨਹੀਂ ਕੀਤੀ ਸੀ: ਇਹ ਵਾਤਾਵਰਣ ਹਨ। ਬੇਸ਼ੱਕ ਉਹ ਮੇਰੇ ਮੁੱਖ ਪ੍ਰੋਜੈਕਟ ਵਿੱਚ ਅਤੇ ਦੁਆਰਾ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਦੇ ਹਨ; ਇਹ ਪ੍ਰੋਜੈਕਟ ਦੁਆਰਾ ਹੈ ਕਿ ਹਵਾ ਇੱਕ ਮੁੱਖ ਹਵਾ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਜਾਂ ਇੱਕ "ਚੰਗੀ" ਹਵਾ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਪ੍ਰਗਟ ਹੋ ਸਕਦੀ ਹੈ, ਪ੍ਰੋਜੈਕਟ ਦੁਆਰਾ ਸੂਰਜ ਇੱਕ ਅਨੁਕੂਲ ਜਾਂ ਅਸੁਵਿਧਾਜਨਕ ਨਿੱਘ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਪ੍ਰਗਟ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਇਹਨਾਂ ਸਦੀਵੀ "ਹਾਦਸਿਆਂ" ਦਾ ਸਿੰਥੈਟਿਕ ਸੰਗਠਨ ਉਸ ਏਕਤਾ ਦਾ ਗਠਨ ਕਰਦਾ ਹੈ ਜਿਸਨੂੰ ਜਰਮਨ ਮੇਰਾ ਉਮਵੈਲਟ ਕਹਿੰਦੇ ਹਨ, ਅਤੇ ਇਹ ਉਮਵੈਲਟ ਸਿਰਫ ਇੱਕ ਮੁਫ਼ਤ ਪ੍ਰੋਜੈਕਟ ਦੀਆਂ ਸੀਮਾਵਾਂ ਦੇ ਅੰਦਰ ਪ੍ਰਗਟ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ - ਭਾਵ, ਉਹਨਾਂ ਟੀਚਿਆਂ ਦੀ ਚੋਣ ਜੋ ਮੈਂ ਹਾਂ।

ਜੇਕਰ ਸਾਡਾ ਵਰਣਨ ਇੱਥੇ ਹੀ ਰੁਕ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਤਾਂ ਇਹ ਬਹੁਤ ਸੌਖਾ ਹੋਵੇਗਾ। ਜੇਕਰ ਇਹ ਸੱਚ ਹੈ ਕਿ ਮੇਰੇ ਆਲੇ ਦੁਆਲੇ ਦੀ ਹਰੇਕ ਵਸਤੂ ਪਹਿਲਾਂ ਹੀ ਪ੍ਰਗਟ ਕੀਤੀ ਗਈ ਸਥਿਤੀ ਵਿੱਚ ਦੱਸੀ ਗਈ ਹੈ ਅਤੇ ਇਹਨਾਂ ਵਸਤੂਆਂ ਦਾ ਜੋੜ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਸਥਿਤੀ ਨਹੀਂ ਬਣਾ ਸਕਦਾ, ਜੇਕਰ ਇਹ ਸੱਚ ਹੈ ਕਿ ਹਰੇਕ ਯੰਤਰ ਸੰਸਾਰ ਦੀ ਕਿਸੇ ਸਥਿਤੀ ਦੇ ਆਧਾਰ 'ਤੇ ਉਭਾਰਿਆ ਗਿਆ ਹੈ, ਤਾਂ ਵੀ ਇਹ ਤੱਥ

ਬਣਿਆ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਅਚਾਨਕ ਤਬਦੀਲੀ ਜਾਂ ਕਿਸੇ ਹੋਰ ਯੰਤਰ ਦਾ ਅਚਾਨਕ ਪ੍ਰਗਟ ਹੋਣਾ ਸਥਿਤੀ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਬੁਨਿਆਦੀ ਤਬਦੀਲੀ ਵਿੱਚ ਯੋਗਦਾਨ ਪਾ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਮੇਰਾ ਟਾਇਰ ਪੰਕਚਰ ਹੋ ਜਾਵੇ, ਅਤੇ ਅਗਲੇ ਸ਼ਹਿਰ ਤੋਂ ਮੇਰੀ ਦੂਰੀ ਅਚਾਨਕ ਬਦਲ ਜਾਂਦੀ ਹੈ; ਹੁਣ ਇਹ ਇੱਕ ਦੂਰੀ ਹੈ ਜਿਸਨੂੰ ਕਦਮਾਂ ਦੁਆਰਾ ਗਿਣਿਆ ਜਾਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ, ਨਾ ਕਿ ਪਹੀਆਂ ਦੇ ਘੁੰਮਣ ਦੁਆਰਾ। ਇਸ ਤੱਥ ਤੋਂ ਮੈਂ ਇਹ ਨਿਸ਼ਚਤਤਾ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰ ਸਕਦਾ ਹਾਂ ਕਿ ਜਿਸ ਵਿਅਕਤੀ ਨੂੰ ਮੈਂ ਦੇਖਣਾ ਚਾਹੁੰਦਾ ਹਾਂ ਉਹ ਪਹਿਲਾਂ ਹੀ ਉਸਦੇ ਘਰ ਪਹੁੰਚਣ 'ਤੇ ਰੇਲਗੱਡੀ ਲੈ ਚੁੱਕਾ ਹੋਵੇਗਾ, ਅਤੇ ਇਸ ਨਿਸ਼ਚਤਤਾ ਵਿੱਚ ਮੇਰੇ ਵੱਲੋਂ ਹੋਰ ਫੈਸਲੇ ਸ਼ਾਮਲ ਹੋ ਸਕਦੇ ਹਨ (ਮੇਰੇ ਜਾਣ ਦੇ ਸਥਾਨ 'ਤੇ ਵਾਪਸੀ, ਇੱਕ ਤਾਰ ਭੇਜਣਾ, ਆਦਿ)। ਇਹ ਵੀ ਸੰਭਵ ਹੈ, ਉਦਾਹਰਣ ਵਜੋਂ, ਇਸ ਵਿਅਕਤੀ ਨਾਲ ਇੱਕ ਅਨੁਮਾਨਿਤ ਸੌਦਾ ਕਰਨ ਦੇ ਯੋਗ ਨਾ ਹੋਣ ਦੀ ਪੁਸ਼ਟੀ ਕਰਕੇ, ਮੈਂ ਕਿਸੇ ਹੋਰ ਕੋਲ ਵਾਪਸ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹਾਂ ਅਤੇ ਇੱਕ ਹੋਰ ਇਕਰਾਰਨਾਮੇ 'ਤੇ ਦਸਤਖਤ ਕਰ ਸਕਦਾ ਹਾਂ। ਸ਼ਾਇਦ ਮੈਂ ਪੂਰੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਵੀ ਛੱਡ ਦੇਵਾਂਗਾ। ਅਤੇ ਕੀ ਮੈਂ ਆਪਣੇ ਪ੍ਰੋਜੈਕਟ ਨੂੰ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਅਸਫਲ ਮੰਨਾਂਗਾ? ਇਸ ਮਾਮਲੇ ਵਿੱਚ ਮੈਂ ਇਹ ਕਹਾਂਗਾ ਕਿ ਮੈਂ ਪੀਅਰੇ ਨੂੰ ਸਮੇਂ ਸਿਰ ਸੂਚਿਤ ਨਹੀਂ ਕਰ ਸਕਿਆ, ਉਸ ਨਾਲ ਸਮਝੌਤਾ ਨਹੀਂ ਕਰ ਸਕਿਆ, ਆਦਿ। ਕੀ ਮੇਰੀ ਸ਼ਕਤੀਹੀਣਤਾ ਦੀ ਇਹ ਸਪੱਸ਼ਟ ਮਾਨਤਾ ਮੇਰੀ ਆਜ਼ਾਦੀ ਦੀਆਂ ਸੀਮਾਵਾਂ ਦੀ ਸਪੱਸ਼ਟ ਸਵੀਕ੍ਰਿਤੀ ਨਹੀਂ ਹੈ? ਬੇਸ਼ੱਕ ਮੇਰੀ ਚੋਣ ਕਰਨ ਦੀ ਆਜ਼ਾਦੀ, ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਅਸੀਂ ਦੇਖਿਆ ਹੈ, ਨੂੰ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਨ ਦੀ ਆਜ਼ਾਦੀ ਨਾਲ ਉਲਝਾਇਆ ਨਹੀਂ ਜਾਣਾ ਚਾਹੀਦਾ। ਪਰ ਕੀ ਇਹ ਮੇਰੀ ਆਪਣੀ ਪਸੰਦ ਨਹੀਂ ਹੈ ਜੋ ਇੱਥੇ ਲਾਗੂ ਕੀਤੀ ਗਈ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਵਾਤਾਵਰਣ ਦੀ ਪ੍ਰਤੀਕੂਲਤਾ ਬਹੁਤ ਸਾਰੇ ਮਾਮਲਿਆਂ ਵਿੱਚ ਮੇਰੇ ਪ੍ਰੋਜੈਕਟ ਨੂੰ ਬਦਲਣ ਦਾ ਸਹੀ ਮੌਕਾ ਹੈ?

ਇੱਥੇ ਮੁੱਦੇ 'ਤੇ ਬੁਨਿਆਦੀ ਸਵਾਲ 'ਤੇ ਹਮਲਾ ਕਰਨ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ, ਸਾਡੇ ਲਈ ਇਹ ਚੰਗਾ ਹੋਵੇਗਾ ਕਿ ਅਸੀਂ ਸਵਾਲ ਨੂੰ ਸਟੀਕ ਬਣਾਈਏ ਅਤੇ ਇਸਨੂੰ ਸੀਮਤ ਕਰ ਲਈਏ। ਜੇਕਰ ਮੇਰੇ ਵਾਤਾਵਰਣ ਵਿੱਚ ਹੋਣ ਵਾਲੀਆਂ ਤਬਦੀਲੀਆਂ ਵਿੱਚ ਮੇਰੇ ਪ੍ਰੋਜੈਕਟਾਂ ਵਿੱਚ ਸੋਧਾਂ ਸ਼ਾਮਲ ਹੋ ਸਕਦੀਆਂ ਹਨ, ਤਾਂ ਉਹਨਾਂ ਨੂੰ ਦੋ ਰਾਖਵੇਂਕਰਨ ਦੇ ਅਧੀਨ ਹੋਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ। ਪਹਿਲਾ, ਉਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਮੇਰੇ ਮੁੱਖ ਪ੍ਰੋਜੈਕਟ ਨੂੰ ਛੱਡਣ 'ਤੇ ਪ੍ਰਭਾਵ ਨਹੀਂ ਪਾ ਸਕਦੇ ਜੋ, ਇਸਦੇ ਉਲਟ, ਉਹਨਾਂ ਦੀ ਮਹੱਤਤਾ ਨੂੰ ਮਾਪਣ ਲਈ ਕੰਮ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਦਰਅਸਲ, ਜੇਕਰ ਉਹਨਾਂ ਨੂੰ ਇਸ ਜਾਂ ਉਸ ਪ੍ਰੋਜੈਕਟ ਨੂੰ ਛੱਡਣ ਦੇ ਕਾਰਨਾਂ ਵਜੋਂ ਸਮਝਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਤਾਂ ਇਹ ਸਿਰਫ ਇੱਕ ਹੋਰ ਬੁਨਿਆਦੀ ਪ੍ਰੋਜੈਕਟ ਦੇ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ ਵਿੱਚ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ; ਨਹੀਂ ਤਾਂ ਉਹ ਕਾਰਨ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਦੇ ਕਿਉਂਕਿ ਕਾਰਨ ਪ੍ਰੇਰਣਾ-ਚੇਤਨਾ ਦੁਆਰਾ ਸਮਝਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਜੋ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਅੰਤ ਦੀ ਇੱਕ ਸੁਤੰਤਰ ਚੋਣ ਹੈ। ਜੇਕਰ ਅਸਮਾਨ ਨੂੰ ਢੱਕਣ ਵਾਲੇ ਬੱਦਲ ਮੈਨੂੰ ਇੱਕ ਸੈਰ ਦੇ ਪ੍ਰੋਜੈਕਟ ਨੂੰ ਛੱਡਣ ਲਈ ਪ੍ਰੇਰਿਤ ਕਰ ਸਕਦੇ ਹਨ, ਤਾਂ ਇਹ ਇਸ ਲਈ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਉਹ ਇੱਕ ਮੁਫਤ ਪ੍ਰੋਜੈਕਸ਼ਨ ਵਿੱਚ ਸਮਝੇ ਜਾਂਦੇ ਹਨ ਜਿਸ ਵਿੱਚ ਸੈਰ ਦਾ ਮੁੱਲ ਅਸਮਾਨ ਦੀ ਇੱਕ ਖਾਸ ਸਥਿਤੀ ਨਾਲ ਜੁੜਿਆ ਹੁੰਦਾ ਹੈ, ਜੋ ਕਦਮ-ਦਰ-ਕਦਮ ਆਮ ਤੌਰ 'ਤੇ ਸੈਰ ਦੇ ਮੁੱਲ, ਕੁਦਰਤ ਨਾਲ ਮੇਰੇ ਸਬੰਧ, ਅਤੇ ਉਸ ਸਥਾਨ ਵੱਲ ਵਾਪਸ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਜਿੱਥੇ ਇਹ ਸਬੰਧ ਸਬੰਧਾਂ ਦੇ ਸਮੂਹ ਵਿੱਚ ਰੱਖਦਾ ਹੈ ਜੋ ਮੈਂ ਦੁਨੀਆ ਨਾਲ ਕਾਇਮ ਰੱਖਦਾ ਹਾਂ। ਦੂਜਾ, ਕਿਸੇ ਵੀ ਹਾਲਾਤ ਵਿੱਚ ਉਹ ਵਸਤੂ ਜੋ ਪ੍ਰਗਟ ਜਾਂ ਅਲੋਪ ਹੋ ਗਈ ਹੈ, ਕਿਸੇ ਪ੍ਰੋਜੈਕਟ ਦੇ ਅੰਸ਼ਕ ਤਿਆਗ ਨੂੰ ਵੀ ਪ੍ਰੇਰਿਤ ਨਹੀਂ ਕਰ ਸਕਦੀ। ਇਸ ਵਸਤੂ ਨੂੰ ਲਾਜ਼ਮੀ ਤੌਰ 'ਤੇ ਅਸਲ ਸਥਿਤੀ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਘਾਟ ਵਜੋਂ ਸਮਝਿਆ ਜਾਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ; ਇਸ ਲਈ ਇਹ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੈ ਕਿ ਇਸਦੇ ਪ੍ਰਗਟ ਹੋਣ ਜਾਂ ਇਸਦੇ ਅਲੋਪ ਹੋਣ ਦੇ ਦਿੱਤੇ ਗਏ ਪ੍ਰਭਾਵ ਨੂੰ ਖਤਮ ਕੀਤਾ ਜਾਵੇ, ਕਿ ਮੈਂ "ਇਸਦੇ ਸੰਬੰਧ ਵਿੱਚ" ਇੱਕ ਵਾਪਸੀ ਲਾਗੂ ਕਰਾਂ, ਅਤੇ ਨਤੀਜੇ ਵਜੋਂ ਮੈਂ ਖੁਦ ਇਸਦੀ ਮੌਜੂਦਗੀ ਵਿੱਚ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਨਿਰਧਾਰਤ ਕਰਾਂ। ਅਸੀਂ ਪਹਿਲਾਂ ਹੀ ਦਿਖਾਇਆ ਹੈ ਕਿ ਤਸੀਹੇ ਦੇਣ ਵਾਲੇ ਦੇ ਲਾਲ ਗਰਮ ਚਿਮਟੇ ਵੀ ਸਾਨੂੰ ਆਜ਼ਾਦ ਹੋਣ ਤੋਂ ਮੁਕਤ ਨਹੀਂ ਕਰਦੇ। ਇਸਦਾ ਮਤਲਬ ਇਹ ਨਹੀਂ ਹੈ ਕਿ ਮੁਸ਼ਕਲ ਨੂੰ ਪਾਰ ਕਰਨਾ, ਨੁਕਸਾਨ ਦੀ

ਮੁਰੰਮਤ ਕਰਨਾ ਹਮੇਸ਼ਾ ਸੰਭਵ ਹੈ, ਪਰ ਸਿਰਫ਼ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਇੱਕ ਖਾਸ ਦਿਸ਼ਾ ਵਿੱਚ ਜਾਰੀ ਰੱਖਣ ਦੀ ਅਸੰਭਵਤਾ ਨੂੰ ਸੁਤੰਤਰ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਬਣਾਇਆ ਜਾਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਅਸੰਭਵਤਾ ਸਾਡੇ ਸੁਤੰਤਰ ਤਿਆਗ ਦੁਆਰਾ ਚੀਜ਼ਾਂ ਵਿੱਚ ਆਉਂਦੀ ਹੈ; ਸਾਡਾ ਤਿਆਗ ਵਿਵਹਾਰ ਨੂੰ ਬਣਾਈ ਰੱਖਣ ਦੀ ਅਸੰਭਵਤਾ ਦੁਆਰਾ ਪ੍ਰੇਰਿਤ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ।

ਇੱਕ ਵਾਰ ਜਦੋਂ ਇਹ ਤੱਥ ਸਥਾਪਿਤ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਤਾਂ ਸਾਨੂੰ ਇਹ ਮੰਨਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ ਕਿ ਇੱਥੇ ਦਿੱਤੇ ਗਏ ਦੀ ਮੌਜੂਦਗੀ, ਸਾਡੀ ਆਜ਼ਾਦੀ ਵਿੱਚ ਰੁਕਾਵਟ ਹੋਣ ਤੋਂ ਬਹੁਤ ਦੂਰ, ਆਜ਼ਾਦੀ ਦੇ ਵਜੂਦ ਦੁਆਰਾ ਮੰਗੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਇਹ ਆਜ਼ਾਦੀ ਇੱਕ ਨਿਸ਼ਚਿਤ ਆਜ਼ਾਦੀ ਹੈ ਜੋ ਮੈਂ ਹਾਂ। ਪਰ ਮੈਂ ਕੀ ਹਾਂ ਜੇਕਰ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਨਿਸ਼ਚਿਤ ਅੰਦਰੂਨੀ ਨਕਾਰ ਨਹੀਂ ਹੈ? ਇਸ ਖ਼ੁਦ ਵਿੱਚ ਜਿਸ ਤੋਂ ਮੈਂ ਇਨਕਾਰ ਕਰਦਾ ਹਾਂ, ਮੈਨੂੰ ਕੁਝ ਵੀ ਨਹੀਂ ਹੋਣਾ ਚਾਹੀਦਾ। ਸਾਡੀ ਜਾਣ-ਪਛਾਣ ਵਿੱਚ ਅਸੀਂ ਦੱਸਿਆ ਹੈ ਕਿ ਚੇਤਨਾ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਦੀ ਹੋਂਦ ਦੇ "ਔਨਟੋਲੋਜੀਕਲ ਸਬੂਤ" ਵਜੋਂ ਕੰਮ ਕਰ ਸਕਦੀ ਹੈ। ਦਰਅਸਲ, ਜੇਕਰ ਕਿਸੇ ਚੀਜ਼ ਦੀ ਚੇਤਨਾ ਹੈ, ਤਾਂ ਸ਼ੁਰੂ ਵਿੱਚ ਇਹ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੈ ਕਿ ਇਸ "ਕੁਝ" ਦਾ ਇੱਕ ਅਸਲ ਵਜੂਦ ਹੋਵੇ - ਯਾਨੀ ਕਿ, ਇੱਕ ਹੋਂਦ ਚੇਤਨਾ ਦੇ ਸਾਪੇਖਿਕ ਨਾ ਹੋਵੇ। ਪਰ ਅਸੀਂ ਵਰਤਮਾਨ ਵਿੱਚ ਦੇਖਦੇ ਹਾਂ ਕਿ ਇਸ ਸਬੂਤ ਦਾ ਇੱਕ ਵੱਡਾ ਪ੍ਰਭਾਵ ਹੈ: ਜੇਕਰ ਮੈਂ ਕੁਝ ਕਰਨ ਦੇ ਯੋਗ ਹੋਣਾ ਚਾਹੁੰਦਾ ਹਾਂ - ਕੁਝ ਵੀ - ਤਾਂ ਇਹ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੈ ਕਿ ਮੈਂ ਆਪਣੀ ਕਿਰਿਆ ਉਨ੍ਹਾਂ ਜੀਵਾਂ 'ਤੇ ਵਰਤਾਂ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਹੋਂਦ ਆਮ ਤੌਰ 'ਤੇ ਮੇਰੀ ਹੋਂਦ ਤੋਂ ਸੁਤੰਤਰ ਹੈ ਅਤੇ ਖਾਸ ਤੌਰ 'ਤੇ ਮੇਰੀ ਕਿਰਿਆ ਤੋਂ ਸੁਤੰਤਰ ਹੈ। ਮੇਰੀ ਕਿਰਿਆ ਇਸ ਦੂਜੀ ਹੋਂਦ ਨੂੰ ਮੇਰੇ ਲਈ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰ ਸਕਦੀ ਹੈ ਪਰ ਇਸਨੂੰ ਸ਼ਰਤ ਨਹੀਂ ਬਣਾਉਂਦੀ। ਆਜ਼ਾਦ ਹੋਣਾ ਤਬਦੀਲੀ ਲਈ ਸੁਤੰਤਰ ਹੋਣਾ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਆਜ਼ਾਦੀ ਦਾ ਅਰਥ ਹੈ ਇੱਕ ਵਾਤਾਵਰਣ ਦੀ ਹੋਂਦ ਜਿਸ ਨੂੰ ਬਦਲਣਾ ਹੈ: ਰੁਕਾਵਟਾਂ ਨੂੰ ਸਾਫ਼ ਕਰਨਾ ਹੈ, ਵਰਤੇ ਜਾਣ ਵਾਲੇ ਸਾਧਨ। ਬੇਸ਼ੱਕ ਇਹ ਆਜ਼ਾਦੀ ਹੈ ਜੋ ਉਹਨਾਂ ਨੂੰ ਰੁਕਾਵਟਾਂ ਵਜੋਂ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਦੀ ਹੈ, ਪਰ ਆਪਣੀ ਆਜ਼ਾਦ ਚੋਣ ਦੁਆਰਾ ਇਹ ਸਿਰਫ਼ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਹੋਣ ਦੇ ਅਰਥ ਦੀ ਵਿਆਖਿਆ ਕਰ ਸਕਦੀ ਹੈ। ਇਹ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੈ ਕਿ ਉਹ ਸਿਰਫ਼ ਉੱਥੇ ਹੋਣ, ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਬੇਰਹਿਮ, ਤਾਂ ਜੋ ਆਜ਼ਾਦੀ ਹੋ ਸਕੇ। ਆਜ਼ਾਦ ਹੋਣਾ ਕਰਨ ਲਈ ਸੁਤੰਤਰ ਹੋਣਾ ਹੈ, ਅਤੇ ਇਹ ਸੰਸਾਰ ਵਿੱਚ ਸੁਤੰਤਰ ਹੋਣਾ ਹੈ। ਪਰ ਜੇਕਰ ਇਹ ਮਾਮਲਾ ਹੈ, ਤਾਂ ਆਜ਼ਾਦੀ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਬਦਲਣ ਦੀ ਆਜ਼ਾਦੀ ਵਜੋਂ ਮਾਨਤਾ ਦੇ ਕੇ, ਆਪਣੇ ਮੂਲ ਪ੍ਰੋਜੈਕਟ ਵਿੱਚ ਦਿੱਤੇ ਗਏ ਸੁਤੰਤਰ ਹੋਂਦ ਨੂੰ ਪਛਾਣਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਸਪਸ਼ਟ ਤੌਰ 'ਤੇ ਪੂਰਵ-ਅਨੁਮਾਨ ਲਗਾਉਂਦੀ ਹੈ ਜਿਸ 'ਤੇ ਇਹ ਵਰਤਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਅੰਦਰੂਨੀ ਨਕਾਰ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਸੁਤੰਤਰ ਵਜੋਂ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਅਤੇ ਇਹ ਆਜ਼ਾਦੀ ਹੈ ਜੋ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਚੀਜ਼ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਇਸਦੇ ਚਰਿੱਤਰ ਨੂੰ ਬਣਾਉਂਦੀ ਹੈ। ਪਰ ਨਤੀਜੇ ਵਜੋਂ, ਇਸਦੇ ਹੋਂਦ ਦੇ ਸਧਾਰਨ ਉਭਾਰ ਦੁਆਰਾ ਜੋ ਆਜ਼ਾਦੀ ਪ੍ਰਗਟ ਹੁੰਦੀ ਹੈ ਉਹ ਇਹ ਤੱਥ ਹੈ ਕਿ ਇਸਦਾ ਆਪਣੇ ਆਪ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਕਿਸੇ ਹੋਰ ਚੀਜ਼ ਨਾਲ ਕੋਈ ਲੈਣਾ ਦੇਣਾ ਹੈ। ਕਰਨਾ ਬਿਲਕੁਲ ਉਸ ਚੀਜ਼ ਨੂੰ ਬਦਲਣਾ ਹੈ ਜਿਸਨੂੰ ਹੋਂਦ ਵਿੱਚ ਆਉਣ ਲਈ ਆਪਣੇ ਆਪ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਕਿਸੇ ਹੋਰ ਚੀਜ਼ ਦੀ ਕੋਈ ਲੋੜ ਨਹੀਂ ਹੈ; ਇਹ ਉਸ ਚੀਜ਼ 'ਤੇ ਕਾਰਵਾਈ ਕਰਨਾ ਹੈ ਜੋ ਸਿਧਾਂਤਕ ਤੌਰ 'ਤੇ ਕਿਰਿਆ ਪ੍ਰਤੀ ਉਦਾਸੀਨ ਹੈ, ਜੋ ਕਿ ਕਿਰਿਆ ਤੋਂ ਬਿਨਾਂ ਆਪਣੀ ਹੋਂਦ ਜਾਂ ਬਣਨਾ ਜਾਰੀ ਰੱਖ ਸਕਦੀ ਹੈ। ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਬਾਹਰੀਤਾ ਦੀ ਇਸ ਉਦਾਸੀਨਤਾ ਤੋਂ ਬਿਨਾਂ, ਕਰਨ ਦੀ ਧਾਰਨਾ ਹੀ ਆਪਣਾ ਅਰਥ ਗੁਆ ਦੇਵੇਗੀ (ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਅਸੀਂ ਪਹਿਲਾਂ ਇੱਛਾ ਅਤੇ ਫੈਸਲੇ ਦੇ ਸੰਬੰਧ ਵਿੱਚ ਦਿਖਾਇਆ ਹੈ), ਅਤੇ ਨਤੀਜੇ ਵਜੋਂ ਆਜ਼ਾਦੀ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਢਹਿ ਜਾਵੇਗੀ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਆਮ ਤੌਰ 'ਤੇ ਆਜ਼ਾਦੀ ਦਾ ਪ੍ਰੋਜੈਕਟ ਇੱਕ ਚੋਣ ਹੈ ਜੋ ਕਿਤੇ ਨਾ ਕਿਤੇ ਕਿਸੇ ਕਿਸਮ ਦੇ ਵਿਰੋਧ ਦੀ ਉਮੀਦ ਅਤੇ ਸਵੀਕ੍ਰਿਤੀ ਨੂੰ ਦਰਸਾਉਂਦੀ ਹੈ। ਆਜ਼ਾਦੀ ਨਾ ਸਿਰਫ਼ ਉਸ ਕੰਪਾਸ ਦਾ ਗਠਨ ਕਰਦੀ ਹੈ ਜਿਸ ਦੇ ਅੰਦਰ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਉਦਾਸੀਨਤਾਵਾਂ ਨੂੰ ਵਿਰੋਧਾਂ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਪ੍ਰਗਟ ਕੀਤਾ ਜਾਵੇਗਾ, ਸਗੋਂ

ਆਜ਼ਾਦੀ ਦਾ ਪ੍ਰੋਜੈਕਟ ਆਮ ਤੌਰ 'ਤੇ ਇੱਕ ਵਿਰੋਧ ਕਰਨ ਵਾਲੀ ਦੁਨੀਆ ਵਿੱਚ ਦੁਨੀਆ ਦੇ ਵਿਰੋਧਾਂ ਉੱਤੇ ਜਿੱਤ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਕੇ ਕਰਨਾ ਹੈ।

ਹਰ ਆਜ਼ਾਦ ਪ੍ਰੋਜੈਕਟ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਪੇਸ਼ ਕਰਨ ਵਿੱਚ ਚੀਜ਼ਾਂ ਦੀ ਸੁਤੰਤਰਤਾ ਦੇ ਕਾਰਨ ਅਣਪਛਾਤੀਤਾ ਦੇ ਹਾਸ਼ੀਏ ਦੀ ਉਮੀਦ ਕਰਦਾ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਆਜ਼ਾਦੀ ਉਹ ਹੈ ਜਿਸ ਦੇ ਸੰਦਰਭ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਆਜ਼ਾਦੀ ਬਣਾਈ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਜਿਵੇਂ ਹੀ ਮੈਂ ਨੇੜਲੇ ਪਿੰਡ ਵਿੱਚ ਪੀਅਰੇ ਨੂੰ ਲੱਭਣ ਲਈ ਜਾਣ ਦਾ ਪ੍ਰੋਜੈਕਟ ਕਰਦਾ ਹਾਂ, ਪੰਕਚਰ, "ਅੜਿੱਕਾ", ਮੇਰੇ ਪ੍ਰੋਜੈਕਟ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਹਜ਼ਾਰ ਪੂਰਵ-ਅਨੁਮਾਨਿਤ ਅਤੇ ਅਣਪਛਾਤੇ ਹਾਦਸੇ ਦਿੱਤੇ ਜਾਂਦੇ ਹਨ ਅਤੇ ਇਸਦਾ ਅਰਥ ਬਣਾਉਂਦੇ ਹਨ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਅਣਪਛਾਤੇ ਪੰਕਚਰ ਜੋ ਮੇਰੇ ਪ੍ਰੋਜੈਕਟਾਂ ਨੂੰ ਪਰੇਸ਼ਾਨ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਮੇਰੀ ਪਸੰਦ ਦੁਆਰਾ ਪਹਿਲਾਂ ਤੋਂ ਦਰਸਾਈ ਗਈ ਦੁਨੀਆ ਵਿੱਚ ਆਪਣੀ ਜਗ੍ਹਾ ਲੈ ਲੈਂਦਾ ਹੈ, ਕਿਉਂਕਿ ਮੈਂ ਕਦੇ ਵੀ, ਜੇ ਮੈਂ ਅਜਿਹਾ ਕਹਿ ਸਕਦਾ ਹਾਂ, ਇਸਦੀ ਅਣਪਛਾਤੀ ਉਮੀਦ ਕਰਨਾ ਬੰਦ ਨਹੀਂ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਅਤੇ ਭਾਵੇਂ ਮੇਰਾ ਰਸਤਾ ਕਿਸੇ ਅਜਿਹੀ ਚੀਜ਼ ਦੁਆਰਾ ਰੋਕਿਆ ਗਿਆ ਹੈ ਜਿਸਦਾ ਮੈਨੂੰ ਕਦੇ ਸੁਪਨਾ ਨਹੀਂ ਦੇਖਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਸੀ - ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਰੜ੍ਹ ਜਾਂ ਜ਼ਮੀਨ ਖਿਸਕਣਾ - ਇੱਕ ਖਾਸ ਅਰਥ ਵਿੱਚ ਇਹ ਅਣਪਛਾਤੀਤਾ ਪਹਿਲਾਂ ਹੀ ਵੇਖੀ ਗਈ ਸੀ। ਜਿਵੇਂ ਰੋਮੀਆਂ ਨੇ ਆਪਣੇ ਮੰਦਰ ਵਿੱਚ ਅਣਜਾਣ ਦੇਵਤਿਆਂ ਲਈ ਇੱਕ ਜਗ੍ਹਾ ਰਾਖਵੀਂ ਰੱਖੀ ਸੀ, ਉਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਮੇਰੇ ਪ੍ਰੋਜੈਕਟ ਵਿੱਚ ਅਨਿਸ਼ਚਿਤਤਾ ਦਾ ਇੱਕ ਨਿਸ਼ਚਿਤ ਹਾਸ਼ੀਏ "ਅਣਪਛਾਤੇ ਲਈ" ਬਣਾਇਆ ਗਿਆ ਸੀ, ਅਤੇ ਇਹ "ਸਖਤ ਝਟਕਿਆਂ" ਜਾਂ ਅਨੁਭਵੀ ਸਮਝਦਾਰੀ ਦੇ ਅਨੁਭਵ ਕਾਰਨ ਨਹੀਂ ਬਲਕਿ ਮੇਰੇ ਪ੍ਰੋਜੈਕਟ ਦੀ ਪ੍ਰਕਿਰਤੀ ਦੁਆਰਾ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਸੀ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ, ਇੱਕ ਖਾਸ ਤਰੀਕੇ ਨਾਲ, ਅਸੀਂ ਕਹਿ ਸਕਦੇ ਹਾਂ ਕਿ ਮਨੁੱਖੀ ਹਕੀਕਤ ਕਿਸੇ ਵੀ ਚੀਜ਼ ਤੋਂ ਹੈਰਾਨ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦੀ।

ਇਹ ਨਿਰੀਖਣ ਸਾਨੂੰ ਇੱਕ ਆਜ਼ਾਦ ਚੋਣ ਦੀ ਇੱਕ ਨਵੀਂ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਤਾ ਨੂੰ ਉਜਾਗਰ ਕਰਨ ਦੀ ਆਗਿਆ ਦਿੰਦੇ ਹਨ: ਆਜ਼ਾਦੀ ਦਾ ਹਰ ਪ੍ਰਾਜੈਕਟ ਇੱਕ ਖੁੱਲ੍ਹਾ ਪ੍ਰਾਜੈਕਟ ਹੈ ਨਾ ਕਿ ਇੱਕ ਬੰਦ ਪ੍ਰਾਜੈਕਟ। ਹਾਲਾਂਕਿ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਵਿਅਕਤੀਗਤ, ਇਸ ਵਿੱਚ ਇਸਦੇ ਅੰਦਰ ਹੋਰ ਸੋਧਾਂ ਦੀ ਸੰਭਾਵਨਾ ਹੈ। ਹਰ ਪ੍ਰਾਜੈਕਟ ਆਪਣੀ ਬਣਤਰ ਵਿੱਚ ਸੰਸਾਰ ਦੀਆਂ ਚੀਜ਼ਾਂ ਦੀ ਸਵੈ-ਨਿਰਭਰਤਾ ਦੀ ਸਮਝ ਨੂੰ ਦਰਸਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਪ੍ਰੋਜੈਕਟ ਦੇ ਅਨਿਸ਼ਚਿਤਤਾ ਦੇ ਹਾਸ਼ੀਏ ਵਜੋਂ ਅਣਪਛਾਤੇ ਦੀ ਇਹ ਨਿਰੰਤਰ ਪੂਰਵ-ਅਨੁਮਾਨ ਸਾਨੂੰ ਇਹ ਸਮਝਣ ਦੇ ਯੋਗ ਬਣਾਉਂਦਾ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਕਿਵੇਂ ਹੈ ਕਿ ਇੱਕ ਹਾਦਸਾ ਜਾਂ ਤਬਾਹੀ, ਮੈਨੂੰ ਇਸਦੇ ਅਣਜਾਣ ਜਾਂ ਇਸਦੇ ਅਸਾਧਾਰਨ ਗੁਣ ਦੁਆਰਾ ਹੈਰਾਨ ਕਰਨ ਦੀ ਬਜਾਏ, ਹਮੇਸ਼ਾ ਇੱਕ ਖਾਸ ਗੁਣ ਦੁਆਰਾ ਮੈਨੂੰ ਹਾਵੀ ਕਰ ਦਿੰਦੀ ਹੈ ਜੋ ਇਸਦੇ ਕੋਲ "ਪਹਿਲਾਂ ਹੀ ਦੇਖਿਆ ਜਾ ਰਿਹਾ ਹੈ - ਪਹਿਲਾਂ ਹੀ ਦੇਖਿਆ ਜਾ ਰਿਹਾ ਹੈ," ਇਸਦੀ ਬਹੁਤ ਸਪੱਸ਼ਟਤਾ ਅਤੇ ਇੱਕ ਕਿਸਮ ਦੀ ਘਾਤਕ ਜ਼ਰੂਰਤ ਦੁਆਰਾ, ਜਿਸਨੂੰ ਅਸੀਂ ਇਹ ਕਹਿ ਕੇ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਦੇ ਹਾਂ, "ਇਹ ਹੋਣਾ ਹੀ ਸੀ।" ਦੁਨੀਆ ਵਿੱਚ ਕੁਝ ਵੀ ਨਹੀਂ ਹੈ ਜੋ ਹੈਰਾਨ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਕੁਝ ਵੀ ਨਹੀਂ ਹੈ ਜੋ ਸਾਨੂੰ ਹੈਰਾਨ ਕਰਦਾ ਹੈ ਬਿਨਾਂ ਅਸੀਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਹੈਰਾਨ ਕਰਨ ਦਾ ਫੈਸਲਾ ਕੀਤੇ। ਹੈਰਾਨੀ ਦਾ ਮੂਲ ਵਿਸ਼ਾ ਇਹ ਨਹੀਂ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਜਾਂ ਉਹ ਖਾਸ ਚੀਜ਼ ਦੁਨੀਆ ਦੀਆਂ ਸੀਮਾਵਾਂ ਦੇ ਅੰਦਰ ਮੌਜੂਦ ਹੈ, ਸਗੋਂ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਆਮ ਤੌਰ 'ਤੇ ਇੱਕ ਸੰਸਾਰ ਹੈ; ਭਾਵ, ਮੈਨੂੰ ਹੋਂਦਾਂ ਦੇ ਸਮੂਹ ਵਿੱਚ ਸੁੱਟ ਦਿੱਤਾ ਗਿਆ ਹੈ ਜੋ ਮੇਰੇ ਪ੍ਰਤੀ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਉਦਾਸੀਨ ਹਨ। ਇਹ ਇਸ ਲਈ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਇੱਕ ਅੰਤ ਦੀ ਚੋਣ ਕਰਨ ਵਿੱਚ, ਮੈਂ ਇਹਨਾਂ ਹੋਂਦਾਂ ਨਾਲ ਸਬੰਧ ਰੱਖਣਾ ਚੁਣਦਾ ਹਾਂ ਅਤੇ ਕਿਉਂਕਿ ਇਹਨਾਂ ਹੋਂਦਾਂ ਦੇ ਆਪਸ ਵਿੱਚ ਸਬੰਧ ਹਨ। ਮੈਂ ਇਹ ਚੁਣਦਾ ਹਾਂ ਕਿ ਉਹ ਮੈਨੂੰ ਇਹ ਦੱਸਣ ਲਈ ਸੁਮੇਲ ਵਿੱਚ ਦਾਖਲ ਹੋਣ ਕਿ ਮੈਂ ਕੀ ਹਾਂ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਉਹ ਬਿਪਤਾ ਜਿਸਦੀ ਚੀਜ਼ਾਂ ਮੈਨੂੰ ਗਵਾਹੀ ਦਿੰਦੀਆਂ ਹਨ, ਮੇਰੀ ਆਜ਼ਾਦੀ ਦੁਆਰਾ ਇਸਦੀਆਂ ਸ਼ਰਤਾਂ ਵਿੱਚੋਂ ਇੱਕ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਪਹਿਲਾਂ ਤੋਂ ਦਰਸਾਈ ਗਈ ਹੈ, ਅਤੇ ਇਹ ਆਮ ਤੌਰ 'ਤੇ ਬਿਪਤਾ ਦੇ ਇੱਕ ਸੁਤੰਤਰ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਅਨੁਮਾਨਿਤ ਅਰਥ 'ਤੇ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਜਾਂ

ਉਹ ਗੁੰਝਲਦਾਰ ਬਿਪਤਾ ਦੇ ਆਪਣੇ ਵਿਅਕਤੀਗਤ ਗੁਣਾਂਕ ਨੂੰ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰ ਸਕਦਾ ਹੈ।

ਹਰ ਵਾਰ ਜਦੋਂ ਸਥਿਤੀ ਦਾ ਸਵਾਲ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਤਾਂ ਇਸ ਤੱਥ 'ਤੇ ਜ਼ੋਰ ਦੇਣਾ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਦੱਸੀਆਂ ਗਈਆਂ ਚੀਜ਼ਾਂ ਦੀ ਸਥਿਤੀ ਦਾ ਇੱਕ ਉਲਟ ਪੱਖ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਇੱਥੇ ਵੀ ਜੇਕਰ ਆਜ਼ਾਦੀ ਆਮ ਤੌਰ 'ਤੇ ਮੁਸੀਬਤ ਨੂੰ ਪਹਿਲਾਂ ਤੋਂ ਹੀ ਦਰਸਾਉਂਦੀ ਹੈ, ਤਾਂ ਇਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਦੀ ਬਾਹਰੀਤਾ ਅਤੇ ਉਦਾਸੀਨਤਾ ਨੂੰ ਮਨਜ਼ੂਰੀ ਦੇਣ ਦਾ ਇੱਕ ਤਰੀਕਾ ਹੈ। ਬੇਸ਼ੱਕ ਮੁਸੀਬਤ ਚੀਜ਼ਾਂ 'ਤੇ ਆਜ਼ਾਦੀ ਰਾਹੀਂ ਆਉਂਦੀ ਹੈ, ਪਰ ਇਹ ਇਸ ਹੱਦ ਤੱਕ ਹੈ ਜਦੋਂ ਆਜ਼ਾਦੀ ਆਪਣੀ ਅਸਲੀਅਤ ਨੂੰ "ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਉਦਾਸੀਨਤਾ ਦੇ ਵਿਚਕਾਰ ਹੋਣ" ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਉਜਾਗਰ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਆਜ਼ਾਦੀ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਚੀਜ਼ਾਂ ਨੂੰ ਪ੍ਰਤੀਕੂਲ ਮੰਨਦੀ ਹੈ (ਭਾਵ, ਇਹ ਉਹਨਾਂ ਨੂੰ ਇੱਕ ਅਰਥ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕਰਦੀ ਹੈ ਜੋ ਉਹਨਾਂ ਨੂੰ ਚੀਜ਼ਾਂ ਬਣਾਉਂਦੀ ਹੈ), ਪਰ ਇਹ ਉਸੇ ਨੂੰ ਮੰਨ ਕੇ ਹੈ ਜੋ ਦਿੱਤਾ ਗਿਆ ਹੈ ਜੋ ਅਰਥਪੂਰਨ ਹੋਵੇਗਾ; ਯਾਨੀ, ਆਜ਼ਾਦੀ ਇਸ ਜਲਾਵਤਨੀ ਨੂੰ ਪਾਰ ਕਰਨ ਲਈ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਉਦਾਸੀਨਤਾ ਦੇ ਵਿਚਕਾਰ ਆਪਣੀ ਜਲਾਵਤਨੀ ਮੰਨਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਦੇ ਉਲਟ, ਇਸ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ, ਦਿੱਤਾ ਗਿਆ ਸਮੂਹ ਜੋ ਮੰਨਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਇਸ ਪ੍ਰਾਇਮਰੀ ਅਰਥ ਦਾ ਵੀ ਸਮਰਥਨ ਕਰ ਸਕਦਾ ਹੈ ਜੋ ਕਿ ਦੂਜਿਆਂ ਦਾ ਸਮਰਥਨ ਹੈ, ਇਹ "ਉਦਾਸੀਨਤਾ ਦੇ ਵਿਚਕਾਰ ਜਲਾਵਤਨੀ" ਸਿਰਫ ਆਪਣੇ ਆਪ ਦੀ ਇੱਕ ਸੁਤੰਤਰ ਧਾਰਨਾ ਵਿੱਚ ਅਤੇ ਦੁਆਰਾ।

ਦਰਅਸਲ, ਸਥਿਤੀ ਦੀ ਮੁੱਢਲੀ ਬਣਤਰ ਅਜਿਹੀ ਹੈ; ਇਹ ਇੱਥੇ ਆਪਣੀ ਪੂਰੀ ਸਪੱਸ਼ਟਤਾ ਵਿੱਚ ਦਿਖਾਈ ਦਿੰਦੀ ਹੈ। ਦਿੱਤੇ ਗਏ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਸਿਰਿਆਂ ਵੱਲ ਪਾਰ ਕਰਨ ਨਾਲ ਹੀ ਆਜ਼ਾਦੀ ਦਿੱਤੇ ਗਏ ਨੂੰ ਇੱਥੇ ਦਿੱਤੇ ਗਏ ਵਾਂਗ ਮੌਜੂਦ ਬਣਾਉਂਦੀ ਹੈ (ਪਹਿਲਾਂ ਨਾ ਤਾਂ ਇਹ ਸੀ ਅਤੇ ਨਾ ਹੀ ਉਹ ਸੀ ਅਤੇ ਨਾ ਹੀ ਇੱਥੇ) ਅਤੇ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਨਿਰਧਾਰਤ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਕਿਸੇ ਵੀ ਤਰੀਕੇ ਨਾਲ ਨਹੀਂ ਬਣਦਾ; ਇਹ ਇੱਕ ਵਹਿਸ਼ੀ ਹੋਂਦ ਹੈ, ਜਿਸਨੂੰ ਪਾਰ ਕਰਨ ਲਈ ਮੰਨਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਪਰ ਉਸੇ ਸਮੇਂ ਜਦੋਂ ਆਜ਼ਾਦੀ ਇਸ ਦਿੱਤੇ ਗਏ ਤੋਂ ਪਾਰ ਹੈ, ਇਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਦਿੱਤੇ ਗਏ ਦੇ ਇਸ ਵਹਿਸ਼ੀ ਵਜੋਂ ਚੁਣਦੀ ਹੈ। ਆਜ਼ਾਦੀ ਸਿਰਫ਼ ਕਿਸੇ ਵੀ ਕਿਸਮ ਦੇ ਦਿੱਤੇ ਗਏ ਤੋਂ ਪਾਰ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਦਿੱਤੇ ਗਏ ਵਹਿਸ਼ੀ ਨੂੰ ਮੰਨ ਕੇ ਅਤੇ ਇਸ ਨੂੰ ਅਰਥ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕਰਕੇ, ਆਜ਼ਾਦੀ ਨੇ ਅਚਾਨਕ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਚੁਣਿਆ ਹੈ; ਇਸਦਾ ਅੰਤ ਬਿਲਕੁਲ ਇਸ ਦਿੱਤੇ ਗਏ ਨੂੰ ਬਦਲਣਾ ਹੈ, ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਦਿੱਤਾ ਗਿਆ ਇਸ ਦਿੱਤੇ ਗਏ ਵਾਂਗ ਚੁਣੇ ਗਏ ਅੰਤ ਦੀ ਰੌਸ਼ਨੀ ਵਿੱਚ ਦਿਖਾਈ ਦਿੰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਆਜ਼ਾਦੀ ਦਾ ਉਭਾਰ ਇੱਕ ਦਿੱਤੇ ਗਏ ਅੰਤ ਦੇ ਪਾਰ ਇੱਕ ਸਿਰੇ ਦਾ ਕ੍ਰਿਸਟਲਾਈਜ਼ੇਸ਼ਨ ਅਤੇ ਇੱਕ ਸਿਰੇ ਦੀ ਰੌਸ਼ਨੀ ਵਿੱਚ ਦਿੱਤੇ ਗਏ ਦਾ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ ਹੈ; ਇਹ ਦੋਵੇਂ ਬਣਤਰ ਇੱਕੋ ਸਮੇਂ ਅਤੇ ਅਟੁੱਟ ਹਨ। ਅਸੀਂ ਬਾਅਦ ਵਿੱਚ ਦੇਖਾਂਗੇ ਕਿ ਚੁਣੇ ਹੋਏ ਸਿਰਿਆਂ ਦੇ ਵਿਸ਼ਵਵਿਆਪੀ ਮੁੱਲ ਸਿਰਫ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਦੁਆਰਾ ਵੱਖ ਕੀਤੇ ਜਾਂਦੇ ਹਨ; ਹਰ ਚੋਣ ਇੱਕ ਠੋਸ ਬਦਲਾਅ ਦੀ ਚੋਣ ਹੁੰਦੀ ਹੈ ਜੋ ਕਿਸੇ ਦਿੱਤੇ ਗਏ ਠੋਸ ਉੱਤੇ ਦਿੱਤਾ ਜਾਣਾ ਹੈ। ਹਰ ਸਥਿਤੀ ਠੋਸ ਹੁੰਦੀ ਹੈ।

ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਚੀਜ਼ਾਂ ਦੀ ਮੁਸੀਬਤ ਅਤੇ ਆਮ ਤੌਰ 'ਤੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀਆਂ ਸੰਭਾਵਨਾਵਾਂ ਚੁਣੇ ਹੋਏ ਅੰਤ ਦੁਆਰਾ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ਮਾਨ ਹੁੰਦੀਆਂ ਹਨ। ਪਰ ਇੱਕ ਅੰਤ ਸਿਰਫ਼ ਇੱਕ ਅਜਿਹੇ ਵਿਅਕਤੀ ਲਈ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਜੋ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਉਦਾਸੀਨਤਾ ਦੇ ਵਿਚਕਾਰ ਤਿਆਗਿਆ ਹੋਇਆ ਮੰਨਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਧਾਰਨਾ ਦੁਆਰਾ ਇਹ ਇਸ ਸੰਜੋਗ ਵਿੱਚ ਕੁਝ ਵੀ ਨਵਾਂ ਨਹੀਂ ਲਿਆਉਂਦਾ, ਇੱਕ ਅਰਥ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਬੇਰਹਿਮ ਤਿਆਗ। ਇਹ ਇਸ ਤੱਥ ਲਈ ਜ਼ਿੰਮੇਵਾਰ ਹੈ ਕਿ ਹੁਣ ਤੋਂ ਇੱਕ ਤਿਆਗ ਹੈ, ਕਿ ਇਹ ਤਿਆਗ ਇੱਕ ਸਥਿਤੀ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਪ੍ਰਗਟ ਹੁੰਦਾ ਹੈ।

ਅਸੀਂ ਭਾਗ II, ਅਧਿਆਇ IV ਵਿੱਚ ਦੇਖਿਆ ਹੈ ਕਿ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਲਿਆਉਣ ਦਾ ਕਾਰਨ ਬਣਦਾ ਹੈ; ਫਿਰ ਵੀ ਆਮ ਤੌਰ 'ਤੇ, ਇਹ ਕੁਝ ਵੀ ਨਹੀਂ ਹੈ ਕਿ

ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ "ਹੈ" - ਯਾਨੀ ਚੀਜ਼ਾਂ। ਅਸੀਂ ਇਹ ਵੀ ਦੇਖਿਆ ਹੈ ਕਿ ਅਸਲੀਅਤ-ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਮੌਜੂਦ ਹੈ, ਇਸਦੇ ਗੁਣਾਂ ਦੇ ਨਾਲ, ਬਿਨਾਂ ਕਿਸੇ ਵਿਗਾੜ ਜਾਂ ਜੋੜ ਦੇ। ਅਸੀਂ ਇਸ ਤੋਂ ਵੱਖ-ਵੱਖ ਕਿਸਮਾਂ ਦੇ ਵਿਨਾਸ਼ ਦੁਆਰਾ ਵੱਖ ਕੀਤੇ ਗਏ ਹਾਂ ਜੋ ਅਸੀਂ ਆਪਣੇ ਬਹੁਤ ਹੀ ਉਭਾਰ ਦੁਆਰਾ ਦਰਸਾਉਂਦੇ ਹਾਂ: ਸੰਸਾਰ, ਸਥਾਨ ਅਤੇ ਸਮਾਂ, ਸੰਭਾਵਨਾਵਾਂ। ਅਸੀਂ ਖਾਸ ਤੌਰ 'ਤੇ ਦੇਖਿਆ ਹੈ ਕਿ ਭਾਵੇਂ ਅਸੀਂ ਮੌਜੂਦਗੀਆਂ (ਇਹ ਸ਼ੀਸ਼ਾ, ਇਹ ਸਿਆਹੀ ਦਾ ਖੂਹ, ਇਹ ਮੇਜ਼, ਆਦਿ) ਨਾਲ ਘਿਰੇ ਹੋਏ ਹਾਂ, ਇਹ ਮੌਜੂਦਗੀਆਂ ਸਮਝ ਤੋਂ ਬਾਹਰ ਹਨ, ਕਿਉਂਕਿ ਉਹ ਸਾਡੇ ਦੁਆਰਾ ਪੇਸ਼ ਕੀਤੇ ਗਏ ਇੱਕ ਇਸ਼ਾਰੇ ਜਾਂ ਕਾਰਜ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਹੀ ਉਹਨਾਂ ਵਿੱਚੋਂ ਜੋ ਵੀ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ ਛੱਡ ਦਿੰਦੇ ਹਨ - ਯਾਨੀ ਭਵਿੱਖ ਵਿੱਚ। ਵਰਤਮਾਨ ਵਿੱਚ ਅਸੀਂ ਚੀਜ਼ਾਂ ਦੀ ਇਸ ਸਥਿਤੀ ਦੇ ਅਰਥ ਨੂੰ ਸਮਝਣ ਦੇ ਯੋਗ ਹਾਂ: ਅਸੀਂ ਆਪਣੀ ਆਜ਼ਾਦੀ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਕਿਸੇ ਵੀ ਚੀਜ਼ ਦੁਆਰਾ ਚੀਜ਼ਾਂ ਤੋਂ ਵੱਖ ਨਹੀਂ ਹਾਂ; ਇਹ ਸਾਡੀ ਆਜ਼ਾਦੀ ਹੈ ਜੋ ਇਸ ਤੱਥ ਲਈ ਜ਼ਿੰਮੇਵਾਰ ਹੈ ਕਿ ਕੁਝ ਚੀਜ਼ਾਂ ਆਪਣੀ ਸਾਰੀ ਉਦਾਸੀਨਤਾ, ਆਪਣੀ ਅਣਦੇਖੀਯੋਗਤਾ, ਅਤੇ ਆਪਣੀ ਮੁਸੀਬਤ ਦੇ ਨਾਲ ਹਨ, ਅਤੇ ਇਸ ਤੱਥ ਲਈ ਕਿ ਅਸੀਂ ਲਾਜ਼ਮੀ ਤੌਰ 'ਤੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਤੋਂ ਵੱਖ ਹੋਏ ਹਾਂ; ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਵਿਨਾਸ਼ ਦੇ ਆਧਾਰ 'ਤੇ ਹੈ ਕਿ ਉਹ ਪ੍ਰਗਟ ਹੁੰਦੇ ਹਨ ਅਤੇ ਉਹ ਇੱਕ ਦੂਜੇ ਨਾਲ ਬੰਨ੍ਹੇ ਹੋਏ ਪ੍ਰਗਟ ਹੁੰਦੇ ਹਨ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਮੇਰੀ ਆਜ਼ਾਦੀ ਦਾ ਪ੍ਰੋਜੈਕਟ ਚੀਜ਼ਾਂ ਵਿੱਚ ਕੁਝ ਵੀ ਨਹੀਂ ਜੋੜਦਾ: ਇਹ ਚੀਜ਼ਾਂ ਹੋਣ ਦਾ ਕਾਰਨ ਬਣਦਾ ਹੈ; ਯਾਨੀ, ਬਿਲਕੁਲ, ਮੁਸੀਬਤ ਦੇ ਗੁਣਾਂਕ ਅਤੇ ਉਪਯੋਗੀ ਸਾਧਨ ਦੇ ਨਾਲ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕੀਤੀਆਂ ਗਈਆਂ ਹਕੀਕਤਾਂ। ਆਜ਼ਾਦੀ ਇਨ੍ਹਾਂ ਚੀਜ਼ਾਂ ਨੂੰ ਅਨੁਭਵ ਵਿੱਚ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਦੀ ਹੈ - ਯਾਨੀ, ਅਸਥਾਈਕਰਨ ਦੀ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ ਦੇ ਦੌਰਾਨ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਦੁਨੀਆ ਦੀ ਧਰਤੀ 'ਤੇ ਲਗਾਤਾਰ ਉਭਾਰਦੀ ਹੈ। ਅੰਤ ਵਿੱਚ ਸਾਡੀ ਆਜ਼ਾਦੀ ਇਨ੍ਹਾਂ ਚੀਜ਼ਾਂ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਪਹੁੰਚ ਤੋਂ ਬਾਹਰ, ਸੁਤੰਤਰ, ਮੇਰੇ ਤੋਂ ਉਸ ਅਣਹੋਂਦ ਦੁਆਰਾ ਵੱਖ ਕੀਤੇ ਵਜੋਂ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਨ ਦਾ ਕਾਰਨ ਬਣਦੀ ਹੈ ਜੋ ਮੈਂ ਛੁਪਾਉਂਦਾ ਹਾਂ ਅਤੇ ਜੋ ਮੈਂ ਹਾਂ। ਇਹ ਇਸ ਲਈ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਆਜ਼ਾਦੀ ਨੂੰ ਆਜ਼ਾਦ ਹੋਣ ਦੀ ਨਿੰਦਾ ਕੀਤੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ - ਭਾਵ, ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਆਜ਼ਾਦੀ ਵਜੋਂ ਨਹੀਂ ਚੁਣ ਸਕਦਾ - ਕਿ ਚੀਜ਼ਾਂ ਹਨ; ਯਾਨੀ, ਅਚਨਚੇਤੀ ਦੀ ਭਰਪੂਰਤਾ ਜਿਸ ਦੇ ਦਿਲ ਵਿੱਚ ਇਹ ਖੁਦ ਅਚਨਚੇਤੀ ਹੈ। ਇਸ ਅਚਨਚੇਤੀ ਦੀ ਧਾਰਨਾ ਅਤੇ ਇਸਦੇ ਪਾਰ ਹੋਣ ਦੁਆਰਾ ਹੀ ਸਥਿਤੀ ਵਿੱਚ ਚੀਜ਼ਾਂ ਦੀ ਇੱਕ ਚੋਣ ਅਤੇ ਸੰਗਠਨ ਇੱਕੋ ਸਮੇਂ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ; ਅਤੇ ਇਹ ਆਜ਼ਾਦੀ ਦੀ ਅਚਨਚੇਤੀ ਅਤੇ ਆਪਣੇ ਆਪ ਦੀ ਅਚਨਚੇਤੀ ਹੈ ਜੋ ਸਥਿਤੀ ਵਿੱਚ ਵਾਤਾਵਰਣ ਦੀ ਅਣਪਛਾਤੀਤਾ ਅਤੇ ਪ੍ਰਤੀਕੂਲਤਾ ਦੁਆਰਾ ਪ੍ਰਗਟ ਕੀਤੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਮੈਂ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਆਜ਼ਾਦ ਹਾਂ ਅਤੇ ਆਪਣੀ ਸਥਿਤੀ ਲਈ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਜ਼ਿੰਮੇਵਾਰ ਹਾਂ। ਪਰ ਮੈਂ ਸਥਿਤੀ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਕਦੇ ਵੀ ਆਜ਼ਾਦ ਨਹੀਂ ਹਾਂ।

ਡੀ. ਮੇਰਾ ਸਾਥੀ

ਮੇਰੇ ਸਾਥੀ ਮਨੁੱਖ ਦੁਆਰਾ ਸਤਾਏ ਗਏ ਸੰਸਾਰ ਵਿੱਚ ਰਹਿਣਾ ਨਾ ਸਿਰਫ਼ ਸੜਕ ਦੇ ਹਰ ਮੋੜ 'ਤੇ ਦੂਜੇ ਦਾ ਸਾਹਮਣਾ ਕਰਨ ਦੇ ਯੋਗ ਹੋਣਾ ਹੈ; ਇਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਇੱਕ ਅਜਿਹੀ ਦੁਨੀਆਂ ਵਿੱਚ ਰੁੱਝਿਆ ਹੋਇਆ ਪਾਉਣਾ ਵੀ ਹੈ ਜਿਸ ਵਿੱਚ ਯੰਤਰ-ਕੰਪਲੈਕਸ ਦਾ ਇੱਕ ਅਰਥ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ ਜੋ ਮੇਰੇ ਮੁਫਤ ਪ੍ਰੋਜੈਕਟ ਨੇ ਪਹਿਲਾਂ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਨਹੀਂ ਦਿੱਤਾ ਹੈ। ਇਸਦਾ ਅਰਥ ਇਹ ਵੀ ਹੈ ਕਿ ਇਸ ਸੰਸਾਰ ਦੇ ਵਿਚਕਾਰ ਜੋ ਪਹਿਲਾਂ ਹੀ ਅਰਥ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ, ਮੈਂ ਇੱਕ ਅਜਿਹੇ ਅਰਥ ਨਾਲ ਮਿਲਦਾ ਹਾਂ ਜੋ ਮੇਰਾ ਹੈ ਅਤੇ ਜੋ ਮੈਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਨਹੀਂ ਦਿੱਤਾ ਹੈ, ਜੋ ਮੈਂ ਖੋਜਦਾ ਹਾਂ ਕਿ ਮੇਰੇ ਕੋਲ "ਪਹਿਲਾਂ ਹੀ ਹੈ"। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਜਦੋਂ ਅਸੀਂ ਪੁੱਛਦੇ ਹਾਂ ਕਿ ਇੱਕ ਅਜਿਹੀ ਦੁਨੀਆਂ ਵਿੱਚ ਮੌਜੂਦ ਹੋਣ ਦੀ ਅਸਲ ਅਤੇ ਸੰਭਾਵਿਤ ਤੱਥ ਜਿਸ ਵਿੱਚ "ਹੋਰ" ਵੀ ਹਨ, ਸਾਡੀ ਸਥਿਤੀ ਲਈ ਕੀ ਅਰਥ ਰੱਖ ਸਕਦੇ ਹਨ, ਤਾਂ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਤਿਆਰ ਕੀਤੀ ਗਈ ਸਮੱਸਿਆ ਮੰਗ ਕਰਦੀ ਹੈ ਕਿ ਅਸੀਂ ਹਕੀਕਤ ਦੀਆਂ ਤਿੰਨ ਪਰਤਾਂ ਦਾ ਲਗਾਤਾਰ ਅਧਿਐਨ

ਕਰੀਏ ਜੋ ਮੇਰੀ ਠੋਸ ਸਥਿਤੀ ਦਾ ਗਠਨ ਕਰਨ ਲਈ ਖੇਡ ਵਿੱਚ ਆਉਂਦੀਆਂ ਹਨ: ਯੰਤਰ ਜੋ ਪਹਿਲਾਂ ਹੀ ਅਰਥਪੂਰਨ ਹਨ (ਇੱਕ ਸਟੇਸ਼ਨ, ਇੱਕ ਰੇਲਮਾਰਗ ਚਿੰਨ੍ਹ, ਕਲਾ ਦਾ ਇੱਕ ਕੰਮ, ਇੱਕ ਗਤੀਸ਼ੀਲਤਾ ਨੋਟਿਸ), ਉਹ ਅਰਥ ਜੋ ਮੈਂ ਪਹਿਲਾਂ ਹੀ ਆਪਣੇ ਵਜੋਂ ਖੋਜਦਾ ਹਾਂ (ਮੇਰੀ ਕੌਮੀਅਤ, ਮੇਰੀ ਨਸਲ, ਮੇਰੀ ਸਰੀਰਕ ਦਿੱਖ), ਅਤੇ ਅੰਤ ਵਿੱਚ ਦੂਜਾ ਇੱਕ ਸੰਦਰਭ ਕੇਂਦਰ ਵਜੋਂ ਜਿਸਦਾ ਇਹ ਅਰਥ ਹਵਾਲਾ ਦਿੰਦੇ ਹਨ।

ਸਭ ਕੁਝ ਬਹੁਤ ਸਰਲ ਹੁੰਦਾ ਜੇਕਰ ਮੈਂ ਇੱਕ ਅਜਿਹੀ ਦੁਨੀਆਂ ਨਾਲ ਸਬੰਧਤ ਹੁੰਦਾ ਜਿਸਦੇ ਅਰਥ ਸਿਰਫ਼ ਮੇਰੇ ਆਪਣੇ ਉਦੇਸ਼ਾਂ ਦੀ ਰੌਸ਼ਨੀ ਵਿੱਚ ਪ੍ਰਗਟ ਹੁੰਦੇ। ਇਸ ਸਥਿਤੀ ਵਿੱਚ ਮੈਂ ਚੀਜ਼ਾਂ ਨੂੰ ਯੰਤਰਾਂ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਜਾਂ ਯੰਤਰ ਕੰਪਲੈਕਸਾਂ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਆਪਣੀ ਪਸੰਦ ਦੀਆਂ ਸੀਮਾਵਾਂ ਦੇ ਅੰਦਰ ਨਿਪਟਾਵਾਂਗਾ; ਇਹ ਉਹ ਚੋਣ ਹੈ ਜੋ ਪਹਾੜ ਨੂੰ ਇੱਕ ਰੁਕਾਵਟ ਬਣਾ ਦੇਵੇਗੀ ਜਿਸਨੂੰ ਦੂਰ ਕਰਨਾ ਮੁਸ਼ਕਲ ਹੋਵੇਗਾ ਜਾਂ ਇੱਕ ਅਜਿਹੀ ਜਗ੍ਹਾ ਜਿੱਥੋਂ ਲੈਂਡਸਕੇਪ ਦਾ ਚੰਗਾ ਦ੍ਰਿਸ਼ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਨਾ ਹੈ, ਆਦਿ; ਸਮੱਸਿਆ ਇਹ ਜਾਣਨ ਦੀ ਨਹੀਂ ਹੋਵੇਗੀ ਕਿ ਇਸ ਪਹਾੜ ਦਾ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਕੀ ਅਰਥ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਮੈਂ ਉਹ ਹੋਵਾਂਗਾ ਜਿਸ ਦੁਆਰਾ ਅਰਥ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਹਕੀਕਤ ਵਿੱਚ ਆਉਂਦੇ ਹਨ। ਸਮੱਸਿਆ ਫਿਰ ਬਹੁਤ ਸਰਲ ਹੋ ਜਾਵੇਗੀ ਜੇਕਰ ਮੈਂ ਦਰਵਾਜ਼ਿਆਂ ਜਾਂ ਖਿੜਕੀਆਂ ਤੋਂ ਬਿਨਾਂ ਇੱਕ ਮੋਨਾਡ ਹੁੰਦਾ ਅਤੇ ਜੇ ਮੈਨੂੰ ਸਿਰਫ਼ ਕਿਸੇ ਤਰੀਕੇ ਨਾਲ ਪਤਾ ਹੁੰਦਾ ਕਿ ਹੋਰ ਮੋਨਾਡ ਮੌਜੂਦ ਹਨ ਜਾਂ ਸੰਭਵ ਸਨ, ਤਾਂ ਉਨ੍ਹਾਂ ਵਿੱਚੋਂ ਹਰ ਇੱਕ ਉਨ੍ਹਾਂ ਚੀਜ਼ਾਂ 'ਤੇ ਨਵੇਂ ਅਰਥ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕਰਦਾ ਹੈ ਜੋ ਮੈਂ ਦੇਖਦਾ ਹਾਂ। ਇਸ ਸਥਿਤੀ ਵਿੱਚ, ਜੋ ਕਿ ਉਹ ਹੈ ਜਿਸ ਤੱਕ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕਾਂ ਨੇ ਅਕਸਰ ਆਪਣੀ ਪੁੱਛਗਿੱਛ ਵਿੱਚ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਸੀਮਤ ਕੀਤਾ ਹੈ, ਮੇਰੇ ਲਈ ਹੋਰ ਅਰਥਾਂ ਨੂੰ ਸੰਭਵ ਤੌਰ 'ਤੇ ਰੱਖਣਾ ਕਾਫ਼ੀ ਹੋਵੇਗਾ, ਅਤੇ ਅੰਤ ਵਿੱਚ ਚੇਤਨਾ ਦੀ ਬਹੁਲਤਾ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਅਰਥਾਂ ਦੀ ਬਹੁਲਤਾ ਮੇਰੇ ਲਈ ਬਹੁਤ ਹੀ ਅਸਾਨੀ ਨਾਲ ਮੇਲ ਖਾਂਦੀ ਹੈ ਜੋ ਮੇਰੇ ਲਈ ਹਮੇਸ਼ਾ ਇੱਕ ਹੋਰ ਚੋਣ ਕਰਨ ਦੀ ਸੰਭਾਵਨਾ ਨਾਲ ਖੁੱਲ੍ਹੀ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਪਰ ਅਸੀਂ ਦੇਖਿਆ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਮੋਨਾਡਿਕ ਧਾਰਨਾ ਇੱਕ ਲੁਕਵੇਂ ਸੋਲਿਪਸਿਜ਼ਮ ਨੂੰ ਛੁਪਾਉਂਦੀ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਅਰਥਾਂ ਦੀ ਬਹੁਲਤਾ ਨੂੰ ਉਲਝਾਉਣ ਜਾ ਰਹੀ ਹੈ ਜਿਸਨੂੰ ਮੈਂ ਅਸਲ ਨਾਲ ਜੋੜ ਸਕਦਾ ਹਾਂ ਅਤੇ ਅਰਥਪੂਰਨ ਪ੍ਰਣਾਲੀਆਂ ਦੀ ਬਹੁਲਤਾ ਨੂੰ ਉਲਝਾਉਣ ਜਾ ਰਹੀ ਹੈ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਵਿੱਚੋਂ ਹਰ ਇੱਕ ਚੇਤਨਾ ਨੂੰ ਦਰਸਾਉਂਦਾ ਹੈ ਜੋ ਮੈਂ ਨਹੀਂ ਹਾਂ। ਇਸ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਠੋਸ ਅਨੁਭਵ ਦੇ ਪੱਧਰ 'ਤੇ ਇਹ ਮੋਨਾਡਿਕ ਵਰਣਨ ਨਾਕਾਫ਼ੀ ਵਜੋਂ ਪ੍ਰਗਟ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਅਸਲ ਵਿੱਚ, "ਮੇਰੀ" ਦੁਨੀਆ ਵਿੱਚ ਕਈ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੇ ਸੰਭਾਵੀ ਅਰਥਾਂ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਕੁਝ ਹੋਰ ਵੀ ਮੌਜੂਦ ਹੈ; ਅਜਿਹੇ ਬਾਹਰਮੁਖੀ ਅਰਥ ਹਨ ਜੋ ਮੈਨੂੰ ਦਿੱਤੇ ਗਏ ਹਨ ਕਿਉਂਕਿ ਮੇਰੇ ਦੁਆਰਾ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ ਵਿੱਚ ਨਹੀਂ ਲਿਆਂਦਾ ਗਿਆ ਹੈ। ਮੈਂ, ਜਿਸ ਦੁਆਰਾ ਚੀਜ਼ਾਂ ਦੇ ਅਰਥ ਆਉਂਦੇ ਹਨ, ਮੈਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਇੱਕ ਪਹਿਲਾਂ ਤੋਂ ਹੀ ਅਰਥਪੂਰਨ ਸੰਸਾਰ ਵਿੱਚ ਰੁੱਝਿਆ ਹੋਇਆ ਪਾਉਂਦਾ ਹਾਂ ਜੋ ਮੇਰੇ ਲਈ ਉਹ ਅਰਥ ਦਰਸਾਉਂਦਾ ਹੈ ਜੋ ਮੈਂ ਇਸ ਵਿੱਚ ਨਹੀਂ ਪਾਏ ਹਨ।

ਉਦਾਹਰਣ ਵਜੋਂ, ਕੋਈ ਅਣਗਿਣਤ ਅਰਥਾਂ ਨੂੰ ਯਾਦ ਕਰ ਸਕਦਾ ਹੈ ਜੋ ਮੇਰੀ ਪਸੰਦ ਤੋਂ ਸੁਤੰਤਰ ਹਨ ਅਤੇ ਜੋ ਮੈਂ ਕਿਸੇ ਸ਼ਹਿਰ ਵਿੱਚ ਰਹਿੰਦੇ ਹੋਏ ਖੋਜਦਾ ਹਾਂ: ਗਲੀਆਂ, ਘਰ, ਦੁਕਾਨਾਂ, ਸਟ੍ਰੀਟ ਕਾਰਾਂ ਅਤੇ ਬੱਸਾਂ, ਨਿਰਦੇਸ਼ਕ ਚਿੰਨ੍ਹ, ਚੇਤਾਵਨੀ ਆਵਾਜ਼ਾਂ, ਰੇਡੀਓ 'ਤੇ ਸੰਗੀਤ, ਆਦਿ। ਇਕਾਂਤ ਵਿੱਚ, ਬੇਸ਼ੱਕ, ਮੈਨੂੰ ਵਹਿਸ਼ੀ ਅਤੇ ਅਣਪਛਾਤੀ ਹੋਂਦ ਦੀ ਖੋਜ ਕਰਨੀ ਚਾਹੀਦੀ ਹੈ - ਉਦਾਹਰਣ ਵਜੋਂ, ਇਹ ਚੱਟਾਨ - ਅਤੇ ਮੈਨੂੰ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ, ਸੰਖੇਪ ਵਿੱਚ, ਇੱਕ ਚੱਟਾਨ ਬਣਾਉਣ ਤੱਕ ਸੀਮਤ ਰੱਖਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ; ਯਾਨੀ ਕਿ, ਇੱਥੇ ਇਹ ਮੌਜੂਦ ਹੋਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਇਸਦੇ ਬਾਹਰ ਕੁਝ ਵੀ ਨਹੀਂ ਹੋਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ। ਫਿਰ ਵੀ ਮੈਨੂੰ ਇਸਦਾ ਅਰਥ "ਚੜ੍ਹਨਾ", "ਬਚਣਾ", "ਵਿਚਾਰਿਆ ਜਾਣਾ", ਆਦਿ ਵਜੋਂ ਦੇਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ। ਜਦੋਂ ਉੱਥੇ ਗਲੀ ਦੇ ਮੋੜ, ਮੈਨੂੰ ਇੱਕ ਇਮਾਰਤ ਦੀ ਖੋਜ ਹੁੰਦੀ ਹੈ, ਤਾਂ ਇਹ ਸਿਰਫ਼ ਇੱਕ ਵਹਿਸ਼ੀ ਹੋਂਦ ਨਹੀਂ ਹੈ

ਜਿਸਨੂੰ ਮੈਂ ਦੁਨੀਆ ਵਿੱਚ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਦਾ ਹਾਂ; ਮੈਂ ਸਿਰਫ਼ ਇਸ ਜਾਂ ਉਸ ਤਰੀਕੇ ਨਾਲ ਯੋਗ "ਇਹ" ਹੋਣ ਦਾ ਕਾਰਨ ਨਹੀਂ ਬਣਦਾ; ਪਰ ਉਸ ਵਸਤੂ ਦਾ ਅਰਥ ਜੋ ਪ੍ਰਗਟ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਫਿਰ ਮੇਰਾ ਵਿਰੋਧ ਕਰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਮੇਰੇ ਤੋਂ ਸੁਤੰਤਰ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ। ਮੈਨੂੰ ਪਤਾ ਲੱਗਦਾ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਜਾਇਦਾਦ ਇੱਕ ਅਪਾਰਟਮੈਂਟ ਹਾਊਸ, ਜਾਂ ਗੈਸ ਕੰਪਨੀ ਨਾਲ ਸਬੰਧਤ ਦਫ਼ਤਰਾਂ ਦਾ ਸਮੂਹ, ਜਾਂ ਇੱਕ ਜੇਲ੍ਹ, ਆਦਿ ਹੈ। ਇੱਥੇ ਅਰਥ ਅਟੱਲ ਹੈ, ਮੇਰੀ ਪਸੰਦ ਤੋਂ ਸੁਤੰਤਰ; ਇਸਨੂੰ ਆਪਣੇ ਆਪ ਦੀ ਅਸਲੀਅਤ ਵਾਂਗ ਹੀ ਉਦਾਸੀਨਤਾ ਨਾਲ ਪੇਸ਼ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ; ਇਸਨੂੰ ਇੱਕ ਚੀਜ਼ ਬਣਾਇਆ ਗਿਆ ਹੈ ਅਤੇ ਆਪਣੇ ਆਪ ਦੀ ਗੁਣਵੱਤਾ ਤੋਂ ਵੱਖਰਾ ਨਹੀਂ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ। ਇਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਚੀਜ਼ਾਂ ਵਿੱਚ ਮੁਸੀਬਤਾਂ ਦਾ ਗੁਣਾਂਕ ਮੇਰੇ ਦੁਆਰਾ ਅਨੁਭਵ ਕੀਤੇ ਜਾਣ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਮੈਨੂੰ ਪ੍ਰਗਟ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਨੋਟਿਸਾਂ ਦੀ ਭਰਮਾਰ ਨੇ ਮੈਨੂੰ ਚੌਕਸ ਕਰ ਦਿੱਤਾ: "ਗਤੀ ਘਟਾਓ। ਖਤਰਨਾਕ ਵਕਰ," "ਹੌਲੀ। ਸਕੂਲ," "ਖ਼ਤਰਾ," "100 ਫੁੱਟ ਅੱਗੇ ਤੰਗ ਪੁਲ," ਆਦਿ। ਪਰ ਇਹ ਅਰਥ ਚੀਜ਼ਾਂ 'ਤੇ ਡੂੰਘਾਈ ਨਾਲ ਛਾਪੇ ਗਏ ਹਨ ਅਤੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਉਦਾਸੀਨ ਬਾਹਰੀਤਾ ਵਿੱਚ ਸਾਂਝਾ ਕਰਦੇ ਹਨ - ਘੱਟੋ ਘੱਟ ਦਿੱਖ ਵਿੱਚ - ਫਿਰ ਵੀ ਇੱਕ ਆਚਰਣ ਨੂੰ ਅਪਣਾਉਣ ਲਈ ਸੰਕੇਤ ਹਨ, ਅਤੇ ਉਹ ਸਿੱਧੇ ਤੌਰ 'ਤੇ ਮੈਨੂੰ ਚਿੰਤਤ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਮੈਂ ਦਰਸਾਈਆਂ ਗਈਆਂ ਗਲੀਆਂ ਵਿੱਚ ਗਲੀ ਪਾਰ ਕਰਾਂਗਾ। ਮੈਂ ਇਸ ਖਾਸ ਦੁਕਾਨ ਵਿੱਚ ਇਸ ਖਾਸ ਯੰਤਰ ਨੂੰ ਖਰੀਦਣ ਲਈ ਜਾਵਾਂਗਾ, ਅਤੇ ਇਸਦੀ ਵਰਤੋਂ ਲਈ ਨਿਰਦੇਸ਼ਾਂ ਵਾਲਾ ਇੱਕ ਪੰਨਾ ਖਰੀਦਦਾਰਾਂ ਨੂੰ ਦਿੱਤਾ ਜਾਵੇਗਾ। ਬਾਅਦ ਵਿੱਚ ਮੈਂ ਇਸ ਯੰਤਰ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਕਰਾਂਗਾ, ਉਦਾਹਰਣ ਵਜੋਂ, ਇੱਕ ਪੈਂਨ, ਨਿਰਧਾਰਤ ਸ਼ਰਤਾਂ ਅਧੀਨ ਇਸ ਜਾਂ ਉਸ ਛਾਪੇ ਗਏ ਫਾਰਮ ਨੂੰ ਭਰਨ ਲਈ।

ਕੀ ਮੈਨੂੰ ਆਪਣੀ ਆਜ਼ਾਦੀ ਦੀਆਂ ਇਨ੍ਹਾਂ ਸਾਰੀਆਂ ਸਖ਼ਤ ਸੀਮਾਵਾਂ ਵਿੱਚ ਨਹੀਂ ਮਿਲਣਗੀਆਂ? ਜੇ ਮੈਂ ਦੂਜਿਆਂ ਦੁਆਰਾ ਦਿੱਤੇ ਗਏ ਨਿਰਦੇਸ਼ਾਂ ਦੀ ਪਾਲਣਾ ਨਹੀਂ ਕਰਦਾ, ਤਾਂ ਮੈਂ ਆਪਣਾ ਧਿਆਨ ਗੁਆ ਬੈਠਾਂਗਾ, ਮੈਂ ਗਲਤ ਸੜਕ ਲੈ ਲਵਾਂਗਾ, ਮੈਂ ਆਪਣੀ ਰੇਲਗੱਡੀ ਗੁਆ ਦੇਵਾਂਗਾ, ਆਦਿ। ਇਸ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਇਹ ਨੋਟਿਸ ਅਕਸਰ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੁੰਦੇ ਹਨ: "ਇੱਥੇ ਦਾਖਲ ਹੋਵੋ," "ਇੱਥੋਂ ਬਾਹਰ ਜਾਓ।" ਦਰਵਾਜ਼ਿਆਂ ਉੱਤੇ ਪੇਂਟ ਕੀਤੇ ਗਏ "ਪ੍ਰਵੇਸ਼ ਦੁਆਰ" ਅਤੇ "ਨਿਕਾਸ" ਸ਼ਬਦਾਂ ਦਾ ਇਹੀ ਅਰਥ ਹੈ। ਮੈਂ ਪਾਲਣਾ ਕਰਦਾ ਹਾਂ। ਉਹ ਮੁਸੀਬਤ ਦੇ ਗੁਣਾਂਕ ਨੂੰ ਜੋੜਨ ਲਈ ਆਉਂਦੇ ਹਨ ਜੋ ਮੈਂ ਚੀਜ਼ਾਂ ਵਿੱਚ ਪੈਦਾ ਕਰਦਾ ਹਾਂ, ਮੁਸੀਬਤ ਦਾ ਇੱਕ ਸਖਤ ਮਨੁੱਖੀ ਗੁਣਾਂਕ। ਇਸ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਜੇਕਰ ਮੈਂ ਇਸ ਸੰਗਠਨ ਦੇ ਅਧੀਨ ਹੁੰਦਾ ਹਾਂ, ਤਾਂ ਮੈਂ ਇਸ 'ਤੇ ਨਿਰਭਰ ਕਰਦਾ ਹਾਂ। ਇਹ ਮੈਨੂੰ ਜੋ ਲਾਭ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕਰਦਾ ਹੈ ਉਹ ਬੰਦ ਹੋ ਸਕਦੇ ਹਨ; ਸਿਵਲ ਗੜਬੜ, ਇੱਕ ਯੁੱਧ, ਅਤੇ ਇਹ ਹਮੇਸ਼ਾ ਮੁੱਖ ਜ਼ਰੂਰਤ ਦੀਆਂ ਚੀਜ਼ਾਂ ਹੁੰਦੀਆਂ ਹਨ ਜੋ ਇਸ ਵਿੱਚ ਮੇਰਾ ਕੋਈ ਹੱਥ ਨਾ ਹੋਣ ਤੋਂ ਬਿਨਾਂ ਦੁਰਲੱਭ ਹੋ ਜਾਂਦੀਆਂ ਹਨ। ਮੈਨੂੰ ਬੇਦਖਲ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਮੇਰੇ ਪ੍ਰੋਜੈਕਟਾਂ ਵਿੱਚ ਕੈਦ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਮੇਰੇ ਉਦੇਸ਼ਾਂ ਨੂੰ ਪੂਰਾ ਕਰਨ ਲਈ ਮੇਰੇ ਲਈ ਜ਼ਰੂਰੀ ਚੀਜ਼ਾਂ ਤੋਂ ਵਾਂਝਾ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਖਾਸ ਤੌਰ 'ਤੇ ਅਸੀਂ ਦੇਖਿਆ ਹੈ ਕਿ ਨਿਰਦੇਸ਼, ਨਿਰਦੇਸ਼, ਆਦੇਸ਼, ਮਨਾਹੀਆਂ, ਬਿਲਬੋਰਡ ਮੈਨੂੰ ਸੰਬੋਧਿਤ ਕੀਤੇ ਜਾਂਦੇ ਹਨ ਜਿੱਥੋਂ ਤੱਕ ਮੈਂ ਸਿਰਫ਼ ਕੋਈ ਵੀ ਹਾਂ; ਜਿਸ ਹੱਦ ਤੱਕ ਮੈਂ ਉਹਨਾਂ ਦੀ ਪਾਲਣਾ ਕਰਦਾ ਹਾਂ, ਮੈਂ ਲਾਈਨ ਵਿੱਚ ਆਉਂਦਾ ਹਾਂ, ਮੈਂ ਇੱਕ ਮਨੁੱਖੀ ਹਕੀਕਤ ਦੇ ਟੀਚਿਆਂ ਦੇ ਅਧੀਨ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹਾਂ ਜੋ ਕਿ ਸਿਰਫ਼ ਕੋਈ ਵੀ ਹੈ ਅਤੇ ਮੈਂ ਉਹਨਾਂ ਨੂੰ ਸਿਰਫ਼ ਕਿਸੇ ਵੀ ਤਕਨੀਕ ਦੁਆਰਾ ਮਹਿਸੂਸ ਕਰਦਾ ਹਾਂ। ਇਸ ਲਈ ਮੈਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਸੋਧਿਆ ਹੋਇਆ ਹਾਂ ਕਿਉਂਕਿ ਮੈਂ ਉਹ ਸਿਰੇ ਹਾਂ ਜੋ ਮੈਂ ਚੁਣੇ ਹਨ ਅਤੇ ਉਹ ਤਕਨੀਕਾਂ ਜੋ ਉਹਨਾਂ ਨੂੰ ਮਹਿਸੂਸ ਕਰਦੀਆਂ ਹਨ - ਕਿਸੇ ਵੀ ਸਿਰੇ ਤੱਕ, ਕਿਸੇ ਵੀ ਤਕਨੀਕ ਲਈ, ਕਿਸੇ ਵੀ ਮਨੁੱਖੀ ਹਕੀਕਤ ਲਈ। ਇਸ ਦੇ ਨਾਲ ਹੀ ਕਿਉਂਕਿ ਦੁਨੀਆਂ ਕਦੇ ਵੀ ਉਨ੍ਹਾਂ ਤਕਨੀਕਾਂ ਤੋਂ ਬਿਨਾਂ ਦਿਖਾਈ ਨਹੀਂ ਦਿੰਦੀ ਜੋ ਮੈਂ ਵਰਤਦਾ ਹਾਂ, ਦੁਨੀਆਂ - ਇਹ ਵੀ - ਸੋਧੀ ਹੋਈ ਹੈ। ਇਹ ਦੁਨੀਆਂ, ਸਾਈਕਲ, ਆਟੋਮੋਬਾਈਲ, ਰੇਲਗੱਡੀ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਦੁਆਰਾ

ਦੇਖੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ ਤਾਂ ਜੋ ਮੈਂ ਦੁਨੀਆ ਨੂੰ ਪਾਰ ਕਰ ਸਕਾਂ, ਮੈਨੂੰ ਇੱਕ ਚਿਹਰਾ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਦਾ ਹੈ ਜੋ ਮੇਰੇ ਦੁਆਰਾ ਵਰਤੇ ਜਾਣ ਵਾਲੇ ਸਾਧਨਾਂ ਨਾਲ ਸਖਤੀ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਹੈ; ਇਸ ਲਈ ਇਹ ਉਹ ਚਿਹਰਾ ਹੈ ਜੋ ਦੁਨੀਆਂ ਹਰ ਕਿਸੇ ਨੂੰ ਪੇਸ਼ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਸਪੱਸ਼ਟ ਤੌਰ 'ਤੇ ਇਸਦਾ ਪਾਲਣ ਕਰਨਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ, ਕੋਈ ਕਹੇਗਾ, ਕਿ ਮੇਰੀ ਆਜ਼ਾਦੀ ਹਰ ਪਾਸਿਓਂ ਮੇਰੇ ਤੋਂ ਬਚ ਜਾਂਦੀ ਹੈ; ਹੁਣ ਮੇਰੀ ਸਹਿਜਤਾ ਦੀ ਸੁਤੰਤਰ ਚੋਣ ਦੇ ਆਲੇ ਦੁਆਲੇ ਇੱਕ ਅਰਥਪੂਰਨ ਦੁਨੀਆ ਦੇ ਸੰਗਠਨ ਵਰਗੀ ਕੋਈ ਸਥਿਤੀ ਨਹੀਂ ਹੈ; ਇੱਕ ਅਵਸਥਾ ਹੈ ਜੋ ਮੇਰੇ 'ਤੇ ਥੋਪ ਦਿੱਤੀ ਗਈ ਹੈ। ਇਹ ਉਹ ਸਮੱਸਿਆ ਹੈ ਜਿਸਦੀ ਸਾਨੂੰ ਹੁਣ ਜਾਂਚ ਕਰਨੀ ਚਾਹੀਦੀ ਹੈ।

ਇਸ ਵਿੱਚ ਕੋਈ ਸ਼ੱਕ ਨਹੀਂ ਕਿ ਇੱਕ ਵੱਸੇ ਹੋਏ ਸੰਸਾਰ ਨਾਲ ਮੇਰਾ ਸਬੰਧ ਇੱਕ ਤੱਥ ਦਾ ਮੁੱਲ ਰੱਖਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਸੰਸਾਰ ਵਿੱਚ ਦੂਜੇ ਦੀ ਮੌਜੂਦਗੀ ਦੇ ਮੂਲ ਤੱਥ ਨੂੰ ਦਰਸਾਉਂਦਾ ਹੈ, ਇੱਕ ਤੱਥ ਜਿਸਨੂੰ, ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਅਸੀਂ ਦੇਖਿਆ ਹੈ, ਆਪਣੇ ਆਪ ਦੀ ਔਨਟੋਲੋਜੀਕਲ ਬਣਤਰ ਤੋਂ ਨਹੀਂ ਕੱਢਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ। ਅਤੇ ਹਾਲਾਂਕਿ ਇਹ ਤੱਥ ਸਾਡੀ ਤੱਥਤਾ ਨੂੰ ਹੋਰ ਡੂੰਘਾ ਬਣਾਉਂਦਾ ਹੈ, ਇਹ ਸਾਡੀ ਤੱਥਤਾ ਤੋਂ ਉੱਥੋਂ ਤੱਕ ਵਿਕਸਤ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ ਜਿੰਨਾ ਚਿਰ ਬਾਅਦ ਵਾਲਾ ਆਪਣੇ ਆਪ ਦੀ ਸੰਭਾਵਨਾ ਦੀ ਜ਼ਰੂਰਤ ਨੂੰ ਦਰਸਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਦੀ ਬਜਾਏ ਸਾਨੂੰ ਇਹ ਕਹਿਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ: ਆਪਣੇ ਆਪ ਅਸਲ ਵਿੱਚ ਮੌਜੂਦ ਹੈ; ਯਾਨੀ, ਇਸਦੀ ਹੋਂਦ ਕਿਸੇ ਕਾਨੂੰਨ ਦੇ ਅਨੁਸਾਰ ਪੈਦਾ ਹੋਈ ਅਸਲੀਅਤ ਦੇ ਸਮਾਨ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਦੀ, ਨਾ ਹੀ ਇਹ ਇੱਕ ਸੁਤੰਤਰ ਚੋਣ ਦੇ ਸਮਾਨ ਹੋ ਸਕਦੀ ਹੈ। ਅਤੇ ਇਸ "ਤੱਥਤਾ" ਦੀਆਂ ਅਸਲ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਤਾਵਾਂ ਵਿੱਚੋਂ - ਭਾਵ, ਉਹਨਾਂ ਵਿੱਚੋਂ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਨਾ ਤਾਂ ਅਨੁਮਾਨ ਲਗਾਇਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਨਾ ਹੀ ਸਾਬਤ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ ਪਰ ਜੋ ਸਿਰਫ਼ "ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਦਿਖਾਈ ਦੇਣ ਦਿਓ" - ਇਹਨਾਂ ਵਿੱਚੋਂ ਇੱਕ ਹੈ ਜਿਸਨੂੰ ਅਸੀਂ ਦੂਜਿਆਂ ਦੀ ਮੌਜੂਦਗੀ ਵਿੱਚ ਸੰਸਾਰ ਵਿੱਚ ਹੋਂਦ ਕਹਿੰਦੇ ਹਾਂ। ਕੀ ਇਸ ਤੱਥਾਤਮਕ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਤਾ ਨੂੰ ਕਿਸੇ ਵੀ ਤਰੀਕੇ ਨਾਲ ਪ੍ਰਭਾਵਸ਼ਾਲੀ ਬਣਾਉਣ ਲਈ ਮੇਰੀ ਆਜ਼ਾਦੀ ਦੁਆਰਾ ਮੁੜ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਨ ਦੀ ਜ਼ਰੂਰਤ ਹੈ ਜਾਂ ਨਹੀਂ, ਇਸ ਬਾਰੇ ਅਸੀਂ ਥੋੜ੍ਹੀ ਦੇਰ ਬਾਅਦ ਚਰਚਾ ਕਰਾਂਗੇ। ਫਿਰ ਵੀ ਇਹ ਤੱਥ ਬਣਿਆ ਹੋਇਆ ਹੈ ਕਿ ਦੁਨੀਆ ਨੂੰ ਅਪਣਾਉਣ ਦੀਆਂ ਤਕਨੀਕਾਂ ਦੇ ਪੱਧਰ 'ਤੇ, ਦੂਜੇ ਦੇ ਹੋਂਦ ਦਾ ਤੱਥ ਤਕਨੀਕਾਂ ਦੀ ਸਮੂਹਿਕ ਮਾਲਕੀ ਦੇ ਤੱਥ ਵਿੱਚ ਨਤੀਜਾ ਦਿੰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਇਸ ਪੱਧਰ 'ਤੇ ਤੱਥਾਤਮਕਤਾ ਇੱਕ ਅਜਿਹੀ ਦੁਨੀਆਂ ਵਿੱਚ ਮੇਰੀ ਦਿੱਖ ਦੇ ਤੱਥ ਦੁਆਰਾ ਪ੍ਰਗਟ ਕੀਤੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ ਜੋ ਮੈਨੂੰ ਸਿਰਫ਼ ਸਮੂਹਿਕ ਅਤੇ ਪਹਿਲਾਂ ਤੋਂ ਹੀ ਬਣੀਆਂ ਤਕਨੀਕਾਂ ਦੁਆਰਾ ਪ੍ਰਗਟ ਕੀਤੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ ਜਿਸਦਾ ਉਦੇਸ਼ ਮੈਨੂੰ ਇੱਕ ਅਜਿਹੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਸੰਸਾਰ ਨੂੰ ਸਮਝਣ ਵਿੱਚ ਮਦਦ ਕਰਨਾ ਹੈ ਜਿਸਦਾ ਅਰਥ ਮੇਰੇ ਤੋਂ ਬਾਹਰ ਪਰਿਭਾਸ਼ਿਤ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ। ਇਹ ਤਕਨੀਕਾਂ ਸਮੂਹਿਕਤਾ ਨਾਲ ਮੇਰਾ ਸਬੰਧ ਨਿਰਧਾਰਤ ਕਰਨ ਜਾ ਰਹੀਆਂ ਹਨ: ਮਨੁੱਖ ਜਾਤੀ ਨਾਲ, ਰਾਸ਼ਟਰੀ ਸਮੂਹਿਕਤਾ ਨਾਲ, ਪੇਸ਼ੇਵਰ ਅਤੇ ਪਰਿਵਾਰਕ ਸਮੂਹ ਨਾਲ।

ਇਸ ਤੱਥ ਨੂੰ ਹੋਰ ਵੀ ਜ਼ੋਰ ਦੇਣਾ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੈ: ਦੂਜਿਆਂ ਲਈ ਮੇਰੇ ਹੋਣ ਤੋਂ ਬਾਹਰ - ਜਿਸ ਬਾਰੇ ਅਸੀਂ ਬਾਅਦ ਵਿੱਚ ਗੱਲ ਕਰਾਂਗੇ - ਇਹਨਾਂ ਸਮੂਹਾਂ ਨਾਲ ਮੇਰਾ ਅਸਲ ਸੰਬੰਧ ਕਾਇਮ ਰੱਖਣ ਦਾ ਇੱਕੋ ਇੱਕ ਸਕਾਰਾਤਮਕ ਤਰੀਕਾ ਉਹ ਹੈ ਜੋ ਮੈਂ ਉਹਨਾਂ ਤਕਨੀਕਾਂ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਕਰਦਾ ਹਾਂ ਜੋ ਮੈਂ ਲਗਾਤਾਰ ਉਹਨਾਂ ਤੋਂ ਪੈਦਾ ਹੁੰਦੀਆਂ ਹਨ। ਮਨੁੱਖੀ ਜਾਤੀ ਨਾਲ ਸਬੰਧਤ ਹੋਣਾ ਬਹੁਤ ਹੀ ਮੁੱਢਲੇ ਅਤੇ ਬਹੁਤ ਹੀ ਆਮ ਤਕਨੀਕਾਂ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਦੁਆਰਾ ਪਰਿਭਾਸ਼ਿਤ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ: ਤੁਰਨਾ ਜਾਣਨਾ, ਫੜਨਾ ਕਿਵੇਂ ਸਿੱਖਣਾ, ਸੜ੍ਹਾ 'ਤੇ ਨਿਰਣਾ ਕਿਵੇਂ ਦੇਣਾ ਹੈ ਅਤੇ ਸਮਝੀਆਂ ਗਈਆਂ ਵਸਤੂਆਂ ਦੇ ਸਾਪੇਖਿਕ ਆਕਾਰ ਨੂੰ ਜਾਣਨਾ, ਬੋਲਣਾ ਕਿਵੇਂ ਸਿੱਖਣਾ, ਆਮ ਤੌਰ 'ਤੇ ਸੱਚ ਨੂੰ ਝੂਠ ਤੋਂ ਕਿਵੇਂ ਵੱਖਰਾ ਕਰਨਾ ਹੈ, ਆਦਿ। ਪਰ ਸਾਡੇ ਕੋਲ ਇਹ ਤਕਨੀਕਾਂ ਇਸ ਅਮੂਰਤ ਅਤੇ ਵਿਆਪਕ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਨਹੀਂ ਹਨ: ਬੋਲਣਾ ਜਾਣਨਾ ਆਮ ਤੌਰ 'ਤੇ ਸ਼ਬਦਾਂ ਦਾ ਉਚਾਰਨ ਅਤੇ ਸਮਝਣਾ ਨਹੀਂ ਜਾਣਨਾ; ਇਹ ਇੱਕ ਖਾਸ ਭਾਸ਼ਾ ਬੋਲਣਾ ਜਾਣਨਾ ਹੈ ਅਤੇ

ਇਸ ਦੁਆਰਾ ਰਾਸ਼ਟਰੀ ਸਮੂਹਿਕਤਾ ਦੇ ਪੱਧਰ 'ਤੇ ਮਨੁੱਖਤਾ ਨਾਲ ਆਪਣੇ ਸੰਬੰਧ ਨੂੰ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਨਾ ਹੈ। ਇਸ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ, ਇੱਕ ਭਾਸ਼ਾ ਕਿਵੇਂ ਬੋਲਣਾ ਹੈ ਇਹ ਜਾਣਨਾ ਭਾਸ਼ਾ ਦਾ ਇੱਕ ਅਮੂਰਤ ਅਤੇ ਸ਼ੁੱਧ ਗਿਆਨ ਨਹੀਂ ਹੈ ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਇਸਨੂੰ ਅਕਾਦਮਿਕ ਸ਼ਬਦਕੋਸ਼ਾਂ ਅਤੇ ਵਿਆਕਰਣ ਦੁਆਰਾ ਪਰਿਭਾਸ਼ਿਤ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ; ਇਹ ਕਿਸੇ ਦੇ ਪ੍ਰਾਂਤ, ਪੇਸ਼ੇ ਅਤੇ ਪਰਿਵਾਰ ਦੁਆਰਾ ਲਿਆਂਦੀਆਂ ਗਈਆਂ ਅਜੀਬ ਤਬਦੀਲੀਆਂ ਅਤੇ ਜ਼ੋਰ ਦੇ ਵਿਚਕਾਰ ਭਾਸ਼ਾ ਨੂੰ ਆਪਣਾ ਬਣਾਉਣਾ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਇਹ ਕਿਹਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ ਕਿ ਮਨੁੱਖ ਨਾਲ ਸਾਡੇ ਸੰਬੰਧ ਦੀ ਅਸਲੀਅਤ ਸਾਡੀ ਕੌਮੀਅਤ ਹੈ ਅਤੇ ਸਾਡੀ ਕੌਮੀਅਤ ਦੀ ਅਸਲੀਅਤ ਪਰਿਵਾਰ, ਖੇਤਰ, ਪੇਸ਼ੇ ਆਦਿ ਨਾਲ ਸਾਡਾ ਸੰਬੰਧ ਹੈ। ਇਸ ਅਰਥ ਵਿੱਚ ਕਿ ਬੋਲੀ ਦੀ ਅਸਲੀਅਤ ਭਾਸ਼ਾ ਹੈ ਅਤੇ ਭਾਸ਼ਾ ਦੀ ਅਸਲੀਅਤ ਉਪਭਾਸ਼ਾ, ਸਲੈਂਗ, ਸ਼ਬਦਾਵਲੀ, ਆਦਿ ਹੈ। ਅਤੇ ਇਸਦੇ ਉਲਟ ਉਪਭਾਸ਼ਾ ਦੀ ਸੱਚਾਈ ਭਾਸ਼ਾ ਹੈ, ਭਾਸ਼ਾ ਦੀ ਸੱਚਾਈ ਬੋਲੀ ਹੈ। ਇਸਦਾ ਅਰਥ ਹੈ ਕਿ ਉਹ ਠੋਸ ਤਕਨੀਕਾਂ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਦੁਆਰਾ ਅਸੀਂ ਪਰਿਵਾਰ ਅਤੇ ਸਥਾਨ ਨਾਲ ਆਪਣੇ ਸੰਬੰਧ ਨੂੰ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਦੇ ਹਾਂ, ਸਾਨੂੰ ਵਧੇਰੇ ਅਮੂਰਤ ਅਤੇ ਵਧੇਰੇ ਆਮ ਬਣਤਰਾਂ ਵੱਲ ਸੰਕੇਤ ਕਰਦੀਆਂ ਹਨ ਜੋ ਇਸਦੇ ਅਰਥ ਅਤੇ ਸਾਰ ਨੂੰ ਬਣਾਉਂਦੀਆਂ ਹਨ; ਇਹ ਦੂਜਿਆਂ ਦਾ ਹਵਾਲਾ ਹੋਰ ਵੀ ਆਮ ਦਿੰਦੀਆਂ ਹਨ ਜਦੋਂ ਤੱਕ ਅਸੀਂ ਕਿਸੇ ਵੀ ਤਕਨੀਕ ਦੇ ਸਰਵ ਵਿਆਪਕ ਅਤੇ ਸੰਪੂਰਨ ਸਰਲ ਸਾਰ 'ਤੇ ਨਹੀਂ ਪਹੁੰਚਦੇ ਜਿਸ ਦੁਆਰਾ ਕੋਈ ਵੀ ਜੀਵ ਜੋ ਵੀ ਸੰਸਾਰ ਨੂੰ ਨਿਯੰਤਰਿਤ ਕਰਦਾ ਹੈ।

ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ, ਉਦਾਹਰਣ ਵਜੋਂ, ਫ੍ਰੈਂਚ ਹੋਣਾ ਸਿਰਫ਼ ਸੈਵੋਯਾਰਡ ਹੋਣ ਦਾ ਸੱਚ ਹੈ। ਪਰ ਸੈਵੋਯਾਰਡ ਹੋਣਾ ਸਿਰਫ਼ ਸੈਵੋਏ ਦੀਆਂ ਉੱਚੀਆਂ ਵਾਦੀਆਂ ਵਿੱਚ ਰਹਿਣਾ ਨਹੀਂ ਹੈ; ਇਹ ਹਜ਼ਾਰਾਂ ਹੋਰ ਚੀਜ਼ਾਂ ਦੇ ਨਾਲ, ਸਰਦੀਆਂ ਵਿੱਚ ਸਕੀਇੰਗ ਕਰਨਾ, ਸਕੀਇੰਗ ਨੂੰ ਆਵਾਜਾਈ ਦੇ ਸਾਧਨ ਵਜੋਂ ਵਰਤਣਾ ਹੈ। ਅਤੇ ਬਿਲਕੁਲ, ਇਹ ਫ੍ਰੈਂਚ ਵਿਧੀ ਅਨੁਸਾਰ ਸਕੀਇੰਗ ਕਰਨਾ ਹੈ, ਨਾ ਕਿ ਆਰਲਬਰਗ ਜਾਂ ਨਾਰਵੇ ਦੇ।15 ਪਰ ਕਿਉਂਕਿ ਪਹਾੜ ਅਤੇ ਬਰਫੀਲੀਆਂ ਢਲਾਣਾਂ ਨੂੰ ਸਿਰਫ਼ ਇੱਕ ਤਕਨੀਕ ਦੁਆਰਾ ਸਮਝਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਇਸ ਲਈ ਇਹ ਸਕੀ ਢਲਾਣਾਂ ਦੇ ਫ੍ਰੈਂਚ ਅਰਥ ਨੂੰ ਖੋਜਣ ਲਈ ਹੈ। ਦਰਅਸਲ, ਕੀ ਕੋਈ ਨਾਰਵੇਈ ਢੰਗ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਕਰੇਗਾ, ਜੋ ਕਿ ਕੋਮਲ ਢਲਾਣਾਂ ਲਈ ਬਿਹਤਰ ਹੈ, ਜਾਂ ਫ੍ਰੈਂਚ ਢੰਗ ਜੋ ਕਿ ਖੜ੍ਹੀਆਂ ਢਲਾਣਾਂ ਲਈ ਬਿਹਤਰ ਹੈ, ਉਹੀ ਢਲਾਣ ਵਧੇਰੇ ਖੜ੍ਹੀ ਜਾਂ ਵਧੇਰੇ ਕੋਮਲ ਦਿਖਾਈ ਦੇਵੇਗੀ ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਇੱਕ ਅੱਪਗ੍ਰੇਡ ਸਾਈਕਲ ਸਵਾਰ ਨੂੰ ਘੱਟ ਜਾਂ ਵੱਧ ਖੜ੍ਹੀ ਦਿਖਾਈ ਦੇਵੇਗਾ ਇਸ ਅਨੁਸਾਰ ਕਿ ਉਹ "ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਨਿਰਪੱਖ ਜਾਂ ਘੱਟ ਗੇਅਰ ਵਿੱਚ ਪਾਵੇਗਾ।" ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਫ੍ਰੈਂਚ ਸਕੀਅਰ ਸਕੀ ਫੀਲਡਾਂ ਤੋਂ ਹੇਠਾਂ ਉਤਰਨ ਲਈ ਇੱਕ ਫ੍ਰੈਂਚ "ਗੀਅਰ" ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਅਤੇ ਇਹ "ਗੀਅਰ" ਉਸਨੂੰ ਇੱਕ ਖਾਸ ਕਿਸਮ ਦੀ ਢਲਾਣ ਦਾ ਖੁਲਾਸਾ ਕਰਦਾ ਹੈ ਜਿੱਥੇ ਵੀ ਉਹ ਹੋਵੇ। ਕਹਿਣ ਦਾ ਭਾਵ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਸਵਿਸ ਜਾਂ ਬਾਵੇਰੀਅਨ ਐਲਪਸ, ਟੈਲੀਮਾਰਕ, ਜਾਂ ਜੂਰਾ ਹਮੇਸ਼ਾ ਉਸਨੂੰ ਇੱਕ ਅਰਥ, ਮੁਸ਼ਕਲਾਂ, ਇੱਕ ਸਾਧਨ ਕੰਪਲੈਕਸ, ਜਾਂ ਮੁਸੀਬਤਾਂ ਦਾ ਇੱਕ ਕੰਪਲੈਕਸ ਪੇਸ਼ ਕਰਨਗੇ ਜੋ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਫ੍ਰੈਂਚ ਹਨ। ਇਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਇਹ ਦਰਸਾਉਣਾ ਆਸਾਨ ਹੋਵੇਗਾ ਕਿ ਮਜ਼ਦੂਰ ਜਮਾਤ ਨੂੰ ਪਰਿਭਾਸ਼ਿਤ ਕਰਨ ਦੀਆਂ ਜ਼ਿਆਦਾਤਰ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ਾਂ ਇੱਕ ਮਾਪਦੰਡ ਦੇ ਤੌਰ 'ਤੇ ਉਤਪਾਦਨ, ਖਪਤ ਜਾਂ ਇੱਕ ਖਾਸ ਕਿਸਮ ਦੇ ਵੈਲਟਨਸ਼ਾਊਂਗ ਨੂੰ ਲੈਣ ਦੇ ਬਰਾਬਰ ਹਨ ਜੋ ਇੱਕ ਹੀਣਤਾ ਕੰਪਲੈਕਸ (ਮਾਰਕਸ-ਹਾਲਬਵਾਚਸ-ਡੀ ਮੈਨ) ਤੋਂ ਉੱਗਦੇ ਹਨ; ਯਾਨੀ, ਸਾਰੇ ਮਾਮਲਿਆਂ ਵਿੱਚ ਦੁਨੀਆ ਦੇ ਵਿਸਤਾਰ ਜਾਂ ਨਿਯੋਜਨ ਲਈ ਕੁਝ ਤਕਨੀਕਾਂ ਜਿਸ ਵਿੱਚ ਉਹ ਪੇਸ਼ਕਸ਼ ਕੀਤੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ ਜਿਸਨੂੰ ਅਸੀਂ "ਪ੍ਰੋਲੇਤਾਰੀ ਚਿਹਰਾ" ਕਹਿ ਸਕਦੇ ਹਾਂ ਜਿਸ ਵਿੱਚ ਇਸਦੇ ਹਿੰਸਕ ਵਿਰੋਧ, ਇਸਦੇ ਵਿਸ਼ਾਲ ਵਰਦੀ ਅਤੇ ਮਾਰੂਥਲ ਜਨਤਾ, ਇਸਦੇ ਪਰਛਾਵੇਂ ਦੇ ਖੇਤਰਾਂ ਅਤੇ ਇਸਦੇ ਰੌਸ਼ਨੀ ਦੇ ਕਿਨਾਰੇ, ਸਧਾਰਨ ਅਤੇ ਜ਼ਰੂਰੀ ਟੀਚੇ ਜੋ ਇਸਨੂੰ ਰੌਸ਼ਨ ਕਰਦੇ ਹਨ।

ਹੁਣ ਇਹ ਸਪੱਸ਼ਟ ਹੈ ਕਿ ਭਾਵੇਂ ਮੇਰਾ ਕਿਸੇ ਖਾਸ ਵਰਗ ਜਾਂ ਕੌਮ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧ ਮੇਰੇ ਆਪਣੇ ਆਪ ਦੇ

ਇੱਕ ਔਨਟੋਲੋਜੀਕਲ ਢਾਂਚੇ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਮੇਰੀ ਹਕੀਕਤ ਤੋਂ ਪ੍ਰਾਪਤ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ, ਮੇਰਾ ਅਸਲ ਵਜੂਦ - ਭਾਵ, ਮੇਰਾ ਜਨਮ ਅਤੇ ਮੇਰਾ ਸਥਾਨ - ਕੁਝ ਤਕਨੀਕਾਂ ਰਾਹੀਂ ਸੰਸਾਰ ਅਤੇ ਆਪਣੇ ਆਪ ਪ੍ਰਤੀ ਮੇਰਾ ਡਰ ਸ਼ਾਮਲ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਹੁਣ ਇਹ ਤਕਨੀਕਾਂ ਜੋ ਮੈਂ ਨਹੀਂ ਚੁਣੀਆਂ ਹਨ, ਸੰਸਾਰ ਨੂੰ ਇਸਦੇ ਅਰਥ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕਰਦੀਆਂ ਹਨ। ਅਜਿਹਾ ਲਗਦਾ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਹੁਣ ਮੈਂ ਨਹੀਂ ਹਾਂ ਜੋ ਆਪਣੇ ਉਦੇਸ਼ਾਂ ਦੇ ਸੰਦਰਭ ਵਿੱਚ ਫੈਸਲਾ ਕਰਦਾ ਹਾਂ ਕਿ ਕੀ ਸੰਸਾਰ ਮੈਨੂੰ "ਪ੍ਰੋਲਤਾਰੀ" ਬ੍ਰਹਿਮੰਡ ਦੇ ਸਧਾਰਨ, ਚੰਗੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਚਿੰਨ੍ਹਿਤ ਵਿਰੋਧਾਂ ਨਾਲ ਦਿਖਾਈ ਦਿੰਦਾ ਹੈ ਜਾਂ "ਬੁਰਜੂਆ" ਸੰਸਾਰ ਦੀਆਂ ਅਣਗਿਣਤ ਆਪਸ ਵਿੱਚ ਬੁਣੀਆਂ ਹੋਈਆਂ ਸੂਖਮਤਾਵਾਂ ਨਾਲ। ਮੈਂ ਸਿਰਫ਼ ਵਹਿਸ਼ੀ ਹੋਂਦ ਦੇ ਸਾਹਮਣੇ ਨਹੀਂ ਸੁੱਟਿਆ ਜਾਂਦਾ। ਮੈਨੂੰ ਇੱਕ ਮਜ਼ਦੂਰ ਦੀ ਦੁਨੀਆਂ, ਇੱਕ ਫਰਾਂਸੀਸੀ ਦੁਨੀਆਂ, ਲੋਰੇਨ ਦੀ ਦੁਨੀਆਂ ਜਾਂ ਦੱਖਣ ਦੀ ਦੁਨੀਆਂ ਵਿੱਚ ਸੁੱਟ ਦਿੱਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਜੋ ਮੈਨੂੰ ਉਹਨਾਂ ਨੂੰ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਨ ਲਈ ਕੁਝ ਕੀਤੇ ਬਿਨਾਂ ਇਸਦੇ ਅਰਥ ਪੇਸ਼ ਕਰਦਾ ਹੈ।

ਆਓ ਆਪਾਂ ਹੋਰ ਧਿਆਨ ਨਾਲ ਵੇਖੀਏ। ਅਸੀਂ ਪਹਿਲਾਂ ਦਿਖਾਇਆ ਸੀ ਕਿ ਮੇਰੀ ਕੌਮੀਅਤ ਸਿਰਫ਼ ਇੱਕ ਪ੍ਰਾਂਤ, ਇੱਕ ਪਰਿਵਾਰ, ਇੱਕ ਪੇਸ਼ੇਵਰ ਸਮੂਹ ਨਾਲ ਸਬੰਧਤ ਹੋਣ ਦਾ ਸੱਚ ਹੈ। ਪਰ ਕੀ ਸਾਨੂੰ ਇੱਥੇ ਹੀ ਰੁਕਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ? ਜੇਕਰ ਭਾਸ਼ਾ ਸਿਰਫ਼ ਉਪਭਾਸ਼ਾ ਦੀ ਸੱਚਾਈ ਹੈ, ਤਾਂ ਕੀ ਉਪਭਾਸ਼ਾ ਬਿਲਕੁਲ ਠੋਸ ਹਕੀਕਤ ਹੈ? ਕੀ ਪੇਸ਼ੇਵਰ ਸ਼ਬਦਾਵਲੀ ਜਿਵੇਂ ਕਿ "ਉਹ" ਇਸਨੂੰ ਬੋਲਦੇ ਹਨ, ਜਾਂ ਅਲਸੇਸ਼ੀਅਨ ਉਪਭਾਸ਼ਾ ਇੱਕ ਭਾਸ਼ਾਈ ਅਤੇ ਅੰਕੜਾ ਅਧਿਐਨ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਸਾਨੂੰ ਇਸਦੇ ਨਿਯਮਾਂ ਨੂੰ ਨਿਰਧਾਰਤ ਕਰਨ ਦੇ ਯੋਗ ਬਣਾਉਂਦੀ ਹੈ - ਕੀ ਇਹ ਪ੍ਰਾਇਮਰੀ ਵਰਤਾਰਾ ਹੈ, ਜੋ ਆਪਣੀ ਨੀਂਹ ਸ਼ੁੱਧ ਤੱਥ ਵਿੱਚ, ਮੂਲ ਸੰਜੋਗ ਵਿੱਚ ਪਾਉਂਦਾ ਹੈ? ਭਾਸ਼ਾਈ ਖੋਜ ਇੱਥੇ ਗਲਤ ਹੋ ਸਕਦੀ ਹੈ; ਅੰਕੜੇ ਸਥਿਰਾਂਕਾਂ, ਇੱਕ ਦਿੱਤੇ ਕਿਸਮ ਦੇ ਧੁਨੀਆਤਮਕ ਜਾਂ ਅਰਥਵਾਦੀ ਤਬਦੀਲੀਆਂ ਨੂੰ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ ਵਿੱਚ ਲਿਆਉਂਦੇ ਹਨ; ਉਹ ਸਾਨੂੰ ਇੱਕ ਦਿੱਤੇ ਸਮੇਂ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਧੁਨੀ ਜਾਂ ਇੱਕ ਰੂਪਕ ਦੇ ਵਿਕਾਸ ਨੂੰ ਪੁਨਰਗਠਿਤ ਕਰਨ ਦੀ ਆਗਿਆ ਦਿੰਦੇ ਹਨ ਤਾਂ ਜੋ ਇਹ ਜਾਪਦਾ ਹੋਵੇ ਕਿ ਸ਼ਬਦ ਜਾਂ ਵਾਕ-ਨਿਰਮਾਣ ਨਿਯਮ ਇਸਦੇ ਅਰਥ ਅਤੇ ਇਸਦੇ ਇਤਿਹਾਸ ਦੇ ਨਾਲ ਇੱਕ ਵਿਅਕਤੀਗਤ ਹਕੀਕਤ ਹੈ। ਅਤੇ ਅਸਲ ਵਿੱਚ ਵਿਅਕਤੀਆਂ ਦਾ ਭਾਸ਼ਾ ਦੇ ਵਿਕਾਸ 'ਤੇ ਬਹੁਤ ਘੱਟ ਪ੍ਰਭਾਵ ਜਾਪਦਾ ਹੈ। ਸਮਾਜਿਕ ਤੱਥ ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਹਮਲੇ, ਵੱਡੇ ਰਸਤੇ, ਵਪਾਰਕ ਸਬੰਧ ਭਾਸ਼ਾਈ ਤਬਦੀਲੀਆਂ ਦੇ ਜ਼ਰੂਰੀ ਕਾਰਨ ਜਾਪਦੇ ਹਨ। ਪਰ ਇਹ ਇਸ ਲਈ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਸਵਾਲ ਠੋਸ ਦੇ ਅਸਲ ਪੱਧਰ 'ਤੇ ਨਹੀਂ ਰੱਖਿਆ ਗਿਆ ਹੈ। ਨਾਲੇ ਸਾਨੂੰ ਸਿਰਫ਼ ਉਹੀ ਮਿਲਦਾ ਹੈ ਜੋ ਅਸੀਂ ਲੱਭ ਰਹੇ ਹੁੰਦੇ ਹਾਂ।

ਲੰਬੇ ਸਮੇਂ ਤੋਂ ਮਨੋਵਿਗਿਆਨੀਆਂ ਨੇ ਦੇਖਿਆ ਹੈ ਕਿ ਸ਼ਬਦ ਬੋਲੀ ਦਾ ਠੋਸ ਤੱਤ ਨਹੀਂ ਹੈ - ਇੱਥੋਂ ਤੱਕ ਕਿ ਉਪਭਾਸ਼ਾ ਦਾ ਸ਼ਬਦ ਜਾਂ ਇਸਦੇ ਖਾਸ ਭਿੰਨਤਾ ਵਾਲੇ ਪਰਿਵਾਰ ਦਾ ਸ਼ਬਦ ਵੀ ਨਹੀਂ; ਬੋਲੀ ਦੀ ਮੁੱਢਲੀ ਬਣਤਰ ਵਾਕ ਹੈ। ਦਰਅਸਲ, ਵਾਕ ਦੇ ਅੰਦਰ ਹੀ ਸ਼ਬਦ ਇੱਕ ਅਹੁਦੇ ਵਜੋਂ ਇੱਕ ਅਸਲ ਕਾਰਜ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰ ਸਕਦਾ ਹੈ; ਵਾਕ ਦੇ ਬਾਹਰ ਸ਼ਬਦ ਸਿਰਫ਼ ਇੱਕ ਪ੍ਰਸਤਾਵਿਤ ਕਾਰਜ ਹੈ - ਜਦੋਂ ਇਹ ਇੱਕ ਸ਼ੁੱਧ ਅਤੇ ਸਰਲ ਰੁਬਰਿਕ ਨਹੀਂ ਹੈ ਜੋ ਬਿਲਕੁਲ ਵੱਖਰੇ ਅਰਥਾਂ ਨੂੰ ਸਮੂਹਿਕ ਕਰਨ ਲਈ ਤਿਆਰ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ। ਸਿਰਫ਼ ਜਦੋਂ ਇਹ ਭਾਸ਼ਣ ਵਿੱਚ ਪ੍ਰਗਟ ਹੁੰਦਾ ਹੈ, ਤਾਂ ਇਹ ਇੱਕ "ਹੋਲੋਫ੍ਰਾਸਟਿਕ" ਅੱਖਰ ਮੰਨਦਾ ਹੈ, ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਅਕਸਰ ਦੱਸਿਆ ਗਿਆ ਹੈ। ਇਸਦਾ ਮਤਲਬ ਇਹ ਨਹੀਂ ਹੈ ਕਿ ਸ਼ਬਦ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਸਟੀਕ ਅਰਥ ਤੱਕ ਸੀਮਤ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ ਪਰ ਇਹ ਇੱਕ ਸੰਦਰਭ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਪ੍ਰਾਇਮਰੀ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਸੈਕੰਡਰੀ ਰੂਪ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਏਕੀਕ੍ਰਿਤ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਸ਼ਬਦ ਦਾ ਗੁੰਝਲਦਾਰ ਅਤੇ ਸਰਗਰਮ ਸੰਗਠਨਾਂ ਤੋਂ ਬਾਹਰ ਸਿਰਫ਼ ਇੱਕ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਵਰਚੁਅਲ ਹੋਂਦ ਹੈ ਜੋ ਇਸਨੂੰ ਏਕੀਕ੍ਰਿਤ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਇਹ ਇਸਦੀ ਵਰਤੋਂ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਇੱਕ ਚੇਤਨਾ ਜਾਂ ਅਚੇਤ ਵਿੱਚ "ਵਿੱਚ" ਮੌਜੂਦ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਦਾ ਜੋ ਇਸ ਤੋਂ ਬਣਿਆ ਹੈ: ਵਾਕ ਸ਼ਬਦਾਂ ਤੋਂ ਨਹੀਂ ਬਣਿਆ ਹੈ। ਪਰ ਸਾਨੂੰ ਇਸ ਨਾਲ ਸੰਤੁਸ਼ਟ ਹੋਣ

ਦੀ ਲੋੜ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਪੌਲਹਾਨ ਨੇ ਫਲੇਅਰਸ ਡੀ ਟਾਰਬੇਸ ਵਿੱਚ ਦਿਖਾਇਆ ਹੈ ਕਿ ਪੂਰੇ ਵਾਕ, "ਆਮ ਸਥਾਨ", ਸ਼ਬਦਾਂ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ, ਉਹਨਾਂ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਤੋਂ ਮੌਜੂਦ ਨਹੀਂ ਹਨ। ਉਹ ਸਿਰਫ਼ ਆਮ ਸਥਾਨ ਹਨ ਜੇਕਰ ਉਹਨਾਂ ਨੂੰ ਇੱਕ ਪਾਠਕ ਦੁਆਰਾ ਬਾਹਰੋਂ ਦੇਖਿਆ ਜਾਵੇ ਜੋ ਇੱਕ ਵਾਕ ਤੋਂ ਦੂਜੇ ਵਾਕ ਵਿੱਚ ਜਾ ਕੇ ਪੈਰੇ ਨੂੰ ਦੁਬਾਰਾ ਤਿਆਰ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਪਰ ਉਹ ਆਪਣਾ ਮਾਮੂਲੀ ਅਤੇ ਰਵਾਇਤੀ ਕਿਰਦਾਰ ਗੁਆ ਦਿੰਦੇ ਹਨ ਜੇਕਰ ਉਹਨਾਂ ਨੂੰ ਲੇਖਕ ਦੇ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਦੇ ਅੰਦਰ ਰੱਖਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਜਿਸਨੇ ਪ੍ਰਗਟ ਕੀਤੀ ਜਾਣ ਵਾਲੀ ਚੀਜ਼ ਨੂੰ ਦੇਖਿਆ ਅਤੇ ਜਿਸਨੇ ਇਸ ਐਕਟ ਦੇ ਤੱਤਾਂ 'ਤੇ ਵਿਚਾਰ ਕਰਨ ਲਈ ਹੌਲੀ ਕੀਤੇ ਬਿਨਾਂ ਨਾਮਕਰਨ ਜਾਂ ਪੁਨਰ ਸਿਰਜਣਾ ਦਾ ਇੱਕ ਕਾਰਜ ਪੈਦਾ ਕਰਕੇ ਸਭ ਤੋਂ ਜ਼ਰੂਰੀ ਚੀਜ਼ਾਂ ਵੱਲ ਧਿਆਨ ਦਿੱਤਾ। ਜੇਕਰ ਇਹ ਸੱਚ ਹੈ, ਤਾਂ ਨਾ ਤਾਂ ਸ਼ਬਦ, ਨਾ ਹੀ ਵਾਕ-ਰਚਨਾ, ਅਤੇ ਨਾ ਹੀ "ਤਿਆਰ ਕੀਤੇ ਵਾਕ" ਉਹ ਵਰਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਤੋਂ ਮੌਜੂਦ ਹਨ ਜਿਸਨੇ ਉਹਨਾਂ ਨੂੰ ਬਣਾਇਆ ਹੈ। ਕਿਉਂਕਿ ਮੌਖਿਕ ਏਕਤਾ ਅਰਥਪੂਰਨ ਵਾਕ ਹੈ, ਬਾਅਦ ਵਾਲਾ ਇੱਕ ਰਚਨਾਤਮਕ ਕਾਰਜ ਹੈ ਜੋ ਸਿਰਫ ਇੱਕ ਪਾਰਦਰਸ਼ਤਾ ਦੁਆਰਾ ਕਲਪਨਾ ਕੀਤੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ ਜੋ ਦਿੱਤੇ ਗਏ ਨੂੰ ਪਾਰ ਕਰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਇੱਕ ਅੰਤ ਵੱਲ ਖਤਮ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਵਾਕ ਦੀ ਰੌਸ਼ਨੀ ਵਿੱਚ ਸ਼ਬਦ ਨੂੰ ਸਮਝਣਾ ਸਥਿਤੀ ਦੇ ਸੰਦਰਭ ਵਿੱਚ ਕਿਸੇ ਵੀ ਦਿੱਤੇ ਗਏ ਨੂੰ ਸਮਝਣਾ ਅਤੇ ਅਸਲ ਸਿਰਿਆਂ ਦੀ ਰੌਸ਼ਨੀ ਵਿੱਚ ਸਥਿਤੀ ਨੂੰ ਸਮਝਣਾ ਬਹੁਤ ਸਹੀ ਹੈ।

ਮੇਰੇ ਸਾਥੀ ਦੁਆਰਾ ਕਹੇ ਗਏ ਇੱਕ ਵਾਕ ਨੂੰ ਸਮਝਣਾ, ਦਰਅਸਲ, ਇਹ ਸਮਝਣਾ ਹੈ ਕਿ ਉਸਦਾ "ਮਤਲਬ" ਕੀ ਹੈ - ਯਾਨੀ, ਉਸਦੀ ਪਾਰਦਰਸ਼ੀ ਗਤੀ ਦਾ ਸਮਰਥਨ ਕਰਨਾ, ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਉਸਦੇ ਨਾਲ ਸੰਭਾਵਨਾਵਾਂ ਵੱਲ, ਸਿਰਿਆਂ ਵੱਲ ਸੁੱਟਣਾ, ਅਤੇ ਸੰਗਠਿਤ ਸਾਧਨਾਂ ਦੇ ਸਮੂਹ ਵਿੱਚ ਵਾਪਸ ਜਾਣਾ ਤਾਂ ਜੋ ਉਹਨਾਂ ਨੂੰ ਉਹਨਾਂ ਦੇ ਕਾਰਜ ਅਤੇ ਉਹਨਾਂ ਦੇ ਅੰਤ ਦੁਆਰਾ ਸਮਝਿਆ ਜਾ ਸਕੇ। ਇਸ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ, ਬੋਲੀ ਜਾਣ ਵਾਲੀ ਭਾਸ਼ਾ ਦੀ ਵਿਆਖਿਆ ਹਮੇਸ਼ਾ ਸਥਿਤੀ ਦੇ ਸੰਦਰਭ ਵਿੱਚ ਕੀਤੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਮੌਸਮ, ਸਮੇਂ, ਸਥਾਨ, ਵਾਤਾਵਰਣ, ਸ਼ਹਿਰ, ਪ੍ਰਾਂਤ, ਦੇਸ਼ ਦੀ ਸਥਿਤੀ ਦੇ ਹਵਾਲੇ ਸ਼ਬਦ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਦਿੱਤੇ ਗਏ ਹਨ।16 ਮੇਰੇ ਲਈ ਅਖ਼ਬਾਰਾਂ ਨੂੰ ਪੜ੍ਹਨਾ ਅਤੇ ਪੀਅਰੇ ਦੀ ਸਿਹਤਮੰਦ ਦਿੱਖ ਅਤੇ ਚਿੰਤਤ ਪ੍ਰਗਟਾਵੇ ਨੂੰ ਵੇਖਣਾ ਕਾਫ਼ੀ ਹੈ ਤਾਂ ਜੋ ਮੈਂ "ਚੀਜ਼ਾਂ ਇੰਨੀਆਂ ਚੰਗੀਆਂ ਨਹੀਂ ਹਨ" ਨੂੰ ਸਮਝ ਸਕਾਂ ਜਿਸ ਨਾਲ ਉਹ ਅੱਜ ਸਵੇਰੇ ਮੇਰਾ ਸਵਾਗਤ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਉਸਦੀ ਸਿਹਤ ਨਹੀਂ ਹੈ ਜੋ "ਇੰਨੀ ਚੰਗੀ ਨਹੀਂ ਹੈ" ਕਿਉਂਕਿ ਉਸਦਾ ਰੰਗ ਗੁਲਾਬੀ ਹੈ, ਨਾ ਹੀ ਇਹ ਉਸਦਾ ਕਾਰੋਬਾਰ ਹੈ ਅਤੇ ਨਾ ਹੀ ਉਸਦਾ ਘਰ; ਇਹ ਸਾਡੇ ਸ਼ਹਿਰ ਜਾਂ ਸਾਡੇ ਦੇਸ਼ ਦੀ ਸਥਿਤੀ ਹੈ। ਮੈਨੂੰ ਇਹ ਪਹਿਲਾਂ ਹੀ ਪਤਾ ਸੀ। ਉਸਨੂੰ ਪੁੱਛ ਕੇ, "ਇਹ ਕਿਵੇਂ ਚੱਲ ਰਿਹਾ ਹੈ?", ਮੈਂ ਪਹਿਲਾਂ ਹੀ ਉਸਦੇ ਜਵਾਬ ਦੀ ਵਿਆਖਿਆ ਦੀ ਰੂਪ-ਰੇਖਾ ਤਿਆਰ ਕਰ ਰਿਹਾ ਸੀ; ਮੈਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਪਹਿਲਾਂ ਹੀ ਦੂਰੀ ਦੇ ਚਾਰ ਕੋਨਿਆਂ 'ਤੇ ਲੈ ਗਿਆ ਸੀ, ਉਸਨੂੰ ਸਮਝਣ ਲਈ ਉੱਥੋਂ ਪੀਅਰੇ ਵਾਪਸ ਜਾਣ ਲਈ ਤਿਆਰ ਸੀ। ਗੱਲਬਾਤ ਸੁਣਨਾ "ਨਾਲ ਗੱਲ ਕਰਨਾ" ਹੈ, ਸਿਰਫ਼ ਇਸ ਲਈ ਨਹੀਂ ਕਿ ਅਸੀਂ ਵਿਆਖਿਆ ਕਰਨ ਲਈ ਨਕਲ ਕਰਦੇ ਹਾਂ, ਸਗੋਂ ਇਸ ਲਈ ਕਿਉਂਕਿ ਅਸੀਂ ਅਸਲ ਵਿੱਚ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਸੰਭਾਵਨਾਵਾਂ ਵੱਲ ਪੇਸ਼ ਕਰਦੇ ਹਾਂ ਅਤੇ ਕਿਉਂਕਿ ਸਾਨੂੰ ਦੁਨੀਆ ਦੇ ਸੰਦਰਭ ਵਿੱਚ ਸਮਝਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ।

ਪਰ ਜੇਕਰ ਵਾਕ ਸ਼ਬਦ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਮੌਜੂਦ ਹੈ, ਤਾਂ ਸਾਨੂੰ ਬੁਲਾਰੇ ਨੂੰ ਉਸਦੇ ਭਾਸ਼ਣ ਦੀ ਠੋਸ ਨੀਂਹ ਵਜੋਂ ਦਰਸਾਇਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇੱਕ ਸ਼ਬਦ ਸੱਚਮੁੱਚ ਆਪਣੀ ਇੱਕ "ਜੀਵਨ" ਜਾਪਦਾ ਹੈ ਜੇਕਰ ਕੋਈ ਇਸਨੂੰ ਵੱਖ-ਵੱਖ ਯੁੱਗਾਂ ਦੇ ਵਾਕਾਂ ਵਿੱਚ ਮਿਲਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਉਧਾਰ ਲਿਆ ਜੀਵਨ ਇੱਕ ਫਿਲਮ ਕਲਪਨਾ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਵਸਤੂ ਵਰਗਾ ਲੱਗਦਾ ਹੈ; ਉਦਾਹਰਣ ਵਜੋਂ, ਇੱਕ ਚਾਕੂ ਜੋ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਨਾਸ਼ਪਾਤੀ ਨੂੰ ਕੱਟਣਾ ਸ਼ੁਰੂ ਕਰ ਦਿੰਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਤਤਕਾਲਤਾਵਾਂ ਦੇ ਜੋੜ ਦੁਆਰਾ ਪ੍ਰਭਾਵਿਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ; ਇਹ ਸਿਨੇਮੈਟੋਗ੍ਰਾਫਿਕ ਹੈ ਅਤੇ ਵਿਸ਼ਵਵਿਆਪੀ ਸਮੇਂ ਵਿੱਚ ਬਣਿਆ ਹੈ। ਪਰ ਜੇਕਰ ਸ਼ਬਦ ਜੀਉਂਦੇ ਦਿਖਾਈ

ਦਿੰਦੇ ਹਨ ਜਦੋਂ ਕੋਈ ਇੱਕ ਅਰਥਵਾਦੀ ਜਾਂ ਰੂਪ ਵਿਗਿਆਨਿਕ ਫਿਲਮ ਪੇਸ਼ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਤਾਂ ਉਹ ਪੂਰੇ ਵਾਕ ਨਹੀਂ ਬਣਾਉਣ ਜਾ ਰਹੇ ਹਨ; ਉਹ ਸਿਰਫ ਵਾਕਾਂ ਦੇ ਬੀਤਣ ਦੇ ਟਰੈਕ ਹਨ ਕਿਉਂਕਿ ਹਾਈਵੇਅ ਸਿਰਫ ਤੀਰਥ ਯਾਤਰੀਆਂ ਜਾਂ ਕਾਫ਼ਲਿਆਂ ਦੇ ਬੀਤਣ ਦੇ ਟਰੈਕ ਹਨ। ਵਾਕ ਇੱਕ ਪ੍ਰੋਜੈਕਟ ਹੈ ਜਿਸਦਾ ਅਰਥ ਸਿਰਫ ਇੱਕ ਦਿੱਤੇ ਗਏ (ਉਹੀ ਜਿਸਨੂੰ ਕੋਈ ਨਿਰਧਾਰਤ ਕਰਨਾ ਚਾਹੁੰਦਾ ਹੈ) ਦੇ ਵਿਨਾਸ਼ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਸਥਿਤੀ ਵਾਲੇ ਅੰਤ (ਇਸਦਾ ਅਹੁਦਾ ਜੋ ਖੁਦ ਦੂਜੇ ਸਿਰਿਆਂ ਨੂੰ ਮੰਨਦਾ ਹੈ ਜਿਸਦੇ ਸੰਬੰਧ ਵਿੱਚ ਇਹ ਸਿਰਫ ਇੱਕ ਸਾਧਨ ਹੈ) ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਜੇਕਰ ਦਿੱਤਾ ਗਿਆ ਵਾਕ ਸ਼ਬਦ ਨਾਲੋਂ ਜ਼ਿਆਦਾ ਨਿਰਧਾਰਤ ਨਹੀਂ ਕਰ ਸਕਦਾ, ਜੇਕਰ ਇਸਦੇ ਉਲਟ ਵਾਕ ਦਿੱਤੇ ਗਏ ਵਾਕ ਨੂੰ ਰੌਸ਼ਨ ਕਰਨ ਅਤੇ ਸ਼ਬਦ ਨੂੰ ਸਮਝਣ ਯੋਗ ਬਣਾਉਣ ਲਈ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੈ, ਤਾਂ ਵਾਕ ਮੇਰੀ ਆਪਣੀ ਸੁਤੰਤਰ ਚੋਣ ਦਾ ਇੱਕ ਪਲ ਹੈ, ਅਤੇ ਇਹ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਹੈ ਕਿ ਇਸਨੂੰ ਮੇਰੇ ਸਾਥੀ ਦੁਆਰਾ ਸਮਝਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਜੇਕਰ ਕੋਈ ਭਾਸ਼ਾ ਬੋਲੀ ਦੀ ਅਸਲੀਅਤ ਹੈ, ਜੇਕਰ ਕੋਈ ਉਪਭਾਸ਼ਾ ਜਾਂ ਸ਼ਬਦਾਵਲੀ ਕਿਸੇ ਭਾਸ਼ਾ ਦੀ ਅਸਲੀਅਤ ਹੈ, ਤਾਂ ਉਪਭਾਸ਼ਾ ਦੀ ਅਸਲੀਅਤ ਅਹੁਦੇ ਦੀ ਸੁਤੰਤਰ ਕਿਰਿਆ ਹੈ ਜਿਸ ਦੁਆਰਾ ਮੈਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਅਹੁਦੇਦਾਰ ਵਜੋਂ ਚੁਣਦਾ ਹਾਂ। ਅਤੇ ਇਹ ਸੁਤੰਤਰ ਕਿਰਿਆ ਸ਼ਬਦਾਂ ਦਾ ਇਕੱਠ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਦਾ। ਯਕੀਨਨ, ਜੇਕਰ ਇਹ ਇੱਕ ਸ਼ੁੱਧ ਇਕੱਠ ਜਾਂ ਤਕਨੀਕੀ ਨੁਸਖ਼ਿਆਂ (ਵਿਆਕਰਨਿਕ ਨਿਯਮਾਂ) ਦੇ ਅਨੁਸਾਰ ਸ਼ਬਦ ਹੁੰਦੇ, ਤਾਂ ਅਸੀਂ ਬੋਲਣ ਵਾਲੇ ਦੀ ਆਜ਼ਾਦੀ 'ਤੇ ਲਗਾਈਆਂ ਗਈਆਂ ਤੱਥਾਂ ਦੀਆਂ ਸੀਮਾਵਾਂ ਬਾਰੇ ਗੱਲ ਕਰ ਸਕਦੇ ਹਾਂ; ਇਹ ਸੀਮਾਵਾਂ ਸ਼ਬਦਾਂ ਦੀ ਸਮੱਗਰੀ ਅਤੇ ਧੁਨੀਆਤਮਕ ਪ੍ਰਕਿਰਤੀ, ਵਰਤੀ ਗਈ ਭਾਸ਼ਾ ਦੀ ਸ਼ਬਦਾਵਲੀ, ਬੋਲਣ ਵਾਲੇ ਦੀ ਨਿੱਜੀ ਸ਼ਬਦਾਵਲੀ (ਉਹ ਸ਼ਬਦ ਜੋ ਉਸਦੇ ਹੁਕਮ 'ਤੇ ਹਨ), "ਭਾਸ਼ਾ ਦੀ ਆਤਮਾ," ਆਦਿ, ਆਦਿ ਦੁਆਰਾ ਚਿੰਨ੍ਹਿਤ ਕੀਤੀਆਂ ਜਾਣਗੀਆਂ। ਪਰ ਅਸੀਂ ਹੁਣੇ ਦਿਖਾਇਆ ਹੈ ਕਿ ਅਜਿਹਾ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਹਾਲ ਹੀ ਵਿੱਚ ਇਹ ਮੰਨਿਆ ਗਿਆ ਹੈ ਕਿ ਸ਼ਬਦਾਂ ਦਾ ਇੱਕ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦਾ ਜੀਵਤ ਕ੍ਰਮ ਹੈ, ਬੋਲੀ ਦੇ ਗਤੀਸ਼ੀਲ ਨਿਯਮਾਂ ਦਾ, ਲੋਗੋਸ ਦਾ ਇੱਕ ਨਿਵੇਕਲਾ ਜੀਵਨ ਹੈ - ਸੰਖੇਪ ਵਿੱਚ ਕਿ ਬੋਲੀ ਇੱਕ ਕੁਦਰਤ ਹੈ ਅਤੇ ਕੁਝ ਹੱਦ ਤੱਕ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਇਸਦੀ ਪਾਲਣਾ ਕਰਨੀ ਚਾਹੀਦੀ ਹੈ ਤਾਂ ਜੋ ਉਹ ਕੁਦਰਤ ਨਾਲ ਇਸਦੀ ਵਰਤੋਂ ਕਰ ਸਕੇ।17 ਪਰ ਇਹ ਇਸ ਲਈ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਲੋਕ ਬੋਲੀ 'ਤੇ ਵਿਚਾਰ ਕਰਦੇ ਹੋਏ ਅਕਸਰ ਉਸ ਬੋਲੀ ਨੂੰ ਲੈਂਦੇ ਹਨ ਜੋ ਮਰ ਚੁੱਕੀ ਹੈ (ਭਾਵ, ਪਹਿਲਾਂ ਹੀ ਬੋਲੀ ਗਈ) ਅਤੇ ਇਸ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਨਿਵੇਕਲਾ ਜੀਵਨ ਅਤੇ ਸ਼ਕਤੀ, ਸਬੰਧ ਅਤੇ ਪ੍ਰਤੀਕ੍ਰਿਆਵਾਂ ਭਰਦੇ ਹਨ ਜੋ ਅਸਲ ਵਿੱਚ ਬੋਲਣ ਵਾਲੇ ਦੀ ਨਿੱਜੀ ਆਜ਼ਾਦੀ ਤੋਂ ਉਧਾਰ ਲਈਆਂ ਗਈਆਂ ਹਨ। ਲੋਕਾਂ ਨੇ ਬੋਲੀ ਨੂੰ ਇੱਕ ਅਜਿਹੀ ਭਾਸ਼ਾ ਬਣਾ ਦਿੱਤਾ ਹੈ ਜੋ ਆਪਣੇ ਆਪ ਬੋਲਦੀ ਹੈ। ਇਹ ਇੱਕ ਗਲਤੀ ਹੈ ਜੋ ਬੋਲੀ ਜਾਂ ਕਿਸੇ ਹੋਰ ਤਕਨੀਕ ਦੇ ਸੰਬੰਧ ਵਿੱਚ ਨਹੀਂ ਕੀਤੀ ਜਾਣੀ ਚਾਹੀਦੀ। ਜੇਕਰ ਅਸੀਂ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਅਜਿਹੀਆਂ ਤਕਨੀਕਾਂ ਦੇ ਵਿਚਕਾਰ ਉਭਾਰਨਾ ਚਾਹੁੰਦੇ ਹਾਂ ਜੋ ਆਪਣੇ ਆਪ ਲਾਗੂ ਹੁੰਦੀਆਂ ਹਨ, ਇੱਕ ਅਜਿਹੀ ਭਾਸ਼ਾ ਜੋ ਆਪਣੇ ਆਪ ਬੋਲਦੀ ਹੈ, ਇੱਕ ਵਿਗਿਆਨ ਜੋ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਉਸਾਰਦਾ ਹੈ, ਇੱਕ ਅਜਿਹਾ ਸ਼ਹਿਰ ਜੋ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਨਿਯਮਾਂ ਅਨੁਸਾਰ ਉਸਾਰਦਾ ਹੈ, ਜੇਕਰ ਅਰਥ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਨਿਸ਼ਚਿਤ ਕੀਤੇ ਜਾਂਦੇ ਹਨ ਜਦੋਂ ਕਿ ਅਸੀਂ ਇੱਕ ਮਨੁੱਖੀ ਪਾਰਦਰਸ਼ਤਾ ਨੂੰ ਸੁਰੱਖਿਅਤ ਰੱਖਦੇ ਹਾਂ, ਤਾਂ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਭੂਮਿਕਾ ਇੱਕ ਪਾਇਲਟ ਦੀ ਭੂਮਿਕਾ ਵਿੱਚ ਘੱਟ ਜਾਵੇਗੀ ਜੋ ਇੱਕ ਜਹਾਜ਼ ਨੂੰ ਨਿਰਦੇਸ਼ਤ ਕਰਨ ਲਈ ਹਵਾਵਾਂ, ਲਹਿਰਾਂ ਅਤੇ ਲਹਿਰਾਂ ਦੀਆਂ ਨਿਰਧਾਰਤ ਸ਼ਕਤੀਆਂ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਪਰ ਹੌਲੀ ਹੌਲੀ ਹਰੇਕ ਤਕਨੀਕ ਨੂੰ ਮਨੁੱਖੀ ਉਦੇਸ਼ਾਂ ਵੱਲ ਨਿਰਦੇਸ਼ਤ ਕਰਨ ਲਈ ਇੱਕ ਹੋਰ ਤਕਨੀਕ ਦੀ ਲੋੜ ਪਵੇਗੀ; ਉਦਾਹਰਣ ਵਜੋਂ, ਇੱਕ ਕਿਸ਼ਤੀ ਨੂੰ ਨਿਰਦੇਸ਼ਤ ਕਰਨ ਲਈ, ਬੋਲਣਾ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਅਸੀਂ ਸ਼ਾਇਦ ਤਕਨੀਕਾਂ ਦੀ ਤਕਨੀਕ 'ਤੇ ਪਹੁੰਚਾਂਗੇ - ਜੋ ਬਦਲੇ ਵਿੱਚ ਆਪਣੇ ਆਪ ਲਾਗੂ ਕੀਤੀ ਜਾਵੇਗੀ - ਪਰ ਅਸੀਂ ਟੈਕਨੀਸ਼ੀਅਨ ਨੂੰ ਮਿਲਣ ਦੀ ਸੰਭਾਵਨਾ ਨੂੰ ਹਮੇਸ਼ਾ ਲਈ ਗੁਆ ਦੇਵਾਂਗੇ।

ਜੇਕਰ ਦੂਜੇ ਪਾਸੇ, ਬੋਲਣ ਨਾਲ ਅਸੀਂ ਸ਼ਬਦਾਂ ਨੂੰ ਹੋਂਦ ਵਿੱਚ ਲਿਆਉਂਦੇ ਹਾਂ, ਤਾਂ ਅਸੀਂ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਜ਼ਰੂਰੀ ਤਕਨੀਕੀ ਕਨੈਕਸ਼ਨਾਂ ਜਾਂ ਵਾਕ ਦੇ ਅੰਦਰ ਜੁੜੇ ਹੋਏ ਕਨੈਕਸ਼ਨਾਂ ਨੂੰ ਦਬਾਉਂਦੇ ਨਹੀਂ ਹਾਂ। ਇਸ ਤੋਂ ਵੀ ਵਧੀਆ, ਅਸੀਂ ਇਹ ਜ਼ਰੂਰਤ ਲੱਭੀ ਹੈ। ਪਰ ਇਸਦੇ ਪ੍ਰਗਟ ਹੋਣ ਲਈ, ਸ਼ਬਦਾਂ ਦੇ ਇੱਕ ਦੂਜੇ ਨਾਲ ਸਬੰਧਾਂ ਵਿੱਚ ਦਾਖਲ ਹੋਣ ਲਈ, ਇੱਕ ਦੂਜੇ ਨਾਲ ਜੁੜਨ ਜਾਂ ਇੱਕ ਦੂਜੇ ਨੂੰ ਦੂਰ ਕਰਨ ਲਈ, ਇਹ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੈ ਕਿ ਉਹ ਇੱਕ ਸੰਸਲੇਸ਼ਣ ਵਿੱਚ ਇਕਜੁੱਟ ਹੋਣ ਜੋ ਉਹਨਾਂ ਤੋਂ ਨਹੀਂ ਆਉਂਦਾ। ਇਸ ਸਿੰਥੈਟਿਕ ਏਕਤਾ ਨੂੰ ਦਬਾਓ ਅਤੇ ਉਹ ਬਲਾਕ ਜਿਸਨੂੰ "ਭਾਸ਼ਣ" ਕਿਹਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਟੁੱਟ ਜਾਂਦਾ ਹੈ; ਹਰੇਕ ਸ਼ਬਦ ਆਪਣੀ ਇਕਾਂਤ ਵਿੱਚ ਵਾਪਸ ਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਉਸੇ ਸਮੇਂ ਆਪਣੀ ਏਕਤਾ ਗੁਆ ਦਿੰਦਾ ਹੈ, ਵੱਖ-ਵੱਖ ਅਸੰਭਾਵੀ ਅਰਥਾਂ ਵਿੱਚ ਵੰਡਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਇਹ ਵਾਕ ਦੇ ਸੁਤੰਤਰ ਪ੍ਰੋਜੈਕਟ ਦੇ ਅੰਦਰ ਹੈ ਕਿ ਭਾਸ਼ਣ ਦੇ ਨਿਯਮ ਸੰਗਠਿਤ ਹੁੰਦੇ ਹਨ; ਇਹ ਬੋਲਣ ਦੁਆਰਾ ਹੀ ਮੈਂ ਵਿਆਕਰਣ ਬਣਾਉਂਦਾ ਹਾਂ। ਆਜ਼ਾਦੀ ਭਾਸ਼ਾ ਦੇ ਨਿਯਮਾਂ ਦੀ ਇੱਕੋ ਇੱਕ ਸੰਭਵ ਨੀਂਹ ਹੈ।

ਇਸ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ, ਭਾਸ਼ਾ ਦੇ ਨਿਯਮ ਕਿਸ ਲਈ ਮੌਜੂਦ ਹਨ? ਪੌਲਹਾਨ ਨੇ ਜ਼ਰੂਰੀ ਜਵਾਬ ਦਿੱਤਾ ਹੈ: ਉਹ ਬੋਲਣ ਵਾਲੇ ਲਈ ਨਹੀਂ ਹਨ, ਉਹ ਉਸ ਲਈ ਹਨ ਜੋ ਸੁਣਦਾ ਹੈ। ਜੋ ਵਿਅਕਤੀ ਬੋਲਦਾ ਹੈ ਉਹ ਸਿਰਫ਼ ਇੱਕ ਅਰਥ ਦੀ ਚੋਣ ਕਰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਸ਼ਬਦਾਂ ਦੇ ਕ੍ਰਮ ਨੂੰ ਸਿਰਫ਼ ਉਦੋਂ ਤੱਕ ਸਮਝਦਾ ਹੈ ਜਦੋਂ ਤੱਕ ਉਹ ਇਸਨੂੰ ਬਣਾਉਂਦਾ ਹੈ।[18] ਇਸ ਸੰਗਠਿਤ ਕੰਪਲੈਕਸ ਦੇ ਅੰਦਰ ਉਹ ਸਿਰਫ਼ ਉਹੀ ਸਬੰਧ ਸਮਝੇਗਾ ਜੋ ਉਸਨੇ ਸਥਾਪਿਤ ਕੀਤੇ ਹਨ। ਇਸ ਲਈ ਜੇਕਰ ਅਸੀਂ ਇਹ ਖੋਜਦੇ ਹਾਂ ਕਿ ਦੋ (ਜਾਂ ਕਈ) ਸ਼ਬਦ ਉਹਨਾਂ ਦੇ ਵਿਚਕਾਰ ਇੱਕ ਨਹੀਂ ਸਗੋਂ ਕਈ ਪਰਿਭਾਸ਼ਿਤ ਸਬੰਧ ਰੱਖਦੇ ਹਨ ਅਤੇ ਇਸ ਤੋਂ ਕਈ ਅਰਥ ਨਿਕਲਦੇ ਹਨ ਜੋ ਇੱਕ ਲੜੀ ਵਿੱਚ ਵਿਵਸਥਿਤ ਹਨ ਜਾਂ ਇੱਕ ਦੂਜੇ ਦੇ ਉਲਟ ਹਨ - ਸਾਰੇ ਇੱਕ ਅਤੇ ਇੱਕੋ ਵਾਕ ਲਈ - ਜੇਕਰ, ਸੰਖੇਪ ਵਿੱਚ, ਅਸੀਂ "ਸ਼ੈਤਾਨ ਦੇ ਹਿੱਸੇ" ਦੀ ਖੋਜ ਕਰਦੇ ਹਾਂ, ਤਾਂ ਇਹ ਸਿਰਫ ਦੋ ਹੇਠ ਲਿਖੀਆਂ ਸ਼ਰਤਾਂ ਅਧੀਨ ਹੀ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ: (1) ਸ਼ਬਦਾਂ ਨੂੰ ਇੱਕ ਅਰਥਪੂਰਨ ਮੇਲ-ਮਿਲਾਪ ਦੁਆਰਾ ਇਕੱਠਾ ਕੀਤਾ ਅਤੇ ਪੇਸ਼ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੋਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ; (2) ਇਸ ਸੰਸਲੇਸ਼ਣ ਨੂੰ ਬਾਹਰੋਂ ਦੇਖਿਆ ਜਾਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ - ਭਾਵ, ਦ ਅਦਰ ਦੁਆਰਾ ਅਤੇ ਇਸ ਮੇਲ-ਮਿਲਾਪ ਦੇ ਸੰਭਾਵੀ ਅਰਥਾਂ ਦੀ ਇੱਕ ਕਾਲਪਨਿਕ ਸਮਝ ਦੇ ਦੌਰਾਨ। ਇਸ ਮਾਮਲੇ ਵਿੱਚ, ਦਰਅਸਲ, ਹਰੇਕ ਸ਼ਬਦ ਜਿਸਨੂੰ ਪਹਿਲਾਂ ਅਰਥ ਦੇ ਵਰਗ ਵਜੋਂ ਸਮਝਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਉਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਸਮਝੇ ਜਾਂਦੇ ਦੂਜੇ ਸ਼ਬਦ ਨਾਲ ਜੁੜਿਆ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਅਤੇ ਮੇਲ-ਮਿਲਾਪ ਬਹੁ-ਭਾਸ਼ੀ ਹੋਵੇਗਾ। ਸੱਚੇ ਅਰਥ (ਭਾਵ, ਬੋਲਣ ਵਾਲੇ ਦੁਆਰਾ ਸਪੱਸ਼ਟ ਤੌਰ 'ਤੇ ਇੱਛਾ ਅਨੁਸਾਰ) ਦੀ ਸਮਝ ਦੂਜੇ ਅਰਥਾਂ ਨੂੰ ਪਰਛਾਵੇਂ ਵਿੱਚ ਪਾਉਣ ਜਾਂ ਉਹਨਾਂ ਨੂੰ ਅਧੀਨ ਕਰਨ ਦੇ ਯੋਗ ਹੋਵੇਗੀ, ਪਰ ਇਹ ਉਹਨਾਂ ਨੂੰ ਦਬਾ ਨਹੀਂ ਸਕੇਗੀ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਬੋਲੀ, ਜੋ ਕਿ ਮੇਰੇ ਲਈ ਇੱਕ ਮੁਫਤ ਪ੍ਰੋਜੈਕਟ ਹੈ, ਦੇ ਦੂਜਿਆਂ ਲਈ ਖਾਸ ਨਿਯਮ ਹਨ। ਅਤੇ ਇਹ ਨਿਯਮ ਖੁਦ ਇੱਕ ਮੂਲ ਸੰਸਲੇਸ਼ਣ ਦੇ ਅੰਦਰ ਹੀ ਲਾਗੂ ਹੋ ਸਕਦੇ ਹਨ।

ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਅਸੀਂ ਘਟਨਾ "ਵਾਕ" ਅਤੇ ਇੱਕ ਕੁਦਰਤੀ ਘਟਨਾ ਵਿਚਕਾਰ ਸਪੱਸ਼ਟ ਅੰਤਰ ਨੂੰ ਸਮਝ ਸਕਦੇ ਹਾਂ। ਕੁਦਰਤੀ ਤੱਥ ਇੱਕ ਕਾਨੂੰਨ ਦੇ ਅਨੁਸਾਰ ਪੈਦਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਜੋ ਇਹ ਪ੍ਰਗਟ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਪਰ ਜੋ ਉਤਪਾਦਨ ਦਾ ਇੱਕ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਬਾਹਰੀ ਨਿਯਮ ਹੈ ਜਿਸਦਾ ਮੰਨਿਆ ਗਿਆ ਤੱਥ ਸਿਰਫ ਇੱਕ ਉਦਾਹਰਣ ਹੈ। ਇੱਕ ਘਟਨਾ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ "ਵਾਕ" ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਇਸਦੇ ਸੰਗਠਨ ਦਾ ਕਾਨੂੰਨ ਰੱਖਦਾ ਹੈ, ਅਤੇ ਇਹ ਇਹ ਨਿਰਧਾਰਤ ਕਰਨ ਦੇ ਸੁਤੰਤਰ ਪ੍ਰੋਜੈਕਟ ਦੇ ਅੰਦਰ ਹੈ ਕਿ ਸ਼ਬਦਾਂ ਵਿਚਕਾਰ ਕਾਨੂੰਨੀ (ਭਾਵ, ਵਿਆਕਰਨਿਕ) ਸਬੰਧ ਪੈਦਾ ਹੋ ਸਕਦੇ ਹਨ। ਦਰਅਸਲ, ਬੋਲਣ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਬੋਲਣ ਦੇ ਕੋਈ ਨਿਯਮ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਦੇ। ਅਤੇ ਹਰੇਕ ਵਾਕ ਇੱਕ ਨਿੱਜੀ ਲਈ ਆਪਣੀ ਚੋਣ ਤੋਂ ਜਾਰੀ ਕੀਤੇ ਗਏ ਅਹੁਦੇ ਦਾ ਇੱਕ ਸੁਤੰਤਰ ਪ੍ਰੋਜੈਕਟ ਹੈ ਅਤੇ ਇਸ ਲਈ ਆਪਣੀ ਵਿਸ਼ਵਵਿਆਪੀ ਸਥਿਤੀ ਦੇ ਸੰਦਰਭ

ਵਿੱਚ ਵਿਆਖਿਆ ਕਰਨ ਲਈ ਨਿਯਤ ਹੈ। ਜੋ ਮੁੱਖ ਹੈ ਉਹ ਸਥਿਤੀ ਹੈ ਜਿਸ ਦੇ ਸੰਦਰਭ ਵਿੱਚ ਮੈਂ ਵਾਕ ਦਾ ਅਰਥ ਸਮਝਦਾ ਹਾਂ; ਇਹ ਅਰਥ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਦਿੱਤੇ ਗਏ ਵਜੋਂ ਨਹੀਂ ਮੰਨਿਆ ਜਾਣਾ ਚਾਹੀਦਾ, ਸਗੋਂ ਸਾਧਨਾਂ ਦੀ ਇੱਕ ਮੁਫਤ ਪਾਰ ਵਿੱਚ ਚੁਣੇ ਗਏ ਅੰਤ ਵਜੋਂ। ਇਹ ਇੱਕੋ ਇੱਕ ਹਕੀਕਤ ਹੈ ਜਿਸਦਾ ਕਾਰਜਸ਼ੀਲ ਭਾਸ਼ਾ ਵਿਗਿਆਨੀ ਸਾਹਮਣਾ ਕਰ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਹਕੀਕਤ ਦੇ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਤੋਂ, ਇੱਕ ਪ੍ਰਤੀਕਿਰਿਆਸ਼ੀਲ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣਾਤਮਕ ਕਾਰਜ ਕੁਝ ਹੋਰ ਆਮ ਅਤੇ ਵਧੇਰੇ ਸਰਲ ਬਣਤਰਾਂ ਨੂੰ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ ਵਿੱਚ ਲਿਆਉਣ ਦੇ ਯੋਗ ਹੋਵੇਗਾ ਜੋ ਕਿ ਕਾਨੂੰਨੀ ਸਕੀਮਾਟਾ ਵਾਂਗ ਹਨ। ਪਰ ਇਹ ਸਕੀਮਾਟਾ ਜੋ ਕਿ ਉਪਭਾਸ਼ਾ ਦੇ ਨਿਯਮਾਂ ਵਜੋਂ ਕੰਮ ਕਰਨਗੇ, ਉਦਾਹਰਣ ਵਜੋਂ, ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਅਮੂਰਤ ਹਨ। ਵਾਕ ਦੇ ਸੰਵਿਧਾਨ ਦੀ ਪ੍ਰਧਾਨਗੀ ਕਰਨ ਅਤੇ ਇਸ ਵਿੱਚ ਵਹਿਣ ਵਾਲੇ ਢਾਂਚੇ ਤੋਂ ਦੂਰ, ਉਹ ਸਿਰਫ਼ ਇਸ ਵਾਕ ਵਿੱਚ ਅਤੇ ਇਸ ਰਾਹੀਂ ਮੌਜੂਦ ਹਨ। ਇਸ ਅਰਥ ਵਿੱਚ ਵਾਕ ਆਪਣੇ ਖੁਦ ਦੇ ਨਿਯਮਾਂ ਦੀ ਇੱਕ ਮੁਫ਼ਤ ਕਾਢ ਵਜੋਂ ਪ੍ਰਗਟ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਅਸੀਂ ਇੱਥੇ ਹਰ ਸਥਿਤੀ ਦੀ ਅਸਲ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਤਾ ਪਾਉਂਦੇ ਹਾਂ; ਇਹ ਦਿੱਤੇ ਗਏ (ਭਾਸ਼ਾਈ ਉਪਕਰਣ) ਤੋਂ ਬਹੁਤ ਜ਼ਿਆਦਾ ਪਾਰ ਕਰਕੇ ਹੈ ਕਿ ਵਾਕ ਦਾ ਮੁਫ਼ਤ ਪ੍ਰੋਜੈਕਟ ਦਿੱਤੇ ਗਏ ਨੂੰ ਇਸ ਦਿੱਤੇ ਗਏ (ਸ਼ਬਦ ਕ੍ਰਮ ਅਤੇ ਉਪਭਾਸ਼ਾ ਦੇ ਉਚਾਰਨ ਦੇ ਇਹ ਨਿਯਮ) ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਪ੍ਰਗਟ ਹੋਣ ਦਾ ਕਾਰਨ ਬਣਦਾ ਹੈ। ਪਰ ਵਾਕ ਦਾ ਮੁਫ਼ਤ ਪ੍ਰੋਜੈਕਟ ਇਸ ਦਿੱਤੇ ਗਏ ਨੂੰ ਮੰਨਣ ਦੀ ਇੱਕ ਸਕੀਮ ਹੈ; ਇਹ ਸਿਰਫ਼ ਕੋਈ ਧਾਰਨਾ ਨਹੀਂ ਹੈ ਬਲਕਿ ਮੌਜੂਦਾ ਸਾਧਨਾਂ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਅਜੇ ਤੱਕ ਮੌਜੂਦ ਨਾ ਹੋਣ ਵਾਲੇ ਅੰਤ ਨੂੰ ਨਿਸ਼ਾਨਾ ਬਣਾਉਂਦਾ ਹੈ ਜਿਸ 'ਤੇ ਇਹ ਇੱਕ ਸਾਧਨ ਵਜੋਂ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਸਹੀ ਅਰਥ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕਰਦਾ ਹੈ।

ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਵਾਕ ਸ਼ਬਦਾਂ ਦਾ ਕ੍ਰਮ ਹੈ ਜੋ ਸਿਰਫ਼ ਆਪਣੇ ਕ੍ਰਮ ਦੁਆਰਾ ਹੀ ਇਹ ਸ਼ਬਦ ਬਣ ਜਾਂਦੇ ਹਨ। ਇਹ ਅਸਲ ਵਿੱਚ ਭਾਸ਼ਾ ਵਿਗਿਆਨੀਆਂ ਅਤੇ ਮਨੋਵਿਗਿਆਨੀਆਂ ਨੇ ਸਮਝਿਆ ਹੈ, ਅਤੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਸ਼ਰਮਿੰਦਗੀ ਸਾਡੇ ਲਈ ਇੱਥੇ ਇੱਕ ਵਿਰੋਧੀ-ਸਬੂਤ ਵਜੋਂ ਉਪਯੋਗੀ ਹੋ ਸਕਦੀ ਹੈ; ਉਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਮੰਨਣਾ ਸੀ ਕਿ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਬੋਲਣ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਚੱਕਰ ਖੋਜਿਆ ਹੈ, ਕਿਉਂਕਿ ਬੋਲਣ ਲਈ ਕਿਸੇ ਦੇ ਵਿਚਾਰ ਨੂੰ ਜਾਣਨਾ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੈ। ਪਰ ਅਸੀਂ ਇਸ ਵਿਚਾਰ ਨੂੰ ਸੰਕਲਪਾਂ ਵਿੱਚ ਸਪੱਸ਼ਟ ਅਤੇ ਸਥਿਰ ਕੀਤੀ ਗਈ ਹਕੀਕਤ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਕਿਵੇਂ ਜਾਣ ਸਕਦੇ ਹਾਂ ਸਿਵਾਏ ਇਸਨੂੰ ਬੋਲਣ ਦੇ? ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਭਾਸ਼ਣ ਸੋਚ ਨੂੰ ਅਤੇ ਵਿਚਾਰ ਨੂੰ ਭਾਸ਼ਣ ਨੂੰ ਦਰਸਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਪਰ ਅਸੀਂ ਹੁਣ ਸਮਝਦੇ ਹਾਂ ਕਿ ਕੋਈ ਚੱਕਰ ਨਹੀਂ ਹੈ ਜਾਂ ਇਸ ਦੀ ਬਜਾਏ ਇਹ ਚੱਕਰ - ਜਿਸ ਤੋਂ ਭਾਸ਼ਾ ਵਿਗਿਆਨੀ ਅਤੇ ਮਨੋਵਿਗਿਆਨੀ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਕਰਦੇ ਸਨ ਕਿ ਉਹ ਸ਼ੁੱਧ ਮਨੋਵਿਗਿਆਨਕ ਮੂਰਤੀਆਂ ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਮੌਖਿਕ ਚਿੱਤਰ ਜਾਂ ਇੱਕ ਚਿੱਤਰ ਰਹਿਤ, ਸ਼ਬਦ ਰਹਿਤ ਵਿਚਾਰ ਦੀ ਕਾਢ ਦੁਆਰਾ ਬਚ ਸਕਦੇ ਹਨ - ਭਾਸ਼ਣ ਨਾਲ ਵਿਲੱਖਣ ਨਹੀਂ ਹੈ; ਇਹ ਆਮ ਤੌਰ 'ਤੇ ਸਥਿਤੀ ਦੀ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਤਾ ਹੈ। ਇਸਦਾ ਅਰਥ ਵਰਤਮਾਨ, ਭਵਿੱਖ ਅਤੇ ਭੂਤਕਾਲ ਦੇ ਉਤਸੁਕ ਸੰਬੰਧ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਹੋਰ ਕੁਝ ਨਹੀਂ ਹੈ - ਯਾਨੀ, ਅਜੇ ਤੱਕ ਮੌਜੂਦ ਨਾ ਹੋਣ ਵਾਲੇ ਦੁਆਰਾ ਮੌਜੂਦ ਦਾ ਸੁਤੰਤਰ ਨਿਰਧਾਰਨ ਅਤੇ ਅਜੇ ਤੱਕ ਮੌਜੂਦ ਨਾ ਹੋਣ ਵਾਲੇ ਦਾ ਨਿਰਧਾਰਨ ਹੋਂਦ ਵਾਲੇ ਦੁਆਰਾ। ਇੱਕ ਵਾਰ ਜਦੋਂ ਅਸੀਂ ਇਸ ਤੱਥ ਨੂੰ ਸਥਾਪਿਤ ਕਰ ਲੈਂਦੇ ਹਾਂ, ਤਾਂ ਇਹ ਸੰਖੇਪ ਕਾਰਜਸ਼ੀਲ ਸਕੀਮਾ ਨੂੰ ਉਜਾਗਰ ਕਰਨ ਦੀ ਇਜਾਜ਼ਤ ਹੋਵੇਗੀ ਜੋ ਵਾਕ ਦੀ ਕਾਨੂੰਨੀ ਸੱਚਾਈ ਵਜੋਂ ਖੜ੍ਹੀ ਹੋਵੇਗੀ: ਉਪਭਾਸ਼ਾ ਸਕੀਮਾ - ਰਾਸ਼ਟਰੀ ਭਾਸ਼ਾ ਦੀ ਸਕੀਮਾ - ਆਮ ਤੌਰ 'ਤੇ ਭਾਸ਼ਾਈ ਸਕੀਮਾ। ਪਰ ਇਹ ਸਕੀਮਾ ਪਹਿਲਾਂ ਤੋਂ ਮੌਜੂਦ ਠੋਸ ਵਾਕ ਤੋਂ ਬਹੁਤ ਦੂਰ ਹਨ, ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ Unselbständigkeit ਨਾਲ ਪ੍ਰਭਾਵਿਤ ਹੁੰਦੇ ਹਨ ਅਤੇ ਹਮੇਸ਼ਾ ਇੱਕ ਆਜ਼ਾਦੀ ਦੁਆਰਾ ਆਪਣੇ ਅਵਤਾਰ ਵਿੱਚ ਅਵਤਾਰ ਅਤੇ ਕਾਇਮ ਰਹਿੰਦੇ ਹਨ।

ਇਹ ਸਮਝਣਾ ਪਵੇਗਾ, ਬੇਸ਼ੱਕ, ਇਹ ਸਮਝਣਾ ਪਵੇਗਾ ਕਿ ਭਾਸ਼ਣ ਇੱਥੇ ਸਿਰਫ਼ ਇੱਕ ਸਮਾਜਿਕ ਅਤੇ ਵਿਸ਼ਵਵਿਆਪੀ ਤਕਨੀਕ ਦੀ ਉਦਾਹਰਣ ਹੈ। ਇਹ ਕਿਸੇ ਹੋਰ ਤਕਨੀਕ ਲਈ ਵੀ ਸੱਚ ਹੋਵੇਗਾ।

ਇਹ ਕੁਹਾੜੀ ਦਾ ਵਾਰ ਹੈ ਜੋ ਕੁਹਾੜੀ ਨੂੰ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਇਹ ਹਥੌੜਾ ਹੈ ਜੋ ਹਥੌੜੇ ਨੂੰ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਇੱਕ ਖਾਸ ਦੌੜ ਵਿੱਚ ਸਕੀਇੰਗ ਦੇ ਫ੍ਰੈਂਚ ਢੰਗ ਨੂੰ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਨਾ ਅਤੇ ਇਸ ਵਿਧੀ ਵਿੱਚ ਸਕੀਇੰਗ ਦੇ ਆਮ ਹੁਨਰ ਨੂੰ ਮਨੁੱਖੀ ਸੰਭਾਵਨਾ ਵਜੋਂ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਨਾ ਜਾਇਜ਼ ਹੋਵੇਗਾ। ਪਰ ਇਹ ਮਨੁੱਖੀ ਹੁਨਰ ਕਦੇ ਵੀ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਕੁਝ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ; ਇਹ ਸਿਰਫ ਸੰਭਾਵੀ ਤੌਰ 'ਤੇ ਮੌਜੂਦ ਹੁੰਦਾ ਹੈ; ਇਹ ਸਕੀਅਰ ਦੇ ਅਸਲ ਅਤੇ ਠੋਸ ਹੁਨਰ ਵਿੱਚ ਅਵਤਾਰ ਅਤੇ ਪ੍ਰਗਟ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਸਾਨੂੰ ਵਿਅਕਤੀ ਦੇ ਨਸਲ ਨਾਲ ਸਬੰਧਾਂ ਲਈ ਅਸਥਾਈ ਤੌਰ 'ਤੇ ਇੱਕ ਹੱਲ ਦੀ ਰੂਪਰੇਖਾ ਬਣਾਉਣ ਦੇ ਯੋਗ ਬਣਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਮਨੁੱਖ ਜਾਤੀ, ਮਨੁੱਖਜਾਤੀ ਤੋਂ ਬਿਨਾਂ, ਕੋਈ ਸੱਚਾਈ ਨਹੀਂ ਹੈ; ਇਹ ਯਕੀਨੀ ਹੈ। ਵਿਅਕਤੀਗਤ ਚੋਣਾਂ ਦਾ ਸਿਰਫ਼ ਇੱਕ ਤਰਕਹੀਣ ਅਤੇ ਅਟੱਲ ਝੁੰਡ ਹੀ ਰਹੇਗਾ ਜਿਸ ਲਈ ਕੋਈ ਕਾਨੂੰਨ ਨਿਰਧਾਰਤ ਨਹੀਂ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ। ਜੇਕਰ ਕਿਸੇ ਕਿਸਮ ਦੀ ਸੱਚਾਈ ਮੌਜੂਦ ਹੈ ਜੋ ਵਿਅਕਤੀਗਤ ਚੋਣਾਂ ਨੂੰ ਇਕਜੁੱਟ ਕਰਨ ਦੇ ਸਮਰੱਥ ਹੈ, ਤਾਂ ਇਹ ਮਨੁੱਖ ਜਾਤੀ ਹੈ ਜੋ ਸਾਡੇ ਲਈ ਇਸ ਸੱਚਾਈ ਨੂੰ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕਰ ਸਕਦੀ ਹੈ। ਪਰ ਜੇਕਰ ਨਸਲ ਵਿਅਕਤੀ ਦੀ ਸੱਚਾਈ ਹੈ, ਤਾਂ ਇਹ ਵਿਅਕਤੀ ਵਿੱਚ ਡੂੰਘੇ ਵਿਰੋਧਾਭਾਸ ਤੋਂ ਬਿਨਾਂ ਦਿੱਤੀ ਨਹੀਂ ਜਾ ਸਕਦੀ। ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਭਾਸ਼ਣ ਦੇ ਨਿਯਮ ਵਾਕ ਦੇ ਠੋਸ ਮੁਕਤ ਪ੍ਰੋਜੈਕਟ ਦੁਆਰਾ ਕਾਇਮ ਰੱਖੇ ਜਾਂਦੇ ਹਨ ਅਤੇ ਅਵਤਾਰ ਧਾਰਨ ਕਰਦੇ ਹਨ, ਉਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਮਨੁੱਖ ਜਾਤੀ (ਮਨੁੱਖਾਂ ਦੀ ਗਤੀਵਿਧੀ ਨੂੰ ਪਰਿਭਾਸ਼ਿਤ ਕਰਨ ਲਈ ਅਜੀਬ ਤਕਨੀਕਾਂ ਦੇ ਸਮੂਹ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ) ਇੱਕ ਵਿਅਕਤੀ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਮੌਜੂਦ ਨਹੀਂ ਹੈ ਜੋ ਇਸਨੂੰ ਇਸ ਤਰੀਕੇ ਨਾਲ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰੇਗਾ ਜਿਵੇਂ ਇਹ ਖਾਸ ਪਤਨ ਡਿੱਗਦੇ ਸਰੀਰਾਂ ਦੇ ਨਿਯਮ ਦੀ ਉਦਾਹਰਣ ਦਿੰਦਾ ਹੈ, ਸੁਤੰਤਰ ਵਿਅਕਤੀਗਤ ਚੋਣ ਦੁਆਰਾ ਕਾਇਮ ਰੱਖੇ ਗਏ ਅਮੂਰਤ ਸਬੰਧਾਂ ਦਾ ਸਮੂਹ ਹੈ। ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਇੱਕ ਵਿਅਕਤੀ ਵਜੋਂ ਚੁਣਨ ਲਈ ਇੱਕ ਅੰਦਰੂਨੀ ਸੰਗਠਨ ਦੀ ਹੋਂਦ ਨੂੰ ਪ੍ਰਭਾਵਤ ਕਰਦਾ ਹੈ ਜਿਸਨੂੰ ਖੁਦ ਆਪਣੇ ਆਪ ਤੋਂ ਅੱਗੇ ਵਧਾਉਂਦਾ ਹੈ, ਅਤੇ ਇਹ ਅੰਦਰੂਨੀ ਤਕਨੀਕੀ ਸੰਗਠਨ ਇਸ ਵਿੱਚ ਰਾਸ਼ਟਰੀ ਜਾਂ ਮਨੁੱਖੀ ਹੈ।

ਬਹੁਤ ਵਧੀਆ, ਕੋਈ ਕਹੇਗਾ। ਪਰ ਤੁਸੀਂ ਸਵਾਲ ਨੂੰ ਟਾਲ ਦਿੱਤਾ ਹੈ। ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਭਾਸ਼ਾਈ ਸੰਗਠਨ ਜਾਂ ਤਕਨੀਕਾਂ ਖੁਦ ਦੁਆਰਾ ਨਹੀਂ ਬਣਾਈਆਂ ਗਈਆਂ ਹਨ ਤਾਂ ਜੋ ਇਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਲੱਭ ਸਕੇ; ਇਸਨੇ ਉਹਨਾਂ ਨੂੰ ਦੂਜਿਆਂ ਤੋਂ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਭਾਗੀਦਾਰਾਂ ਦੇ ਸਮਝੌਤੇ ਦਾ ਨਿਯਮ ਮੌਜੂਦ ਨਹੀਂ ਹੈ, ਮੈਂ ਮੰਨਦਾ ਹਾਂ, ਇੱਕ ਖਾਸ ਅਹੁਦੇ ਦੇ ਅੰਤ ਨੂੰ ਧਿਆਨ ਵਿੱਚ ਰੱਖਦੇ ਹੋਏ ਠੋਸ ਭਾਗੀਦਾਰਾਂ ਦੇ ਸੁਤੰਤਰ ਮੇਲ-ਜੋਲ ਤੋਂ ਬਾਹਰ। ਪਰ ਜਦੋਂ ਮੈਂ ਇਸ ਨਿਯਮ ਨੂੰ ਵਰਤਦਾ ਹਾਂ, ਤਾਂ ਮੈਂ ਇਸਨੂੰ ਦੂਜਿਆਂ ਤੋਂ ਸਿੱਖਿਆ ਹੈ; ਇਹ ਇਸ ਲਈ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਦੂਸਰੇ ਆਪਣੇ ਨਿੱਜੀ ਪ੍ਰੋਜੈਕਟਾਂ ਵਿੱਚ ਇਸਦਾ ਕਾਰਨ ਬਣਦੇ ਹਨ ਕਿ ਮੈਂ ਇਸਦੀ ਵਰਤੋਂ ਖੁਦ ਕਰਦਾ ਹਾਂ। ਮੇਰਾ ਭਾਸ਼ਣ ਫਿਰ ਦੂਜਿਆਂ ਦੇ ਭਾਸ਼ਣ ਅਤੇ ਅੰਤ ਵਿੱਚ ਰਾਸ਼ਟਰੀ ਭਾਸ਼ਣ ਦੇ ਅਧੀਨ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ।

ਸਾਨੂੰ ਇਸ ਤੱਥ ਤੋਂ ਇਨਕਾਰ ਕਰਨ ਬਾਰੇ ਨਹੀਂ ਸੋਚਣਾ ਚਾਹੀਦਾ। ਇਸ ਮਾਮਲੇ ਵਿੱਚ ਸਾਡੀ ਸਮੱਸਿਆ ਇਹ ਨਹੀਂ ਹੈ ਕਿ ਅਸੀਂ ਇਹ ਦਿਖਾਉਂਦੇ ਹਾਂ ਕਿ ਖੁਦ ਆਪਣੇ ਹੋਣ ਦੀ ਆਜ਼ਾਦ ਨੀਂਹ ਹੈ; ਖੁਦ ਆਜ਼ਾਦ ਹੈ ਪਰ ਹਾਲਤ ਵਿੱਚ ਹੈ, ਅਤੇ ਇਹ ਇਸ ਹਾਲਤ ਦਾ ਆਜ਼ਾਦੀ ਨਾਲ ਸਬੰਧ ਹੈ ਜਿਸਨੂੰ ਅਸੀਂ ਸਥਿਤੀ ਦੇ ਅਰਥ ਨੂੰ ਸਪੱਸ਼ਟ ਕਰਕੇ ਪਰਿਭਾਸ਼ਿਤ ਕਰਨ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕਰ ਰਹੇ ਹਾਂ। ਜੋ ਅਸੀਂ ਹੁਣੇ ਸਥਾਪਿਤ ਕੀਤਾ ਹੈ, ਅਸਲ ਵਿੱਚ, ਅਸਲੀਅਤ ਦਾ ਇੱਕ ਹਿੱਸਾ ਹੈ। ਅਸੀਂ ਦਿਖਾਇਆ ਹੈ ਕਿ ਅਰਥਾਂ ਦੀ ਹੋਂਦ ਜੋ ਖੁਦ ਤੋਂ ਨਹੀਂ ਨਿਕਲਦੀ, ਇਸਦੀ ਆਜ਼ਾਦੀ ਦੀ ਇੱਕ ਬਾਹਰੀ ਸੀਮਾ ਨਹੀਂ ਬਣ ਸਕਦੀ। ਇੱਕ ਖੁਦ ਦੇ ਤੌਰ 'ਤੇ ਵਿਅਕਤੀ ਪਹਿਲਾਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਬਣਨ ਲਈ ਮਨੁੱਖ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ ਅਤੇ ਇੱਕ ਮਨੁੱਖੀ ਤੱਤ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਇੱਕ ਤਰਜੀਹ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨਹੀਂ ਬਣਾਉਂਦਾ। ਇਸਦੇ ਉਲਟ, ਇਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਇੱਕ ਨਿੱਜੀ ਸਵੈ ਵਜੋਂ ਚੁਣਨ ਦੇ ਆਪਣੇ ਯਤਨ ਵਿੱਚ ਹੈ ਕਿ ਖੁਦ

ਕੁਝ ਸਮਾਜਿਕ ਅਤੇ ਅਮੂਰਤ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਤਾਵਾਂ ਨੂੰ ਕਾਇਮ ਰੱਖਦਾ ਹੈ ਜੋ ਇਸਨੂੰ ਇੱਕ ਆਦਮੀ (ਜਾਂ ਇੱਕ ਔਰਤ) ਬਣਾਉਂਦੀਆਂ ਹਨ; ਅਤੇ ਜ਼ਰੂਰੀ ਸਬੰਧ ਜੋ ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਜ਼ਰੂਰੀ ਤੱਤਾਂ ਦੇ ਨਾਲ ਹੁੰਦੇ ਹਨ, ਸਿਰਫ ਇੱਕ ਆਜ਼ਾਦ ਚੋਣ ਦੀ ਨੀਂਹ 'ਤੇ ਪ੍ਰਗਟ ਹੁੰਦੇ ਹਨ; ਇਸ ਅਰਥ ਵਿੱਚ ਹਰ ਕੋਈ ਖੁਦ ਇੱਕ ਮਨੁੱਖੀ ਜਾਤੀ ਦੇ ਹੋਂਦ ਲਈ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਜ਼ਿੰਮੇਵਾਰ ਹੈ। ਪਰ ਸਾਡੇ ਲਈ ਇਸ ਗੱਲ 'ਤੇ ਦੁਬਾਰਾ ਜ਼ੋਰ ਦੇਣਾ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੈ ਕਿ ਆਪਣੇ ਆਪ ਲਈ ਖੁਦ ਨੂੰ ਸਿਰਫ਼ ਕੁਝ ਖਾਸ ਅਰਥਾਂ ਤੋਂ ਪਰੇ ਚੁਣ ਸਕਦਾ ਹੈ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਇਹ ਮੂਲ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਅਸਲ ਵਿੱਚ, ਹਰ ਇੱਕ ਆਪਣੇ ਆਪ ਲਈ ਖੁਦ ਨੂੰ ਕੌਮੀਅਤ ਅਤੇ ਨਸਲ ਤੋਂ ਪਰੇ ਚੁਣ ਕੇ ਹੀ ਚੁਣਦਾ ਹੈ ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਇਹ ਸਿਰਫ਼ ਵਾਕ-ਰਚਨਾ ਅਤੇ ਰੂਪ-ਰੇਖਾਵਾਂ ਤੋਂ ਪਰੇ ਅਹੁਦਾ ਚੁਣ ਕੇ ਬੋਲਦਾ ਹੈ। ਇਹ "ਪਰੇ" ਉਹਨਾਂ ਢਾਂਚਿਆਂ ਦੇ ਸਬੰਧ ਵਿੱਚ ਆਪਣੀ ਪੂਰੀ ਆਜ਼ਾਦੀ ਨੂੰ ਯਕੀਨੀ ਬਣਾਉਣ ਲਈ ਕਾਫ਼ੀ ਹੈ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਇਹ ਪਾਰ ਕਰਦਾ ਹੈ; ਪਰ ਤੱਥ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਇਹਨਾਂ ਖਾਸ ਢਾਂਚਿਆਂ ਦੇ ਸਬੰਧ ਵਿੱਚ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਪਰੇ ਬਣਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਇਸਦਾ ਕੀ ਅਰਥ ਹੈ? ਇਸਦਾ ਮਤਲਬ ਹੈ ਕਿ ਆਪਣੇ ਆਪ ਲਈ ਇੱਕ ਅਜਿਹੀ ਦੁਨੀਆਂ ਵਿੱਚ ਪੈਦਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਜੋ ਦੂਜੇ ਆਪਣੇ ਆਪ ਲਈ ਇੱਕ ਦੁਨੀਆਂ ਹੈ। ਅਜਿਹਾ ਹੀ ਦਿੱਤਾ ਗਿਆ ਹੈ। ਅਤੇ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ, ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਅਸੀਂ ਦੇਖਿਆ ਹੈ, ਦੁਨੀਆਂ ਦਾ ਅਰਥ ਆਪਣੇ ਆਪ ਲਈ ਪਰਦੇਸੀ ਹੈ। ਇਸਦਾ ਸਿੱਧਾ ਅਰਥ ਹੈ ਕਿ ਹਰੇਕ ਆਦਮੀ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਉਨ੍ਹਾਂ ਅਰਥਾਂ ਦੀ ਮੌਜੂਦਗੀ ਵਿੱਚ ਪਾਉਂਦਾ ਹੈ ਜੋ ਉਸ ਦੁਆਰਾ ਦੁਨੀਆਂ ਵਿੱਚ ਨਹੀਂ ਆਉਂਦੇ। ਉਹ ਇੱਕ ਅਜਿਹੀ ਦੁਨੀਆਂ ਵਿੱਚ ਪੈਦਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਜੋ ਉਸਨੂੰ ਪਹਿਲਾਂ ਹੀ ਦੇਖੇ ਗਏ, ਖੋਖੇ ਗਏ, ਖੋਜੇ ਗਏ, ਇਸਦੇ ਸਾਰੇ ਅਰਥਾਂ ਵਿੱਚ ਕੰਮ ਕੀਤੇ ਗਏ ਵਜੋਂ ਦਿੱਤਾ ਗਿਆ ਹੈ, ਅਤੇ ਜਿਸਦਾ ਸੰਦਰਭ ਪਹਿਲਾਂ ਹੀ ਇਹਨਾਂ ਜਾਂਚਾਂ ਦੁਆਰਾ ਪਰਿਭਾਸ਼ਿਤ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ। ਜਿਸ ਕਾਰਜ ਦੁਆਰਾ ਉਹ ਆਪਣੇ ਸਮੇਂ ਨੂੰ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਉਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਇੱਕ ਅਜਿਹੀ ਦੁਨੀਆਂ ਵਿੱਚ ਅਸਥਾਈ ਬਣਾਉਂਦਾ ਹੈ ਜਿਸਦਾ ਅਸਥਾਈ ਅਰਥ ਪਹਿਲਾਂ ਹੀ ਹੋਰ ਅਸਥਾਈਕਰਨਾਂ ਦੁਆਰਾ ਪਰਿਭਾਸ਼ਿਤ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ: ਇਹ ਸਮਕਾਲੀਨਤਾ ਦਾ ਤੱਥ ਹੈ। ਅਸੀਂ ਇੱਥੇ ਆਜ਼ਾਦੀ ਦੀ ਸੀਮਾ ਨਾਲ ਨਹੀਂ ਨਜਿੱਠ ਰਹੇ ਹਾਂ; ਸਗੋਂ ਇਸ ਸੰਸਾਰ ਵਿੱਚ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਆਜ਼ਾਦ ਹੋਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ; ਯਾਨੀ, ਇਸਨੂੰ ਇਹਨਾਂ ਹਾਲਾਤਾਂ ਨੂੰ ਧਿਆਨ ਵਿੱਚ ਰੱਖਦੇ ਹੋਏ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਚੁਣਨਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ ਨਾ ਕਿ ਇਸ਼ਤਿਹਾਰਬਾਜ਼ੀ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ। ਪਰ ਦੂਜੇ ਪਾਸੇ, ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ—ਭਾਵ, ਮਨੁੱਖ—ਉਭਰਨ ਵਿੱਚ ਸਿਰਫ਼ ਦੂਜੇ ਦੀ ਹੋਂਦ ਨੂੰ ਹੀ ਨਹੀਂ ਝੱਲਦਾ; ਉਹ ਦੂਜੇ ਦੀ ਹੋਂਦ ਨੂੰ ਇੱਕ ਚੋਣ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਨ ਲਈ ਮਜਬੂਰ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਇੱਕ ਚੋਣ ਦੁਆਰਾ ਹੈ ਕਿ ਉਹ ਦੂਜੇ ਨੂੰ ਦੂਜੇ-ਵਿਅਕਤੀ ਵਜੋਂ ਜਾਂ ਦੂਜੇ-ਵਿਅਕਤੀ ਵਜੋਂ ਸਮਝੇਗਾ।[19] ਕਿਉਂਕਿ ਦੂਜਾ ਉਸਦੇ ਲਈ ਦੂਜੇ-ਵਿਅਕਤੀ ਵਜੋਂ ਹੈ, ਤਕਨੀਕਾਂ ਜਾਂ ਵਿਦੇਸ਼ੀ ਅਰਥਾਂ ਦਾ ਕੋਈ ਸਵਾਲ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਦਾ; ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਦੂਜੇ ਦੀ ਨਜ਼ਰ ਦੇ ਹੇਠਾਂ ਬ੍ਰਹਿਮੰਡ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਵਸਤੂ ਵਜੋਂ ਅਨੁਭਵ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਪਰ ਜਿਵੇਂ ਹੀ ਖੁਦ ਨੂੰ ਦੂਜੇ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਸਿਰਿਆਂ ਵੱਲ ਪਛਾੜ ਕੇ ਉਸਨੂੰ ਇੱਕ ਪਾਰਦਰਸ਼ੀ-ਪਾਰਦਰਸ਼ੀ ਬਣਾਉਂਦਾ ਹੈ, ਉਹ ਜੋ ਦਿੱਤੇ ਗਏ ਸਿਰਿਆਂ ਦਾ ਇੱਕ ਮੁਕਤ ਪਾਰਦਰਸ਼ੀ ਸੀ, ਉਸਨੂੰ ਸੰਸਾਰ ਵਿੱਚ ਅਰਥਪੂਰਨ, ਦਿੱਤੇ ਗਏ ਆਚਰਣ (ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਸਥਿਰ) ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਜਾਪਦਾ ਹੈ। ਦੂਜਾ-ਵਸਤੂ-ਵਸਤੂ ਸਿਰਿਆਂ ਦਾ ਸੂਚਕ ਬਣ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਆਪਣੇ ਖੁਦ ਦੇ ਮੁਫ਼ਤ ਪ੍ਰੋਜੈਕਟ ਦੁਆਰਾ, ਖੁਦ ਨੂੰ ਇੱਕ ਅਜਿਹੀ ਦੁਨੀਆਂ ਵਿੱਚ ਸੁੱਟ ਦਿੰਦਾ ਹੈ ਜਿਸ ਵਿੱਚ ਵਸਤੂਆਂ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਚਲਦਾ ਹੈ, ਅੰਤ ਨਿਰਧਾਰਤ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੂਜੇ ਦੀ ਇੱਕ ਪਾਰਦਰਸ਼ੀ ਪਾਰਦਰਸ਼ੀ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਮੌਜੂਦਗੀ ਅੰਤਾਂ ਦੇ ਸਾਧਨਾਂ ਦੇ ਦਿੱਤੇ ਗਏ ਕੰਪਲੈਕਸਾਂ ਨੂੰ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਅਤੇ ਜਿਵੇਂ ਹੀ ਅੰਤ ਸਾਧਨਾਂ ਅਤੇ ਸਾਧਨਾਂ ਦਾ ਫੈਸਲਾ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਅੰਤ ਦੂਜੇ-ਵਸਤੂ ਦੇ ਸਾਹਮਣੇ ਆਪਣੇ ਉਭਾਰ ਦੁਆਰਾ, ਖੁਦ ਨੂੰ ਸੰਸਾਰ ਵਿੱਚ ਅੰਤਾਂ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਵੱਲ ਸੰਕੇਤ ਕਰਨ ਦਾ ਕਾਰਨ ਬਣਦਾ ਹੈ; ਇਹ ਸਿਰਿਆਂ ਨਾਲ ਭਰੀ ਦੁਨੀਆਂ ਵਿੱਚ

ਆਉਂਦਾ ਹੈ। ਪਰ ਜੇਕਰ ਨਤੀਜੇ ਵਜੋਂ ਤਕਨੀਕਾਂ ਅਤੇ ਉਹਨਾਂ ਦੇ ਸਿਰੇ ਖੁਦ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਪੈਦਾ ਹੁੰਦੇ ਹਨ, ਤਾਂ ਸਾਨੂੰ ਲਾਜ਼ਮੀ ਤੌਰ 'ਤੇ ਇਹ ਪਛਾਣਨਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਖੁਦ ਦੁਆਰਾ ਦੂਜੇ ਦਾ ਸਾਹਮਣਾ ਕਰਨ ਵਾਲੀ ਸਥਿਤੀ ਦੀ ਸੁਤੰਤਰ ਧਾਰਨਾ ਦੇ ਜ਼ਰੀਏ ਹੈ ਕਿ ਉਹ ਤਕਨੀਕਾਂ ਬਣ ਜਾਂਦੇ ਹਨ। ਦੂਜਾ ਖੁਦ ਇਕੱਲਾ ਇਨ੍ਹਾਂ ਪ੍ਰੋਜੈਕਟਾਂ ਨੂੰ ਤਕਨੀਕਾਂ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਪ੍ਰਗਟ ਨਹੀਂ ਕਰਵਾ ਸਕਦਾ; ਅਤੇ ਇਸ ਤੱਥ ਦੇ ਕਾਰਨ, ਜਦੋਂ ਤੱਕ ਉਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਆਪਣੀਆਂ ਸੰਭਾਵਨਾਵਾਂ ਵੱਲ ਪਾਰ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਕੋਈ ਤਕਨੀਕ ਨਹੀਂ ਬਲਕਿ ਇੱਕ ਠੋਸ ਕੰਮ ਹੈ ਜੋ ਉਸਦੇ ਵਿਅਕਤੀਗਤ ਉਦੇਸ਼ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਪਰਿਭਾਸ਼ਿਤ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ। ਜੁੱਤੀ ਦੀ ਮੁਰੰਮਤ ਕਰਨ ਵਾਲਾ ਜੋ ਜੁੱਤੀ 'ਤੇ ਇੱਕ ਨਵਾਂ ਤਲਾ ਪਾਉਂਦਾ ਹੈ, ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ "ਤਕਨੀਕ ਨੂੰ ਲਾਗੂ ਕਰਨ ਦੀ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ ਵਿੱਚ" ਅਨੁਭਵ ਨਹੀਂ ਕਰਦਾ; ਉਹ ਸਥਿਤੀ ਨੂੰ ਇਸ ਜਾਂ ਉਸ ਕਾਰਵਾਈ ਦੀ ਮੰਗ ਕਰਨ ਵਾਲੀ, ਚਮੜੇ ਦੇ ਉਸ ਖਾਸ ਟੁਕੜੇ, ਹਥੌੜੇ ਦੀ ਲੋੜ, ਆਦਿ ਵਜੋਂ ਸਮਝਦਾ ਹੈ। ਜਿਵੇਂ ਹੀ ਇਹ ਦੂਜੇ ਦੇ ਸੰਬੰਧ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਸਥਿਤੀ ਗ੍ਰਹਿਣ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਦੁਨੀਆ ਵਿੱਚ ਤਕਨੀਕਾਂ ਨੂੰ ਦੂਜੇ ਦੇ ਆਚਰਣ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਪਾਰਦਰਸ਼ੀ-ਪਾਰ ਵਜੋਂ ਪੈਦਾ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਇਸ ਪਲ ਅਤੇ ਇਸ ਪਲ 'ਤੇ ਹੀ ਹੈ ਜੋ ਦੁਨੀਆ ਵਿੱਚ ਪ੍ਰਗਟ ਹੁੰਦਾ ਹੈ - ਬੁਰਜੂਆ ਅਤੇ ਮਜ਼ਦੂਰ, ਫ੍ਰੈਂਚ ਅਤੇ ਜਰਮਨ, ਸੰਖੇਪ ਵਿੱਚ, ਆਦਮੀ।

ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਫਾਰ-ਇਟਸੈਲਫ ਇਸ ਤੱਥ ਲਈ ਜ਼ਿੰਮੇਵਾਰ ਹੈ ਕਿ ਦੂਜੇ ਦਾ ਆਚਰਣ ਦੁਨੀਆਂ ਵਿੱਚ ਤਕਨੀਕਾਂ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਪ੍ਰਗਟ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਫਾਰ-ਇਟਸੈਲਫ ਉਸ ਦੁਨੀਆਂ ਨੂੰ ਇਸ ਜਾਂ ਉਸ ਖਾਸ ਤਕਨੀਕ ਦੁਆਰਾ ਨਹੀਂ ਵਿਗਾੜ ਸਕਦਾ ਜਿਸ ਵਿੱਚ ਇਹ ਉੱਭਰਦਾ ਹੈ (ਇਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਇੱਕ ਅਜਿਹੀ ਦੁਨੀਆਂ ਵਿੱਚ ਪ੍ਰਗਟ ਨਹੀਂ ਕਰ ਸਕਦਾ ਜੋ "ਪੂੰਜੀਵਾਦੀ" ਜਾਂ "ਕੁਦਰਤੀ ਅਰਥਵਿਵਸਥਾ ਦੁਆਰਾ ਨਿਯੰਤਰਿਤ" ਜਾਂ "ਪਰਜੀਵੀ ਸਭਿਅਤਾ" ਵਿੱਚ ਹੈ), ਪਰ ਇਹ ਉਸ ਚੀਜ਼ ਨੂੰ ਬਾਹਰ ਤਕਨੀਕ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਮੌਜੂਦ ਹੋਣ ਦਾ ਕਾਰਨ ਬਣਦਾ ਹੈ ਜੋ ਦੂਜੇ ਦੁਆਰਾ ਇੱਕ ਮੁਫਤ ਪ੍ਰੋਜੈਕਟ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਜੀਉਂਦਾ ਹੈ; ਫਾਰ-ਇਟਸੈਲਫ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਉਹ ਬਣਾ ਕੇ ਇਸ ਨੂੰ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਦਾ ਹੈ ਜਿਸ ਦੁਆਰਾ ਇੱਕ ਬਾਹਰੀ ਦੂਜੇ ਕੋਲ ਆਉਂਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਇਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਚੁਣ ਕੇ ਅਤੇ ਦੁਨੀਆ ਵਿੱਚ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਇਤਿਹਾਸੀਕਰਨ ਕਰਕੇ ਹੈ ਕਿ ਫਾਰ-ਇਟਸੈਲਫ ਦੁਨੀਆ ਨੂੰ ਇਤਿਹਾਸੀਕਰਨ ਕਰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਇਸਨੂੰ ਆਪਣੀਆਂ ਤਕਨੀਕਾਂ ਦੁਆਰਾ ਪੁਰਾਣਾ ਬਣਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਤੋਂ ਬਾਅਦ, ਬਿਲਕੁਲ ਕਿਉਂਕਿ ਤਕਨੀਕਾਂ ਵਸਤੂਆਂ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਦਿਖਾਈ ਦਿੰਦੀਆਂ ਹਨ, ਫਾਰ-ਇਟਸੈਲਫ ਉਹਨਾਂ ਨੂੰ ਢੁਕਵਾਂ ਬਣਾਉਣ ਦੀ ਚੋਣ ਕਰ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਇੱਕ ਅਜਿਹੀ ਦੁਨੀਆਂ ਵਿੱਚ ਪੈਦਾ ਹੋ ਕੇ ਜਿੱਥੇ ਪੀਅਰੇ ਅਤੇ ਪੌਲ ਇੱਕ ਖਾਸ ਤਰੀਕੇ ਨਾਲ ਬੋਲਦੇ ਹਨ, ਸਾਈਕਲ ਜਾਂ ਕਾਰ ਚਲਾਉਂਦੇ ਸਮੇਂ ਸੱਜੇ ਪਾਸੇ ਰਹਿੰਦੇ ਹਨ, ਆਦਿ, ਅਤੇ ਇਹਨਾਂ ਸੁਤੰਤਰ ਆਚਰਣ ਦੇ ਪੈਟਰਨਾਂ ਨੂੰ ਅਰਥਪੂਰਨ ਵਸਤੂਆਂ ਵਿੱਚ ਬਦਲ ਕੇ, ਖੁਦ ਇਸ ਤੱਥ ਲਈ ਜ਼ਿੰਮੇਵਾਰ ਹੈ ਕਿ ਇੱਕ ਅਜਿਹੀ ਦੁਨੀਆਂ ਹੈ ਜਿਸ ਵਿੱਚ ਉਹ ਸੱਜੇ ਪਾਸੇ ਰਹਿੰਦੇ ਹਨ, ਜਿਸ ਵਿੱਚ ਉਹ ਫ੍ਰੈਂਚ ਬੋਲਦੇ ਹਨ, ਆਦਿ। ਇਹ ਦੂਜੇ ਦੇ ਐਕਟ ਦੇ ਅੰਦਰੂਨੀ ਨਿਯਮਾਂ ਦਾ ਕਾਰਨ ਬਣਦਾ ਹੈ, ਜੋ ਕਿ ਅਸਲ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਪ੍ਰੋਜੈਕਟ ਵਿੱਚ ਲੱਗੀ ਆਜ਼ਾਦੀ ਦੁਆਰਾ ਸਥਾਪਿਤ ਅਤੇ ਕਾਇਮ ਰੱਖੇ ਗਏ ਸਨ, ਹੁਣ ਵਸਤੂ-ਵਸਤੂ ਦੇ ਆਚਰਣ ਦੇ ਉਦੇਸ਼ ਨਿਯਮ ਬਣ ਜਾਂਦੇ ਹਨ; ਅਤੇ ਇਹ ਨਿਯਮ ਸਾਰੇ ਸਮਾਨ ਆਚਰਣ ਲਈ ਵਿਆਪਕ ਤੌਰ 'ਤੇ ਵੈਧ ਹੋ ਜਾਂਦੇ ਹਨ, ਜਦੋਂ ਕਿ ਵਸਤੂ-ਵਸਤੂ ਦਾ ਸਮਰਥਕ ਜਾਂ ਵਸਤੂ-ਵਸਤੂ ਦਾ ਏਜੰਟ ਸਿਰਫ਼ ਕੋਈ ਵੀ ਬਣ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਇਤਿਹਾਸੀਕਰਨ, ਜੋ ਕਿ ਖੁਦ ਦੀ ਸੁਤੰਤਰ ਚੋਣ ਦਾ ਪ੍ਰਭਾਵ ਹੈ, ਕਿਸੇ ਵੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਇਸਦੀ ਆਜ਼ਾਦੀ ਨੂੰ ਸੀਮਤ ਨਹੀਂ ਕਰਦਾ; ਬਿਲਕੁਲ ਉਲਟ, ਇਹ ਇਸ ਸੰਸਾਰ ਵਿੱਚ ਹੈ ਅਤੇ ਕਿਸੇ ਹੋਰ ਵਿੱਚ ਨਹੀਂ ਹੈ ਕਿ ਇਸਦੀ ਆਜ਼ਾਦੀ ਖੇਡ ਵਿੱਚ ਆਉਂਦੀ ਹੈ; ਇਹ ਇਸ ਸੰਸਾਰ ਵਿੱਚ ਆਪਣੀ ਹੋਂਦ ਦੇ ਸੰਬੰਧ ਵਿੱਚ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਸਵਾਲ ਵਿੱਚ ਪਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਕਿਉਂਕਿ ਆਜ਼ਾਦ

ਹੋਣ ਦਾ ਮਤਲਬ ਉਸ ਇਤਿਹਾਸਕ ਦੁਨੀਆਂ ਨੂੰ ਚੁਣਨਾ ਨਹੀਂ ਹੈ ਜਿਸ ਵਿੱਚ ਕੋਈ ਉੱਭਰਦਾ ਹੈ - ਜਿਸਦਾ ਕੋਈ ਅਰਥ ਨਹੀਂ ਹੋਵੇਗਾ - ਸਗੋਂ ਦੁਨੀਆਂ ਵਿੱਚ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਚੁਣਨਾ ਹੈ, ਭਾਵੇਂ ਇਹ ਕੁਝ ਵੀ ਹੋਵੇ।

ਇਸ ਅਰਥ ਵਿਚ ਇਹ ਮੰਨਣਾ ਬੇਤੁਕਾ ਹੋਵੇਗਾ ਕਿ ਤਕਨੀਕਾਂ ਦੀ ਇੱਕ ਖਾਸ ਸਥਿਤੀ ਮਨੁੱਖੀ ਸੰਭਾਵਨਾਵਾਂ ਲਈ ਸੀਮਤ ਹੈ। ਬੇਸ਼ੱਕ ਡਨਸ ਸਕਾਟਸ ਦਾ ਇੱਕ ਸਮਕਾਲੀ ਆਟੋਮੋਬਾਈਲ ਜਾਂ ਹਵਾਈ ਜਹਾਜ਼ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਤੋਂ ਅਣਜਾਣ ਹੈ; ਪਰ ਉਹ ਸਾਡੇ ਲਈ ਅਣਜਾਣ ਜਾਪਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਸਿਰਫ ਸਾਡੇ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਤੋਂ ਕਿਉਂਕਿ ਅਸੀਂ ਉਸਨੂੰ ਨਿੱਜੀ ਤੌਰ 'ਤੇ ਇੱਕ ਅਜਿਹੀ ਦੁਨੀਆਂ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਸਮਝਦੇ ਹਾਂ ਜਿੱਥੇ ਆਟੋਮੋਬਾਈਲ ਅਤੇ ਹਵਾਈ ਜਹਾਜ਼ ਮੌਜੂਦ ਹਨ। ਉਸ ਲਈ, ਜਿਸਦਾ ਇਹਨਾਂ ਵਸਤੂਆਂ ਅਤੇ ਉਹਨਾਂ ਤਕਨੀਕਾਂ ਨਾਲ ਕਿਸੇ ਵੀ ਕਿਸਮ ਦਾ ਕੋਈ ਸਬੰਧ ਨਹੀਂ ਹੈ ਜੋ ਉਹਨਾਂ ਦਾ ਹਵਾਲਾ ਦਿੰਦੀਆਂ ਹਨ, ਇੱਕ ਕਿਸਮ ਦੀ ਸੰਪੂਰਨ, ਅਕਲਪਿਤ, ਅਤੇ ਨਾ ਸਮਝੀ ਜਾਣ ਵਾਲੀ ਕੁਝ ਵੀ ਮੌਜੂਦ ਹੈ। ਅਜਿਹੀ ਕੁਝ ਵੀ ਨਹੀਂ ਕਿਸੇ ਵੀ ਤਰੀਕੇ ਨਾਲ ਫਾਰ-ਇਟਸੈਲਫ ਨੂੰ ਸੀਮਤ ਨਹੀਂ ਕਰ ਸਕਦੀ ਜੋ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਚੁਣ ਰਿਹਾ ਹੈ; ਇਸਨੂੰ ਇੱਕ ਘਾਟ ਵਜੋਂ ਨਹੀਂ ਸਮਝਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ, ਭਾਵੇਂ ਅਸੀਂ ਇਸਨੂੰ ਕਿਵੇਂ ਵੀ ਵਿਚਾਰੀਏ। ਫਾਰ-ਇਟਸੈਲਫ ਜੋ ਡਨਸ ਸਕਾਟਸ ਦੇ ਸਮੇਂ ਵਿੱਚ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਇਤਿਹਾਸ ਬਣਾਉਂਦਾ ਹੈ, ਇਸ ਲਈ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਹੋਂਦ ਦੀ ਸੰਪੂਰਨਤਾ ਦੇ ਦਿਲ ਵਿੱਚ ਖਤਮ ਕਰ ਦਿੰਦਾ ਹੈ - ਯਾਨੀ, ਇੱਕ ਅਜਿਹੀ ਦੁਨੀਆਂ ਜੋ ਸਾਡੇ ਵਾਂਗ ਸਭ ਕੁਝ ਹੈ ਜੋ ਇਹ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਐਲਾਨ ਕਰਨਾ ਬੇਤੁਕਾ ਹੋਵੇਗਾ ਕਿ ਐਲਬੀਗੇਂਸ ਕੋਲ ਸਾਈਮਨ ਡੀ ਮੋਂਟਫੋਰਟ ਦਾ ਵਿਰੋਧ ਕਰਨ ਲਈ ਭਾਰੀ ਤੋਪਖਾਨੇ ਦੀ ਘਾਟ ਸੀ; ਕਿਉਂਕਿ ਸੀਗਨੂਰ ਡੀ ਟ੍ਰੇਨਕੇਵਲ ਜਾਂ ਕੋਮਟੇ ਡੀ ਟੂਲੂਸ ਨੇ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਚੁਣਿਆ ਜਿਵੇਂ ਉਹ ਇੱਕ ਅਜਿਹੀ ਦੁਨੀਆਂ ਵਿੱਚ ਸਨ ਜਿੱਥੇ ਤੋਪਖਾਨੇ ਦੀ ਕੋਈ ਥਾਂ ਨਹੀਂ ਸੀ: ਉਹ ਉਸ ਦੁਨੀਆਂ ਵਿੱਚ ਰਾਜਨੀਤੀ ਨੂੰ ਦੇਖਦੇ ਸਨ; ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਉਸ ਦੁਨੀਆਂ ਵਿੱਚ ਫੌਜੀ ਵਿਰੋਧ ਲਈ ਯੋਜਨਾਵਾਂ ਬਣਾਈਆਂ; ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਉਸ ਦੁਨੀਆਂ ਵਿੱਚ ਕੈਥਾਰੀ ਦੇ ਹਮਦਰਦ ਵਜੋਂ ਚੁਣਿਆ; ਅਤੇ ਕਿਉਂਕਿ ਉਹ ਸਿਰਫ਼ ਉਹੀ ਸਨ ਜੋ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਚੁਣਿਆ ਸੀ, ਉਹ ਬਿਲਕੁਲ ਪੈਂਜ਼ਰ-ਡਿਵੀਜ਼ਨਨ ਜਾਂ ਆਰ.ਏ.ਐਫ. ਵਾਂਗ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਭਰੀ ਹੋਈ ਦੁਨੀਆਂ ਵਿੱਚ ਸਨ।

ਭੌਤਿਕ ਤਕਨੀਕਾਂ ਲਈ ਜੋ ਸੱਚ ਹੈ ਉਹ ਹੋਰ ਸੂਖਮ ਤਕਨੀਕਾਂ 'ਤੇ ਵੀ ਲਾਗੂ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਰੇਮੰਡ VI ਦੇ ਸਮੇਂ ਲੈਂਗੁਏਡੋਕ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਛੋਟੇ ਕੁਲੀਨ ਵਜੋਂ ਮੌਜੂਦ ਹੋਣ ਦਾ ਤੱਥ ਇਹ ਨਿਰਧਾਰਤ ਨਹੀਂ ਕਰ ਰਿਹਾ ਹੈ ਕਿ ਕੀ ਇਸਨੂੰ ਉਸ ਜਗੀਰੂ ਦੁਨੀਆਂ ਵਿੱਚ ਰੱਖਿਆ ਗਿਆ ਹੈ ਜਿਸ ਵਿੱਚ ਇਹ ਪ੍ਰਭੂ ਮੌਜੂਦ ਹੈ ਅਤੇ ਜਿਸ ਵਿੱਚ ਉਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਚੁਣਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਸਿਰਫ਼ ਤਾਂ ਹੀ ਨਿੱਜੀ ਜਾਪਦਾ ਹੈ ਜੇਕਰ ਅਸੀਂ ਫਰਾਂਸੀਸੀ ਏਕਤਾ ਦੇ ਅਸਲ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਤੋਂ ਫਰਾਂਸੀਆ ਅਤੇ ਮਿਦੀ ਦੇ ਇਸ ਵੰਡ 'ਤੇ ਵਿਚਾਰ ਕਰਨ ਦੀ ਗਲਤੀ ਕਰਦੇ ਹਾਂ। ਜਗੀਰੂ ਦੁਨੀਆਂ ਨੇ ਰੇਮੰਡ VI ਦੇ ਜਾਸੂਸ ਮਾਲਕ ਨੂੰ ਚੋਣ ਦੀਆਂ ਅਨੰਤ ਸੰਭਾਵਨਾਵਾਂ ਦੀ ਪੇਸ਼ਕਸ਼ ਕੀਤੀ; ਸਾਡੇ ਕੋਲ ਹੋਰ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਇੱਕ ਸਵਾਲ ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਬੇਤੁਕਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ, ਅਕਸਰ ਇੱਕ ਕਿਸਮ ਦੇ ਯੂਟੋਪੀਅਨ ਸੁਪਨੇ ਵਿੱਚ ਖੜ੍ਹਾ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ: ਜੇਕਰ ਡੇਕਾਰਟਸ ਨੂੰ ਸਮਕਾਲੀ ਭੌਤਿਕ ਵਿਗਿਆਨ ਬਾਰੇ ਪਤਾ ਹੁੰਦਾ ਤਾਂ ਕੀ ਹੁੰਦਾ? ਇਹ ਮੰਨਣ ਦਾ ਮਤਲਬ ਹੈ ਕਿ ਡੇਕਾਰਟਸ ਕੋਲ ਇੱਕ ਪ੍ਰਾਇਓਰੀ ਪ੍ਰਕਿਰਤੀ ਹੈ ਜੋ ਆਪਣੇ ਸਮੇਂ ਵਿੱਚ ਵਿਗਿਆਨ ਦੀ ਸਥਿਤੀ ਦੁਆਰਾ ਘੱਟ ਜਾਂ ਘੱਟ ਸੀਮਤ ਅਤੇ ਬਦਲਿਆ ਗਿਆ ਹੈ ਅਤੇ ਅਸੀਂ ਇਸ ਬੇਰਹਿਮ ਪ੍ਰਕਿਰਤੀ ਨੂੰ ਸਮਕਾਲੀ ਦੌਰ ਵਿੱਚ ਲਿਜਾ ਸਕਦੇ ਹਾਂ ਜਿਸ ਵਿੱਚ ਇਹ ਵਧੇਰੇ ਵਿਆਪਕ ਅਤੇ ਵਧੇਰੇ ਸਹੀ ਗਿਆਨ ਪ੍ਰਤੀ ਪ੍ਰਤੀਕਿਰਿਆ ਕਰੇਗਾ। ਪਰ ਇਹ ਭੁੱਲਣਾ ਹੈ ਕਿ ਡੇਸਕਾਰਟਸ ਉਹ ਹੈ ਜੋ ਉਸਨੇ ਚੁਣਿਆ ਹੈ, ਕਿ ਉਹ ਵੱਖ-ਵੱਖ ਕਿਸਮਾਂ ਦੇ ਗਿਆਨ ਅਤੇ ਤਕਨੀਕਾਂ ਦੀ ਦੁਨੀਆ ਦੇ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਤੋਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਦੀ ਇੱਕ ਸੰਪੂਰਨ ਚੋਣ ਹੈ ਜਿਸਨੂੰ ਇਹ ਚੋਣ ਮੰਨਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ਮਾਨ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਡੇਸਕਾਰਟਸ ਇੱਕ ਸੰਪੂਰਨ ਮਿਤੀ 'ਤੇ ਇੱਕ ਸੰਪੂਰਨ

ਉਭਾਰ ਹੈ ਅਤੇ ਕਿਸੇ ਹੋਰ ਮਿਤੀ 'ਤੇ ਬਿਲਕੁਲ ਅਸੰਭਵ ਹੈ, ਕਿਉਂਕਿ ਉਸਨੇ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਬਣਾ ਕੇ ਆਪਣੀ ਤਾਰੀਖ ਬਣਾਈ ਹੈ। ਇਹ ਉਹ ਹੈ ਅਤੇ ਕੋਈ ਹੋਰ ਨਹੀਂ ਜਿਸਨੇ ਆਪਣੇ ਸਾਹਮਣੇ ਗਣਿਤਿਕ ਗਿਆਨ ਦੀ ਸਹੀ ਸਥਿਤੀ ਨਿਰਧਾਰਤ ਕੀਤੀ ਹੈ, ਇੱਕ ਖਾਲੀ ਵਸਤੂ ਸੂਚੀ ਦੁਆਰਾ ਨਹੀਂ ਜੋ ਕਿਸੇ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਤੋਂ ਨਹੀਂ ਬਣਾਈ ਜਾਵੇਗੀ ਅਤੇ ਤਾਲਮੇਲ ਦੇ ਕਿਸੇ ਧੁਰੇ ਨਾਲ ਸਬੰਧਤ ਨਹੀਂ ਹੋਵੇਗੀ, ਸਗੋਂ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣਾਤਮਕ ਜਿਓਮੈਟਰੀ ਦੇ ਸਿਧਾਂਤਾਂ ਨੂੰ ਸਥਾਪਿਤ ਕਰਕੇ - ਯਾਨੀ, ਕੋਆਰਡੀਨੇਟਸ ਦੇ ਧੁਰੇ ਦੀ ਸਹੀ ਖੋਜ ਕਰਕੇ ਜੋ ਸਾਨੂੰ ਇਸ ਗਿਆਨ ਦੀ ਸਥਿਤੀ ਨੂੰ ਪਰਿਭਾਸ਼ਿਤ ਕਰਨ ਦੀ ਆਗਿਆ ਦੇਵੇਗਾ। ਇੱਥੇ ਫਿਰ ਇਹ ਮੁਫ਼ਤ ਕਾਢ ਅਤੇ ਭਵਿੱਖ ਹੈ ਜੋ ਸਾਨੂੰ ਵਰਤਮਾਨ ਨੂੰ ਰੌਸ਼ਨ ਕਰਨ ਦੇ ਯੋਗ ਬਣਾਉਂਦਾ ਹੈ; ਇਹ ਇੱਕ ਅੰਤ ਦੇ ਮੱਦੇਨਜ਼ਰ ਤਕਨੀਕ ਦਾ ਸੰਪੂਰਨਤਾ ਹੈ ਜੋ ਸਾਨੂੰ ਤਕਨੀਕ ਦੀ ਸਥਿਤੀ ਦਾ ਮੁਲਾਂਕਣ ਕਰਨ ਦੇ ਯੋਗ ਬਣਾਉਂਦਾ ਹੈ।

ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਜਦੋਂ "Four-itself" ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ "Other-as-object" ਦੇ ਸਾਹਮਣੇ ਪੁਸ਼ਟੀ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਤਾਂ ਉਸੇ ਸਟਰੋਕ ਦੁਆਰਾ ਇਹ ਤਕਨੀਕਾਂ ਨੂੰ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਨਤੀਜੇ ਵਜੋਂ ਇਹ ਉਹਨਾਂ ਨੂੰ ਢਾਲ ਸਕਦਾ ਹੈ - ਯਾਨੀ ਉਹਨਾਂ ਨੂੰ ਅੰਦਰੂਨੀ ਬਣਾ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਪਰ ਅਚਾਨਕ ਹੇਠ ਲਿਖੇ ਨਤੀਜੇ ਹੁੰਦੇ ਹਨ: (1) ਇੱਕ ਤਕਨੀਕ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਕਰਕੇ, "Four-itself" ਆਪਣੇ ਉਦੇਸ਼ ਵੱਲ ਤਕਨੀਕ ਨੂੰ ਪਾਰ ਕਰ ਜਾਂਦਾ ਹੈ; ਇਹ ਹਮੇਸ਼ਾਂ ਉਸ ਤਕਨੀਕ ਤੋਂ ਪਰੇ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਜਿਸਨੂੰ ਇਹ ਵਰਤਦਾ ਹੈ। (2) ਉਹ ਤਕਨੀਕ ਜੋ ਅਸਲ ਵਿੱਚ ਕਿਸੇ "Other-as-object" ਵਿੱਚ ਸਥਿਰ ਇੱਕ ਸ਼ੁੱਧ, ਅਰਥਪੂਰਨ ਆਚਰਣ ਸੀ, n6w, ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਅੰਦਰੂਨੀ ਹੈ, ਇੱਕ ਤਕਨੀਕ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਆਪਣਾ ਚਰਿੱਤਰ ਗੁਆ ਦਿੰਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਦਿੱਤੇ ਗਏ ਉਦੇਸ਼ਾਂ ਦੇ ਮੁਫਤ ਪਾਰ ਵਿੱਚ ਸ਼ੁੱਧ ਅਤੇ ਸਰਲਤਾ ਨਾਲ ਏਕੀਕ੍ਰਿਤ ਹੁੰਦੀ ਹੈ; ਇਹ ਉਸ ਆਜ਼ਾਦੀ ਦੁਆਰਾ ਪ੍ਰਾਪਤ ਅਤੇ ਕਾਇਮ ਰੱਖੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ ਜੋ ਇਸਨੂੰ ਬਿਲਕੁਲ ਉਪਭਾਸ਼ਾ ਜਾਂ ਬੋਲੀ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਲੱਭਦੀ ਹੈ ਵਾਕ ਦੇ ਸੁਤੰਤਰ ਪ੍ਰੋਜੈਕਟ ਦੁਆਰਾ ਕਾਇਮ ਰੱਖੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਮਨੁੱਖ ਅਤੇ ਮਨੁੱਖ ਵਿਚਕਾਰ ਇੱਕ ਤਕਨੀਕੀ ਸਬੰਧ ਵਜੋਂ ਜਗੀਰਦਾਰੀ ਮੌਜੂਦ ਨਹੀਂ ਹੈ; ਇਹ ਸਿਰਫ਼ ਇੱਕ ਸ਼ੁੱਧ ਸਾਰ ਹੈ, ਇੱਕ ਖਾਸ ਆਦਮੀ ਦੇ ਹਜ਼ਾਰਾਂ ਵਿਅਕਤੀਗਤ ਪ੍ਰੋਜੈਕਟਾਂ ਦੁਆਰਾ ਕਾਇਮ ਰੱਖੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ ਜੋ ਆਪਣੇ ਮਾਲਕ ਦੇ ਸੰਬੰਧ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਅਧਿਕਾਰੀ ਹੈ। ਇਸ ਦੁਆਰਾ ਅਸੀਂ ਕਿਸੇ ਵੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਇੱਕ ਕਿਸਮ ਦੇ ਇਤਿਹਾਸਕ ਨਾਮਕਰਨਵਾਦ 'ਤੇ ਪਹੁੰਚਣ ਦਾ ਇਰਾਦਾ ਨਹੀਂ ਰੱਖਦੇ। ਸਾਡਾ ਇਹ ਮਤਲਬ ਨਹੀਂ ਹੈ ਕਿ ਜਗੀਰਦਾਰੀ ਜਾਗੀਰਦਾਰਾਂ ਅਤੇ ਸੁਜ਼ਰੇਨ ਦੇ ਸਬੰਧਾਂ ਦਾ ਜੋੜ ਹੈ। ਇਸ ਦੇ ਉਲਟ, ਅਸੀਂ ਮੰਨਦੇ ਹਾਂ ਕਿ ਇਹ ਇਹਨਾਂ ਸਬੰਧਾਂ ਦੀ ਅਮੂਰਤ ਬਣਤਰ ਹੈ; ਇਸ ਸਮੇਂ ਦੇ ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਹਰ ਪ੍ਰੋਜੈਕਟ ਨੂੰ ਇਸ ਅਮੂਰਤ ਪਲ ਦੇ ਠੋਸ ਵੱਲ ਇੱਕ ਪਾਰ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਸਾਕਾਰ ਕੀਤਾ ਜਾਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਜਗੀਰਦਾਰੀ ਤਕਨੀਕ ਦੇ ਸਿਧਾਂਤਾਂ ਨੂੰ ਸਥਾਪਿਤ ਕਰਨ ਲਈ ਕਈ ਵਿਸਤ੍ਰਿਤ ਅਨੁਭਵਾਂ ਦੇ ਸੰਦਰਭ ਵਿੱਚ ਆਮੀਕਰਨ ਕਰਨਾ ਜ਼ਰੂਰੀ ਨਹੀਂ ਹੈ; ਇਹ ਤਕਨੀਕ ਹਰੇਕ ਵਿਅਕਤੀਗਤ ਆਚਰਣ ਵਿੱਚ ਜ਼ਰੂਰੀ ਅਤੇ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਮੌਜੂਦ ਹੈ, ਅਤੇ ਇਸਨੂੰ ਹਰੇਕ ਮਾਮਲੇ ਵਿੱਚ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ ਵਿੱਚ ਲਿਆਂਦਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਪਰ ਇਹ ਸਿਰਫ਼ ਪਾਰ ਕਰਨ ਲਈ ਹੀ ਹੈ। ਇਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ, ਖੁਦ ਇੱਕ ਵਿਅਕਤੀ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਦਾ - ਭਾਵ, ਉਹ ਉਦੇਸ਼ ਚੁਣੇ ਜੋ ਇਹ ਹਨ - ਇੱਕ ਆਦਮੀ ਜਾਂ ਔਰਤ, ਇੱਕ ਰਾਸ਼ਟਰੀ ਸਮੂਹਿਕਤਾ ਦਾ ਮੈਂਬਰ, ਇੱਕ ਵਰਗ, ਪਰਿਵਾਰ, ਆਦਿ ਹੋਣ ਤੋਂ ਬਿਨਾਂ। ਪਰ ਇਹ ਅਮੂਰਤ ਬਣਤਰ ਹਨ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਖੁਦ ਆਪਣੇ ਪ੍ਰੋਜੈਕਟ ਦੁਆਰਾ ਕਾਇਮ ਰੱਖਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਪਾਰ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਫ੍ਰੈਂਚ ਬਣਾਉਂਦਾ ਹੈ, ਇੱਕ ਦੱਖਣੀ ਪ੍ਰਾਂਤ ਦਾ ਇੱਕ ਆਦਮੀ, ਇਹਨਾਂ ਨਿਰਧਾਰਨਾਂ ਦੇ ਦੂਰੀ 'ਤੇ ਆਪਣੇ ਆਪ ਹੋਣ ਦਾ ਆਦੇਸ਼ ਦੇਣ ਲਈ ਇੱਕ ਮਜ਼ਦੂਰ। ਇਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਉਹ ਸੰਸਾਰ ਜੋ ਖੁਦ ਲਈ ਪ੍ਰਗਟ ਹੁੰਦਾ ਹੈ, ਕੁਝ ਖਾਸ ਅਰਥਾਂ ਦੇ ਨਾਲ ਅਪਣਾਈਆਂ ਗਈਆਂ ਤਕਨੀਕਾਂ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਦਿਖਾਈ ਦਿੰਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਇੱਕ ਫਰਾਂਸੀਸੀ ਲਈ ਸੰਸਾਰ, ਇੱਕ

ਮਜ਼ਦੂਰ ਲਈ ਸੰਸਾਰ, ਆਦਿ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਦਿਖਾਈ ਦਿੰਦਾ ਹੈ, ਉਹਨਾਂ ਸਾਰੀਆਂ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਤਾਵਾਂ ਦੇ ਨਾਲ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਉਮੀਦ ਕੀਤੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਪਰ ਇਹਨਾਂ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਤਾਵਾਂ ਵਿੱਚ ਸਵੈ-ਨਿਰਭਰਤਾ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਉਹ ਸੰਸਾਰ ਜੋ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਫਰਾਂਸੀਸੀ, ਪ੍ਰੋਲੇਤਾਰੀ, ਆਦਿ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਪ੍ਰਗਟ ਹੋਣ ਦੀ ਆਗਿਆ ਦਿੰਦਾ ਹੈ, ਸਭ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਇੱਕ ਅਜਿਹਾ ਸੰਸਾਰ ਹੈ ਜੋ ਖੁਦ ਲਈ ਆਪਣੇ ਉਦੇਸ਼ਾਂ, ਆਪਣੀ ਦੁਨੀਆ ਦੁਆਰਾ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ਮਾਨ ਹੁੰਦਾ ਹੈ।

ਫਿਰ ਵੀ ਦੂਜੇ ਦਾ ਵਜੂਦ ਮੇਰੀ ਆਜ਼ਾਦੀ ਦੀ ਇੱਕ ਹਕੀਕੀ ਸੀਮਾ ਲਿਆਉਂਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਇਸ ਤੱਥ ਦੇ ਕਾਰਨ ਹੈ ਕਿ ਦੂਜੇ ਦੇ ਉਭਾਰ ਦੁਆਰਾ ਕੁਝ ਨਿਸ਼ਚਤਤਾਵਾਂ ਪ੍ਰਗਟ ਹੁੰਦੀਆਂ ਹਨ ਜੋ ਮੈਂ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਚੁਣੇ ਬਿਨਾਂ ਹਾਂ। ਇੱਥੇ ਮੈਂ ਹਾਂ - ਯਹੂਦੀ, ਜਾਂ ਆਰੀਅਨ, ਸੁੰਦਰ ਜਾਂ ਬਦਸੂਰਤ, ਇੱਕ-ਹਥਿਆਰਬੰਦ, ਆਦਿ। ਇਹ ਸਭ ਮੈਂ ਦੂਜੇ ਲਈ ਹਾਂ ਇਸ ਅਰਥ ਨੂੰ ਸਮਝਣ ਦੀ ਕੋਈ ਉਮੀਦ ਨਹੀਂ ਜੋ ਮੇਰੇ ਬਾਹਰ ਹੈ ਅਤੇ, ਹੋਰ ਵੀ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ, ਇਸਨੂੰ ਬਦਲਣ ਦੀ ਕੋਈ ਉਮੀਦ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਸਿਰਫ਼ ਭਾਸ਼ਣ ਹੀ ਮੈਨੂੰ ਸੂਚਿਤ ਕਰੇਗਾ ਕਿ ਮੈਂ ਕੀ ਹਾਂ; ਦੁਬਾਰਾ ਇਹ ਕਦੇ ਵੀ ਇੱਕ ਖਾਲੀ ਇਰਾਦੇ ਦੇ ਉਦੇਸ਼ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਨਹੀਂ ਹੋਵੇਗਾ; ਇਸਦਾ ਕੋਈ ਵੀ ਅਨੁਭਵ ਮੈਨੂੰ ਹਮੇਸ਼ਾ ਲਈ ਇਨਕਾਰ ਕਰ ਦਿੱਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਜੇਕਰ ਮੇਰੀ ਨਸਲ ਜਾਂ ਮੇਰੀ ਸਰੀਰਕ ਦਿੱਖ ਦੂਜੇ ਵਿੱਚ ਸਿਰਫ਼ ਇੱਕ ਚਿੱਤਰ ਹੁੰਦੀ ਜਾਂ ਦੂਜੇ ਦੀ ਮੇਰੇ ਬਾਰੇ ਰਾਏ ਹੁੰਦੀ, ਤਾਂ ਸਾਨੂੰ ਜਲਦੀ ਹੀ ਇਸ ਨਾਲ ਕਰਨਾ ਚਾਹੀਦਾ ਸੀ; ਪਰ ਅਸੀਂ ਦੇਖਿਆ ਹੈ ਕਿ ਅਸੀਂ ਬਾਹਰਮੁਖੀ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਤਾਵਾਂ ਨਾਲ ਨਜਿੱਠ ਰਹੇ ਹਾਂ ਜੋ ਮੈਨੂੰ ਦੂਜਿਆਂ ਲਈ ਮੇਰੇ ਹੋਣ ਵਿੱਚ ਪਰਿਭਾਸ਼ਿਤ ਕਰਦੀਆਂ ਹਨ। ਜਿਵੇਂ ਹੀ ਮੇਰੇ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਇੱਕ ਹੋਰ ਆਜ਼ਾਦੀ ਮੇਰੇ ਸਾਹਮਣੇ ਆਉਂਦੀ ਹੈ, ਮੈਂ ਹੋਂਦ ਦੇ ਇੱਕ ਨਵੇਂ ਪਹਿਲੂ ਵਿੱਚ ਮੌਜੂਦ ਹੋਣਾ ਸ਼ੁਰੂ ਕਰ ਦਿੰਦਾ ਹਾਂ; ਅਤੇ ਇਸ ਵਾਰ ਇਹ ਸਵਾਲ ਨਹੀਂ ਹੈ ਕਿ ਮੈਂ ਬੇਰਹਿਮ ਹੋਂਦਾਂ ਨੂੰ ਕੋਈ ਅਰਥ ਦੇਵਾਂ ਜਾਂ ਦੂਜਿਆਂ ਦੁਆਰਾ ਕੁਝ ਵਸਤੂਆਂ ਨੂੰ ਦਿੱਤੇ ਗਏ ਅਰਥਾਂ ਲਈ ਆਪਣੇ ਆਪ ਜ਼ਿੰਮੇਵਾਰੀ ਸਵੀਕਾਰ ਕਰਾਂ। ਇਹ ਮੈਂ ਖੁਦ ਹਾਂ ਜੋ ਮੈਨੂੰ ਦਿੱਤਾ ਗਿਆ ਇੱਕ ਅਰਥ ਦੇਖਦਾ ਹਾਂ, ਅਤੇ ਮੇਰੇ ਕੋਲ ਇਸ ਅਰਥ ਲਈ ਜ਼ਿੰਮੇਵਾਰੀ ਸਵੀਕਾਰ ਕਰਨ ਦਾ ਕੋਈ ਤਰੀਕਾ ਨਹੀਂ ਹੈ ਜੋ ਮੇਰੇ ਕੋਲ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਮੈਨੂੰ ਇੱਕ ਖਾਲੀ ਸੰਕੇਤ ਦੇ ਰੂਪ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਨਹੀਂ ਦਿੱਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਮੇਰੇ ਵਿੱਚੋਂ ਕੁਝ - ਇਸ ਨਵੇਂ ਪਹਿਲੂ ਦੇ ਅਨੁਸਾਰ - ਦਿੱਤੇ ਗਏ ਤਰੀਕੇ ਨਾਲ ਮੌਜੂਦ ਹੈ; ਘੱਟੋ ਘੱਟ ਮੇਰੇ ਲਈ, ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਹੋਂਦ ਜੋ ਮੈਂ ਹਾਂ, ਇਹ ਬਿਨਾਂ ਕਿਸੇ ਹੋਂਦ ਦੇ ਹੈ। ਮੈਂ ਇਸ ਬਾਰੇ ਸਿੱਖਦਾ ਹਾਂ ਅਤੇ ਉਹਨਾਂ ਸਬੰਧਾਂ ਵਿੱਚ ਅਤੇ ਉਹਨਾਂ ਦੁਆਰਾ ਸਹਿਣ ਕਰਦਾ ਹਾਂ ਜੋ ਮੈਂ ਦੂਜਿਆਂ ਨਾਲ ਕਰਦਾ ਹਾਂ, ਮੇਰੇ ਪ੍ਰਤੀ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਵਿਵਹਾਰ ਵਿੱਚ ਅਤੇ ਦੁਆਰਾ। ਮੈਂ ਇਸ ਹੋਂਦ ਦਾ ਸਾਹਮਣਾ ਹਜ਼ਾਰਾਂ ਪਾਬੰਦੀਆਂ ਅਤੇ ਹਜ਼ਾਰਾਂ ਵਿਰੋਧਾਂ ਦੇ ਮੂਲ ਵਿੱਚ ਕਰਦਾ ਹਾਂ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਵਿਰੁੱਧ ਮੈਂ ਹਰ ਪਲ ਟੱਕਰ ਮਾਰਦਾ ਹਾਂ: ਕਿਉਂਕਿ ਮੈਂ ਇੱਕ ਨਾਬਾਲਗ ਹਾਂ ਮੇਰੇ ਕੋਲ ਇਹ ਜਾਂ ਉਹ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਅਧਿਕਾਰ ਨਹੀਂ ਹੋਵੇਗਾ। ਕਿਉਂਕਿ ਮੈਂ ਇੱਕ ਯਹੂਦੀ ਹਾਂ, ਮੈਨੂੰ - ਕੁਝ ਸਮਾਜਾਂ ਵਿੱਚ - ਕੁਝ ਸੰਭਾਵਨਾਵਾਂ ਤੋਂ ਵਾਂਝਾ ਰੱਖਿਆ ਜਾਵੇਗਾ, ਆਦਿ। ਫਿਰ ਵੀ ਮੈਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਇੱਕ ਯਹੂਦੀ ਜਾਂ ਇੱਕ ਨਾਬਾਲਗ ਜਾਂ ਇੱਕ ਪਰੀਆ ਵਜੋਂ ਮਹਿਸੂਸ ਕਰਨ ਦੇ ਕਿਸੇ ਵੀ ਤਰੀਕੇ ਨਾਲ ਅਸਮਰੱਥ ਹਾਂ। ਇਸ ਬਿੰਦੂ 'ਤੇ ਮੈਂ ਇਹਨਾਂ ਪਾਬੰਦੀਆਂ ਦੇ ਵਿਰੁੱਧ ਪ੍ਰਤੀਕਿਰਿਆ ਦੇ ਸਕਦਾ ਹਾਂ ਇਹ ਐਲਾਨ ਕਰਕੇ ਕਿ ਨਸਲ, ਉਦਾਹਰਣ ਵਜੋਂ, ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਅਤੇ ਸਿਰਫ਼ ਇੱਕ ਸਮੂਹਿਕ ਕਲਪਨਾ ਹੈ, ਕਿ ਸਿਰਫ਼ ਵਿਅਕਤੀ ਹੀ ਮੌਜੂਦ ਹਨ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਇੱਥੇ ਮੈਨੂੰ ਅਚਾਨਕ ਆਪਣੇ ਵਿਅਕਤੀਤਵ ਦੀ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਅਲੱਗ-ਥਲੱਗਤਾ ਦਾ ਸਾਹਮਣਾ ਕਰਨਾ ਪੈਂਦਾ ਹੈ: ਮੈਂ ਕੁਝ ਅਜਿਹਾ ਹਾਂ ਜਿਸਨੂੰ ਮੈਂ ਨਹੀਂ ਚੁਣਿਆ। ਇਸ ਸਥਿਤੀ ਦਾ ਨਤੀਜਾ ਕੀ ਹੋਣ ਵਾਲਾ ਹੈ?

ਸਾਨੂੰ ਇਹ ਮੰਨਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ ਕਿ ਅਸੀਂ ਹੁਣੇ ਹੀ ਆਪਣੀ ਆਜ਼ਾਦੀ ਦੀ ਇੱਕ ਅਸਲ ਸੀਮਾ ਦਾ ਸਾਹਮਣਾ ਕੀਤਾ ਹੈ - ਯਾਨੀ, ਰਹਿਣ ਦਾ ਇੱਕ ਤਰੀਕਾ ਜੋ ਸਾਡੀ ਆਜ਼ਾਦੀ ਦੀ ਨੀਂਹ ਤੋਂ ਬਿਨਾਂ ਸਾਡੇ 'ਤੇ

ਥੋਪਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਫਿਰ ਵੀ ਇਹ ਸਮਝਣਾ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੈ: ਲਗਾਈ ਗਈ ਸੀਮਾ ਦੂਜਿਆਂ ਦੇ ਕੰਮ ਤੋਂ ਨਹੀਂ ਆਉਂਦੀ। ਪਿਛਲੇ ਅਧਿਆਇ ਵਿੱਚ ਅਸੀਂ ਦੇਖਿਆ ਸੀ ਕਿ ਤਸ਼ੱਦਦ ਵੀ ਸਾਨੂੰ ਸਾਡੀ ਆਜ਼ਾਦੀ ਤੋਂ ਨਹੀਂ ਵਾਂਝਾ ਕਰਦਾ; ਜਦੋਂ ਅਸੀਂ ਹਾਰ ਮੰਨਦੇ ਹਾਂ, ਤਾਂ ਅਸੀਂ ਅਜਿਹਾ ਸੁਤੰਤਰ ਤੌਰ 'ਤੇ ਕਰਦੇ ਹਾਂ। ਇੱਕ ਹੋਰ ਆਮ ਤਰੀਕੇ ਨਾਲ ਮੇਰੇ ਰਸਤੇ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਪਾਬੰਦੀ ਦਾ ਸਾਹਮਣਾ ("ਇੱਥੇ ਕੋਈ ਯਹੂਦੀਆਂ ਦੀ ਇਜਾਜ਼ਤ ਨਹੀਂ," ਜਾਂ "ਯਹੂਦੀ ਰੈਸਟੋਰੈਂਟ। ਕੋਈ ਆਰੀਅਨਾਂ ਦੀ ਇਜਾਜ਼ਤ ਨਹੀਂ," ਆਦਿ) ਸਾਨੂੰ ਪਹਿਲਾਂ ਵਿਚਾਰੇ ਗਏ ਮਾਮਲੇ (ਸਮੂਹਿਕ ਤਕਨੀਕਾਂ) ਦਾ ਹਵਾਲਾ ਦਿੰਦਾ ਹੈ, ਅਤੇ ਇਸ ਪਾਬੰਦੀ ਦਾ ਅਰਥ ਸਿਰਫ ਮੇਰੀ ਆਜ਼ਾਦ ਪਸੰਦ ਦੀ ਨੀਂਹ 'ਤੇ ਅਤੇ ਉਸ ਦੁਆਰਾ ਹੀ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਦਰਅਸਲ, ਮੇਰੀਆਂ ਚੁਣੀਆਂ ਗਈਆਂ ਮੁਫ਼ਤ ਸੰਭਾਵਨਾਵਾਂ ਦੇ ਅਨੁਸਾਰ, ਮੈਂ ਪਾਬੰਦੀ ਦੀ ਉਲੰਘਣਾ ਕਰ ਸਕਦਾ ਹਾਂ, ਇਸ ਵੱਲ ਕੋਈ ਧਿਆਨ ਨਹੀਂ ਦੇ ਸਕਦਾ, ਜਾਂ, ਇਸਦੇ ਉਲਟ, ਇਸਨੂੰ ਇੱਕ ਜ਼ਬਰਦਸਤੀ ਮੁੱਲ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕਰ ਸਕਦਾ ਹਾਂ ਜੋ ਇਹ ਸਿਰਫ ਉਸ ਭਾਰ ਦੇ ਕਾਰਨ ਰੱਖ ਸਕਦਾ ਹੈ ਜੋ ਮੈਂ ਇਸ ਨਾਲ ਜੋੜਦਾ ਹਾਂ। ਬੇਸ਼ੱਕ ਪਾਬੰਦੀ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ "ਇੱਕ ਪਰਦੇਸੀ ਇੱਛਾ ਤੋਂ ਉਤਪੰਨ" ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਆਪਣੇ ਚਰਿੱਤਰ ਨੂੰ ਬਰਕਰਾਰ ਰੱਖਦੀ ਹੈ; ਬੇਸ਼ੱਕ ਇਸਦੀ ਆਪਣੀ ਖਾਸ ਬਣਤਰ ਲਈ ਮੈਨੂੰ ਇੱਕ ਵਸਤੂ ਵਜੋਂ ਲੈਣ ਦਾ ਤੱਥ ਹੈ ਅਤੇ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਇੱਕ ਪਾਰਦਰਸ਼ਤਾ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਦਾ ਹੈ ਜੋ ਮੈਨੂੰ ਪਾਰ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਫਿਰ ਵੀ ਇਹ ਤੱਥ ਬਣਿਆ ਹੋਇਆ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਮੇਰੇ ਬ੍ਰਹਿਮੰਡ ਵਿੱਚ ਅਵਤਾਰ ਨਹੀਂ ਹੈ, ਅਤੇ ਇਹ ਆਪਣੀ ਖਾਸ ਮਜਬੂਰੀ ਦੀ ਸ਼ਕਤੀ ਨੂੰ ਸਿਰਫ ਮੇਰੀ ਆਪਣੀ ਪਸੰਦ ਦੀਆਂ ਸੀਮਾਵਾਂ ਦੇ ਅੰਦਰ ਗੁਆ ਦਿੰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਇਸ ਅਨੁਸਾਰ ਕਿ ਕੀ ਕਿਸੇ ਵੀ ਸਥਿਤੀ ਵਿੱਚ ਮੈਂ ਮੌਤ ਨਾਲੋਂ ਜੀਵਨ ਨੂੰ ਤਰਜੀਹ ਦਿੰਦਾ ਹਾਂ ਜਾਂ ਕੀ, ਇਸਦੇ ਉਲਟ, ਮੈਂ ਇਹ ਨਿਰਣਾ ਕਰਦਾ ਹਾਂ ਕਿ ਕੁਝ ਖਾਸ ਮਾਮਲਿਆਂ ਵਿੱਚ ਮੌਤ ਕੁਝ ਖਾਸ ਕਿਸਮਾਂ ਦੇ ਜੀਵਨ ਨਾਲੋਂ ਤਰਜੀਹੀ ਹੈ, ਆਦਿ। ਮੇਰੀ ਆਜ਼ਾਦੀ ਦੀ ਅਸਲ ਸੀਮਾ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਅਤੇ ਸਿਰਫ਼ ਇਸ ਤੱਥ ਵਿੱਚ ਹੈ ਕਿ ਇੱਕ ਦੂਜਾ ਮੈਨੂੰ ਦੂਜੇ-ਵਸਤੂ ਵਜੋਂ ਸਮਝਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਉਸ ਦੂਜੇ ਸਿੱਟੇ ਵਜੋਂ ਕਿ ਮੇਰੀ ਸਥਿਤੀ ਦੂਜੇ ਲਈ ਇੱਕ ਸਥਿਤੀ ਨਹੀਂ ਰਹਿ ਜਾਂਦੀ ਅਤੇ ਇੱਕ ਬਾਹਰਮੁਖੀ ਰੂਪ ਬਣ ਜਾਂਦੀ ਹੈ ਜਿਸ ਵਿੱਚ ਮੈਂ ਇੱਕ ਬਾਹਰਮੁਖੀ ਬਣਤਰ ਵਜੋਂ ਮੌਜੂਦ ਹਾਂ। ਇਹ ਮੇਰੀ ਸਥਿਤੀ ਦਾ ਇੱਕ ਵਸਤੂ ਬਣਾਉਣ ਦੀ ਇਹ ਦੂਰ ਕਰਨ ਵਾਲੀ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ ਹੈ ਜੋ ਮੇਰੀ ਸਥਿਤੀ ਦੀ ਸਥਿਰ ਅਤੇ ਖਾਸ ਸੀਮਾ ਹੈ, ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਦੂਜਿਆਂ ਲਈ ਹੋਣ ਵਿੱਚ ਮੇਰੇ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਇੱਕ ਵਸਤੂ ਬਣਾਉਣਾ ਮੇਰੇ ਹੋਂਦ ਦੀ ਸੀਮਾ ਹੈ। ਅਤੇ ਇਹ ਬਿਲਕੁਲ ਇਹ ਦੋ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਸੀਮਾਵਾਂ ਹਨ ਜੋ ਮੇਰੀ ਆਜ਼ਾਦੀ ਦੀਆਂ ਸੀਮਾਵਾਂ ਨੂੰ ਦਰਸਾਉਂਦੀਆਂ ਹਨ।

ਸੰਖੇਪ ਵਿੱਚ, ਦੂਜੇ ਦੀ ਹੋਂਦ ਦੇ ਤੱਥ ਦੁਆਰਾ, ਮੈਂ ਇੱਕ ਅਜਿਹੀ ਸਥਿਤੀ ਵਿੱਚ ਮੌਜੂਦ ਹਾਂ ਜਿਸਦਾ ਇੱਕ ਬਾਹਰੀ ਰੂਪ ਹੈ ਅਤੇ ਜਿਸਦੇ ਕਾਰਨ ਇਸ ਤੱਥ ਦੇ ਕਾਰਨ ਇੱਕ ਅਲਹਿਦਗੀ ਦਾ ਪਹਿਲੂ ਹੈ ਜਿਸਨੂੰ ਮੈਂ ਕਿਸੇ ਵੀ ਤਰੀਕੇ ਨਾਲ ਸਥਿਤੀ ਤੋਂ ਹਟਾ ਨਹੀਂ ਸਕਦਾ ਜਿੰਨਾ ਮੈਂ ਇਸ 'ਤੇ ਸਿੱਧਾ ਕੰਮ ਕਰ ਸਕਦਾ ਹਾਂ। ਮੇਰੀ ਆਜ਼ਾਦੀ ਦੀ ਇਹ ਸੀਮਾ, ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਅਸੀਂ ਦੇਖਦੇ ਹਾਂ, ਦੂਜੇ ਦੀ ਸ਼ੁੱਧ ਅਤੇ ਸਰਲ ਹੋਂਦ ਦੁਆਰਾ ਦਰਸਾਈ ਗਈ ਹੈ - ਯਾਨੀ, ਇਸ ਤੱਥ ਦੁਆਰਾ ਕਿ ਮੇਰੀ ਪਾਰਦਰਸ਼ਤਾ ਇੱਕ ਪਾਰਦਰਸ਼ਤਾ ਲਈ ਮੌਜੂਦ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਅਸੀਂ ਇੱਕ ਬਹੁਤ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਸੱਚਾਈ ਨੂੰ ਸਮਝਦੇ ਹਾਂ: ਅਸੀਂ ਪਹਿਲਾਂ ਦੇਖਿਆ ਸੀ, ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਹੋਂਦ ਦੇ ਕੰਪਾਸ ਦੇ ਅੰਦਰ ਰੱਖਦੇ ਹੋਏ, ਕਿ ਸਿਰਫ ਮੇਰੀ ਆਜ਼ਾਦੀ ਮੇਰੀ ਆਜ਼ਾਦੀ ਨੂੰ ਸੀਮਤ ਕਰ ਸਕਦੀ ਹੈ; ਅਸੀਂ ਹੁਣ ਦੇਖਦੇ ਹਾਂ, ਜਦੋਂ ਅਸੀਂ ਆਪਣੇ ਵਿਚਾਰਾਂ ਵਿੱਚ ਦੂਜੇ ਦੀ ਹੋਂਦ ਨੂੰ ਸ਼ਾਮਲ ਕਰਦੇ ਹਾਂ, ਕਿ ਇਸ ਨਵੇਂ ਪੱਧਰ 'ਤੇ ਮੇਰੀ ਆਜ਼ਾਦੀ ਆਪਣੀਆਂ ਸੀਮਾਵਾਂ ਦੂਜੇ ਦੀ ਆਜ਼ਾਦੀ ਦੇ ਹੋਂਦ ਵਿੱਚ ਵੀ ਪਾਉਂਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਅਸੀਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਜਿਸ ਵੀ ਪੱਧਰ 'ਤੇ ਰੱਖਦੇ ਹਾਂ, ਉਹੀ ਸੀਮਾਵਾਂ ਆਜ਼ਾਦੀ ਵਿੱਚ ਮਿਲਦੀਆਂ ਹਨ। ਜਿਵੇਂ ਸਪਿਨੋਜ਼ਾ ਦੇ ਅਨੁਸਾਰ ਵਿਚਾਰ ਸਿਰਫ ਵਿਚਾਰ ਦੁਆਰਾ ਸੀਮਿਤ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ, ਉਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਆਜ਼ਾਦੀ ਸਿਰਫ ਆਜ਼ਾਦੀ ਦੁਆਰਾ ਸੀਮਿਤ ਕੀਤੀ ਜਾ

ਸਕਦੀ ਹੈ। ਇਸਦੀ ਅੰਦਰੂਨੀ ਸੀਮਾ ਇਸ ਤੱਥ ਤੋਂ ਪੈਦਾ ਹੁੰਦੀ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਆਜ਼ਾਦੀ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਦੀ - ਯਾਨੀ ਕਿ ਇਸਨੂੰ ਆਜ਼ਾਦ ਹੋਣ ਦੀ ਨਿੰਦਾ ਕੀਤੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ; ਬਾਹਰੀ ਸੀਮਾ ਦੇ ਤੌਰ 'ਤੇ ਇਸਦੀ ਸੀਮਾ ਇਸ ਤੱਥ ਤੋਂ ਪੈਦਾ ਹੁੰਦੀ ਹੈ ਕਿ ਆਜ਼ਾਦੀ ਹੋਣ ਕਰਕੇ, ਇਹ ਦੂਜੀਆਂ ਆਜ਼ਾਦੀਆਂ ਲਈ ਹੈ, ਆਜ਼ਾਦੀਆਂ ਜੋ ਇਸਨੂੰ ਆਪਣੇ ਉਦੇਸ਼ਾਂ ਦੇ ਮੱਦੇਨਜ਼ਰ ਸੁਤੰਤਰ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਸਮਝਦੀਆਂ ਹਨ।

ਇੱਕ ਵਾਰ ਇਹ ਮੰਨ ਲੈਣ ਤੋਂ ਬਾਅਦ, ਸਾਨੂੰ ਪਹਿਲਾਂ ਇਹ ਦੇਖਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ ਕਿ ਸਥਿਤੀ ਦਾ ਇਹ ਅਲਹਿਦਗੀ ਕਿਸੇ ਅੰਦਰੂਨੀ ਨੁਕਸ ਨੂੰ ਨਹੀਂ ਦਰਸਾਉਂਦੀ ਅਤੇ ਨਾ ਹੀ ਦਿੱਤੇ ਗਏ ਦੀ ਸ਼ੁਰੂਆਤ ਨੂੰ ਉਸ ਸਥਿਤੀ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਬੇਰਹਿਮ ਵਿਰੋਧ ਵਜੋਂ ਦਰਸਾਉਂਦੀ ਹੈ ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਮੈਂ ਇਸਨੂੰ ਜੀਉਂਦਾ ਹਾਂ। ਬਿਲਕੁਲ ਇਸਦੇ ਉਲਟ, ਅਲਹਿਦਗੀ ਨਾ ਤਾਂ ਅੰਦਰੂਨੀ ਸੋਧ ਹੈ ਅਤੇ ਨਾ ਹੀ ਸਥਿਤੀ ਦਾ ਅੰਸ਼ਕ ਬਦਲਾਅ; ਇਹ ਅਸਥਾਈਕਰਨ ਦੇ ਦੌਰਾਨ ਪ੍ਰਗਟ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ; ਮੈਂ ਕਦੇ ਵੀ ਸਥਿਤੀ ਵਿੱਚ ਇਸਦਾ ਸਾਹਮਣਾ ਨਹੀਂ ਕਰਦਾ, ਅਤੇ ਨਤੀਜੇ ਵਜੋਂ ਇਹ ਕਦੇ ਵੀ ਮੇਰੇ ਅਨੁਭਵ ਨੂੰ ਜਾਰੀ ਨਹੀਂ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ। ਪਰ ਸਿਧਾਂਤਕ ਤੌਰ 'ਤੇ ਇਹ ਮੇਰੇ ਤੋਂ ਬਚ ਜਾਂਦਾ ਹੈ; ਇਹ ਸਥਿਤੀ ਦੀ ਬਾਹਰੀਤਾ ਹੈ - ਯਾਨੀ, ਇਸਦਾ ਦੂਜਿਆਂ ਲਈ ਬਾਹਰ ਹੋਣਾ। ਇਸ ਲਈ ਸਾਨੂੰ ਆਮ ਤੌਰ 'ਤੇ ਸਾਰੀ ਸਥਿਤੀ ਦੀ ਇੱਕ ਜ਼ਰੂਰੀ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਤਾ ਨਾਲ ਕੀ ਕਰਨਾ ਹੈ; ਇਹ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਤਾ ਇਸਦੀ ਸਮੱਗਰੀ 'ਤੇ ਕੰਮ ਨਹੀਂ ਕਰ ਸਕਦੀ, ਪਰ ਇਸਨੂੰ ਉਸੇ ਜੀਵ ਦੁਆਰਾ ਸਵੀਕਾਰ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਜੋ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਇੱਕ ਸਥਿਤੀ ਵਿੱਚ ਪਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਸਾਡੀ ਆਜ਼ਾਦ ਚੋਣ ਦਾ ਅਰਥ ਇੱਕ ਅਜਿਹੀ ਸਥਿਤੀ ਪੈਦਾ ਕਰਨਾ ਹੈ ਜੋ ਇਸ ਚੋਣ ਨੂੰ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਦੀ ਹੈ, ਇੱਕ ਅਜਿਹੀ ਸਥਿਤੀ ਜਿਸਦੀ ਜ਼ਰੂਰੀ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਤਾ ਅਲਹਿਦਗੀ ਹੈ; ਯਾਨੀ, ਦੂਜੇ ਲਈ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਰੂਪ ਵਜੋਂ ਮੌਜੂਦ ਹੋਣਾ। ਅਸੀਂ ਇਸ ਅਲਹਿਦਗੀ ਤੋਂ ਨਹੀਂ ਬਚ ਸਕਦੇ ਕਿਉਂਕਿ ਸਥਿਤੀ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਹੋਰ ਮੌਜੂਦ ਹੋਣ ਬਾਰੇ ਸੋਚਣਾ ਵੀ ਬੇਤੁਕਾ ਹੋਵੇਗਾ। ਇਹ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਤਾ ਅੰਦਰੂਨੀ ਵਿਰੋਧ ਦੁਆਰਾ ਪ੍ਰਗਟ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦੀ; ਇਸਦੇ ਉਲਟ, ਕੋਈ ਵਿਅਕਤੀ ਇਸਦੀ ਬਹੁਤ ਹੀ ਅਗਾਧਤਾ ਵਿੱਚ ਇਸਦਾ ਸਬੂਤ ਦਿੰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਇਹ ਅੰਤ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਸਿਰੇ ਦੀ ਰੁਕਾਵਟ ਨਹੀਂ ਹੈ ਜਿਸਦਾ ਸਾਹਮਣਾ ਆਜ਼ਾਦੀ ਕਰਦੀ ਹੈ, ਸਗੋਂ ਆਜ਼ਾਦੀ ਦੇ ਸੁਭਾਅ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਕਿਸਮ ਦੀ ਕੇਂਦਰ-ਬਲ ਸ਼ਕਤੀ ਹੈ, ਆਜ਼ਾਦੀ ਦੇ ਮੂਲ "ਸਮੱਗਰੀ" ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਕਮਜ਼ੋਰੀ ਹੈ ਜੋ ਹਰ ਚੀਜ਼ ਦਾ ਕਾਰਨ ਬਣਦੀ ਹੈ ਜੋ ਇਸਨੂੰ ਹਮੇਸ਼ਾ ਇੱਕ ਚਿਹਰਾ ਦਿੰਦੀ ਹੈ ਜਿਸਨੂੰ ਆਜ਼ਾਦੀ ਨੇ ਨਹੀਂ ਚੁਣਿਆ ਹੋਵੇਗਾ, ਜੋ ਇਸ ਤੋਂ ਬਚ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਜੋ ਦੂਜੇ ਲਈ ਸ਼ੁੱਧ ਹੋਂਦ ਹੋਵੇਗੀ। ਇੱਕ ਆਜ਼ਾਦੀ ਜੋ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਆਜ਼ਾਦੀ ਦੇਵੇਗੀ, ਉਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਇਸ ਪਾਤਰ ਨੂੰ ਹੀ ਆਜ਼ਾਦੀ ਦੇ ਸਕਦੀ ਹੈ। ਫਿਰ ਵੀ ਇਹ ਪਾਤਰ ਆਜ਼ਾਦੀ ਦੀ ਪ੍ਰਕਿਰਤੀ ਨਾਲ ਸਬੰਧਤ ਨਹੀਂ ਹੈ; ਕਿਉਂਕਿ ਇੱਥੇ ਕੋਈ ਪ੍ਰਕਿਰਤੀ ਨਹੀਂ ਹੈ; ਇਸ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਜੇਕਰ ਕੋਈ ਹੁੰਦਾ, ਤਾਂ ਇਸ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਤਾ ਦਾ ਇਸ ਤੋਂ ਪਤਾ ਨਹੀਂ ਲਗਾਇਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਕਿਉਂਕਿ ਦੂਜਿਆਂ ਦੀ ਹੋਂਦ ਇੱਕ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਅਟੱਲ ਤੱਥ ਹੈ। ਦੂਜਿਆਂ ਦਾ ਸਾਹਮਣਾ ਕਰਨ ਵਾਲੀ ਆਜ਼ਾਦੀ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਦੁਨੀਆਂ ਵਿੱਚ ਆਉਣਾ ਦੁਨੀਆ ਵਿੱਚ ਪਰਦੇਸੀ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਆਉਣਾ ਹੈ। ਜੇਕਰ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਆਜ਼ਾਦ ਕਰਨਾ ਇਸ ਦੁਨੀਆਂ ਵਿੱਚ ਦੂਜਿਆਂ ਦਾ ਸਾਹਮਣਾ ਕਰਨ ਦੀ ਚੋਣ ਕਰਨਾ ਹੈ, ਤਾਂ ਜੋ ਖੁਦ ਨੂੰ ਅਜਿਹਾ ਚਾਹੁੰਦਾ ਹੈ ਉਸਨੂੰ ਆਪਣੀ ਆਜ਼ਾਦੀ ਦਾ ਜਨੂੰਨ ਵੀ ਹੋਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ।

ਦੂਜੇ ਪਾਸੇ, ਮੈਂ ਬੇਗਾਨਗੀ ਵਾਲੀ ਸਥਿਤੀ ਅਤੇ ਆਪਣੇ ਖੁਦ ਦੇ ਬੇਗਾਨ ਹੋਣ ਦਾ ਨਿਰਪੱਖ ਤੌਰ 'ਤੇ ਖੁਲਾਸਾ ਅਤੇ ਸਥਾਪਨਾ ਨਹੀਂ ਕਰਦਾ। ਪਹਿਲਾਂ, ਦਰਅਸਲ, ਅਸੀਂ ਹੁਣੇ ਦੇਖਿਆ ਹੈ ਕਿ ਸਿਧਾਂਤਕ ਤੌਰ 'ਤੇ ਹਰ ਚੀਜ਼ ਜੋ ਬੇਗਾਨਗੀ ਵਾਲੀ ਹੈ, ਸਿਰਫ਼ ਦੂਜੇ ਲਈ ਹੀ ਮੌਜੂਦ ਹੈ। ਪਰ ਇਸ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ, ਇੱਕ ਸ਼ੁੱਧ ਸਥਾਪਨਾ, ਭਾਵੇਂ ਇਹ ਸੰਭਵ ਹੋਵੇ, ਨਾਕਾਫ਼ੀ ਹੋਵੇਗੀ। ਦਰਅਸਲ, ਮੈਂ ਇਸ ਬੇਗਾਨਗੀ ਦਾ ਸਬੂਤ ਉਸੇ ਸਟਰੋਕ ਦੁਆਰਾ ਦੂਜੇ ਨੂੰ ਇੱਕ ਪਾਰਦਰਸ਼ਤਾ ਵਜੋਂ ਮਾਨਤਾ ਦਿੱਤੇ ਬਿਨਾਂ ਨਹੀਂ ਦੇ ਸਕਦਾ। ਅਤੇ ਇਹ

ਮਾਨਤਾ, ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਅਸੀਂ ਦੇਖਿਆ ਹੈ, ਦਾ ਕੋਈ ਅਰਥ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ ਜੇਕਰ ਇਹ ਦੂਜੇ ਦੀ ਆਜ਼ਾਦੀ ਦੀ ਸੁਤੰਤਰ ਮਾਨਤਾ ਨਾ ਹੁੰਦੀ। ਦੂਜੇ ਦੀ ਇਸ ਸੁਤੰਤਰ ਮਾਨਤਾ ਦੁਆਰਾ ਜੋ ਮੈਂ ਆਪਣੀ ਬੇਗਾਨਗੀ ਦੇ ਸਬੂਤ ਦਿੰਦਾ ਹਾਂ, ਮੈਂ ਦੂਜਿਆਂ ਲਈ ਆਪਣੇ ਹੋਣ ਨੂੰ ਮੰਨਦਾ ਹਾਂ, ਭਾਵੇਂ ਇਹ ਕੁਝ ਵੀ ਹੋਵੇ, ਅਤੇ ਮੈਂ ਇਸਨੂੰ ਬਿਲਕੁਲ ਇਸ ਲਈ ਮੰਨਦਾ ਹਾਂ ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਦੂਜੇ ਨਾਲ ਮੇਰਾ ਸਬੰਧ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਮੈਂ ਦੂਜੇ ਨੂੰ ਸਿਰਫ਼ ਉਸ ਨੂੰ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਫੜਨ ਦੇ ਸੁਤੰਤਰ ਪ੍ਰੋਜੈਕਟ ਦੇ ਅੰਦਰ ਹੀ ਇੱਕ ਆਜ਼ਾਦੀ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਸਮਝ ਸਕਦਾ ਹਾਂ (ਅਸਲ ਵਿੱਚ ਮੇਰੇ ਲਈ ਦੂਜੇ ਨੂੰ ਇੱਕ ਵਸਤੂ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਸੁਤੰਤਰ ਤੌਰ 'ਤੇ ਸਮਝਣਾ ਹਮੇਸ਼ਾ ਸੰਭਵ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ); ਅਤੇ ਦੂਜੇ ਦੀ ਮਾਨਤਾ ਦਾ ਸੁਤੰਤਰ ਪ੍ਰੋਜੈਕਟ ਮੇਰੇ ਦੂਜਿਆਂ ਲਈ ਹੋਣ ਦੀ ਸੁਤੰਤਰ ਧਾਰਨਾ ਤੋਂ ਵੱਖਰਾ ਨਹੀਂ ਹੈ।

ਹੁਣ ਅਸੀਂ ਦੇਖ ਸਕਦੇ ਹਾਂ ਕਿ ਮੇਰੀ ਆਜ਼ਾਦੀ ਕਿਵੇਂ ਇੱਕ ਤਰ੍ਹਾਂ ਨਾਲ ਆਪਣੀਆਂ ਸੀਮਾਵਾਂ ਨੂੰ ਮੁੜ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਦੀ ਹੈ, ਕਿਉਂਕਿ ਮੈਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਦੂਜੇ ਦੁਆਰਾ ਸੀਮਤ ਸਮਝ ਸਕਦਾ ਹਾਂ ਸਿਰਫ਼ ਓਨਾ ਚਿਰ ਜਿੱਥੇ ਦੂਜਾ ਮੇਰੇ ਲਈ ਮੌਜੂਦ ਹੈ, ਅਤੇ ਮੈਂ ਦੂਜੇ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਲਈ ਸਿਰਫ਼ ਇੱਕ ਵਿਅਕਤੀਗਤਤਾ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਮੌਜੂਦ ਬਣਾ ਸਕਦਾ ਹਾਂ ਜੋ ਮੈਂ ਦੂਜਿਆਂ ਲਈ ਆਪਣੇ ਹੋਣ ਨੂੰ ਮੰਨ ਕੇ ਮਾਨਤਾ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਦਾ ਹਾਂ। ਇੱਥੇ ਕੋਈ ਚੱਕਰ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਇਸ ਅਲਗ ਹੋਣ ਦੀ ਸੁਤੰਤਰ ਧਾਰਨਾ ਦੁਆਰਾ ਜਿਸਦਾ ਮੈਂ ਅਨੁਭਵ ਕਰਦਾ ਹਾਂ, ਮੈਂ ਅਚਾਨਕ ਦੂਜੇ ਦੀ ਪਾਰਦਰਸ਼ਤਾ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਲਈ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਮੌਜੂਦ ਬਣਾਉਂਦਾ ਹਾਂ। ਇਹ ਸਿਰਫ਼ ਯਹੂਦੀ-ਵਿਰੋਧੀ ਦੀ ਆਜ਼ਾਦੀ ਨੂੰ ਮਾਨਤਾ ਦੇ ਕੇ ਹੈ (ਉਹ ਇਸਦਾ ਜੋ ਵੀ ਉਪਯੋਗ ਕਰ ਸਕਦੇ ਹਨ) ਅਤੇ ਇਸ ਯਹੂਦੀ-ਵਿਰੋਧੀ ਹੋਣ ਨੂੰ ਮੰਨ ਕੇ ਕਿ ਮੈਂ ਉਨ੍ਹਾਂ ਲਈ ਇੱਕ ਯਹੂਦੀ ਹਾਂ; ਇਹ ਸਿਰਫ਼ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਹੈ ਕਿ ਇੱਕ ਯਹੂਦੀ ਹੋਣਾ ਸਥਿਤੀ ਦੀ ਬਾਹਰੀ ਉਦੇਸ਼ ਸੀਮਾ ਵਜੋਂ ਦਿਖਾਈ ਦੇਵੇਗਾ। ਜੇਕਰ, ਇਸਦੇ ਉਲਟ, ਇਹ ਮੈਨੂੰ ਯਹੂਦੀ-ਵਿਰੋਧੀ ਨੂੰ ਸ਼ੁੱਧ ਵਸਤੂਆਂ ਵਜੋਂ ਵਿਚਾਰਨਾ ਪਸੰਦ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਤਾਂ ਮੇਰਾ ਇੱਕ ਯਹੂਦੀ ਹੋਣਾ ਤੁਰੰਤ ਅਲੋਪ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਤਾਂ ਜੋ ਇੱਕ ਆਜ਼ਾਦ, ਅਯੋਗ ਪਾਰਦਰਸ਼ਤਾ ਹੋਣ ਦੀ ਸਧਾਰਨ ਚੇਤਨਾ (ਦੀ) ਜਗ੍ਹਾ ਦਿੱਤੀ ਜਾ ਸਕੇ। ਦੂਜਿਆਂ ਨੂੰ ਪਛਾਣਨਾ ਅਤੇ, ਜੇ ਮੈਂ ਇੱਕ ਯਹੂਦੀ ਹਾਂ, ਤਾਂ ਇਹ ਮੰਨਣਾ ਕਿ ਮੇਰਾ ਯਹੂਦੀ ਹੋਣਾ ਇੱਕੋ ਜਿਹਾ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੂਜੇ ਦੀ ਆਜ਼ਾਦੀ ਮੇਰੀ ਸਥਿਤੀ 'ਤੇ ਸੀਮਾਵਾਂ ਲਗਾਉਂਦੀ ਹੈ, ਪਰ ਮੈਂ ਇਹਨਾਂ ਸੀਮਾਵਾਂ ਦਾ ਅਨੁਭਵ ਤਾਂ ਹੀ ਕਰ ਸਕਦਾ ਹਾਂ ਜੇਕਰ ਮੈਂ ਇਸ ਦੂਜਿਆਂ ਲਈ ਹੋਂਦ ਨੂੰ ਮੁੜ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਾਂ ਜੋ ਮੈਂ ਹਾਂ ਅਤੇ ਜੇ ਮੈਂ ਇਸਨੂੰ ਉਹਨਾਂ ਉਦੇਸ਼ਾਂ ਦੀ ਰੌਸ਼ਨੀ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਅਰਥ ਦਿੰਦਾ ਹਾਂ ਜੋ ਮੈਂ ਚੁਣੇ ਹਨ। ਬੇਸ਼ੱਕ, ਇਹ ਧਾਰਨਾ ਅਲੱਗ ਹੈ; ਇਸਦਾ ਆਪਣਾ ਬਾਹਰੀ ਰੂਪ ਹੈ, ਪਰ ਇਸ ਧਾਰਨਾ ਰਾਹੀਂ ਹੀ ਮੈਂ ਆਪਣੇ ਬਾਹਰੀ ਹੋਣ ਨੂੰ ਬਾਹਰੀ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਅਨੁਭਵ ਕਰ ਸਕਦਾ ਹਾਂ।

ਫਿਰ ਮੈਂ ਆਪਣੇ ਵਜੂਦ ਦੀਆਂ ਬਾਹਰਮੁਖੀ ਸੀਮਾਵਾਂ ਦਾ ਅਨੁਭਵ ਕਿਵੇਂ ਕਰਾਂਗਾ: ਯਹੂਦੀ, ਆਰੀਅਨ, ਬਦਸੂਰਤ, ਸੁੰਦਰ, ਦਿਆਲੂ, ਇੱਕ ਸਿਵਲ ਸੇਵਕ, ਅਛੂਤ, ਆਦਿ - ਭਾਸ਼ਣ ਨੇ ਮੈਨੂੰ ਕਦੋਂ ਸੂਚਿਤ ਕੀਤਾ ਹੋਵੇਗਾ ਕਿ ਇਹਨਾਂ ਵਿੱਚੋਂ ਕਿਹੜੀਆਂ ਮੇਰੀਆਂ ਸੀਮਾਵਾਂ ਹਨ? ਇਹ ਉਸ ਤਰੀਕੇ ਨਾਲ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਦਾ ਜਿਸ ਵਿੱਚ ਮੈਂ ਸਹਿਜ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਦੂਜੇ ਦੀ ਸੁੰਦਰਤਾ, ਬਦਸੂਰਤਤਾ, ਨਸਲ ਨੂੰ ਸਮਝਦਾ ਹਾਂ, ਅਤੇ ਨਾ ਹੀ ਉਸ ਤਰੀਕੇ ਨਾਲ ਜਿਸ ਵਿੱਚ ਮੇਰੇ ਕੋਲ ਇਸ ਜਾਂ ਉਸ ਸੰਭਾਵਨਾ ਵੱਲ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਪੇਸ਼ ਕਰਨ ਦੀ ਗੈਰ-ਥੀਟਿਕ ਚੇਤਨਾ ਹੈ। ਅਜਿਹਾ ਨਹੀਂ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਬਾਹਰਮੁਖੀ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਤਾਵਾਂ ਜ਼ਰੂਰੀ ਤੌਰ 'ਤੇ ਅਮੂਰਤ ਹੋਣੀਆਂ ਚਾਹੀਦੀਆਂ ਹਨ; ਕੁਝ ਅਮੂਰਤ ਹਨ, ਕੁਝ ਨਹੀਂ। ਮੇਰੀ ਸੁੰਦਰਤਾ ਜਾਂ ਮੇਰੀ ਬਦਸੂਰਤਤਾ ਜਾਂ ਮੇਰੀਆਂ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਤਾਵਾਂ ਦੀ ਘਾਟ ਦੂਜੇ ਦੁਆਰਾ ਆਪਣੀ ਪੂਰੀ ਠੋਸਤਾ ਵਿੱਚ ਸਮਝੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ, ਅਤੇ ਇਹ ਉਹ ਠੋਸਤਾ ਹੈ ਜਿਸਨੂੰ ਦੂਜੇ ਦਾ ਭਾਸ਼ਣ ਮੈਨੂੰ ਦਰਸਾਏਗਾ; ਇਹ ਇਸ ਵੱਲ ਹੈ ਕਿ ਮੈਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਖਾਲੀ ਤੌਰ 'ਤੇ ਨਿਰਦੇਸ਼ਤ ਕਰਾਂਗਾ। ਇਸ ਲਈ ਅਸੀਂ ਇੱਕ ਅਮੂਰਤਤਾ ਨਾਲ ਨਹੀਂ ਸਗੋਂ ਢਾਂਚਿਆਂ ਦੇ ਸਮੂਹ ਨਾਲ ਨਜਿੱਠ ਰਹੇ ਹਾਂ, ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਵਿੱਚੋਂ ਕੁਝ ਅਮੂਰਤ ਹਨ ਪਰ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਸੰਪੂਰਨਤਾ

ਇੱਕ ਪੂਰਨ ਠੋਸ ਹੈ, ਇੱਕ ਸਮੂਹ ਜੋ ਸਿਧਾਂਤਕ ਤੌਰ 'ਤੇ ਮੇਰੇ ਤੋਂ ਬਚਣ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਮੈਨੂੰ ਦਰਸਾਇਆ ਗਿਆ ਹੈ। ਇਹ ਸਮੂਹ ਅਸਲ ਵਿੱਚ ਉਹੀ ਹੈ ਜੋ ਮੈਂ ਹਾਂ। ਹੁਣ ਅਸੀਂ ਭਾਗ ਦੋ ਦੇ ਸ਼ੁਰੂ ਵਿੱਚ ਦੇਖਿਆ ਸੀ ਕਿ ਆਪਣੇ ਆਪ ਲਈ ਕੁਝ ਵੀ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਦਾ। ਆਪਣੇ ਆਪ ਲਈ ਮੈਂ ਪ੍ਰੋਫੈਸਰ ਜਾਂ ਕੈਫੇ ਵਿੱਚ ਵੇਟਰ ਨਹੀਂ ਹਾਂ, ਨਾ ਹੀ ਮੈਂ ਸੁੰਦਰ ਜਾਂ ਬਦਸੂਰਤ, ਯਹੂਦੀ ਜਾਂ ਆਰੀਅਨ, ਅਧਿਆਤਮਿਕ, ਅਸ਼ਲੀਲ, ਜਾਂ ਪ੍ਰਤਿਸ਼ਠਾਵਾਨ ਹਾਂ। ਅਸੀਂ ਇਹਨਾਂ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਤਾਵਾਂ ਨੂੰ ਅਸੰਭਵ ਕਰਾਂਗੇ। ਸਾਨੂੰ ਧਿਆਨ ਰੱਖਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ ਕਿ ਅਸੀਂ ਉਹਨਾਂ ਨੂੰ ਕਾਲਪਨਿਕ ਨਾਲ ਉਲਝਾ ਨਾ ਦੇਈਏ। ਸਾਡਾ ਸਬੰਧ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਅਸਲ ਹੋਂਦ ਨਾਲ ਹੈ; ਪਰ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਲਈ ਇਹ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਤਾਵਾਂ ਅਸਲ ਵਿੱਚ ਦਿੱਤੀਆਂ ਗਈਆਂ ਹਨ ਉਹ ਇਹ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਤਾਵਾਂ ਨਹੀਂ ਹਨ, ਅਤੇ ਮੈਂ ਜੋ ਉਹ ਹਾਂ ਉਹ ਇਹਨਾਂ ਨੂੰ ਮਹਿਸੂਸ ਨਹੀਂ ਕਰ ਸਕਦਾ। ਜੇ ਮੈਨੂੰ ਦੱਸਿਆ ਜਾਵੇ ਕਿ ਮੈਂ ਅਸ਼ਲੀਲ ਹਾਂ, ਉਦਾਹਰਣ ਵਜੋਂ, ਮੈਂ ਅਕਸਰ ਦੂਜਿਆਂ ਦੇ ਸੰਬੰਧ ਵਿੱਚ ਅਨੁਭਵ ਦੁਆਰਾ ਅਸ਼ਲੀਲਤਾ ਦੀ ਪ੍ਰਕਿਰਤੀ ਨੂੰ ਸਮਝਿਆ ਹੈ; ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਮੈਂ ਆਪਣੇ ਵਿਅਕਤੀ ਲਈ "ਅਸ਼ਲੀਲ" ਸ਼ਬਦ ਲਾਗੂ ਕਰ ਸਕਦਾ ਹਾਂ। ਪਰ ਮੈਂ ਇਸ ਸ਼ਬਦ ਦੇ ਅਰਥ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਵਿਅਕਤੀ ਨਾਲ ਨਹੀਂ ਜੋੜ ਸਕਦਾ। ਇੱਥੇ ਇੱਕ ਸੰਬੰਧ ਦਾ ਸੰਕੇਤ ਹੈ ਜੋ ਸਿਰਫ ਅਸ਼ਲੀਲਤਾ ਦੇ ਅੰਦਰੂਨੀਕਰਨ ਅਤੇ ਵਿਸ਼ਾ-ਵਸਤੂਕਰਨ ਦੁਆਰਾ ਜਾਂ ਵਿਅਕਤੀ ਦੇ ਉਦੇਸ਼ੀਕਰਨ ਦੁਆਰਾ ਬਣਾਇਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ - ਦੋ ਕਾਰਜ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਵਿੱਚ ਪ੍ਰਸ਼ਨ ਵਿੱਚ ਅਸਲੀਅਤ ਦਾ ਤੁਰੰਤ ਢਹਿ ਜਾਣਾ ਸ਼ਾਮਲ ਹੈ।

ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਅਸੀਂ ਅਣਗਿਣਤ ਅਸਾਧਾਰਨ ਚੀਜ਼ਾਂ ਨਾਲ ਘਿਰੇ ਹੋਏ ਹਾਂ। ਇਹਨਾਂ ਅਸਾਧਾਰਨ ਚੀਜ਼ਾਂ ਵਿੱਚੋਂ ਕੁਝ ਅਸੀਂ ਚਿੜਚਿੜੇ ਗੈਰਹਾਜ਼ਰੀ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਸਪਸ਼ਟ ਤੌਰ 'ਤੇ ਮਹਿਸੂਸ ਕਰਦੇ ਹਾਂ। ਕਿਸਨੇ ਇੱਕ ਡੂੰਘੀ ਨਿਰਾਸ਼ਾ ਮਹਿਸੂਸ ਨਹੀਂ ਕੀਤੀ ਹੈ ਕਿ ਉਹ ਇੱਕ ਲੰਬੇ ਗ਼ੁਲਾਮੀ ਤੋਂ ਵਾਪਸ ਆਉਣ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਇਹ ਮਹਿਸੂਸ ਨਹੀਂ ਕਰ ਸਕਦਾ ਕਿ ਉਹ "ਪੈਰਿਸ ਵਿੱਚ ਹੈ"। ਵਸਤੂਆਂ ਉੱਥੇ ਹਨ ਅਤੇ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਜਾਣੂ ਤੌਰ 'ਤੇ ਪੇਸ਼ ਕਰਦੀਆਂ ਹਨ, ਪਰ ਮੈਂ ਸਿਰਫ ਇੱਕ ਗੈਰਹਾਜ਼ਰੀ ਹਾਂ, ਸਿਰਫ ਸ਼ੁੱਧ ਕੁਝ ਵੀ ਨਹੀਂ ਜੋ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੈ ਤਾਂ ਜੋ ਪੈਰਿਸ ਹੋ ਸਕੇ। ਮੇਰੇ ਦੋਸਤ, ਮੇਰੇ ਰਿਸ਼ਤੇਦਾਰ ਇੱਕ ਵਾਅਦਾ ਕੀਤੀ ਧਰਤੀ ਦੀ ਤਸਵੀਰ ਪੇਸ਼ ਕਰਦੇ ਹਨ ਜਦੋਂ ਉਹ ਮੈਨੂੰ ਕਹਿੰਦੇ ਹਨ: "ਆਖਰਕਾਰ ਤੁਸੀਂ ਇੱਥੇ ਹੋ! ਤੁਸੀਂ ਵਾਪਸ ਆ ਗਏ ਹੋ! ਤੁਸੀਂ ਪੈਰਿਸ ਵਿੱਚ ਹੋ!" ਪਰ ਇਸ ਵਾਅਦਾ ਕੀਤੀ ਧਰਤੀ ਤੱਕ ਪਹੁੰਚ ਤੋਂ ਮੈਨੂੰ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਇਨਕਾਰ ਕਰ ਦਿੱਤਾ ਗਿਆ ਹੈ। ਅਤੇ ਜੇਕਰ ਬਹੁਗਿਣਤੀ ਲੋਕ "ਦੋਹਰੇ ਮਾਪਦੰਡ ਨੂੰ ਲਾਗੂ ਕਰਨ" ਦੀ ਬਦਨਾਮੀ ਦੇ ਹੱਕਦਾਰ ਹਨ ਕਿ ਕੀ ਉਹ ਦੂਜਿਆਂ 'ਤੇ ਵਿਚਾਰ ਕਰ ਰਹੇ ਹਨ ਜਾਂ ਆਪਣੇ ਆਪ 'ਤੇ, ਜੇਕਰ ਉਹ ਮਹਿਸੂਸ ਕਰਦੇ ਹਨ ਕਿ ਉਹ ਇੱਕ ਗਲਤੀ ਦੇ ਦੋਸ਼ੀ ਹਨ ਜਿਸਦਾ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਇੱਕ ਦਿਨ ਪਹਿਲਾਂ ਕਿਸੇ ਹੋਰ ਵਿੱਚ ਦੋਸ਼ ਲਗਾਇਆ ਸੀ, ਤਾਂ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਕਹਿਣਾ ਹੈ, "ਇਹ ਉਹੀ ਚੀਜ਼ ਨਹੀਂ ਹੈ," ਇਹ ਇਸ ਲਈ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਅਸਲ ਵਿੱਚ "ਇਹ ਉਹੀ ਚੀਜ਼ ਨਹੀਂ ਹੈ।" ਇੱਕ ਕਾਰਵਾਈ ਨੈਤਿਕ ਮੁਲਾਂਕਣ ਦਾ ਇੱਕ ਦਿੱਤਾ ਗਿਆ ਉਦੇਸ਼ ਹੈ; ਦੂਜਾ ਇੱਕ ਸ਼ੁੱਧ ਪਾਰਦਰਸ਼ਤਾ ਹੈ ਜੋ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਹੀ ਆਪਣੀ ਹੋਂਦ ਨੂੰ ਜਾਇਜ਼ ਠਹਿਰਾਉਂਦੀ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਇਸਦਾ ਹੋਣਾ ਇੱਕ ਚੋਣ ਹੈ। ਅਸੀਂ ਨਤੀਜਿਆਂ ਦੀ ਤੁਲਨਾ ਕਰਕੇ ਇਸਦੇ ਏਜੰਟ ਨੂੰ ਯਕੀਨ ਦਿਵਾਉਣ ਦੇ ਯੋਗ ਹੋਵਾਂਗੇ ਕਿ ਦੋਵਾਂ ਕਿਰਿਆਵਾਂ ਦਾ "ਬਾਹਰ" ਬਿਲਕੁਲ ਇੱਕੋ ਜਿਹਾ ਹੈ, ਪਰ ਦੁਨੀਆ ਦੀ ਸਭ ਤੋਂ ਵਧੀਆ ਇੱਛਾ ਉਸਨੂੰ ਇਸ ਪਛਾਣ ਦੀ ਆਗਿਆ ਨਹੀਂ ਦੇਵੇਗੀ। ਇੱਥੇ ਨੈਤਿਕ ਚੇਤਨਾ ਦੀਆਂ ਮੁਸੀਬਤਾਂ ਦੇ ਇੱਕ ਚੰਗੇ ਹਿੱਸੇ ਦਾ ਸਰੋਤ ਹੈ, ਖਾਸ ਤੌਰ 'ਤੇ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਸੱਚਮੁੱਚ ਨਿੰਦਣ ਦੇ ਯੋਗ ਨਾ ਹੋਣ 'ਤੇ ਨਿਰਾਸ਼ਾ, ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਦੋਸ਼ੀ ਮਹਿਸੂਸ ਨਾ ਕਰਨ ਦੇ ਯੋਗ ਨਾ ਹੋਣ 'ਤੇ, ਸ਼ਬਦਾਂ ਦੇ ਪ੍ਰਗਟ ਕੀਤੇ ਅਰਥਾਂ ਵਿਚਕਾਰ ਹਮੇਸ਼ਾ ਇੱਕ ਪਾੜਾ ਮਹਿਸੂਸ ਕਰਨ 'ਤੇ: "ਮੈਂ ਦੋਸ਼ੀ ਹਾਂ, ਮੈਂ ਪਾਪ ਕੀਤਾ ਹੈ," ਆਦਿ, ਅਤੇ ਸਥਿਤੀ ਦੀ ਅਸਲ ਚਿੰਤਾ। ਸੰਖੇਪ ਵਿੱਚ ਇਹ ਇੱਕ "ਬੁਰੀ ਜ਼ਮੀਰ" ਦੇ ਸਾਰੇ ਦੁੱਖ ਦਾ ਮੂਲ ਹੈ, 20 ਯਾਨੀ ਕਿ, ਮਾੜੇ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਦੀ ਚੇਤਨਾ ਜਿਸਦਾ ਆਦਰਸ਼ ਇੱਕ ਸਵੈ-ਨਿਰਣੇ

ਹੈ—ਭਾਵ, ਆਪਣੇ ਆਪ ਪ੍ਰਤੀ ਦੂਜੇ ਦਾ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਲੈਣਾ।

ਪਰ ਜੇਕਰ ਕੁਝ ਖਾਸ ਕਿਸਮ ਦੀਆਂ ਅਸਾਧਾਰਨ ਚੀਜ਼ਾਂ ਨੇ ਸਾਨੂੰ ਦੂਜਿਆਂ ਨਾਲੋਂ ਜ਼ਿਆਦਾ ਪ੍ਰਭਾਵਿਤ ਕੀਤਾ ਹੈ, ਜੇਕਰ ਉਹ ਮਨੋਵਿਗਿਆਨਕ ਵਰਣਨ ਦਾ ਵਿਸ਼ਾ ਬਣ ਗਈਆਂ ਹਨ, ਤਾਂ ਉਹਨਾਂ ਨੂੰ ਸਾਨੂੰ ਇਸ ਤੱਥ ਤੋਂ ਅੰਨ੍ਹਾ ਨਹੀਂ ਕਰਨਾ ਚਾਹੀਦਾ ਕਿ ਅਸਾਧਾਰਨ ਚੀਜ਼ਾਂ ਅਣਗਿਣਤ ਹਨ ਕਿਉਂਕਿ ਉਹ ਸਥਿਤੀ ਦੇ ਉਲਟ ਪਾਸੇ ਨੂੰ ਦਰਸਾਉਂਦੀਆਂ ਹਨ।

ਹਾਲਾਂਕਿ, ਇਹ ਅਸਾਧਾਰਨ ਚੀਜ਼ਾਂ ਸਾਡੇ ਸਾਹਮਣੇ ਨਾ ਸਿਰਫ਼ ਅਸਾਧਾਰਨ ਚੀਜ਼ਾਂ ਵਜੋਂ ਪੇਸ਼ ਕੀਤੀਆਂ ਜਾਂਦੀਆਂ ਹਨ; ਦਰਅਸਲ, ਇਸ ਲਈ ਕਿ ਉਹਨਾਂ ਵਿੱਚ ਅਸਾਧਾਰਨ ਚੀਜ਼ਾਂ ਦਾ ਚਰਿੱਤਰ ਹੋਵੇ, ਉਹਨਾਂ ਨੂੰ ਕਿਸੇ ਪ੍ਰੋਜੈਕਟ ਦੇ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ ਵਿੱਚ ਪ੍ਰਗਟ ਕੀਤਾ ਜਾਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ ਜਿਸਦਾ ਉਦੇਸ਼ ਉਹਨਾਂ ਨੂੰ ਸਾਕਾਰ ਕਰਨਾ ਹੈ। ਇਹ ਅਸਲ ਵਿੱਚ ਉਹ ਹੈ ਜੋ ਅਸੀਂ ਪਹਿਲਾਂ ਨੋਟ ਕੀਤਾ ਸੀ ਜਦੋਂ ਅਸੀਂ ਦਿਖਾ ਰਹੇ ਸੀ ਕਿ ਕਿਵੇਂ ਖੁਦ ਦੂਜਿਆਂ ਲਈ ਆਪਣੇ ਹੋਣ ਨੂੰ ਉਸ ਕਾਰਜ ਵਿੱਚ ਅਤੇ ਉਸ ਦੁਆਰਾ ਮੰਨਦਾ ਹੈ ਜੋ ਦੂਜਿਆਂ ਦੀ ਹੋਂਦ ਨੂੰ ਮਾਨਤਾ ਦਿੰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਇਸ ਮੰਨਣ ਵਾਲੇ ਪ੍ਰੋਜੈਕਟ ਦੇ ਨਾਲ, ਅਸਾਧਾਰਨ ਚੀਜ਼ਾਂ ਨੂੰ ਸਾਕਾਰ ਹੋਣ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਪ੍ਰਗਟ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਪਹਿਲਾਂ, ਦਰਅਸਲ, ਇਹ ਧਾਰਨਾ ਮੇਰੇ ਬੁਨਿਆਦੀ ਪ੍ਰੋਜੈਕਟ ਦੇ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਵਿੱਚ ਬਣਾਈ ਗਈ ਹੈ। ਮੈਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ "ਬਦਸੂਰਤਤਾ", "ਕਮਜ਼ੋਰਤਾ", "ਨਸਲ" ਆਦਿ ਦੇ ਅਰਥਾਂ ਨੂੰ ਅਕਿਰਿਆਸ਼ੀਲ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਨ ਤੱਕ ਸੀਮਤ ਨਹੀਂ ਰੱਖਦਾ, ਪਰ, ਇਸਦੇ ਉਲਟ, ਮੈਂ ਇਹਨਾਂ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਤਾਵਾਂ ਨੂੰ ਸਮਝ ਸਕਦਾ ਹਾਂ - ਇੱਕ ਅਰਥ ਦੀ ਸਥਾਰਨ ਸਮਰੱਥਾ ਵਿੱਚ - ਸਿਰਫ਼ ਆਪਣੇ ਉਦੇਸ਼ਾਂ ਦੇ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ ਵਿੱਚ। ਇਹ ਉਹ ਹੈ ਜੋ ਪ੍ਰਗਟ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ - ਪਰ ਸ਼ਬਦਾਂ ਨੂੰ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਉਲਟਾ ਕੇ - ਜਦੋਂ ਇਹ ਕਿਹਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਕਿ ਇੱਕ ਖਾਸ ਨਸਲ ਦੇ ਹੋਣ ਦਾ ਤੱਥ ਹੰਕਾਰ ਜਾਂ ਹੀਣਤਾ ਕੰਪਲੈਕਸ ਦੀ ਪ੍ਰਤੀਕ੍ਰਿਆ ਨੂੰ ਨਿਰਧਾਰਤ ਕਰ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਅਸਲ ਵਿੱਚ ਨਸਲ, ਕਮਜ਼ੋਰੀ, ਬਦਸੂਰਤਤਾ ਸਿਰਫ਼ ਮੇਰੀ ਆਪਣੀ ਹੀਣਤਾ ਜਾਂ ਹੰਕਾਰ ਦੀ ਚੋਣ ਦੀਆਂ ਸੀਮਾਵਾਂ ਦੇ ਅੰਦਰ ਹੀ ਪ੍ਰਗਟ ਹੋ ਸਕਦੀ ਹੈ;[21] ਦੂਜੇ ਸ਼ਬਦਾਂ ਵਿੱਚ, ਉਹ ਸਿਰਫ਼ ਇੱਕ ਅਰਥ ਦੇ ਨਾਲ ਪ੍ਰਗਟ ਹੋ ਸਕਦੇ ਹਨ ਜੋ ਮੇਰੀ ਆਜ਼ਾਦੀ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਇਸਦਾ ਇੱਕ ਵਾਰ ਫਿਰ ਮਤਲਬ ਹੈ ਕਿ ਉਹ ਦੂਜੇ ਲਈ ਹਨ ਪਰ ਉਹ ਮੇਰੇ ਲਈ ਸਿਰਫ਼ ਤਾਂ ਹੀ ਹੋ ਸਕਦੇ ਹਨ ਜੇਕਰ ਮੈਂ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਚੁਣਦਾ ਹਾਂ। ਮੇਰੀ ਆਜ਼ਾਦੀ ਦਾ ਕਾਨੂੰਨ ਜੋ ਮੈਨੂੰ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਚੁਣੇ ਬਿਨਾਂ ਹੋਣ ਦੇ ਅਯੋਗ ਬਣਾਉਂਦਾ ਹੈ, ਇੱਥੇ ਵੀ ਲਾਗੂ ਹੁੰਦਾ ਹੈ: ਮੈਂ ਦੂਜੇ ਲਈ ਉਹੀ ਹੋਣਾ ਨਹੀਂ ਚੁਣਦਾ ਜੋ ਮੈਂ ਹਾਂ, ਪਰ ਮੈਂ ਆਪਣੇ ਲਈ ਉਹੀ ਬਣਨ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕਰ ਸਕਦਾ ਹਾਂ ਜੋ ਮੈਂ ਦੂਜੇ ਲਈ ਹਾਂ, ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਚੁਣ ਕੇ ਜਿਵੇਂ ਮੈਂ ਦੂਜੇ ਨੂੰ ਦਿਖਾਈ ਦਿੰਦਾ ਹਾਂ - ਭਾਵ, ਇੱਕ ਚੋਣਵੀਂ ਧਾਰਨਾ ਦੁਆਰਾ। ਇੱਕ ਯਹੂਦੀ ਪਹਿਲਾਂ ਯਹੂਦੀ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ ਤਾਂ ਜੋ ਉਹ ਬਾਅਦ ਵਿੱਚ ਸ਼ਰਮਿੰਦਾ ਜਾਂ ਮਾਣ ਕਰੇ; ਇਹ ਉਸਦਾ ਯਹੂਦੀ ਹੋਣ ਦਾ ਮਾਣ, ਉਸਦੀ ਸ਼ਰਮ, ਜਾਂ ਉਸਦੀ ਉਦਾਸੀਨਤਾ ਹੈ ਜੋ ਉਸਨੂੰ ਉਸਦੇ ਯਹੂਦੀ ਹੋਣ ਦਾ ਪ੍ਰਗਟਾਵਾ ਕਰੇਗੀ; ਅਤੇ ਇਹ ਯਹੂਦੀ ਹੋਣਾ ਇਸਨੂੰ ਅਪਣਾਉਣ ਦੇ ਸੁਤੰਤਰ ਢੰਗ ਤੋਂ ਬਾਹਰ ਕੁਝ ਵੀ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਭਾਵੇਂ ਮੇਰੇ ਕੋਲ ਦੂਜਿਆਂ ਲਈ ਆਪਣੇ ਹੋਣ ਨੂੰ ਮੰਨਣ ਦੇ ਅਣਗਿਣਤ ਤਰੀਕੇ ਹਨ, ਪਰ ਮੈਂ ਇਸਨੂੰ ਮੰਨਣ ਤੋਂ ਇਨਕਾਰ ਨਹੀਂ ਕਰ ਸਕਦਾ। ਅਸੀਂ ਇੱਥੇ ਫਿਰ ਆਜ਼ਾਦੀ ਦੀ ਉਹ ਨਿੰਦਾ ਪਾਉਂਦੇ ਹਾਂ ਜਿਸਨੂੰ ਅਸੀਂ ਉੱਪਰ ਤੱਥਾਂ ਵਜੋਂ ਪਰਿਭਾਸ਼ਿਤ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਮੈਂ ਨਾ ਤਾਂ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਪਰਹੇਜ਼ ਕਰ ਸਕਦਾ ਹਾਂ ਜੋ ਮੈਂ ਹਾਂ (ਦੂਜੇ ਲਈ) - ਕਿਉਂਕਿ ਇਨਕਾਰ ਕਰਨਾ ਪਰਹੇਜ਼ ਕਰਨਾ ਨਹੀਂ ਹੈ ਪਰ ਫਿਰ ਵੀ ਮੰਨ ਲੈਣਾ ਹੈ - ਅਤੇ ਨਾ ਹੀ ਮੈਂ ਇਸਨੂੰ ਨਿਸ਼ਕਿਰਿਆ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਸੌਂਪ ਸਕਦਾ ਹਾਂ (ਜੋ ਕਿ ਇੱਕ ਅਰਥ ਵਿੱਚ ਇੱਕੋ ਚੀਜ਼ ਦੇ ਬਰਾਬਰ ਹੈ)। ਭਾਵੇਂ ਗੁੱਸੇ ਵਿੱਚ, ਨਫ਼ਰਤ ਵਿੱਚ, ਹੰਕਾਰ ਵਿੱਚ, ਸ਼ਰਮ ਵਿੱਚ, ਨਿਰਾਸ਼ ਇਨਕਾਰ ਵਿੱਚ ਜਾਂ ਖੁਸ਼ੀ ਦੀ ਮੰਗ ਵਿੱਚ, ਮੇਰੇ ਲਈ ਇਹ ਚੁਣਨਾ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੈ ਕਿ ਮੈਂ ਜੋ ਹਾਂ ਉਹ ਬਣਨਾ ਹੈ।

ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਅਸਾਧਾਰਨ ਚੀਜ਼ਾਂ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਆਪ ਲਈ "ਅਸਾਧਾਰਨ ਹੋਣ ਯੋਗ ਚੀਜ਼ਾਂ" ਵਜੋਂ ਪ੍ਰਗਟ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਉਹ ਸੀਮਾਵਾਂ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਆਪਣਾ ਕਿਰਦਾਰ ਨਹੀਂ ਗੁਆਉਂਦੇ; ਇਸਦੇ ਉਲਟ, ਇਹ ਓਨਾ ਹੀ ਉਦੇਸ਼ ਅਤੇ ਬਾਹਰੀ ਸੀਮਾਵਾਂ ਹਨ ਜਿੰਨਾ ਉਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਲਈ ਪੇਸ਼ ਕੀਤੀਆਂ ਜਾਂਦੀਆਂ ਹਨ ਜਿੰਨਾ ਅੰਦਰੂਨੀ ਹੋਣ ਲਈ। ਇਸ ਲਈ ਉਹਨਾਂ ਦਾ ਇੱਕ ਕਿਰਦਾਰ ਹੈ ਜੋ ਸਪਸ਼ਟ ਤੌਰ 'ਤੇ ਲਾਜ਼ਮੀ ਹੈ। ਦਰਅਸਲ ਅਸੀਂ ਇੱਕ ਅਜਿਹੇ ਸਾਧਨ ਨਾਲ ਨਹੀਂ ਨਜਿੱਠ ਰਹੇ ਹਾਂ ਜੋ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਮੁਕਤ ਪ੍ਰੋਜੈਕਟ ਦੀ ਗਤੀ ਵਿੱਚ "ਰੁਜ਼ਗਾਰ ਲਈ" ਵਜੋਂ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਦਾ ਹੈ ਜੋ ਮੈਂ ਹਾਂ। ਇੱਥੇ ਅਸਾਧਾਰਨ ਮੇਰੀ ਸਥਿਤੀ ਨੂੰ ਦਿੱਤੀ ਗਈ ਇੱਕ ਤਰਜੀਹੀ ਸੀਮਾ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਪ੍ਰਗਟ ਹੁੰਦਾ ਹੈ (ਕਿਉਂਕਿ ਮੈਂ ਦੂਜੇ ਲਈ ਅਜਿਹਾ ਹਾਂ) ਅਤੇ ਇਸ ਲਈ ਇੱਕ ਹੋਂਦ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਜੋ ਮੇਰੇ ਦੁਆਰਾ ਇਸਨੂੰ ਹੋਂਦ ਦੇਣ ਦੀ ਉਡੀਕ ਨਹੀਂ ਕਰਦਾ; ਪਰ ਇਹ ਸਿਰਫ਼ ਉਸ ਮੁਕਤ ਪ੍ਰੋਜੈਕਟ ਵਿੱਚ ਅਤੇ ਦੁਆਰਾ ਮੌਜੂਦ ਹੋਣ ਦੇ ਯੋਗ ਵੀ ਜਾਪਦਾ ਹੈ ਜਿਸ ਦੁਆਰਾ ਮੈਂ ਇਸਨੂੰ ਮੰਨ ਲਵਾਂਗਾ - ਇਹ ਧਾਰਨਾ ਸਪੱਸ਼ਟ ਤੌਰ 'ਤੇ ਮੇਰੇ ਲਈ ਅਸਾਧਾਰਨ ਨੂੰ ਸਾਕਾਰ ਕਰਨ ਦੇ ਉਦੇਸ਼ ਨਾਲ ਸਾਰੇ ਆਚਰਣ ਦੇ ਸਿੰਥੈਟਿਕ ਸੰਗਠਨ ਦੇ ਸਮਾਨ ਹੈ। ਉਸੇ ਸਮੇਂ ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਇੱਕ ਅਸਾਧਾਰਨ ਦੀ ਸਮਰੱਥਾ ਵਿੱਚ ਦਿੱਤਾ ਗਿਆ ਹੈ, ਇਹ ਉਹਨਾਂ ਸਾਰੀਆਂ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ਾਂ ਤੋਂ ਪਰੇ ਪ੍ਰਗਟ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਜੋ ਮੈਂ ਇਸਨੂੰ ਸਾਕਾਰ ਕਰਨ ਲਈ ਕਰ ਸਕਦਾ ਹਾਂ। ਅਸਾਧਾਰਨ ਇੱਕ ਪ੍ਰਾਥਮਿਕਤਾ ਹੈ ਜਿਸ ਲਈ ਮੇਰੀ ਸ਼ਮੂਲੀਅਤ ਦੀ ਲੋੜ ਹੁੰਦੀ ਹੈ, ਜਦੋਂ ਕਿ ਸਿਰਫ਼ ਇਸ ਸ਼ਮੂਲੀਅਤ 'ਤੇ ਨਿਰਭਰ ਕਰਦੇ ਹੋਏ ਅਤੇ ਇਸਨੂੰ ਸਾਕਾਰ ਕਰਨ ਦੀ ਕਿਸੇ ਵੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਤੋਂ ਪਰੇ ਸ਼ੁਰੂਆਤ ਵਿੱਚ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਰੱਖਦੇ ਹੋਏ। ਫਿਰ ਇਹ ਕੀ ਹੈ ਜੇ ਬਿਲਕੁਲ ਜ਼ਰੂਰੀ ਨਹੀਂ ਹੈ? ਇਹ ਅਸਲ ਵਿੱਚ ਅੰਦਰੂਨੀ ਹੋਣਾ ਹੈ (ਭਾਵ, ਇਹ ਬਾਹਰੋਂ ਆਉਂਦਾ ਹੈ ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਹਰ ਤੱਥ ਕਰਦਾ ਹੈ) ਪਰ ਕ੍ਰਮ, ਜੋ ਵੀ ਹੋਵੇ, ਹਮੇਸ਼ਾ ਅੰਦਰੂਨੀਤਾ ਵਿੱਚ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕੀਤੀ ਗਈ ਬਾਹਰੀਤਾ ਵਜੋਂ ਪਰਿਭਾਸ਼ਿਤ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਜੇਕਰ ਇੱਕ ਕ੍ਰਮ ਨੂੰ ਕ੍ਰਮ ਬਣਾਉਣਾ ਹੈ - ਅਤੇ ਇੱਕ ਫਲੈਟਸ ਵੌਸਿਸ ਜਾਂ ਇੱਕ ਸ਼ੁੱਧ ਤੱਥ ਨਹੀਂ ਦਿੱਤਾ ਗਿਆ ਜਿਸਨੂੰ ਕੋਈ ਸਿਰਫ਼ ਬਦਲਣ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕਰਦਾ ਹੈ - ਤਾਂ ਇਹ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੈ ਕਿ ਮੈਂ ਇਸਨੂੰ ਆਪਣੀ ਆਜ਼ਾਦੀ ਨਾਲ ਦੁਬਾਰਾ ਮੰਨ ਲਵਾਂ, ਕਿ ਮੈਂ ਇਸਨੂੰ ਆਪਣੇ ਮੁਫਤ ਪ੍ਰੋਜੈਕਟਾਂ ਦਾ ਢਾਂਚਾ ਬਣਾਵਾਂ। ਪਰ ਜੇਕਰ ਕ੍ਰਮ ਨੂੰ ਕ੍ਰਮ ਬਣਾਉਣਾ ਹੈ ਅਤੇ ਆਪਣੇ ਖੁਦ ਦੇ ਉਦੇਸ਼ਾਂ ਵੱਲ ਇੱਕ ਸੁਤੰਤਰ ਗਤੀ ਨਹੀਂ ਹੈ, ਤਾਂ ਇਸਨੂੰ ਲਾਜ਼ਮੀ ਤੌਰ 'ਤੇ ਮੇਰੀ ਸੁਤੰਤਰ ਪਸੰਦ ਦੇ ਦਿਲ ਵਿੱਚ ਇਸਦੇ ਚਰਿੱਤਰ ਨੂੰ ਬਾਹਰੀਤਾ ਵਜੋਂ ਸੁਰੱਖਿਅਤ ਰੱਖਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਉਹ ਬਾਹਰੀਤਾ ਹੈ ਜੋ ਇਸਨੂੰ ਅੰਦਰੂਨੀ ਬਣਾਉਣ ਲਈ ਖੁਦ ਦੇ ਯਤਨਾਂ ਵਿੱਚ ਵੀ ਬਾਹਰੀਤਾ ਰਹਿੰਦੀ ਹੈ। ਇਹ ਸਾਕਾਰ ਹੋਣ ਲਈ ਅਸਾਧਾਰਨ ਦੀ ਪਰਿਭਾਸ਼ਾ ਬਿਲਕੁਲ ਸਹੀ ਹੈ; ਇਸ ਲਈ ਇਸਨੂੰ ਇੱਕ ਲਾਜ਼ਮੀ ਵਜੋਂ ਦਿੱਤਾ ਗਿਆ ਹੈ।

ਪਰ ਅਸੀਂ ਇਸ ਅਸਾਧਾਰਣ ਦੇ ਵਰਣਨ ਵਿੱਚ ਹੋਰ ਅੱਗੇ ਜਾ ਸਕਦੇ ਹਾਂ; ਇਹ ਅਸਲ ਵਿੱਚ ਮੇਰੀ ਸੀਮਾ ਹੈ। ਪਰ ਬਿਲਕੁਲ ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਮੇਰੀ ਸੀਮਾ ਹੈ, ਇਹ ਕਿਸੇ ਦਿੱਤੇ ਹੋਏ ਜੀਵ ਦੀ ਸੀਮਾ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਮੌਜੂਦ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਦੀ, ਸਗੋਂ ਸਿਰਫ ਮੇਰੀ ਆਜ਼ਾਦੀ ਦੀ ਸੀਮਾ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਹੋ ਸਕਦੀ ਹੈ। ਇਸਦਾ ਮਤਲਬ ਹੈ ਕਿ ਮੇਰੀ ਆਜ਼ਾਦੀ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਆਜ਼ਾਦ ਤੌਰ 'ਤੇ ਚੁਣ ਕੇ ਆਪਣੀਆਂ ਸੀਮਾਵਾਂ ਚੁਣਦੀ ਹੈ; ਜਾਂ, ਜੇ ਤੁਸੀਂ ਪਸੰਦ ਕਰਦੇ ਹੋ, ਤਾਂ ਮੇਰੇ ਉਦੇਸ਼ਾਂ ਦੀ ਸੁਤੰਤਰ ਚੋਣ (ਭਾਵ, ਮੈਂ ਆਪਣੇ ਲਈ ਕੀ ਹਾਂ) ਵਿੱਚ ਇਸ ਚੋਣ ਦੀਆਂ ਸੀਮਾਵਾਂ ਦੀ ਧਾਰਨਾ ਸ਼ਾਮਲ ਹੈ, ਉਹ ਜੋ ਵੀ ਹੋਣ। ਇੱਥੇ ਦੁਬਾਰਾ ਚੋਣ ਸੀਮਤਤਾ ਦੀ ਚੋਣ ਹੈ ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਅਸੀਂ ਪਹਿਲਾਂ ਦੱਸਿਆ ਹੈ, ਪਰ ਜਦੋਂ ਕਿ ਚੁਣੀ ਹੋਈ ਸੀਮਤਤਾ ਇੱਕ ਅੰਦਰੂਨੀ ਸੀਮਤਤਾ ਹੈ - ਭਾਵ, ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਆਜ਼ਾਦੀ ਦਾ ਨਿਰਧਾਰਨ - ਅਸਾਧਾਰਣਾਂ ਦੀ ਰਿਕਵਰੀ ਦੁਆਰਾ ਮੰਨੀ ਗਈ ਸੀਮਤਤਾ ਇੱਕ ਬਾਹਰੀ ਸੀਮਤਤਾ ਹੈ। ਮੈਂ ਇੱਕ ਦੂਰੀ 'ਤੇ ਇੱਕ ਜੀਵ ਹੋਣਾ ਚੁਣਦਾ ਹਾਂ, ਜੋ ਮੇਰੇ ਸਾਰੇ ਵਿਕਲਪਾਂ ਨੂੰ ਸੀਮਤ ਕਰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਉਹਨਾਂ ਦੇ ਉਲਟ ਪਾਸੇ ਦਾ ਗਠਨ ਕਰਦਾ

ਹੈ; ਯਾਨੀ, ਮੈਂ ਚੁਣਦਾ ਹਾਂ ਕਿ ਮੇਰੀ ਚੋਣ ਆਪਣੇ ਆਪ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਕਿਸੇ ਹੋਰ ਚੀਜ਼ ਦੁਆਰਾ ਸੀਮਤ ਹੋਵੇ। ਜੇ ਮੈਨੂੰ ਇਸ ਉੱਤੇ ਗੁੱਸਾ ਆ ਜਾਵੇ ਅਤੇ ਇਹਨਾਂ ਸੀਮਾਵਾਂ ਨੂੰ ਮੁੜ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਨ ਲਈ ਹਰ ਤਰੀਕੇ ਨਾਲ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕੀਤੀ ਜਾਵੇ, ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਅਸੀਂ ਇਸ ਕੰਮ ਦੇ ਪਿਛਲੇ ਭਾਗ ਵਿੱਚ ਦੇਖਿਆ ਹੈ, ਤਾਂ ਰਿਕਵਰੀ ਦੇ ਇਹਨਾਂ ਯਤਨਾਂ ਵਿੱਚੋਂ ਸਭ ਤੋਂ ਵੱਧ ਊਰਜਾਵਾਨ ਵੀ ਲਾਜ਼ਮੀ ਤੌਰ 'ਤੇ ਮੁਕਤ ਰਿਕਵਰੀ ਵਿੱਚ ਆਪਣੀ ਨੀਂਹ ਰੱਖਣੀ ਚਾਹੀਦੀ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਸੀਮਾਵਾਂ ਦੀਆਂ ਸੀਮਾਵਾਂ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਕੋਈ ਅੰਦਰੂਨੀ ਬਣਾਉਣਾ ਚਾਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਆਜ਼ਾਦੀ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਜ਼ਿੰਮੇਵਾਰ ਹੈ ਅਤੇ ਦੂਜੇ ਦੀ ਆਜ਼ਾਦੀ ਦੁਆਰਾ ਸੀਮਤ ਆਜ਼ਾਦੀ ਬਣਨ ਦੀ ਚੋਣ ਕਰਕੇ ਅਸਾਧਾਰਣ ਸੀਮਾਵਾਂ ਨੂੰ ਸਥਿਤੀ ਵਿੱਚ ਪ੍ਰਵੇਸ਼ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਨਤੀਜੇ ਵਜੋਂ ਸਥਿਤੀ ਦੀਆਂ ਬਾਹਰੀ ਸੀਮਾਵਾਂ ਇੱਕ ਸਥਿਤੀ-ਸੀਮਾ ਬਣ ਜਾਂਦੀਆਂ ਹਨ - ਯਾਨੀ, ਉਹਨਾਂ ਨੂੰ ਸਥਿਤੀ ਦੇ ਅੰਦਰਲੇ ਹਿੱਸੇ ਵਿੱਚ "ਅਸਾਧਾਰਣ" ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਤਾ ਦੇ ਨਾਲ "ਅਸਾਧਾਰਣ ਕਰਨ ਯੋਗ ਨਹੀਂ" ਵਜੋਂ ਸ਼ਾਮਲ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਮੇਰੀ ਪਸੰਦ ਦੇ ਇੱਕ ਚੁਣੇ ਹੋਏ ਅਤੇ ਭਰੋਂਡੇ ਉਲਟ ਪਾਸੇ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ, ਉਹ ਮੇਰੇ ਹੋਣ ਦੇ ਬੇਤਾਬ ਯਤਨ ਦਾ ਅਰਥ ਬਣ ਜਾਂਦੇ ਹਨ ਹਾਲਾਂਕਿ ਉਹ ਇਸ ਯਤਨ ਤੋਂ ਪਰੇ ਇੱਕ ਤਰਜੀਹੀ ਤੌਰ 'ਤੇ ਮੌਤ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਸਥਿਤ ਹਨ - ਇੱਕ ਹੋਰ ਕਿਸਮ ਦਾ ਅਸਾਧਾਰਣ ਜਿਸਨੂੰ ਸਾਨੂੰ ਇਸ ਸਮੇਂ ਲਈ ਵਿਚਾਰਨ ਦੀ ਜ਼ਰੂਰਤ ਨਹੀਂ ਹੈ - ਇੱਕ ਸਥਿਤੀ-ਸੀਮਾ ਬਣ ਜਾਂਦੀ ਹੈ ਸ਼ਰਤ 'ਤੇ ਕਿ ਇਸਨੂੰ ਜੀਵਨ ਦੀ ਇੱਕ ਘਟਨਾ ਵਜੋਂ ਲਿਆ ਜਾਵੇ ਭਾਵੇਂ ਇਹ ਇੱਕ ਅਜਿਹੀ ਦੁਨੀਆਂ ਵੱਲ ਇਸ਼ਾਰਾ ਕਰਦਾ ਹੈ ਜਿੱਥੇ ਮੇਰੀ ਮੌਜੂਦਗੀ ਅਤੇ ਮੇਰੀ ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਹੁਣ ਸਾਕਾਰ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦੀ - ਭਾਵ, ਜੀਵਨ ਤੋਂ ਪਰੇ ਜੋ ਹੈ ਉਸ ਵੱਲ।

ਇਹ ਤੱਥ ਕਿ ਜੀਵਨ ਲਈ ਇੱਕ ਪਰੇ ਹੈ, ਇੱਕ ਪਰੇ ਜਿਸਦਾ ਅਰਥ ਸਿਰਫ਼ ਮੇਰੇ ਜੀਵਨ ਦੁਆਰਾ ਅਤੇ ਅੰਦਰ ਹੀ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਜੋ ਅਜੇ ਵੀ ਮੇਰੇ ਲਈ ਇੱਕ ਅਸਾਧਾਰਨ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ, ਅਤੇ ਇਹ ਤੱਥ ਕਿ ਮੇਰੀ ਆਜ਼ਾਦੀ ਤੋਂ ਪਰੇ ਇੱਕ ਆਜ਼ਾਦੀ ਹੈ, ਮੇਰੀ ਸਥਿਤੀ ਤੋਂ ਪਰੇ ਇੱਕ ਸਥਿਤੀ ਹੈ ਅਤੇ ਇੱਕ ਜਿਸ ਲਈ ਮੈਂ ਇੱਕ ਸਥਿਤੀ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਜੋ ਜੀਉਂਦਾ ਹਾਂ ਉਸਨੂੰ ਸੰਸਾਰ ਦੇ ਵਿਚਕਾਰ ਇੱਕ ਬਾਹਰਮੁਖੀ ਰੂਪ ਦਿੱਤਾ ਗਿਆ ਹੈ: ਇੱਥੇ ਦੋ ਕਿਸਮਾਂ ਦੀਆਂ ਸਥਿਤੀ-ਸੀਮਾਵਾਂ ਹਨ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਵਿਰੋਧਾਭਾਸੀ ਚਰਿੱਤਰ ਹੈ ਕਿ ਮੇਰੀ ਆਜ਼ਾਦੀ ਨੂੰ ਹਰ ਪਾਸਿਓਂ ਸੀਮਤ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ ਅਤੇ ਫਿਰ ਵੀ ਉਸ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਕੋਈ ਹੋਰ ਅਰਥ ਨਹੀਂ ਹੈ ਜੋ ਮੇਰੀ ਆਜ਼ਾਦੀ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਵਰਗ ਲਈ, ਨਸਲ ਲਈ, ਸਰੀਰ ਲਈ, ਦੂਜੇ ਲਈ, ਕਾਰਜ ਲਈ, ਆਦਿ, ਇੱਕ "ਆਜ਼ਾਦ ਹੋਣਾ——" ਹੈ। ਇਸ ਦੁਆਰਾ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਇੱਕ ਸੰਭਾਵਨਾ ਵੱਲ ਪ੍ਰੋਜੈਕਟ ਕਰਦਾ ਹੈ ਜੋ ਹਮੇਸ਼ਾਂ ਇਸਦਾ ਅੰਤਮ ਸੰਭਵ ਹੁੰਦਾ ਹੈ, ਕਿਉਂਕਿ ਕਲਪਨਾ ਕੀਤੀ ਸੰਭਾਵਨਾ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਦੇਖਣ ਦੀ ਸੰਭਾਵਨਾ ਹੁੰਦੀ ਹੈ; ਯਾਨੀ, ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਬਾਹਰੋਂ ਦੇਖਣ ਲਈ ਆਪਣੇ ਆਪ ਤੋਂ ਵੱਖਰਾ ਹੋਣ ਦਾ। ਇੱਕ ਮਾਮਲੇ ਵਿੱਚ ਦੂਜੇ ਵਾਂਗ, ਇੱਕ "ਅੰਤਮ" ਵੱਲ ਆਪਣੇ ਆਪ ਦਾ ਇੱਕ ਅਨੁਮਾਨ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਜੋ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਅੰਦਰੂਨੀ ਤੌਰ 'ਤੇ ਦਰਜਾਬੰਦੀ ਵਾਲੀਆਂ ਸੰਭਾਵਨਾਵਾਂ ਦਾ ਇੱਕ ਥੀਮੈਟਿਕ ਪਹੁੰਚ ਤੋਂ ਬਾਹਰ ਅਰਥ ਬਣ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਕੋਈ ਵੀ "ਫਰਾਂਸੀਸੀ ਹੋਣ ਲਈ ਕ੍ਰਮ ਵਿੱਚ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ," "ਕਾਮੇਦਾਰ ਹੋਣ ਲਈ ਕ੍ਰਮ ਵਿੱਚ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ," ਇੱਕ ਰਾਜੇ ਦਾ ਪੁੱਤਰ "ਰਾਜ ਕਰਨ ਲਈ ਕ੍ਰਮ ਵਿੱਚ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ।" ਅਸੀਂ ਇੱਥੇ ਆਪਣੇ ਵਜੂਦ ਦੀਆਂ ਸੀਮਾਵਾਂ ਅਤੇ ਨਕਾਰਾਤਮਕ ਅਵਸਥਾਵਾਂ ਨਾਲ ਨਜਿੱਠ ਰਹੇ ਹਾਂ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਸਾਨੂੰ ਉਸ ਅਰਥ ਵਿੱਚ ਮੰਨਣਾ ਪਵੇਗਾ ਜਿਸ ਵਿੱਚ, ਉਦਾਹਰਣ ਵਜੋਂ, ਜ਼ਾਇਓਨਿਸਟ ਯਹੂਦੀ ਦ੍ਰਿੜਤਾ ਨਾਲ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਆਪਣੀ ਨਸਲ ਦੇ ਅੰਦਰ ਮੰਨਦਾ ਹੈ - ਯਾਨੀ, ਠੋਸ ਤੌਰ 'ਤੇ ਅਤੇ ਇੱਕ ਵਾਰ ਅਤੇ ਹਮੇਸ਼ਾ ਲਈ ਆਪਣੇ ਵਜੂਦ ਦੇ ਸਥਾਈ ਅਲਗਾਵ ਨੂੰ ਮੰਨਦਾ ਹੈ; ਉਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਇਨਕਲਾਬੀ ਵਰਕਰ ਆਪਣੇ ਇਨਕਲਾਬੀ ਪ੍ਰੋਜੈਕਟ ਦੁਆਰਾ "ਕਾਮੇਦਾਰ ਹੋਣ ਲਈ ਕ੍ਰਮ ਵਿੱਚ ਹੋਣਾ" ਮੰਨਦਾ ਹੈ। ਅਤੇ ਅਸੀਂ ਹਾਈਡੇਗਰ ਵਾਂਗ ਨੋਟ ਕਰਾਂਗੇ (ਹਾਲਾਂਕਿ "ਪ੍ਰਮਾਣਿਕ" ਅਤੇ "ਅਪ੍ਰਮਾਣਿਕ" ਸ਼ਬਦ ਜੋ ਉਹ ਵਰਤਦਾ ਹੈ ਉਹ ਆਪਣੀ ਅਪ੍ਰਤੱਖ ਨੈਤਿਕ

ਸਮੱਗਰੀ ਦੇ ਕਾਰਨ ਸ਼ੱਕੀ ਅਤੇ ਬੇਈਮਾਨ ਹਨ) ਕਿ ਇਨਕਾਰ ਅਤੇ ਭੱਜਣ ਦਾ ਰਵੱਈਆ ਜੋ ਹਮੇਸ਼ਾ ਸੰਭਵ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ, ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਇਸ ਗੱਲ ਦੀ ਸੁਤੰਤਰ ਧਾਰਨਾ ਦੇ ਬਾਵਜੂਦ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਕੀ ਭੱਜ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਬੁਰਜੂਆ ਕਿਸੇ ਵੀ ਵਰਗ ਦੇ ਹੋਣ ਤੋਂ ਇਨਕਾਰ ਕਰਕੇ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਬੁਰਜੂਆ ਬਣਾਉਂਦਾ ਹੈ, ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਮਜ਼ਦੂਰ ਇਹ ਦਾਅਵਾ ਕਰਕੇ ਕਿ ਜਮਾਤਾਂ ਮੌਜੂਦ ਹਨ ਅਤੇ ਆਪਣੀ ਇਨਕਲਾਬੀ ਗਤੀਵਿਧੀ ਰਾਹੀਂ ਆਪਣੇ "ਇੱਕ ਵਰਗ ਵਿੱਚ ਹੋਣ" ਨੂੰ ਮਹਿਸੂਸ ਕਰਕੇ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਇੱਕ ਮਜ਼ਦੂਰ ਬਣਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਪਰ ਆਜ਼ਾਦੀ ਦੀਆਂ ਇਹ ਬਾਹਰੀ ਸੀਮਾਵਾਂ, ਬਿਲਕੁਲ ਇਸ ਲਈ ਕਿਉਂਕਿ ਉਹ ਬਾਹਰੀ ਹਨ ਅਤੇ ਸਿਰਫ਼ ਅਸਾਧਾਰਨ ਵਜੋਂ ਅੰਦਰੂਨੀ ਹਨ, ਕਦੇ ਵੀ ਆਜ਼ਾਦੀ ਲਈ ਅਸਲ ਰੁਕਾਵਟ ਜਾਂ ਇੱਕ ਸੀਮਾ ਨਹੀਂ ਹੋਣਗੀਆਂ। ਆਜ਼ਾਦੀ ਪੂਰਨ ਅਤੇ ਅਨੰਤ ਹੈ, ਜਿਸਦਾ ਮਤਲਬ ਇਹ ਨਹੀਂ ਹੈ ਕਿ ਇਸ ਦੀਆਂ ਕੋਈ ਸੀਮਾਵਾਂ ਨਹੀਂ ਹਨ ਪਰ ਇਹ ਕਦੇ ਵੀ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਸਾਹਮਣਾ ਨਹੀਂ ਕਰਦੀ। ਹਰ ਪਲ ਆਜ਼ਾਦੀ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਸੀਮਾਵਾਂ ਨਾਲ ਟਕਰਾਉਂਦੀ ਹੈ ਉਹ ਉਹ ਹਨ ਜੋ ਇਹ ਆਪਣੇ ਆਪ 'ਤੇ ਥੋਪਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਬਾਰੇ ਅਸੀਂ ਅਤੀਤ, ਵਾਤਾਵਰਣ ਅਤੇ ਤਕਨੀਕਾਂ ਦੇ ਸੰਬੰਧ ਵਿੱਚ ਗੱਲ ਕੀਤੀ ਹੈ।

ਈ. ਮੇਰੀ ਮੌਤ

ਜਦੋਂ ਮੌਤ ਸਾਨੂੰ ਪਹਿਲਾਂ ਹੀ ਗੈਰ-ਮਨੁੱਖੀ ਜਾਪਦੀ ਸੀ ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ "ਕੰਧ" ਦੇ ਦੂਜੇ ਪਾਸੇ ਸੀ, ਤਾਂ ਅਸੀਂ ਅਚਾਨਕ ਇਸਨੂੰ ਇੱਕ ਬਿਲਕੁਲ ਵੱਖਰੇ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਤੋਂ ਵਿਚਾਰਨ ਦਾ ਫੈਸਲਾ ਕੀਤਾ - ਯਾਨੀ ਕਿ ਮਨੁੱਖੀ ਜੀਵਨ ਦੀ ਇੱਕ ਘਟਨਾ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ। ਇਸ ਤਬਦੀਲੀ ਨੂੰ ਆਸਾਨੀ ਨਾਲ ਸਮਝਾਇਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ: ਮੌਤ ਇੱਕ ਸੀਮਾ ਹੈ, ਅਤੇ ਹਰ ਸੀਮਾ (ਭਾਵੇਂ ਇਹ ਅੰਤਿਮ ਹੋਵੇ ਜਾਂ ਸ਼ੁਰੂਆਤੀ) ਇੱਕ ਜੈਨਸ ਬਾਈਫ੍ਰੋਨ ਹੈ। ਭਾਵੇਂ ਇਸਨੂੰ ਹੋਂਦ ਦੀ ਅਣਹੋਂਦ ਦਾ ਪਾਲਣ ਕਰਨ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਸੋਚਿਆ ਜਾਵੇ ਜੋ ਵਿਚਾਰੀ ਗਈ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ ਨੂੰ ਸੀਮਤ ਕਰਦੀ ਹੈ ਜਾਂ ਇਸਦੇ ਉਲਟ ਇਹ ਉਸ ਲੜੀ ਦੇ ਚਿਪਕਣ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਪ੍ਰਗਟ ਹੁੰਦੀ ਹੈ ਜਿਸਨੂੰ ਇਹ ਖਤਮ ਕਰਦੀ ਹੈ, ਦੋਵਾਂ ਮਾਮਲਿਆਂ ਵਿੱਚ ਇਹ ਇੱਕ ਅਜਿਹਾ ਜੀਵ ਹੈ ਜੋ ਇੱਕ ਮੌਜੂਦ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ ਨਾਲ ਸਬੰਧਤ ਹੈ ਅਤੇ ਜੋ ਇੱਕ ਖਾਸ ਤਰੀਕੇ ਨਾਲ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ ਦਾ ਅਰਥ ਬਣਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਇੱਕ ਸੁਰ ਦਾ ਅੰਤਮ ਤਾਰ ਹਮੇਸ਼ਾ ਇੱਕ ਪਾਸੇ ਚੁੱਪ ਵੱਲ ਵੇਖਦਾ ਹੈ - ਯਾਨੀ, ਧੁਨੀ ਦੀ ਅਣਹੋਂਦ ਵੱਲ ਜੋ ਸੁਰ ਦਾ ਪਾਲਣ ਕਰੇਗੀ; ਇੱਕ ਅਰਥ ਵਿੱਚ ਇਹ ਚੁੱਪ ਨਾਲ ਬਣਾਇਆ ਗਿਆ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਚੁੱਪ ਜੋ ਬਾਅਦ ਵਿੱਚ ਆਵੇਗੀ ਪਹਿਲਾਂ ਹੀ ਸੁਲਝੀ ਹੋਈ ਤਾਰ ਵਿੱਚ ਇਸਦੇ ਅਰਥ ਵਜੋਂ ਮੌਜੂਦ ਹੈ। ਪਰ ਦੂਜੇ ਪਾਸੇ ਇਹ ਹੋਂਦ ਦੇ ਇਸ ਪੂਰਨਮ ਦਾ ਪਾਲਣ ਕਰਦੀ ਹੈ ਜੋ ਇੱਛਤ ਸੁਰ ਹੈ; ਤਾਰ ਤੋਂ ਬਿਨਾਂ ਇਹ ਸੁਰ ਹਵਾ ਵਿੱਚ ਹੀ ਗੂੰਜਦਾ ਰਹੇਗਾ, ਅਤੇ ਇਹ ਅੰਤਿਮ ਦੁਚਿੱਤੀ ਇੱਕ ਨੋਟ ਤੋਂ ਦੂਜੇ ਨੋਟ ਤੱਕ ਵਹਿੰਦੀ ਰਹੇਗੀ ਤਾਂ ਜੋ ਉਹਨਾਂ ਵਿੱਚੋਂ ਹਰੇਕ ਨੂੰ ਅਧੂਰਾ ਹੋਣ ਦਾ ਗੁਣ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕੇ।

ਮੌਤ ਹਮੇਸ਼ਾ ਤੋਂ ਹੀ - ਸਹੀ ਜਾਂ ਗਲਤ - ਮਨੁੱਖੀ ਜੀਵਨ ਦੀ ਅੰਤਿਮ ਸੀਮਾ ਰਹੀ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਇਹ ਸੁਭਾਵਿਕ ਸੀ ਕਿ ਇੱਕ ਦਰਸ਼ਨ ਜੋ ਮੁੱਖ ਤੌਰ 'ਤੇ ਆਪਣੇ ਆਲੇ ਦੁਆਲੇ ਦੇ ਗੈਰ-ਮਨੁੱਖੀ ਦੇ ਸੰਬੰਧ ਵਿੱਚ ਮਨੁੱਖੀ ਸਥਿਤੀ ਨੂੰ ਸਹੀ ਬਣਾਉਣ ਲਈ ਚਿੰਤਤ ਸੀ, ਪਹਿਲਾਂ ਮੌਤ ਨੂੰ ਮਨੁੱਖੀ-ਯਥਾਰਥ ਦੀ ਅਣਹੋਂਦ 'ਤੇ ਖੁੱਲ੍ਹਣ ਵਾਲੇ ਦਰਵਾਜ਼ੇ ਵਜੋਂ ਵਿਚਾਰੇਗਾ, ਅਤੇ ਇਹ ਅਣਹੋਂਦ ਇੱਕ ਗੈਰ-ਮਨੁੱਖੀ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਹੋਂਦ ਜਾਂ ਹੋਂਦ ਦਾ ਸੰਪੂਰਨ ਅੰਤ ਹੋਵੇਗਾ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਅਸੀਂ ਕਹਿ ਸਕਦੇ ਹਾਂ ਕਿ - ਮਹਾਨ ਯਥਾਰਥਵਾਦੀ ਸਿਧਾਂਤਾਂ ਦੇ ਸਬੰਧ ਵਿੱਚ - ਮੌਤ ਦੀ ਇੱਕ ਯਥਾਰਥਵਾਦੀ ਧਾਰਨਾ ਰਹੀ ਹੈ ਕਿ ਮੌਤ ਗੈਰ-ਮਨੁੱਖੀ ਨਾਲ ਤੁਰੰਤ ਸੰਪਰਕ ਵਜੋਂ ਪ੍ਰਗਟ ਹੋਈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਮੌਤ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਉਸੇ ਸਮੇਂ ਬਚ ਗਈ ਜਦੋਂ ਇਸਨੇ ਉਸਨੂੰ ਗੈਰ-ਮਨੁੱਖੀ ਸੰਪੂਰਨ ਨਾਲ ਘੇਰ ਲਿਆ। ਬੇਸ਼ੱਕ, ਅਸਲੀਅਤ ਦੀ ਇੱਕ ਆਦਰਸ਼ਵਾਦੀ ਅਤੇ ਮਾਨਵਵਾਦੀ ਧਾਰਨਾ ਲਈ ਇਸ ਵਿਚਾਰ ਨੂੰ ਬਰਦਾਸ਼ਤ ਕਰਨਾ ਸੰਭਵ ਨਹੀਂ ਸੀ ਕਿ ਮਨੁੱਖ ਗੈਰ-ਮਨੁੱਖੀ ਦਾ ਸਾਹਮਣਾ ਉਸਦੀ ਸੀਮਾ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਵੀ ਕਰੇਗਾ। ਫਿਰ ਅਸਲ ਵਿੱਚ ਇਸ ਸੀਮਾ ਦੇ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਨੂੰ ਅਪਣਾਉਣਾ ਹੀ ਕਾਫ਼ੀ ਹੁੰਦਾ ਤਾਂ ਜੋ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਇੱਕ ਗੈਰ-ਮਨੁੱਖੀ ਰੌਸ਼ਨੀ ਨਾਲ ਰੌਸ਼ਨ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕੇ।[22] ਮੌਤ ਨੂੰ ਮੁੜ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਨ ਦੀ ਆਦਰਸ਼ਵਾਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਅਸਲ ਵਿੱਚ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕਾਂ ਦੀ ਨਹੀਂ ਬਲਕਿ ਰਿਲਕੇ ਵਰਗੇ ਕਵੀਆਂ ਜਾਂ ਮਾਲਰੋ ਵਰਗੇ ਨਾਵਲਕਾਰਾਂ ਦੀ ਸੀ। ਮੌਤ ਨੂੰ ਲੜੀ ਨਾਲ ਸਬੰਧਤ ਅੰਤਿਮ ਸ਼ਬਦ ਮੰਨਣਾ ਕਾਫ਼ੀ ਸੀ। ਜੇਕਰ ਲੜੀ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਆਪਣੇ ਅੰਤਮ ਐਡਕੁਆਰਨ ਨੂੰ ਮੁੜ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਦੀ ਹੈ, ਤਾਂ ਬਿਲਕੁਲ ਇਸ ਵਿਗਿਆਪਨ ਦੇ ਕਾਰਨ ਜੋ ਇਸਦੀ ਅੰਦਰੂਨੀਤਾ ਨੂੰ ਦਰਸਾਉਂਦਾ ਹੈ, ਮੌਤ ਜੀਵਨ ਦੇ ਅੰਤ ਵਜੋਂ ਅੰਦਰੂਨੀ ਅਤੇ ਮਨੁੱਖੀ ਹੋ ਗਈ ਹੈ। ਮਨੁੱਖ ਹੁਣ ਮਨੁੱਖ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਕਿਸੇ ਵੀ ਚੀਜ਼ ਦਾ ਸਾਹਮਣਾ ਨਹੀਂ ਕਰ ਸਕਦਾ; ਜੀਵਨ ਦਾ ਕੋਈ ਹੋਰ ਪੱਖ ਨਹੀਂ ਹੈ, ਅਤੇ ਮੌਤ ਇੱਕ ਮਨੁੱਖੀ ਵਰਤਾਰਾ ਹੈ; ਇਹ ਜੀਵਨ ਦਾ ਅੰਤਮ ਵਰਤਾਰਾ ਹੈ ਅਤੇ ਅਜੇ ਵੀ ਜੀਵਨ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਇਹ ਇੱਕ ਉਲਟ ਪ੍ਰਵਾਹ ਦੁਆਰਾ ਪੂਰੇ ਜੀਵਨ ਨੂੰ ਪ੍ਰਭਾਵਿਤ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਜੀਵਨ ਜੀਵਨ ਦੁਆਰਾ ਸੀਮਤ ਹੈ; ਇਹ ਆਈਨਸਟਾਈਨ ਦੀ ਦੁਨੀਆ ਵਾਂਗ ਬਣ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, "ਸੀਮਤ ਪਰ ਅਸੀਮਤ" ਮੌਤ ਜੀਵਨ ਦਾ ਅਰਥ ਬਣ ਜਾਂਦੀ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਸੁਲਝੀ ਹੋਈ ਤਾਰ ਸੁਰ ਦਾ ਅਰਥ ਹੈ। ਇਸ ਵਿੱਚ ਕੁਝ ਵੀ ਚਮਤਕਾਰੀ ਨਹੀਂ ਹੈ;

ਇਹ ਵਿਚਾਰ ਅਧੀਨ ਲੜੀ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਪਦ ਹੈ, ਅਤੇ, ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਕੋਈ ਜਾਣਦਾ ਹੈ, ਇੱਕ ਲੜੀ ਦਾ ਹਰੇਕ ਪਦ ਹਮੇਸ਼ਾਂ ਲੜੀ ਦੇ ਸਾਰੇ ਪਦਾਂ ਵਿੱਚ ਮੌਜੂਦ ਹੁੰਦਾ ਹੈ।

ਪਰ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਮੁੜ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੋਈ ਮੌਤ ਸਿਰਫ਼ ਮਨੁੱਖੀ ਨਹੀਂ ਰਹਿੰਦੀ; ਇਹ ਮੇਰੀ ਬਣ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਅੰਦਰੂਨੀ ਹੋਣ ਕਰਕੇ ਇਹ ਵਿਅਕਤੀਗਤ ਹੋ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਮੌਤ ਹੁਣ ਉਹ ਮਹਾਨ ਅਣਜਾਣ ਨਹੀਂ ਹੈ ਜੋ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਸੀਮਤ ਕਰਦੀ ਹੈ; ਇਹ ਮੇਰੀ ਨਿੱਜੀ ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਦਾ ਵਰਤਾਰਾ ਹੈ ਜੋ ਇਸ ਜੀਵਨ ਨੂੰ ਇੱਕ ਵਿਲੱਖਣ ਜੀਵਨ ਬਣਾਉਂਦਾ ਹੈ - ਯਾਨੀ, ਇੱਕ ਜੀਵਨ ਜੋ ਦੁਬਾਰਾ ਸ਼ੁਰੂ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ, ਇੱਕ ਜੀਵਨ ਜਿਸ ਵਿੱਚ ਕੋਈ ਕਦੇ ਵੀ ਆਪਣਾ ਦੌਰਾ ਠੀਕ ਨਹੀਂ ਕਰਦਾ। ਇਸ ਲਈ ਮੈਂ ਆਪਣੀ ਮੌਤ ਲਈ ਜ਼ਿੰਮੇਵਾਰ ਬਣ ਜਾਂਦਾ ਹਾਂ ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਮੇਰੀ ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਲਈ। ਮੇਰੀ ਮੌਤ ਦੇ ਅਨੁਭਵੀ ਅਤੇ ਸੰਭਾਵਿਤ ਵਰਤਾਰੇ ਲਈ ਨਹੀਂ ਬਲਕਿ ਇਸ ਸੀਮਤਤਾ ਦੇ ਚਰਿੱਤਰ ਲਈ ਜੋ ਮੇਰੀ ਮੌਤ ਵਰਗੀ ਮੇਰੀ ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਨੂੰ ਮੇਰੀ ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਬਣਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਇਸ ਅਰਥ ਵਿੱਚ ਹੈ ਕਿ ਰਿਲਕੇ ਇਹ ਦਿਖਾਉਣ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕਰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਹਰੇਕ ਆਦਮੀ ਦਾ ਅੰਤ ਉਸਦੇ ਜੀਵਨ ਵਰਗਾ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਉਸਦੀ ਸਾਰੀ ਵਿਅਕਤੀਗਤ ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਇਸ ਅੰਤ ਦੀ ਤਿਆਰੀ ਰਹੀ ਹੈ। ਇਸ ਅਰਥ ਵਿੱਚ ਲੇਸ ਕਨਕੁਏਰੈਂਟਸ ਵਿੱਚ ਮਾਲਰੋਕਸ ਦਰਸਾਉਂਦਾ ਹੈ ਕਿ ਯੂਰਪੀਅਨ ਸੱਭਿਆਚਾਰ ਕੁਝ ਏਸ਼ੀਆਈ ਲੋਕਾਂ ਨੂੰ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਮੌਤ ਦਾ ਅਰਥ ਦੇ ਕੇ ਅਚਾਨਕ ਉਨ੍ਹਾਂ ਵਿੱਚ ਇਸ ਨਿਰਾਸ਼ਾਜਨਕ ਅਤੇ ਨਸ਼ੀਲੇ ਸੱਚਾਈ ਨਾਲ ਪ੍ਰਵੇਸ਼ ਕਰਦਾ ਹੈ ਕਿ "ਜੀਵਨ ਵਿਲੱਖਣ ਹੈ।" ਮੌਤ ਦੇ ਇਸ ਮਨੁੱਖੀਕਰਨ ਨੂੰ ਇੱਕ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ ਰੂਪ ਦੇਣਾ ਹਾਈਡੇਗਰ 'ਤੇ ਛੱਡ ਦਿੱਤਾ ਗਿਆ ਸੀ। ਦਰਅਸਲ, ਜੇਕਰ ਡੇਸੀਨ ਅਸਲ ਵਿੱਚ ਕੁਝ ਵੀ ਨਹੀਂ ਝੱਲਦਾ ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਇੱਕ ਪ੍ਰੋਜੈਕਟ ਅਤੇ ਇੱਕ ਉਮੀਦ ਹੈ, ਤਾਂ ਇਹ ਆਪਣੀ ਮੌਤ ਦੀ ਇੱਕ ਉਮੀਦ ਅਤੇ ਇੱਕ ਪ੍ਰੋਜੈਕਟ ਹੋਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਦੁਨੀਆ ਵਿੱਚ ਮੌਜੂਦਗੀ ਨੂੰ ਮਹਿਸੂਸ ਨਾ ਕਰਨ ਦੀ ਸੰਭਾਵਨਾ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਮੌਤ ਡੇਸੀਨ ਦੀ ਇੱਕ ਵਿਲੱਖਣ ਸੰਭਾਵਨਾ ਬਣ ਗਈ ਹੈ, ਮਨੁੱਖੀ-ਹਕੀਕਤ ਦੇ ਹੋਣ ਨੂੰ ਸੇਨ ਜ਼ੂਮ ਟੋਡੇ ਵਜੋਂ ਪਰਿਭਾਸ਼ਿਤ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ। ਕਿਉਂਕਿ ਡੇਸੀਨ ਮੌਤ ਵੱਲ ਆਪਣੇ ਪ੍ਰੋਜੈਕਟ ਨੂੰ ਨਿਰਧਾਰਤ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਇਹ ਮਰਨ ਦੀ ਆਜ਼ਾਦੀ ਨੂੰ ਮਹਿਸੂਸ ਕਰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਆਪਣੀ ਸੀਮਾ ਦੀ ਸੁਤੰਤਰ ਚੋਣ ਦੁਆਰਾ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਇੱਕ ਸੰਪੂਰਨਤਾ ਵਜੋਂ ਬਣਾਉਂਦਾ ਹੈ।

ਪਹਿਲਾਂ ਤਾਂ ਇਹ ਜਾਪਦਾ ਹੈ ਕਿ ਅਸੀਂ ਅਜਿਹੇ ਸਿਧਾਂਤ ਵੱਲ ਆਕਰਸ਼ਿਤ ਹੋਏ ਬਿਨਾਂ ਨਹੀਂ ਰਹਿ ਸਕਦੇ: ਮੌਤ ਨੂੰ ਅੰਦਰੂਨੀ ਬਣਾ ਕੇ, ਇਹ ਸਾਡੇ ਆਪਣੇ ਉਦੇਸ਼ਾਂ ਦੀ ਪੂਰਤੀ ਕਰਦਾ ਹੈ; ਅੰਦਰੂਨੀ ਬਣਾ ਕੇ ਸਾਡੀ ਆਜ਼ਾਦੀ ਦੀ ਇਹ ਸਪੱਸ਼ਟ ਸੀਮਾ ਆਜ਼ਾਦੀ ਦੁਆਰਾ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕੀਤੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਫਿਰ ਵੀ ਨਾ ਤਾਂ ਇਹਨਾਂ ਵਿਚਾਰਾਂ ਦਾ ਫਾਇਦਾ ਅਤੇ ਨਾ ਹੀ ਸੱਚਾਈ ਦਾ ਉਹ ਨਿਰਵਿਵਾਦ ਹਿੱਸਾ ਜੋ ਉਹਨਾਂ ਵਿੱਚ ਸ਼ਾਮਲ ਹੈ, ਸਾਨੂੰ ਗੁੰਮਰਾਹ ਕਰਨਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ। ਸ਼ੁਰੂ ਤੋਂ ਹੀ ਸਵਾਲ ਨੂੰ ਦੁਬਾਰਾ ਉਠਾਉਣਾ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੈ।

ਇਹ ਨਿਸ਼ਚਿਤ ਹੈ ਕਿ ਮਨੁੱਖੀ-ਹਕੀਕਤ, ਜਿਸ ਦੁਆਰਾ ਇੱਕ ਸੰਸਾਰ ਹੋਣ ਦੀ ਗੁਣਵੱਤਾ ਅਸਲੀਅਤ ਵਿੱਚ ਆਉਂਦੀ ਹੈ, ਗੈਰ-ਮਨੁੱਖੀ ਦਾ ਸਾਹਮਣਾ ਨਹੀਂ ਕਰ ਸਕਦੀ; ਗੈਰ-ਮਨੁੱਖੀ ਦੀ ਧਾਰਨਾ ਹੀ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਧਾਰਨਾ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਭਾਵੇਂ ਮੌਤ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਪੂਰਨ ਗੈਰ-ਮਨੁੱਖੀ ਤੱਕ ਦਾ ਰਸਤਾ ਸੀ, ਫਿਰ ਵੀ ਸਾਨੂੰ ਇਸਨੂੰ ਉਸ ਪੂਰਨਤਾ ਨੂੰ ਬਾਹਰ ਕੱਢਣ ਵਾਲੀ ਖਿੜਕੀ ਵਜੋਂ ਵਿਚਾਰਨ ਦੀ ਕੋਈ ਉਮੀਦ ਛੱਡ ਦੇਣੀ ਚਾਹੀਦੀ ਹੈ। ਮੌਤ ਸਾਨੂੰ ਸਿਰਫ਼ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਅਤੇ ਮਨੁੱਖੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਤੋਂ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਕੀ ਇਸਦਾ ਮਤਲਬ ਹੈ ਕਿ ਮੌਤ ਮਨੁੱਖੀ ਅਸਲੀਅਤ ਤੋਂ ਇੱਕ ਪ੍ਰਮੁੱਖਤਾ ਹੈ?

ਸਭ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਜੋ ਗੱਲ ਧਿਆਨ ਵਿੱਚ ਰੱਖਣੀ ਚਾਹੀਦੀ ਹੈ ਉਹ ਹੈ ਮੌਤ ਦਾ ਬੇਤੁਕਾ ਕਿਰਦਾਰ। ਇਸ ਅਰਥ ਵਿੱਚ, ਇਸਨੂੰ ਇੱਕ ਸੁਰ ਦੇ ਅੰਤ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਸੁਲਝਿਆ ਹੋਇਆ ਤਾਰ ਮੰਨਣ ਦੀ ਹਰ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਨੂੰ ਸਖ਼ਤੀ ਨਾਲ ਰੱਦ ਕਰ ਦੇਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਅਕਸਰ ਕਿਹਾ ਜਾਂਦਾ ਰਿਹਾ ਹੈ ਕਿ ਅਸੀਂ ਦੂਜੇ ਦੋਸ਼ੀ

ਬੰਦਿਆਂ ਵਿੱਚੋਂ ਇੱਕ ਦੋਸ਼ੀ ਆਦਮੀ ਦੀ ਸਥਿਤੀ ਵਿੱਚ ਹਾਂ ਜੋ ਆਪਣੀ ਫਾਂਸੀ ਦੇ ਦਿਨ ਤੋਂ ਅਣਜਾਣ ਹੈ ਪਰ ਜੋ ਹਰ ਰੋਜ਼ ਦੇਖਦਾ ਹੈ ਕਿ ਉਸਦੇ ਸਾਥੀ ਕੈਦੀਆਂ ਨੂੰ ਫਾਂਸੀ ਦਿੱਤੀ ਜਾ ਰਹੀ ਹੈ। ਇਹ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਸਹੀ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਸਾਨੂੰ ਆਪਣੀ ਤੁਲਨਾ ਮੌਤ ਦੀ ਸਜ਼ਾ ਪ੍ਰਾਪਤ ਇੱਕ ਅਜਿਹੇ ਵਿਅਕਤੀ ਨਾਲ ਕਰਨੀ ਚਾਹੀਦੀ ਹੈ ਜੋ ਬਹਾਦਰੀ ਨਾਲ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਅੰਤਮ ਸਜ਼ਾ ਲਈ ਤਿਆਰ ਕਰ ਰਿਹਾ ਹੈ, ਜੋ ਸਕੈਫੋਲਡ 'ਤੇ ਚੰਗਾ ਪ੍ਰਦਰਸ਼ਨ ਕਰਨ ਲਈ ਹਰ ਸੰਭਵ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕਰ ਰਿਹਾ ਹੈ, ਅਤੇ ਇਸ ਦੌਰਾਨ ਇੱਕ ਫਲੂ ਮਹਾਂਮਾਰੀ ਦੁਆਰਾ ਭਜਾ ਦਿੱਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਉਹ ਹੈ ਜੋ ਈਸਾਈ ਬੁੱਧੀ ਸਮਝਦੀ ਹੈ ਜਦੋਂ ਇਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਮੌਤ ਲਈ ਤਿਆਰ ਕਰਨ ਦੀ ਸਿਫਾਰਸ਼ ਕਰਦੀ ਹੈ ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਇਹ ਕਿਸੇ ਵੀ ਸਮੇਂ ਆ ਸਕਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਕੋਈ ਇਸਨੂੰ ਇੱਕ ਸੰਭਾਵਿਤ ਮੌਤ ਵਿੱਚ ਰੂਪਾਂਤਰਿਤ ਕਰਕੇ ਇਸਨੂੰ ਮੁੜ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਨ ਦੀ ਉਮੀਦ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਜੇਕਰ ਸਾਡੀ ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਦਾ ਅਰਥ ਮੌਤ ਦੀ ਉਮੀਦ ਬਣ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਤਾਂ ਜਦੋਂ ਮੌਤ ਹੁੰਦੀ ਹੈ, ਤਾਂ ਇਹ ਸਿਰਫ ਜੀਵਨ 'ਤੇ ਆਪਣੀ ਮੋਹਰ ਲਗਾ ਸਕਦੀ ਹੈ। ਇਹ ਅਸਲ ਵਿੱਚ ਹਾਈਡੇਗਰ ਦੇ "ਦ੍ਰਿੜ ਫੈਸਲੇ" (ਐਂਟਸ਼ਲੋਸੇਨਹੀਟ) ਦੀ ਸਭ ਤੋਂ ਸਕਾਰਾਤਮਕ ਸਮੱਗਰੀ ਹੈ।

ਬਦਕਿਸਮਤੀ ਨਾਲ ਇਹ ਸਲਾਹ ਦੇਣਾ ਸੌਖਾ ਹੈ, ਮਨੁੱਖੀ ਹਕੀਕਤ ਵਿੱਚ ਕੁਦਰਤੀ ਕਮਜ਼ੋਰੀ ਜਾਂ ਅਣ-ਪ੍ਰਮਾਣਿਕਤਾ ਦੇ ਇੱਕ ਮੂਲ ਪ੍ਰੋਜੈਕਟ ਦੇ ਕਾਰਨ ਨਹੀਂ, ਸਗੋਂ ਮੌਤ ਦੇ ਕਾਰਨ। ਅਸਲ ਵਿੱਚ, ਕੋਈ ਇੱਕ ਖਾਸ ਮੌਤ ਦੀ ਉਮੀਦ ਕਰ ਸਕਦਾ ਹੈ ਪਰ ਮੌਤ ਦੀ ਨਹੀਂ। ਹਾਈਡੇਗਰ ਦੁਆਰਾ ਪੇਸ਼ ਕੀਤੀ ਗਈ ਹੱਥ ਦੀ ਚਲਾਕੀ ਦਾ ਪਤਾ ਲਗਾਉਣਾ ਕਾਫ਼ੀ ਆਸਾਨ ਹੈ। ਉਹ ਸਾਡੇ ਵਿੱਚੋਂ ਹਰੇਕ ਦੀ ਮੌਤ ਨੂੰ ਵਿਅਕਤੀਗਤ ਬਣਾ ਕੇ ਸ਼ੁਰੂ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਸਾਨੂੰ ਇਹ ਦੱਸ ਕੇ ਕਿ ਇਹ ਇੱਕ ਵਿਅਕਤੀ ਦੀ ਮੌਤ ਹੈ, ਇੱਕ ਵਿਅਕਤੀ ਦੀ, "ਇਕੋ ਇੱਕ ਚੀਜ਼ ਜੋ ਕੋਈ ਮੇਰੇ ਲਈ ਨਹੀਂ ਕਰ ਸਕਦਾ।" ਫਿਰ ਇਹ ਬੇਮਿਸਾਲ ਵਿਅਕਤੀਗਤਤਾ ਜੋ ਉਸਨੇ ਡੇਸੀਨ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਮੌਤ ਨੂੰ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕੀਤੀ ਹੈ, ਉਹ ਡੇਸੀਨ ਨੂੰ ਵਿਅਕਤੀਗਤ ਬਣਾਉਣ ਲਈ ਵਰਤਦਾ ਹੈ; ਇਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਆਪਣੀ ਅੰਤਮ ਸੰਭਾਵਨਾ ਵੱਲ ਸੁਤੰਤਰ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਪੇਸ਼ ਕਰਕੇ ਹੈ ਕਿ ਡੇਸੀਨ ਪ੍ਰਮਾਣਿਕ ਹੋਂਦ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰੇਗਾ ਅਤੇ ਵਿਅਕਤੀ ਦੀ ਅਟੱਲ ਵਿਲੱਖਣਤਾ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਨ ਲਈ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਰੋਜ਼ਾਨਾ ਦੀ ਬੇਤੁਕੀਤਾ ਤੋਂ ਦੂਰ ਕਰ ਦੇਵੇਗਾ। ਪਰ ਇੱਥੇ ਇੱਕ ਚੱਕਰ ਹੈ। ਕੋਈ ਕਿਵੇਂ ਸਾਬਤ ਕਰ ਸਕਦਾ ਹੈ ਕਿ ਮੌਤ ਵਿੱਚ ਇਹ ਵਿਅਕਤੀਗਤਤਾ ਅਤੇ ਇਸਨੂੰ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕਰਨ ਦੀ ਸ਼ਕਤੀ ਹੈ? ਬੇਸ਼ੱਕ, ਜੇਕਰ ਮੌਤ ਨੂੰ ਮੇਰੀ ਮੌਤ ਵਜੋਂ ਦਰਸਾਇਆ ਗਿਆ ਹੈ, ਤਾਂ ਮੈਂ ਇਸਦੀ ਉਡੀਕ ਕਰ ਸਕਦਾ ਹਾਂ; ਇਹ ਇੱਕ ਸੰਭਾਵਨਾ ਹੈ ਜੋ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਤਾਪੂਰਨ ਅਤੇ ਵੱਖਰੀ ਹੈ। ਪਰ ਕੀ ਮੌਤ ਜੋ ਮੇਰੇ ਉੱਤੇ ਹਮਲਾ ਕਰੇਗੀ, ਮੇਰੀ ਮੌਤ ਹੈ? ਸਭ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਇਹ ਕਹਿਣਾ ਬਿਲਕੁਲ ਬੇਲੋੜਾ ਹੈ ਕਿ "ਮਰਨਾ ਹੀ ਇੱਕੋ ਇੱਕ ਚੀਜ਼ ਹੈ ਜੋ ਕੋਈ ਮੇਰੇ ਲਈ ਨਹੀਂ ਕਰ ਸਕਦਾ।" ਜਾਂ ਇਸ ਦੀ ਬਜਾਏ ਇੱਥੇ ਤਰਕ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਸਪੱਸ਼ਟ ਬੁਰਾ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਹੈ; ਜੇਕਰ ਕੋਈ ਮੌਤ ਨੂੰ ਅੰਤਮ ਵਿਅਕਤੀਗਤ ਸੰਭਾਵਨਾ ਮੰਨਦਾ ਹੈ, ਉਹ ਘਟਨਾ ਜੋ ਸਿਰਫ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨਾਲ ਸਬੰਧਤ ਹੈ, ਤਾਂ ਇਹ ਸਪੱਸ਼ਟ ਹੈ ਕਿ ਕੋਈ ਵੀ ਮੇਰੇ ਲਈ ਨਹੀਂ ਮਰ ਸਕਦਾ। ਪਰ ਫਿਰ ਇਹ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਇਸ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਤੋਂ ਲਈਆਂ ਗਈਆਂ ਮੇਰੀਆਂ ਕੋਈ ਵੀ ਸੰਭਾਵਨਾਵਾਂ - ਜੋ ਕਿ ਕੋਰਗੀਟੋ ਦੀ ਹੈ - ਭਾਵੇਂ ਪ੍ਰਮਾਣਿਕ ਹੋਂਦ ਵਿੱਚ ਲਈਆਂ ਗਈਆਂ ਹੋਣ ਜਾਂ ਅਣ-ਪ੍ਰਮਾਣਿਕ - ਮੇਰੇ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਕਿਸੇ ਹੋਰ ਦੁਆਰਾ ਪੇਸ਼ ਨਹੀਂ ਕੀਤੀਆਂ ਜਾ ਸਕਦੀਆਂ। ਕੋਈ ਵੀ ਮੇਰੇ ਲਈ ਪਿਆਰ ਨਹੀਂ ਕਰ ਸਕਦਾ - ਜੇਕਰ ਸਾਡਾ ਮਤਲਬ ਹੈ ਕਿ ਉਹ ਸਹੁੰਆਂ ਖਾਣੀਆਂ ਜੋ ਮੇਰੀਆਂ ਸਹੁੰਆਂ ਹਨ, ਭਾਵਨਾਵਾਂ (ਭਾਵੇਂ ਉਹ ਆਮ ਕਿਉਂ ਨਾ ਹੋਣ) ਦਾ ਅਨੁਭਵ ਕਰਨਾ ਜੋ ਮੇਰੀਆਂ ਭਾਵਨਾਵਾਂ ਹਨ। ਅਤੇ "ਮੇਰਾ ਇੱਥੇ" ਦਾ ਉਸ ਸ਼ਖਸੀਅਤ ਨਾਲ ਕੋਈ ਲੈਣਾ-ਦੇਣਾ ਨਹੀਂ ਹੈ ਜੋ ਰੋਜ਼ਾਨਾ ਦੀ ਬੇਤੁਕੀ ਗੱਲ ਨੂੰ ਦੂਰ ਕਰਕੇ ਜਿੱਤੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ (ਜੋ ਹਾਈਡੇਗਰ ਨੂੰ ਜਵਾਬ ਦੇਣ ਦੀ ਆਗਿਆ ਦੇਵੇਗੀ ਕਿ ਇਹ ਬਹੁਤ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੈ ਕਿ ਮੈਂ "ਮਰਣ ਲਈ ਆਜ਼ਾਦ" ਹੋਵਾਂ, ਤਾਂ ਜੋ ਇੱਕ ਪਿਆਰ ਜੋ ਮੈਂ ਅਨੁਭਵ ਕਰਦਾ ਹਾਂ

ਉਹ ਮੇਰਾ ਪਿਆਰ ਹੋਵੇ ਨਾ ਕਿ ਮੇਰੇ ਵਿੱਚ "ਉਹਨਾਂ" ਦਾ ਪਿਆਰ); ਇਹ ਸਿਰਫ਼ ਉਸ ਸਵੈ-ਮਾਣ ਨੂੰ ਦਰਸਾਉਂਦਾ ਹੈ ਜਿਸਨੂੰ ਹਾਈਡੇਗਰ ਹਰ ਡੇਸੀਨ ਵਿੱਚ ਸਪੱਸ਼ਟ ਤੌਰ 'ਤੇ ਪਛਾਣਦਾ ਹੈ - ਭਾਵੇਂ ਇਹ ਪ੍ਰਮਾਣਿਕ ਹੋਵੇ ਜਾਂ ਗੈਰ-ਪ੍ਰਮਾਣਿਕ ਢੰਗ ਨਾਲ - ਜਦੋਂ ਉਹ ਐਲਾਨ ਕਰਦਾ ਹੈ ਕਿ "ਡੇਸੀਨ ਇਸਟ ਜੇ ਮੇਨੇਸ।" ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਇਸ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਤੋਂ ਸਭ ਤੋਂ ਆਮ ਪਿਆਰ, ਮੌਤ ਵਾਂਗ, ਅਟੱਲ ਅਤੇ ਵਿਲੱਖਣ ਹੈ; ਕੋਈ ਵੀ ਮੇਰੇ ਲਈ ਪਿਆਰ ਨਹੀਂ ਕਰ ਸਕਦਾ।

ਦੂਜੇ ਪਾਸੇ, ਜੇਕਰ ਦੁਨੀਆਂ ਵਿੱਚ ਮੇਰੇ ਕੰਮਾਂ ਨੂੰ ਉਹਨਾਂ ਦੇ ਕਾਰਜ, ਉਹਨਾਂ ਦੀ ਪ੍ਰਭਾਵਸ਼ੀਲਤਾ ਅਤੇ ਉਹਨਾਂ ਦੇ ਨਤੀਜੇ ਦੇ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਤੋਂ ਵਿਚਾਰਿਆ ਜਾਵੇ, ਤਾਂ ਇਹ ਨਿਸ਼ਚਿਤ ਹੈ ਕਿ ਦੂਜਾ ਹਮੇਸ਼ਾ ਉਹੀ ਕਰ ਸਕਦਾ ਹੈ ਜੋ ਮੈਂ ਕਰਦਾ ਹਾਂ। ਜੇਕਰ ਇਹ ਇਸ ਔਰਤ ਨੂੰ ਖੁਸ਼ ਕਰਨ, ਉਸਦੀ ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਜਾਂ ਉਸਦੀ ਆਜ਼ਾਦੀ ਦੀ ਰੱਖਿਆ ਕਰਨ, ਉਸਨੂੰ ਉਸਦੀ ਮੁਕਤੀ ਲੱਭਣ ਦਾ ਸਾਧਨ ਦੇਣ, ਜਾਂ ਸਿਰਫ਼ ਉਸਦੇ ਨਾਲ ਇੱਕ ਘਰ ਬਣਾਉਣ, "ਉਸਨੂੰ" ਬੱਚੇ ਦੇਣ ਦਾ ਸਵਾਲ ਹੈ, ਜੇਕਰ ਇਸਨੂੰ ਅਸੀਂ ਪਿਆਰ ਕਹਿੰਦੇ ਹਾਂ, ਤਾਂ ਕੋਈ ਹੋਰ ਮੇਰੀ ਜਗ੍ਹਾ ਪਿਆਰ ਕਰਨ ਦੇ ਯੋਗ ਹੋਵੇਗਾ, ਉਹ ਮੇਰੇ ਲਈ ਪਿਆਰ ਵੀ ਕਰ ਸਕੇਗਾ। ਇਹ ਉਨ੍ਹਾਂ ਕੁਰਬਾਨੀਆਂ ਦਾ ਅਸਲ ਅਰਥ ਹੈ ਜੋ ਭਾਵਨਾਤਮਕ ਨਾਵਲਾਂ ਵਿੱਚ ਹਜ਼ਾਰਾਂ ਵਾਰ ਦਰਸਾਈਆਂ ਗਈਆਂ ਹਨ ਜੋ ਸਾਨੂੰ ਦਿਖਾਉਂਦੀਆਂ ਹਨ ਕਿ ਪ੍ਰੇਮੀ ਨਾਇਕ ਉਸ ਔਰਤ ਦੀ ਖੁਸ਼ੀ ਲਈ ਤਰਸਦਾ ਹੈ ਜਿਸਨੂੰ ਉਹ ਪਿਆਰ ਕਰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਆਪਣੇ ਵਿਰੋਧੀ ਦੇ ਸਾਹਮਣੇ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਮਿਟਾ ਦਿੰਦਾ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਬਾਅਦ ਵਾਲਾ "ਉਸ ਨਾਲੋਂ ਬਿਹਤਰ ਪਿਆਰ ਕਰਨ ਦੇ ਯੋਗ ਹੋਵੇਗਾ।" ਇੱਥੇ ਵਿਰੋਧੀ ਨੂੰ ਖਾਸ ਤੌਰ 'ਤੇ ਪਿਆਰ ਕਰਨ ਦਾ ਦੋਸ਼ ਲਗਾਇਆ ਗਿਆ ਹੈ, ਕਿਉਂਕਿ ਪਿਆਰ ਕਰਨ ਨੂੰ ਸਿਰਫ਼ "ਉਸਨੂੰ ਦਿੱਤੇ ਗਏ ਪਿਆਰ ਦੁਆਰਾ ਖੁਸ਼ ਕਰਨ ਲਈ" ਵਜੋਂ ਪਰਿਭਾਸ਼ਿਤ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ। ਅਤੇ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਇਹ ਮੇਰੇ ਸਾਰੇ ਆਚਰਣ ਨਾਲ ਹੋਵੇਗਾ। ਹਾਲਾਂਕਿ, ਇਸ ਮਾਮਲੇ ਵਿੱਚ, ਮੇਰੀ ਮੌਤ ਵੀ ਇਸ ਸ਼੍ਰੇਣੀ ਵਿੱਚ ਆਵੇਗੀ। ਜੇਕਰ ਮਰਨਾ ਦੇਸ਼ ਲਈ ਪ੍ਰੇਰਨਾ ਦੇਣ, ਗਵਾਹੀ ਦੇਣ ਲਈ ਮਰਨਾ ਹੈ, ਆਦਿ, ਤਾਂ ਕੋਈ ਵੀ ਮੇਰੀ ਜਗ੍ਹਾ 'ਤੇ ਮਰ ਸਕਦਾ ਹੈ - ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਉਸ ਗੀਤ ਵਿੱਚ ਜਿਸ ਵਿੱਚ ਇਹ ਦੇਖਣ ਲਈ ਲਾਟ ਕੱਢੇ ਜਾਂਦੇ ਹਨ ਕਿ ਕਿਸ ਨੂੰ ਖਾਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ। ਸੰਖੇਪ ਵਿੱਚ, ਕੋਈ ਵਿਅਕਤੀਗਤ ਗੁਣ ਨਹੀਂ ਹੈ ਜੋ ਮੇਰੀ ਮੌਤ ਲਈ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਹੈ। ਇਸਦੇ ਉਲਟ, ਇਹ ਮੇਰੀ ਮੌਤ ਤਾਂ ਹੀ ਬਣ ਜਾਂਦੀ ਹੈ ਜੇਕਰ ਮੈਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਪਹਿਲਾਂ ਹੀ ਵਿਅਕਤੀਗਤਤਾ ਦੇ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਵਿੱਚ ਰੱਖਦਾ ਹਾਂ; ਇਹ ਮੇਰੀ ਵਿਅਕਤੀਗਤਤਾ ਹੈ ਜੋ ਪੂਰਵ-ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ ਕੋਗੀਟੋ ਦੁਆਰਾ ਪਰਿਭਾਸ਼ਿਤ ਕੀਤੀ ਗਈ ਹੈ ਜੋ ਮੇਰੀ ਮੌਤ ਨੂੰ ਇੱਕ ਵਿਅਕਤੀਗਤ ਅਟੱਲ ਬਣਾਉਂਦੀ ਹੈ, ਅਤੇ ਮੌਤ ਨਹੀਂ ਜੋ ਮੇਰੇ ਲਈ ਇੱਕ ਅਟੱਲ ਸਵੈ-ਭਾਵਨਾ ਦੇਵੇਗੀ। ਇਸ ਸਥਿਤੀ ਵਿੱਚ ਮੌਤ ਨੂੰ ਦਰਸਾਇਆ ਨਹੀਂ ਜਾ ਸਕਦਾ; ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਮੌਤ ਮੇਰੀ ਮੌਤ ਹੈ, ਅਤੇ ਨਤੀਜੇ ਵਜੋਂ ਮੌਤ ਵਜੋਂ ਇਸਦੀ ਜ਼ਰੂਰੀ ਬਣਤਰ ਇਸਨੂੰ ਉਸ ਵਿਅਕਤੀਗਤ ਅਤੇ ਯੋਗ ਘਟਨਾ ਨੂੰ ਬਣਾਉਣ ਲਈ ਕਾਫ਼ੀ ਨਹੀਂ ਹੈ ਜਿਸਦੀ ਕੋਈ ਉਡੀਕ ਕਰ ਸਕਦਾ ਹੈ।

ਇਸ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਮੌਤ ਦੀ ਉਡੀਕ ਨਹੀਂ ਕੀਤੀ ਜਾ ਸਕਦੀ ਜਦੋਂ ਤੱਕ ਕਿ ਇਸਨੂੰ ਬਹੁਤ ਹੀ ਸਹੀ ਢੰਗ ਨਾਲ ਮੌਤ ਦੀ ਸਜ਼ਾ (ਅੱਠ ਦਿਨਾਂ ਵਿੱਚ ਹੋਣ ਵਾਲੀ ਫਾਂਸੀ, ਮੇਰੀ ਬਿਮਾਰੀ ਦਾ ਮੁੱਦਾ, ਜਿਸਨੂੰ ਮੈਂ ਜਾਣਦਾ ਹਾਂ ਕਿ ਇਹ ਅਟੱਲ ਅਤੇ ਬੇਰਹਿਮ ਹੈ, ਆਦਿ) ਵਜੋਂ ਦਰਸਾਇਆ ਨਾ ਜਾਵੇ, ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਹਰ ਉਮੀਦ ਦੀ ਬੇਤੁਕੀਤਾ ਦਾ ਪ੍ਰਗਟਾਵਾ ਹੈ ਭਾਵੇਂ ਇਹ ਮੌਤ ਦੀ ਉਮੀਦ ਹੀ ਹੋਵੇ। ਸ਼ੁਰੂ ਕਰਨ ਲਈ, ਸਾਨੂੰ ਕ੍ਰਿਆ "ਉਮੀਦ" ਦੇ ਦੋ ਅਰਥਾਂ ਵਿੱਚ ਧਿਆਨ ਨਾਲ ਫਰਕ ਕਰਨਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ ਜੋ ਲਗਾਤਾਰ ਉਲਝਣ ਵਿੱਚ ਰਹਿੰਦੇ ਹਨ: ਮੌਤ ਦੀ ਉਮੀਦ ਕਰਨਾ ਮੌਤ ਦੀ ਉਡੀਕ ਨਹੀਂ ਹੈ।[23] ਅਸੀਂ ਸਿਰਫ਼ ਇੱਕ ਨਿਸ਼ਚਿਤ ਘਟਨਾ ਦੀ "ਉਡੀਕ" ਕਰ ਸਕਦੇ ਹਾਂ ਜਿਸਨੂੰ ਸਾਕਾਰ ਕਰਨ ਦੇ ਕੰਮ ਵਿੱਚ ਬਰਾਬਰ ਨਿਰਧਾਰਤ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆਵਾਂ ਹਨ। ਮੈਂ ਚਾਰਟਰੇਸ ਤੋਂ ਰੇਲਗੱਡੀ ਦੇ ਆਉਣ ਦੀ ਉਡੀਕ ਕਰ ਸਕਦਾ ਹਾਂ ਕਿਉਂਕਿ ਮੈਂ ਜਾਣਦਾ ਹਾਂ ਕਿ ਇਹ

ਚਾਰਟਰੇਸ 'ਤੇ ਸਟੇਸ਼ਨ ਛੱਡ ਚੁੱਕੀ ਹੈ ਅਤੇ ਪਹੀਆਂ ਦਾ ਹਰ ਮੋੜ ਇਸਨੂੰ ਪੈਰਿਸ ਦੇ ਸਟੇਸ਼ਨ ਦੇ ਨੇੜੇ ਲਿਆਉਂਦਾ ਹੈ। ਬੇਸ਼ੱਕ ਰੇਲਗੱਡੀ ਦੇਰ ਨਾਲ ਹੋ ਸਕਦੀ ਹੈ; ਇੱਕ ਹਾਦਸਾ ਵੀ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਪਰ ਤੱਥ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਉਹ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ ਜਿਸ ਦੁਆਰਾ ਸਟੇਸ਼ਨ ਵਿੱਚ ਪ੍ਰਵੇਸ਼ ਕੀਤਾ ਜਾਵੇਗਾ "ਜਾਰੀ ਹੈ;" ਅਤੇ ਉਹ ਵਰਤਾਰੇ ਜੋ ਸਟੇਸ਼ਨ ਵਿੱਚ ਇਸ ਪ੍ਰਵੇਸ਼ ਨੂੰ ਦੇਰੀ ਜਾਂ ਰੋਕ ਸਕਦੇ ਹਨ, ਇੱਥੇ ਸਿਰਫ਼ ਇਹੀ ਮਤਲਬ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ ਸਿਰਫ਼ ਇੱਕ ਮੁਕਾਬਲਤਨ ਬੰਦ, ਮੁਕਾਬਲਤਨ ਅਲੱਗ-ਥਲੱਗ ਪ੍ਰਣਾਲੀ ਹੈ ਅਤੇ ਇਹ ਅਸਲ ਵਿੱਚ ਇੱਕ "ਰੇਸ਼ੇਦਾਰ ਬਣਤਰ" ਵਾਲੇ ਬ੍ਰਹਿਮੰਡ ਵਿੱਚ ਡੁੱਬੀ ਹੋਈ ਹੈ, ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਮੇਅਰਸਨ ਨੇ ਕਿਹਾ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਮੈਂ ਕਹਿ ਸਕਦਾ ਹਾਂ ਕਿ ਮੈਂ ਪੀਅਰੇ ਦੀ ਉਡੀਕ ਕਰ ਰਿਹਾ ਹਾਂ ਅਤੇ "ਮੈਨੂੰ ਉਮੀਦ ਹੈ ਕਿ ਉਸਦੀ ਰੇਲਗੱਡੀ ਦੇਰ ਨਾਲ ਆਵੇਗੀ।" ਪਰ ਉਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਮੇਰੀ ਮੌਤ ਦੀ ਸੰਭਾਵਨਾ ਦਾ ਮਤਲਬ ਸਿਰਫ਼ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਮੈਂ ਜੈਵਿਕ ਤੌਰ 'ਤੇ ਸਿਰਫ਼ ਇੱਕ ਮੁਕਾਬਲਤਨ ਬੰਦ, ਮੁਕਾਬਲਤਨ ਅਲੱਗ-ਥਲੱਗ ਪ੍ਰਣਾਲੀ ਹਾਂ; ਇਹ ਸਿਰਫ਼ ਇਸ ਤੱਥ ਨੂੰ ਦਰਸਾਉਂਦਾ ਹੈ ਕਿ ਮੇਰਾ ਸਰੀਰ ਹੋਂਦਾਂ ਦੀ ਸੰਪੂਰਨਤਾ ਨਾਲ ਸਬੰਧਤ ਹੈ। ਇਹ ਰੇਲਗੱਡੀਆਂ ਦੀ ਸੰਭਾਵਿਤ ਦੇਰੀ ਵਾਂਗ ਹੀ ਹੈ, ਨਾ ਕਿ ਪੀਅਰੇ ਦੇ ਆਉਣ ਦੀ ਕਿਸਮ ਦਾ। ਇਹ ਅਣਕਿਆਸੀ, ਅਣਕਿਆਸੀ ਰੁਕਾਵਟ ਦੇ ਨਾਲ ਖੜ੍ਹਾ ਹੈ ਜਿਸਨੂੰ ਸਾਨੂੰ ਹਮੇਸ਼ਾ ਧਿਆਨ ਵਿੱਚ ਰੱਖਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ ਭਾਵੇਂ ਇਹ ਇਸਦੇ ਖਾਸ ਚਰਿੱਤਰ ਨੂੰ ਅਣਕਿਆਸੇ ਵਜੋਂ ਸੁਰੱਖਿਅਤ ਰੱਖਦਾ ਹੈ, ਉਹ ਰੁਕਾਵਟ ਜਿਸਦੀ ਉਡੀਕ ਨਹੀਂ ਕੀਤੀ ਜਾ ਸਕਦੀ ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਖੁਦ ਅਨਿਸ਼ਚਿਤ ਵਿੱਚ ਗੁਆਚ ਗਈ ਹੈ। ਦਰਅਸਲ ਭਾਵੇਂ ਅਸੀਂ ਇਹ ਸਵੀਕਾਰ ਕਰਦੇ ਹਾਂ ਕਿ ਕਾਰਕ ਸਖਤੀ ਨਾਲ ਕੰਡੀਸ਼ਨਡ ਹਨ, ਜੋ ਕਿ ਸਾਬਤ ਵੀ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ ਅਤੇ ਜਿਸ ਲਈ ਇੱਕ ਅਧਿਆਤਮਿਕ ਵਿਕਲਪ ਦੀ ਲੋੜ ਹੁੰਦੀ ਹੈ, ਫਿਰ ਵੀ ਉਹਨਾਂ ਦੀ ਗਿਣਤੀ ਅਨੰਤ ਹੈ ਅਤੇ ਉਹਨਾਂ ਦੇ ਪ੍ਰਭਾਵ ਅਨੰਤ ਅਨੰਤ ਹਨ; ਉਹਨਾਂ ਦਾ ਸਮੂਹ ਇੱਕ ਸਿਸਟਮ ਨਹੀਂ ਬਣਾਉਂਦਾ। ਘੱਟੋ-ਘੱਟ ਵਿਚਾਰੇ ਗਏ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਤੋਂ, ਕਲਪਨਾ ਕੀਤੀ ਗਈ ਨਤੀਜਾ - ਮੇਰੀ ਮੌਤ - ਕਿਸੇ ਵੀ ਤਾਰੀਖ ਲਈ ਨਹੀਂ ਵੇਖੀ ਜਾ ਸਕਦੀ, ਅਤੇ ਨਤੀਜੇ ਵਜੋਂ ਇਸਦੀ ਉਡੀਕ ਨਹੀਂ ਕੀਤੀ ਜਾ ਸਕਦੀ। ਸ਼ਾਇਦ ਜਦੋਂ ਮੈਂ ਇਸ ਕਮਰੇ ਵਿੱਚ ਸ਼ਾਂਤੀ ਨਾਲ ਲਿਖ ਰਿਹਾ ਹਾਂ, ਬ੍ਰਹਿਮੰਡ ਦੀ ਸਥਿਤੀ ਅਜਿਹੀ ਹੈ ਕਿ ਮੇਰੀ ਮੌਤ ਕਾਫ਼ੀ ਨੇੜੇ ਆ ਗਈ ਹੈ; ਪਰ ਸ਼ਾਇਦ, ਇਸਦੇ ਉਲਟ, ਇਸਨੂੰ ਹੁਣੇ ਹੀ ਕਾਫ਼ੀ ਹੱਦ ਤੱਕ ਹਟਾ ਦਿੱਤਾ ਗਿਆ ਹੈ। ਉਦਾਹਰਨ ਲਈ, ਜੇਕਰ ਮੈਂ ਇੱਕ ਲਾਮਬੰਦੀ ਦੇ ਆਦੇਸ਼ ਦੀ ਉਡੀਕ ਕਰ ਰਿਹਾ ਹਾਂ, ਤਾਂ ਮੈਂ ਇਹ ਮੰਨ ਸਕਦਾ ਹਾਂ ਕਿ ਮੇਰੀ ਮੌਤ ਨੇੜੇ ਹੈ - ਭਾਵ, ਇੱਕ ਨੇੜੇ ਦੀ ਮੌਤ ਦੀ ਸੰਭਾਵਨਾ ਕਾਫ਼ੀ ਵੱਧ ਗਈ ਹੈ; ਪਰ ਇਹ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ ਕਿ ਉਸੇ ਸਮੇਂ ਇੱਕ ਅੰਤਰਰਾਸ਼ਟਰੀ ਕਾਨਫਰੰਸ ਗੁਪਤ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਆਯੋਜਿਤ ਕੀਤੀ ਜਾ ਰਹੀ ਹੋਵੇ ਅਤੇ ਇਸਨੇ ਸ਼ਾਂਤੀ ਨੂੰ ਲੰਮਾ ਕਰਨ ਦਾ ਇੱਕ ਤਰੀਕਾ ਲੱਭ ਲਿਆ ਹੋਵੇ।

ਇਸ ਲਈ ਮੈਂ ਇਹ ਨਹੀਂ ਕਹਿ ਸਕਦਾ ਕਿ ਜੋ ਪਲ ਬੀਤ ਰਿਹਾ ਹੈ ਉਹ ਮੌਤ ਨੂੰ ਮੇਰੇ ਨੇੜੇ ਲਿਆ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਇਹ ਸੱਚ ਹੈ ਕਿ ਮੌਤ ਮੇਰੇ ਕੋਲ ਆ ਰਹੀ ਹੈ ਜੇਕਰ ਮੈਂ ਬਹੁਤ ਵਿਆਪਕ ਤੌਰ 'ਤੇ ਵਿਚਾਰ ਕਰਦਾ ਹਾਂ ਕਿ ਮੇਰੀ ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਸੀਮਤ ਹੈ। ਪਰ ਇਹਨਾਂ ਬਹੁਤ ਹੀ ਲਚਕੀਲੇ ਸੀਮਾਵਾਂ ਦੇ ਅੰਦਰ (ਮੈਂ ਕੱਲ੍ਹ ਸੌ ਸਾਲ ਦੀ ਉਮਰ ਵਿੱਚ ਜਾਂ ਸੈਂਤੀ ਸਾਲ ਦੀ ਉਮਰ ਵਿੱਚ ਮਰ ਸਕਦਾ ਹਾਂ) ਮੈਂ ਨਹੀਂ ਜਾਣ ਸਕਦਾ ਕਿ ਇਹ ਅੰਤ ਮੇਰੇ ਨੇੜੇ ਆ ਰਿਹਾ ਹੈ ਜਾਂ ਮੇਰੇ ਤੋਂ ਦੂਰ ਕੀਤਾ ਜਾ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਇਹ ਇਸ ਲਈ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਬੁਢਾਪੇ ਦੀ ਸੀਮਾ 'ਤੇ ਮੌਤ ਅਤੇ ਅਚਾਨਕ ਮੌਤ ਦੇ ਵਿਚਕਾਰ ਗੁਣਾਂ ਵਿੱਚ ਕਾਫ਼ੀ ਅੰਤਰ ਹੈ ਜੋ ਸਾਨੂੰ ਜੀਵਨ ਦੇ ਸਿਖਰ 'ਤੇ ਜਾਂ ਜਵਾਨੀ ਵਿੱਚ ਤਬਾਹ ਕਰ ਦਿੰਦੀ ਹੈ। ਪਹਿਲੇ ਦੀ ਉਡੀਕ ਕਰਨਾ ਇਸ ਤੱਥ ਨੂੰ ਸਵੀਕਾਰ ਕਰਨਾ ਹੈ ਕਿ ਜੀਵਨ ਇੱਕ ਸੀਮਤ ਉੱਦਮ ਹੈ; ਇਹ ਸੀਮਤਤਾ ਦੀ ਚੋਣ ਕਰਨ ਅਤੇ ਸੀਮਤਤਾ ਦੀ ਨੀਂਹ 'ਤੇ ਆਪਣੇ ਟੀਚਿਆਂ ਨੂੰ ਚੁਣਨ ਦਾ ਇੱਕ ਤਰੀਕਾ ਹੈ। ਦੂਜੇ ਦੀ ਉਡੀਕ ਕਰਨਾ ਇਸ ਵਿਚਾਰ ਨਾਲ ਉਡੀਕ ਕਰਨਾ ਹੋਵੇਗਾ ਕਿ ਮੇਰੀ ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਇੱਕ ਉੱਦਮ ਹੈ ਜਿਸਦੀ ਘਾਟ ਹੈ। ਜੇਕਰ ਸਿਰਫ ਬੁਢਾਪੇ ਤੋਂ ਮੌਤਾਂ (ਜਾਂ

ਸਪੱਸ਼ਟ ਨਿੰਦਾ ਦੁਆਰਾ ਮੌਤਾਂ) ਮੌਜੂਦ ਹੁੰਦੀਆਂ, ਤਾਂ ਮੈਂ ਆਪਣੀ ਮੌਤ ਦੀ ਉਡੀਕ ਕਰ ਸਕਦਾ ਸੀ। ਪਰ ਮੌਤ ਦਾ ਵਿਲੱਖਣ ਗੁਣ ਇਹ ਤੱਥ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਅੰਤ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਹਮੇਸ਼ਾ ਉਨ੍ਹਾਂ ਲੋਕਾਂ ਨੂੰ ਹੈਰਾਨ ਕਰ ਸਕਦਾ ਹੈ ਜੋ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੀ ਮਿਤੀ 'ਤੇ ਇਸਦੀ ਉਡੀਕ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਅਤੇ ਜਦੋਂ ਕਿ ਬੁਢਾਪੇ ਤੋਂ ਮੌਤ ਨੂੰ ਸਾਡੀ ਪਸੰਦ ਦੀ ਸੀਮਾ ਨਾਲ ਉਲਝਾਇਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਨਤੀਜੇ ਵਜੋਂ ਸਾਡੀ ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਦੇ ਸੁਲਝੇ ਹੋਏ ਤਾਰ ਵਜੋਂ ਜੀਇਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ (ਸਾਨੂੰ ਇੱਕ ਕੰਮ ਦਿੱਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਸਾਨੂੰ ਇਸਨੂੰ ਪੂਰਾ ਕਰਨ ਲਈ ਸਮਾਂ ਦਿੱਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ), ਇਸ ਦੇ ਉਲਟ, ਅਚਾਨਕ ਮੌਤ ਅਜਿਹੀ ਹੈ ਕਿ ਇਸਦੀ ਕਿਸੇ ਵੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਉਡੀਕ ਨਹੀਂ ਕੀਤੀ ਜਾ ਸਕਦੀ। ਅਚਾਨਕ ਮੌਤ ਅਨਿਸ਼ਚਿਤ ਹੈ ਅਤੇ ਪਰਿਭਾਸ਼ਾ ਅਨੁਸਾਰ ਕਿਸੇ ਵੀ ਤਾਰੀਖ਼ 'ਤੇ ਉਡੀਕ ਨਹੀਂ ਕੀਤੀ ਜਾ ਸਕਦੀ; ਇਸ ਵਿੱਚ ਹਮੇਸ਼ਾ, ਅਸਲ ਵਿੱਚ, ਇਹ ਸੰਭਾਵਨਾ ਸ਼ਾਮਲ ਹੁੰਦੀ ਹੈ ਕਿ ਅਸੀਂ ਉਡੀਕ ਕੀਤੀ ਤਾਰੀਖ਼ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਅਚਾਨਕ ਮਰ ਜਾਵਾਂਗੇ ਅਤੇ ਨਤੀਜੇ ਵਜੋਂ ਸਾਡੀ ਉਡੀਕ, ਇੱਕ ਉਡੀਕ, ਇੱਕ ਧੋਖਾ ਹੋ ਸਕਦੀ ਹੈ ਜਾਂ ਅਸੀਂ ਇਸ ਤਾਰੀਖ਼ ਤੋਂ ਅੱਗੇ ਬਚ ਜਾਵਾਂਗੇ; ਬਾਅਦ ਵਾਲੇ ਮਾਮਲੇ ਵਿੱਚ ਕਿਉਂਕਿ ਅਸੀਂ ਸਿਰਫ਼ ਇਸ ਉਡੀਕ ਵਿੱਚ ਸੀ, ਅਸੀਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਜੀਉਂਦੇ ਰੱਖਾਂਗੇ।

ਇਸ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਕਿਉਂਕਿ ਅਚਾਨਕ ਮੌਤ ਦੂਜੇ ਤੋਂ ਗੁਣਾਤਮਕ ਤੌਰ 'ਤੇ ਵੱਖਰੀ ਹੁੰਦੀ ਹੈ, ਸਿਰਫ਼ ਇਸ ਹੱਦ ਤੱਕ ਕਿ ਅਸੀਂ ਇੱਕ ਜਾਂ ਦੂਜੇ ਜੀਵ-ਵਿਗਿਆਨਕ ਤੌਰ 'ਤੇ ਜੀਉਂਦੇ ਹਾਂ (ਭਾਵ, ਬ੍ਰਹਿਮੰਡ ਦੇ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਤੋਂ, ਉਹ ਆਪਣੇ ਕਾਰਨਾਂ ਅਤੇ ਉਹਨਾਂ ਨੂੰ ਨਿਰਧਾਰਤ ਕਰਨ ਵਾਲੇ ਕਾਰਕਾਂ ਦੇ ਮਾਮਲੇ ਵਿੱਚ ਕਿਸੇ ਵੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਵੱਖਰੇ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦੇ), ਇੱਕ ਦੀ ਅਨਿਸ਼ਚਿਤਤਾ ਅਸਲ ਵਿੱਚ ਦੂਜੇ ਵਿੱਚ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਇਸਦਾ ਮਤਲਬ ਹੈ ਕਿ ਕੋਈ ਵੀ ਬੁਢਾਪੇ ਤੋਂ ਮੌਤ ਦੀ ਉਡੀਕ ਸਿਰਫ਼ ਅੰਨ੍ਹੇਵਾਹ ਜਾਂ ਬੁਰੀ ਭਾਵਨਾ ਨਾਲ ਕਰ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਅਸਲ ਵਿੱਚ, ਸਾਡੇ ਕੋਲ ਆਪਣਾ ਕੰਮ ਪੂਰਾ ਕਰਨ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ, ਜਾਂ, ਦੂਜੇ ਪਾਸੇ, ਇਸ ਤੋਂ ਬਚਣ ਦਾ ਹਰ ਮੌਕਾ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਇੱਕ ਬਹੁਤ ਹੀ ਘੱਟ ਸੰਭਾਵਨਾ ਹੈ ਕਿ ਸਾਡੀ ਮੌਤ ਸਾਡੇ ਸਾਹਮਣੇ ਪੇਸ਼ ਕੀਤੀ ਜਾਵੇਗੀ ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਸੋਫੋਕਲੀਜ਼ ਦੀ ਮੌਤ ਸੀ, ਉਦਾਹਰਣ ਵਜੋਂ, ਇੱਕ ਸੁਲਝੀ ਹੋਈ ਤਾਰ ਦੇ ਤਰੀਕੇ ਨਾਲ। ਅਤੇ ਜੇਕਰ ਇਹ ਸਿਰਫ਼ ਮੌਕਾ ਹੈ ਜੋ ਸਾਡੀ ਮੌਤ ਦੇ ਚਰਿੱਤਰ ਅਤੇ ਇਸ ਲਈ ਸਾਡੇ ਜੀਵਨ ਦਾ ਫੈਸਲਾ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਤਾਂ ਮੌਤ ਦੀ ਵੀ ਉਡੀਕ ਨਹੀਂ ਕੀਤੀ ਜਾ ਸਕਦੀ ਜੋ ਜ਼ਿਆਦਾਤਰ ਇੱਕ ਸੁਰ ਦੇ ਅੰਤ ਵਰਗੀ ਹੁੰਦੀ ਹੈ; ਕਿਸਮਤ ਮੇਰੇ ਲਈ ਇਸਨੂੰ ਨਿਰਧਾਰਤ ਕਰਕੇ ਇਸ ਵਿੱਚੋਂ ਕਿਸੇ ਵੀ ਅੱਖਰ ਨੂੰ ਇੱਕ ਸੁਮੇਲ ਵਾਲੇ ਅੰਤ ਵਜੋਂ ਹਟਾ ਦਿੰਦੀ ਹੈ। ਸੁਰ ਨੂੰ ਆਪਣਾ ਅਰਥ ਦੇਣ ਲਈ ਇੱਕ ਸੁਰ ਦਾ ਅੰਤ ਸੁਰ ਤੋਂ ਹੀ ਨਿਕਲਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਸੋਫੋਕਲੀਜ਼ ਦੀ ਮੌਤ ਇੱਕ ਸੁਲਝੀ ਹੋਈ ਤਾਰ ਵਰਗੀ ਹੋਵੇਗੀ ਪਰ ਇੱਕ ਨਹੀਂ ਹੋਵੇਗੀ, ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਵਰਣਮਾਲਾ ਦੇ ਬਲਾਕਾਂ ਦੇ ਡਿੱਗਣ ਨਾਲ ਬਣੇ ਅੱਖਰਾਂ ਦਾ ਸਮੂਹ ਸ਼ਾਇਦ ਇੱਕ ਸ਼ਬਦ ਵਰਗਾ ਹੋਵੇਗਾ ਪਰ ਇੱਕ ਨਹੀਂ ਹੋਵੇਗਾ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਮੇਰੇ ਪ੍ਰੋਜੈਕਟਾਂ ਦੇ ਦਿਲ ਵਿੱਚ ਮੌਕੇ ਦੀ ਇਸ ਸਦੀਵੀ ਦਿੱਖ ਨੂੰ ਮੇਰੀ ਸੰਭਾਵਨਾ ਵਜੋਂ ਨਹੀਂ ਸਮਝਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ, ਸਗੋਂ, ਇਸਦੇ ਉਲਟ, ਮੇਰੀਆਂ ਸਾਰੀਆਂ ਸੰਭਾਵਨਾਵਾਂ ਦੇ ਵਿਨਾਸ਼ ਵਜੋਂ, ਇੱਕ ਵਿਨਾਸ਼ ਵਜੋਂ ਸਮਝਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ, ਇੱਕ ਵਿਨਾਸ਼ ਜੋ ਖੁਦ ਹੁਣ ਮੇਰੀਆਂ ਸੰਭਾਵਨਾਵਾਂ ਦਾ ਹਿੱਸਾ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਮੌਤ ਮੇਰੀ ਦੁਨੀਆ ਵਿੱਚ ਮੌਜੂਦਗੀ ਨੂੰ ਮਹਿਸੂਸ ਨਾ ਕਰਨ ਦੀ ਸੰਭਾਵਨਾ ਨਹੀਂ ਹੈ, ਸਗੋਂ ਮੇਰੀਆਂ ਸੰਭਾਵਨਾਵਾਂ ਦਾ ਇੱਕ ਹਮੇਸ਼ਾਂ ਸੰਭਵ ਵਿਨਾਸ਼ ਹੈ ਜੋ ਮੇਰੀਆਂ ਸੰਭਾਵਨਾਵਾਂ ਤੋਂ ਬਾਹਰ ਹੈ।

ਜੇਕਰ ਅਸੀਂ ਅਰਥਾਂ ਦੇ ਵਿਚਾਰ ਤੋਂ ਸਮੱਸਿਆ ਨੂੰ ਵੇਖੀਏ ਤਾਂ ਇਸਨੂੰ ਥੋੜ੍ਹਾ ਵੱਖਰੇ ਢੰਗ ਨਾਲ ਪ੍ਰਗਟ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਮਨੁੱਖੀ ਹਕੀਕਤ ਅਰਥਪੂਰਨ ਹੈ, ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਅਸੀਂ ਜਾਣਦੇ ਹਾਂ। ਇਸਦਾ ਅਰਥ ਹੈ ਕਿ ਮਨੁੱਖੀ ਹਕੀਕਤ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਉਸ ਚੀਜ਼ ਦੁਆਰਾ ਜਾਣੂ ਕਰਵਾਉਂਦੀ ਹੈ ਜੋ ਨਹੀਂ ਹੈ, ਜਾਂ ਜੇ ਤੁਸੀਂ ਪਸੰਦ ਕਰਦੇ ਹੋ, ਤਾਂ ਇਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਆਉਣਾ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਜੇਕਰ ਇਹ ਹਮੇਸ਼ਾ ਆਪਣੇ

ਭਵਿੱਖ ਵਿੱਚ ਰੁੱਝਿਆ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ, ਤਾਂ ਇਹ ਸਾਨੂੰ ਇਹ ਕਹਿਣ ਲਈ ਮਜਬੂਰ ਕਰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਇਸ ਭਵਿੱਖ ਦੀ ਪੁਸ਼ਟੀ ਦੀ ਉਡੀਕ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਭਵਿੱਖ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ, ਅਸਲ ਵਿੱਚ, ਜੋ ਆਉਣਾ ਹੈ ਉਹ ਇੱਕ ਵਰਤਮਾਨ ਦੁਆਰਾ ਪਹਿਲਾਂ ਤੋਂ ਦਰਸਾਇਆ ਗਿਆ ਹੈ ਜੋ ਹੋਵੇਗਾ; ਕੋਈ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਇਸ ਵਰਤਮਾਨ ਦੇ ਹੱਥਾਂ ਵਿੱਚ ਪਾਉਂਦਾ ਹੈ ਜੋ ਕਿ ਇਕੱਲੇ, ਮੌਜੂਦ ਹੋਣ ਦੇ ਕਾਰਨ, ਪਹਿਲਾਂ ਤੋਂ ਦੱਸੇ ਗਏ ਅਰਥ ਦੀ ਪੁਸ਼ਟੀ ਜਾਂ ਅਯੋਗ ਕਰਨ ਦੇ ਯੋਗ ਹੈ ਜੋ ਮੈਂ ਹਾਂ। ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਵਰਤਮਾਨ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਨਵੇਂ ਭਵਿੱਖ ਦੀ ਰੌਸ਼ਨੀ ਵਿੱਚ ਭੂਤਕਾਲ ਦੀ ਇੱਕ ਮੁਫਤ ਰਿਕਵਰੀ ਹੋਵੇਗੀ, ਅਸੀਂ ਇਸਨੂੰ ਨਿਰਧਾਰਤ ਕਰਨ ਦੇ ਯੋਗ ਨਹੀਂ ਹੋਵਾਂਗੇ ਪਰ ਸਿਰਫ ਇਸਨੂੰ ਪੇਸ਼ ਕਰਨ ਅਤੇ ਇਸਦੀ ਉਡੀਕ ਕਰਨ ਦੇ ਯੋਗ ਹੋਵਾਂਗੇ। ਮੇਰੇ ਅਸਲ ਆਚਰਣ ਦਾ ਅਰਥ ਉਹ ਤਾੜਨਾ ਹੈ ਜੋ ਮੈਂ ਇੱਕ ਖਾਸ ਵਿਅਕਤੀ ਨੂੰ ਦੇਣਾ ਚਾਹੁੰਦਾ ਹਾਂ ਜਿਸਨੇ ਮੈਨੂੰ ਗੰਭੀਰਤਾ ਨਾਲ ਨਾਰਾਜ਼ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਪਰ ਮੈਨੂੰ ਕਿਵੇਂ ਪਤਾ ਲੱਗੇਗਾ ਕਿ ਇਹ ਝਿੜਕ ਚਿੜਚਿੜੇ ਅਤੇ ਡਰਪੋਕ ਹਕਲਾਉਣ ਵਿੱਚ ਨਹੀਂ ਬਦਲੇਗੀ ਅਤੇ ਕੀ ਮੇਰੇ ਮੌਜੂਦਾ ਆਚਰਣ ਦਾ ਅਰਥ ਅਤੀਤ ਵਿੱਚ ਨਹੀਂ ਬਦਲੇਗਾ? ਆਜ਼ਾਦੀ ਆਜ਼ਾਦੀ ਨੂੰ ਸੀਮਤ ਕਰਦੀ ਹੈ; ਅਤੀਤ ਵਰਤਮਾਨ ਤੋਂ ਆਪਣਾ ਅਰਥ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਇਹ, ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਅਸੀਂ ਦਿਖਾਇਆ ਹੈ, ਇਸ ਵਿਰੋਧਾਭਾਸ ਦੀ ਵਿਆਖਿਆ ਕਰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਸਾਡਾ ਅਸਲ ਆਚਰਣ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਪਾਰਦਰਸ਼ੀ (ਪੂਰਵ-ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ ਕੋਜੀਟੋ) ਹੈ ਅਤੇ ਉਸੇ ਸਮੇਂ ਇੱਕ ਸੁਤੰਤਰ ਦ੍ਰਿੜਤਾ ਦੁਆਰਾ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਲੁਕਿਆ ਹੋਇਆ ਹੈ ਜਿਸਦੀ ਸਾਨੂੰ ਉਡੀਕ ਕਰਨੀ ਚਾਹੀਦੀ ਹੈ। ਕਿਸ਼ੋਰ ਆਪਣੇ ਆਚਰਣ ਦੀ ਰਹੱਸਮਈ ਭਾਵਨਾ ਪ੍ਰਤੀ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਸੁਚੇਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ, ਅਤੇ ਉਸੇ ਸਮੇਂ ਉਸਨੂੰ ਆਪਣੇ ਸਾਰੇ ਭਵਿੱਖ ਨੂੰ ਸੌਂਪਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ ਤਾਂ ਜੋ ਇਹ ਨਿਰਧਾਰਤ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕੇ ਕਿ ਉਹ "ਜਵਾਨੀ ਦੇ ਸੰਕਟ ਵਿੱਚੋਂ ਲੰਘਣ" ਦੀ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ ਵਿੱਚ ਹੈ ਜਾਂ ਸ਼ਰਧਾ ਦੇ ਰਾਹ ਵਿੱਚ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਗੰਭੀਰਤਾ ਨਾਲ ਸ਼ਾਮਲ ਕਰਨ ਦੀ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ ਵਿੱਚ ਹੈ।

ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਸਾਡੀ ਹੋਰ ਆਜ਼ਾਦੀ, ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਸਾਡੀ ਅਸਲ ਸੰਭਾਵਨਾ ਨਹੀਂ ਹੈ ਬਲਕਿ ਸੰਭਾਵਨਾਵਾਂ ਦੀ ਨੀਂਹ ਹੈ ਜੋ ਅਸੀਂ ਅਜੇ ਨਹੀਂ ਹਾਂ, ਪੂਰੀ ਪਾਰਦਰਸ਼ਤਾ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੀ ਧੁੰਦਲਾਪਨ ਬਣਾਉਂਦੀ ਹੈ ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਬਾਰੇਸ ਨੇ "ਦਿਨ ਦੇ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ ਵਿੱਚ ਰਹੱਸ" ਕਿਹਾ ਸੀ। ਇਸ ਲਈ ਸਾਡੇ ਲਈ ਆਪਣੇ ਲਈ ਉਡੀਕ ਕਰਨ ਦੀ ਇਹ ਜ਼ਰੂਰਤ। ਸਾਡੀ ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਸਿਰਫ ਇੱਕ ਲੰਬੀ ਉਡੀਕ ਹੈ: ਪਹਿਲਾਂ ਆਪਣੇ ਉਦੇਸ਼ਾਂ ਦੀ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਦੀ ਉਡੀਕ (ਕਿਸੇ ਉੱਦਮ ਵਿੱਚ ਰੁੱਝੇ ਰਹਿਣਾ ਇਸਦੇ ਨਤੀਜੇ ਦੀ ਉਡੀਕ ਕਰਨਾ ਹੈ) ਅਤੇ ਖਾਸ ਕਰਕੇ ਆਪਣੇ ਲਈ ਉਡੀਕ (ਭਾਵੇਂ ਇਹ ਉੱਦਮ ਸਾਕਾਰ ਹੋ ਜਾਵੇ, ਭਾਵੇਂ ਮੈਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਪਿਆਰ ਕਰਨ ਦੇ ਯੋਗ ਹੋਵਾਂ, ਇਸ ਵਿਲੱਖਣਤਾ, ਇਸ ਕਿਰਪਾ ਨੂੰ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਨ ਲਈ, ਇਹ ਮੇਰੇ ਲਈ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਮੈਂ ਆਪਣੇ ਜੀਵਨ ਵਿੱਚ ਇਸ ਉੱਦਮ ਦੀ ਜਗ੍ਹਾ, ਅਰਥ ਅਤੇ ਮੁੱਲ ਨਿਰਧਾਰਤ ਕਰਾਂ)। ਇਹ ਮਨੁੱਖੀ "ਕੁਦਰਤ" ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਅਚਨਚੇਤੀ ਘਾਟ ਤੋਂ ਨਹੀਂ ਪੈਦਾ ਹੁੰਦਾ, ਇੱਕ ਘਬਰਾਹਟ ਤੋਂ ਜੋ ਸਾਨੂੰ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਵਰਤਮਾਨ ਤੱਕ ਸੀਮਤ ਕਰਨ ਤੋਂ ਰੋਕਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਜਿਸਨੂੰ ਅਭਿਆਸ ਦੁਆਰਾ ਠੀਕ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ, ਸਗੋਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਦੀ ਪ੍ਰਕਿਰਤੀ ਤੋਂ ਪੈਦਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਜੋ "ਹੈ" ਇਸ ਹੱਦ ਤੱਕ ਕਿ ਇਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਅਸਥਾਈ ਬਣਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਇਹ ਵਿਚਾਰ ਕਰਨਾ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੈ ਕਿ ਸਾਡੀ ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਸਿਰਫ਼ ਉਡੀਕਾਂ ਤੋਂ ਹੀ ਨਹੀਂ ਸਗੋਂ ਉਡੀਕਾਂ ਤੋਂ ਬਣੀ ਹੋਈ ਹੈ ਜੋ ਖੁਦ ਉਡੀਕਾਂ ਦੀ ਉਡੀਕ ਕਰਦੀਆਂ ਹਨ। ਉੱਥੇ ਸਾਡੇ ਕੋਲ ਸਵੈ-ਭਾਵਨਾ ਦੀ ਬਣਤਰ ਹੈ: ਖੁਦ ਹੋਣਾ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਆਉਣਾ ਹੈ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਉਡੀਕਾਂ ਵਿੱਚ ਸਪੱਸ਼ਟ ਤੌਰ 'ਤੇ ਇੱਕ ਅੰਤਿਮ ਅਵਧੀ ਦਾ ਹਵਾਲਾ ਸ਼ਾਮਲ ਹੈ ਜਿਸਦੀ ਉਡੀਕ ਬਿਨਾਂ ਕਿਸੇ ਹੋਰ ਚੀਜ਼ ਦੀ ਉਡੀਕ ਕੀਤੇ ਕੀਤੀ ਜਾਵੇਗੀ। ਇੱਕ ਆਰਾਮ ਜੋ ਹੋਣਾ ਹੋਵੇਗਾ ਅਤੇ ਹੁਣ ਹੋਣ ਦੀ ਉਡੀਕ ਨਹੀਂ ਹੋਵੇਗੀ। ਇਸ ਅੰਤਿਮ ਅਵਧੀ ਤੋਂ ਪੂਰੀ ਲੜੀ ਮੁਅੱਤਲ ਕਰ ਦਿੱਤੀ ਗਈ ਹੈ ਜੋ ਸਿਧਾਂਤਕ ਤੌਰ 'ਤੇ ਕਦੇ ਨਹੀਂ ਦਿੱਤੀ ਜਾਂਦੀ ਅਤੇ ਜੋ ਸਾਡੇ ਹੋਂਦ ਦਾ ਮੁੱਲ ਹੈ - ਯਾਨੀ, ਸਪੱਸ਼ਟ ਤੌਰ 'ਤੇ,

"ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ-ਆਪਣੇ ਲਈ" ਕਿਸਮ ਦੀ ਭਰਪੂਰਤਾ। ਇਸ ਅੰਤਿਮ ਅਵਧੀ ਦੇ ਜ਼ਰੀਏ ਸਾਡੇ ਅਤੀਤ ਦੀ ਰਿਕਵਰੀ ਇੱਕ ਵਾਰ ਅਤੇ ਹਮੇਸ਼ਾ ਲਈ ਕੀਤੀ ਜਾਵੇਗੀ। ਸਾਨੂੰ ਹਮੇਸ਼ਾ ਲਈ ਪਤਾ ਹੋਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ ਕਿ ਕੀ ਕੋਈ ਖਾਸ ਜਵਾਨੀ ਦਾ ਅਨੁਭਵ ਫਲਦਾਇਕ ਸੀ ਜਾਂ ਮਾੜਾ-ਮਾੜਾ, ਕੀ ਜਵਾਨੀ ਦਾ ਇੱਕ ਖਾਸ ਸੰਕਟ ਇੱਕ ਮਨਮੋਹਕ ਸੀ ਜਾਂ ਮੇਰੇ ਬਾਅਦ ਦੇ ਰੁਝੇਵਿਆਂ ਦਾ ਅਸਲ ਪੂਰਵ-ਨਿਰਮਾਣ ਸੀ; ਸਾਡੇ ਜੀਵਨ ਦਾ ਵਕਰ ਹਮੇਸ਼ਾ ਲਈ ਸਥਿਰ ਹੋ ਜਾਵੇਗਾ। ਸੰਖੇਪ ਵਿੱਚ, ਖਾਤਾ ਬੰਦ ਹੋ ਜਾਵੇਗਾ। ਈਸਾਈਆਂ ਨੇ ਮੌਤ ਨੂੰ ਇਸ ਅੰਤਿਮ ਅਵਧੀ ਵਜੋਂ ਲੈਣ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕੀਤੀ ਹੈ। ਮੇਰੇ ਨਾਲ ਇੱਕ ਨਿੱਜੀ ਗੱਲਬਾਤ ਵਿੱਚ, ਸਤਿਕਾਰਯੋਗ ਫਾਦਰ ਬੋਇਸਲੋਟ ਨੇ ਮੈਨੂੰ ਸਮਝਾਇਆ ਕਿ "ਆਖਰੀ ਨਿਰਣਾ" ਬਿਲਕੁਲ ਉਸ ਬਿਰਤਾਂਤ ਦਾ ਇਹ ਅੰਤ ਸੀ ਜੋ ਵਿਅਕਤੀ ਨੂੰ ਆਪਣਾ ਦੌਰਾ ਮੁੜ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਨ ਦੇ ਯੋਗ ਨਹੀਂ ਬਣਾਉਂਦਾ ਅਤੇ ਜੋ ਉਸਨੂੰ ਅੰਤ ਵਿੱਚ ਉਹੀ ਬਣਾਉਂਦਾ ਹੈ ਜੋ ਉਹ ਰਿਹਾ ਹੈ - ਅਟੱਲ।

ਪਰ ਇੱਥੇ ਇੱਕ ਗਲਤੀ ਹੈ ਜੋ ਅਸੀਂ ਲੀਬਨੀਜ਼ ਦੇ ਸੰਬੰਧ ਵਿੱਚ ਪਹਿਲਾਂ ਦੱਸੀ ਸੀ, ਹਾਲਾਂਕਿ ਇਸਨੂੰ ਹੋਂਦ ਦੇ ਦੂਜੇ ਸਿਰੇ 'ਤੇ ਰੱਖਿਆ ਗਿਆ ਹੈ। ਲੀਬਨੀਜ਼ ਲਈ ਅਸੀਂ ਆਜ਼ਾਦ ਹਾਂ ਕਿਉਂਕਿ ਸਾਡੇ ਕੰਮ ਸਾਡੇ ਸਾਰ ਤੋਂ ਉਤਪੰਨ ਹੁੰਦੇ ਹਨ। ਫਿਰ ਵੀ ਇਹ ਇੱਕ ਤੱਥ ਕਿ ਸਾਡੇ ਸਾਰ ਨੂੰ ਸਾਡੇ ਦੁਆਰਾ ਨਹੀਂ ਚੁਣਿਆ ਗਿਆ ਹੈ, ਇਹ ਦਰਸਾਉਂਦਾ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਸਾਰੀ ਆਜ਼ਾਦੀ ਅਸਲ ਵਿੱਚ ਪੂਰੀ ਗੁਲਾਮੀ ਨੂੰ ਕਵਰ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਪਰਮਾਤਮਾ ਨੇ ਆਦਮ ਦੇ ਸਾਰ ਨੂੰ ਚੁਣਿਆ। ਇਸ ਦੇ ਉਲਟ ਜੇਕਰ ਇਹ ਉਸ ਖਾਤੇ ਦਾ ਬੰਦ ਹੋਣਾ ਹੈ ਜੋ ਸਾਡੀ ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਨੂੰ ਇਸਦਾ ਅਰਥ ਅਤੇ ਇਸਦਾ ਮੁੱਲ ਦਿੰਦਾ ਹੈ, ਤਾਂ ਇਹ ਬਹੁਤ ਘੱਟ ਮਹੱਤਵ ਰੱਖਦਾ ਹੈ ਕਿ ਉਹ ਸਾਰੇ ਕੰਮ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਤੋਂ ਸਾਡੀ ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਦਾ ਜਾਲ ਬਣਾਇਆ ਗਿਆ ਹੈ, ਆਜ਼ਾਦ ਸਨ; ਉਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਅਰਥ ਸਾਡੇ ਤੋਂ ਬਚ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਜੇਕਰ ਅਸੀਂ ਖੁਦ ਉਹ ਪਲ ਨਹੀਂ ਚੁਣਦੇ ਜਿਸ ਸਮੇਂ ਖਾਤਾ ਬੰਦ ਕੀਤਾ ਜਾਵੇਗਾ। ਇਹ ਡਿਡੇਰੋਟ ਦੇ ਕੰਮ ਵਿੱਚ ਗੂੰਜਦੇ ਇੱਕ ਕਿੱਸੇ ਦੇ ਆਜ਼ਾਦ ਸੋਚ ਵਾਲੇ ਲੇਖਕ ਦੁਆਰਾ ਸਪੱਸ਼ਟ ਤੌਰ 'ਤੇ ਸਮਝਿਆ ਗਿਆ ਹੈ। ਨਿਆਂ ਦੇ ਦਿਨ ਦੋ ਭਰਾ ਬ੍ਰਹਮ ਟ੍ਰਿਬਿਊਨਲ ਵਿੱਚ ਪੇਸ਼ ਹੋਏ। ਪਹਿਲੇ ਨੇ ਪਰਮਾਤਮਾ ਨੂੰ ਕਿਹਾ, "ਤੁਸੀਂ ਮੈਨੂੰ ਇੰਨੀ ਛੋਟੀ ਉਮਰ ਵਿੱਚ ਕਿਉਂ ਮਰਵਾਇਆ?" ਅਤੇ ਪਰਮਾਤਮਾ ਨੇ ਕਿਹਾ, "ਤੁਹਾਨੂੰ ਬਚਾਉਣ ਲਈ। ਜੇ ਤੁਸੀਂ ਜ਼ਿਆਦਾ ਸਮਾਂ ਜੀਉਂਦੇ, ਤਾਂ ਤੁਸੀਂ ਆਪਣੇ ਭਰਾ ਵਾਂਗ ਅਪਰਾਧ ਕੀਤਾ ਹੁੰਦਾ।" ਫਿਰ ਭਰਾ ਨੇ ਬਦਲੇ ਵਿੱਚ ਪੁੱਛਿਆ, "ਤੁਸੀਂ ਮੈਨੂੰ ਇੰਨਾ ਬੁੱਢਾ ਕਿਉਂ ਮਰਵਾਇਆ?" ਜੇ ਮੌਤ ਸਾਡੇ ਵਜੂਦ ਦਾ ਸੁਤੰਤਰ ਨਿਰਣਾ ਨਹੀਂ ਹੈ, ਤਾਂ ਇਹ ਸਾਡੀ ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਨੂੰ ਪੂਰਾ ਨਹੀਂ ਕਰ ਸਕਦੀ। ਜੇ ਇੱਕ ਮਿੰਟ ਵੱਧ ਜਾਂ ਘੱਟ ਸ਼ਾਇਦ ਸਭ ਕੁਝ ਬਦਲ ਸਕਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਜੇ ਇਸ ਮਿੰਟ ਨੂੰ ਮੇਰੇ ਖਾਤੇ ਵਿੱਚ ਜੋੜਿਆ ਜਾਂ ਹਟਾ ਦਿੱਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਤਾਂ ਇਹ ਸਵੀਕਾਰ ਕਰਨ ਦੇ ਬਾਵਜੂਦ ਕਿ ਮੈਂ ਆਪਣੀ ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਕਰਨ ਲਈ ਸੁਤੰਤਰ ਹਾਂ, ਮੇਰੀ ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਦਾ ਅਰਥ ਮੇਰੇ ਤੋਂ ਬਚ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਹੁਣ ਈਸਾਈ ਮੌਤ ਪਰਮਾਤਮਾ ਵੱਲੋਂ ਆਉਂਦੀ ਹੈ। ਉਹ ਸਾਡਾ ਸਮਾਂ ਚੁਣਦਾ ਹੈ, ਅਤੇ ਇੱਕ ਆਮ ਤਰੀਕੇ ਨਾਲ ਮੈਂ ਸਪੱਸ਼ਟ ਤੌਰ 'ਤੇ ਜਾਣਦਾ ਹਾਂ ਕਿ ਭਾਵੇਂ ਇਹ ਮੈਂ ਹੀ ਹਾਂ ਜੋ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਅਸਥਾਈ ਬਣਾ ਕੇ ਆਮ ਤੌਰ 'ਤੇ ਮਿੰਟ ਅਤੇ ਘੰਟੇ ਬਣਾਉਂਦਾ ਹਾਂ, ਫਿਰ ਵੀ ਮੇਰੀ ਮੌਤ ਦਾ ਮਿੰਟ ਮੇਰੇ ਦੁਆਰਾ ਨਿਸ਼ਚਿਤ ਨਹੀਂ ਹੈ; ਬ੍ਰਹਿਮੰਡ ਦੇ ਕ੍ਰਮ ਇਸਨੂੰ ਨਿਰਧਾਰਤ ਕਰਦੇ ਹਨ।

ਜੇਕਰ ਇਹ ਮਾਮਲਾ ਹੈ, ਤਾਂ ਅਸੀਂ ਹੁਣ ਇਹ ਵੀ ਨਹੀਂ ਕਹਿ ਸਕਦੇ ਕਿ ਮੌਤ ਜੀਵਨ ਨੂੰ ਬਾਹਰੋਂ ਇੱਕ ਅਰਥ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕਰਦੀ ਹੈ; ਇੱਕ ਅਰਥ ਸਿਰਫ਼ ਵਿਅਕਤੀਗਤਤਾ ਤੋਂ ਹੀ ਆ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਕਿਉਂਕਿ ਮੌਤ ਸਾਡੀ ਆਜ਼ਾਦੀ ਦੀ ਨੀਂਹ 'ਤੇ ਪ੍ਰਗਟ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦੀ, ਇਹ ਸਿਰਫ਼ ਜੀਵਨ ਦੇ ਸਾਰੇ ਅਰਥਾਂ ਨੂੰ ਹੀ ਖਤਮ ਕਰ ਸਕਦੀ ਹੈ। ਜੇਕਰ ਮੈਂ ਉਡੀਕ ਲਈ ਉਡੀਕ ਕਰਨ ਵਾਲਾ ਹਾਂ ਅਤੇ ਜੇਕਰ ਅਚਾਨਕ ਮੇਰੀ ਅੰਤਿਮ ਉਡੀਕ ਦਾ ਉਦੇਸ਼ ਅਤੇ ਇਸਦੀ ਉਡੀਕ ਕਰਨ ਵਾਲਾ ਦਬਾ ਦਿੱਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਤਾਂ ਉਡੀਕ ਬੇਤੁਕੀ ਦੇ ਕਿਰਦਾਰ ਨੂੰ ਪਿੱਛੇ ਹਟ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਉਦਾਹਰਣ ਵਜੋਂ, ਇਹ ਨੌਜਵਾਨ ਤੀਹ ਸਾਲ ਇੱਕ ਮਹਾਨ ਲੇਖਕ ਬਣਨ ਦੀ ਉਮੀਦ

ਵਿੱਚ ਜੀਉਂਦਾ ਰਿਹਾ ਹੈ, ਪਰ ਇਹ ਉਡੀਕ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਕਾਫ਼ੀ ਨਹੀਂ ਹੈ; ਇਹ ਇੱਕ ਵਿਅਰਥ ਅਤੇ ਬੇਤੁਕੀ ਜ਼ਿੱਦ ਜਾਂ ਉਹਨਾਂ ਕਿਤਾਬਾਂ ਦੇ ਅਨੁਸਾਰ ਉਸਦੇ ਮੁੱਲ ਦੀ ਡੂੰਘੀ ਸਮਝ ਬਣ ਜਾਂਦੀ ਹੈ ਜੋ ਉਹ ਲਿਖਦਾ ਹੈ। ਉਸਦੀ ਪਹਿਲੀ ਕਿਤਾਬ ਪ੍ਰਗਟ ਹੋਈ ਹੈ, ਪਰ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਇਸਦਾ ਕੀ ਅਰਥ ਹੈ? ਇਹ ਇੱਕ ਸ਼ੁਰੂਆਤੀ ਦੀ ਕਿਤਾਬ ਹੈ। ਆਓ ਅਸੀਂ ਇਹ ਸਵੀਕਾਰ ਕਰੀਏ ਕਿ ਇਹ ਚੰਗੀ ਹੈ; ਫਿਰ ਵੀ ਇਹ ਭਵਿੱਖ ਦੁਆਰਾ ਆਪਣਾ ਅਰਥ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਜੇਕਰ ਇਹ ਵਿਲੱਖਣ ਹੈ, ਤਾਂ ਇਹ ਇੱਕੋ ਸਮੇਂ ਉਦਘਾਟਨ ਅਤੇ ਪ੍ਰਮਾਣ ਹੈ। ਉਸ ਕੋਲ ਲਿਖਣ ਲਈ ਸਿਰਫ਼ ਇੱਕ ਕਿਤਾਬ ਸੀ; ਉਹ ਆਪਣੇ ਕੰਮ ਦੁਆਰਾ ਸੀਮਤ ਅਤੇ ਕੱਟਿਆ ਹੋਇਆ ਹੈ; ਉਹ "ਇੱਕ ਮਹਾਨ ਲੇਖਕ" ਨਹੀਂ ਹੋਵੇਗਾ। ਜੇ ਨਾਵਲ ਇੱਕ ਆਮ ਲੜੀ ਵਿੱਚੋਂ ਇੱਕ ਹੈ, ਤਾਂ ਇਹ ਇੱਕ "ਹਾਦਸਾ" ਹੈ। ਜੇ ਇਸਦੇ ਬਾਅਦ ਹੋਰ ਵਧੀਆ ਕਿਤਾਬਾਂ ਆਉਂਦੀਆਂ ਹਨ, ਤਾਂ ਇਹ ਇਸਦੇ ਲੇਖਕ ਨੂੰ ਪਹਿਲੇ ਦਰਜੇ ਵਿੱਚ ਸ਼੍ਰੇਣੀਬੱਧ ਕਰ ਸਕਦੀ ਹੈ। ਪਰ ਬਿਲਕੁਲ ਇਸ ਸਮੇਂ ਲੇਖਕ ਨੂੰ ਮੌਤ ਦਾ ਸਾਹਮਣਾ ਕਰਨਾ ਪੈਂਦਾ ਹੈ - ਉਸੇ ਸਮੇਂ ਜਦੋਂ ਉਹ ਬੇਚੈਨੀ ਨਾਲ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਇਹ ਪਤਾ ਲਗਾਉਣ ਲਈ ਪਰਖ ਰਿਹਾ ਸੀ ਕਿ "ਕੀ ਉਸ ਕੋਲ ਇੱਕ ਹੋਰ ਰਚਨਾ ਲਿਖਣ ਲਈ ਸਮਾਨ ਹੈ", ਉਸ ਸਮੇਂ ਜਦੋਂ ਉਹ ਅਜੇ ਵੀ ਇੱਕ ਮਹਾਨ ਲੇਖਕ ਬਣਨ ਦੀ ਉਮੀਦ ਕਰ ਰਿਹਾ ਸੀ। ਇਹ ਸਭ ਕੁਝ ਅਨਿਸ਼ਚਿਤ ਵਿੱਚ ਡਿੱਗਣ ਲਈ ਕਾਫ਼ੀ ਹੈ: ਮੈਂ ਇਹ ਨਹੀਂ ਕਹਿ ਸਕਦਾ ਕਿ ਮ੍ਰਿਤਕ ਲੇਖਕ ਇੱਕ ਕਿਤਾਬ ਦਾ ਲੇਖਕ ਹੈ (ਇਸ ਅਰਥ ਵਿੱਚ ਕਿ ਉਸ ਕੋਲ ਲਿਖਣ ਲਈ ਸਿਰਫ ਇੱਕ ਕਿਤਾਬ ਹੋਵੇਗੀ) ਅਤੇ ਨਾ ਹੀ ਉਸਨੇ ਕਈ ਲਿਖੀਆਂ ਹੋਣਗੀਆਂ (ਕਿਉਂਕਿ ਅਸਲ ਵਿੱਚ ਸਿਰਫ ਇੱਕ ਹੀ ਪ੍ਰਗਟ ਹੋਈ ਹੈ)। ਮੈਂ ਕੁਝ ਨਹੀਂ ਕਹਿ ਸਕਦਾ। ਮੰਨ ਲਓ ਕਿ ਬਾਲਜ਼ਾਕ ਲੇਸ ਚੌਆਨ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਮਰ ਗਿਆ ਸੀ; ਉਹ ਸਾਜ਼ਿਸ਼ ਦੇ ਕੁਝ ਲਾਗੂ ਕਰਨ ਯੋਗ ਨਾਵਲਾਂ ਦਾ ਲੇਖਕ ਰਹੇਗਾ। ਪਰ ਅਚਾਨਕ ਉਹੀ ਉਮੀਦ ਜੋ ਇਸ ਨੌਜਵਾਨ ਦੀ ਸੀ, ਇੱਕ ਮਹਾਨ ਆਦਮੀ ਹੋਣ ਦੀ ਇਹ ਉਮੀਦ, ਕਿਸੇ ਵੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦਾ ਅਰਥ ਗੁਆ ਦਿੰਦੀ ਹੈ; ਇਹ ਨਾ ਤਾਂ ਇੱਕ ਜ਼ਿੱਦੀ ਅਤੇ ਹੰਕਾਰੀ ਅੰਨ੍ਹਾਪਣ ਹੈ ਅਤੇ ਨਾ ਹੀ ਉਸਦੀ ਆਪਣੀ ਕੀਮਤ ਦੀ ਅਸਲ ਭਾਵਨਾ ਕਿਉਂਕਿ ਕੁਝ ਵੀ ਇਸਨੂੰ ਕਦੇ ਵੀ ਤੈਅ ਨਹੀਂ ਕਰੇਗਾ। ਇਹ ਫੈਸਲਾ ਕਰਨ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕਰਨਾ ਬੇਕਾਰ ਹੋਵੇਗਾ ਕਿ ਉਸਨੇ ਆਪਣੀ ਕਲਾ ਲਈ ਕੀਤੀਆਂ ਕੁਰਬਾਨੀਆਂ, ਉਸ ਅਸਪਸ਼ਟ ਅਤੇ ਔਖੀ ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਨੂੰ ਧਿਆਨ ਵਿੱਚ ਰੱਖ ਕੇ ਇਸਦਾ ਫੈਸਲਾ ਕੀਤਾ ਜਾਵੇ ਜਿਸਨੂੰ ਉਹ ਜੀਉਣ ਲਈ ਤਿਆਰ ਸੀ; ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਬਹੁਤ ਸਾਰੀਆਂ ਆਮ ਹਸਤੀਆਂ ਕੋਲ ਤੁਲਨਾਤਮਕ ਕੁਰਬਾਨੀਆਂ ਕਰਨ ਦੀ ਤਾਕਤ ਰਹੀ ਹੈ। ਇਸ ਦੇ ਉਲਟ, ਇਸ ਆਚਰਣ ਦਾ ਅੰਤਮ ਮੁੱਲ ਹਮੇਸ਼ਾ ਲਈ ਦੁਬਿਧਾ ਵਿੱਚ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ; ਜਾਂ ਜੇ ਤੁਸੀਂ ਪਸੰਦ ਕਰਦੇ ਹੋ, ਤਾਂ ਸਮੂਹ (ਖਾਸ ਕਿਸਮ ਦੇ ਆਚਰਣ, ਉਮੀਦਾਂ, ਕਦਰਾਂ-ਕੀਮਤਾਂ) ਅਚਾਨਕ ਬੇਤੁਕੇ ਵਿੱਚ ਡਿੱਗ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਮੌਤ ਕਦੇ ਵੀ ਉਹ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦੀ ਜੋ ਜੀਵਨ ਨੂੰ ਇਸਦੇ ਅਰਥ ਦਿੰਦੀ ਹੈ; ਇਹ, ਇਸਦੇ ਉਲਟ, ਉਹ ਹੈ ਜੋ ਸਿਧਾਂਤਕ ਤੌਰ 'ਤੇ ਜੀਵਨ ਦੇ ਸਾਰੇ ਅਰਥਾਂ ਨੂੰ ਖਤਮ ਕਰ ਦਿੰਦੀ ਹੈ। ਜੇਕਰ ਸਾਨੂੰ ਮਰਨਾ ਪੈਂਦਾ ਹੈ, ਤਾਂ ਸਾਡੀ ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਦਾ ਕੋਈ ਅਰਥ ਨਹੀਂ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਇਸ ਦੀਆਂ ਸਮੱਸਿਆਵਾਂ ਦਾ ਕੋਈ ਹੱਲ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ ਅਤੇ ਕਿਉਂਕਿ ਸਮੱਸਿਆਵਾਂ ਦਾ ਅਰਥ ਹੀ ਅਨਿਸ਼ਚਿਤ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ।

ਇਸ ਲੋੜ ਤੋਂ ਬਚਣ ਲਈ ਖੁਦਕੁਸ਼ੀ ਦਾ ਸਹਾਰਾ ਲੈਣਾ ਸਾਡੇ ਲਈ ਵਿਅਰਥ ਹੋਵੇਗਾ। ਖੁਦਕੁਸ਼ੀ ਨੂੰ ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਦਾ ਅੰਤ ਨਹੀਂ ਮੰਨਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਜਿਸਦੀ ਮੈਨੂੰ ਵਿਲੱਖਣ ਨੀਂਹ ਹੋਣੀ ਚਾਹੀਦੀ ਹੈ। ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਮੇਰੀ ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਦਾ ਇੱਕ ਕਾਰਜ ਹੈ, ਦਰਅਸਲ, ਇਸਨੂੰ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਅਰਥ ਦੀ ਲੋੜ ਹੁੰਦੀ ਹੈ ਜੋ ਸਿਰਫ ਭਵਿੱਖ ਹੀ ਇਸਨੂੰ ਦੇ ਸਕਦਾ ਹੈ; ਪਰ ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਮੇਰੀ ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਦਾ ਆਖਰੀ ਕਾਰਜ ਹੈ, ਇਸ ਲਈ ਇਸ ਭਵਿੱਖ ਤੋਂ ਇਨਕਾਰ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਇਹ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਅਨਿਸ਼ਚਿਤ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ। ਜੇ ਮੈਂ ਮੌਤ ਤੋਂ ਬਚ ਜਾਂਦਾ ਹਾਂ, ਜਾਂ ਜੇ ਮੈਂ "ਗਲਤ ਫਾਇਰ" ਕਰਦਾ ਹਾਂ, ਤਾਂ ਕੀ

ਮੈਂ ਬਾਅਦ ਵਿੱਚ ਇਹ ਨਿਰਣਾ ਨਹੀਂ ਕਰਾਂਗਾ ਕਿ ਮੇਰੀ ਖੁਦਕੁਸ਼ੀ ਕਾਇਰਤਾ ਸੀ? ਕੀ ਨਤੀਜਾ ਮੈਨੂੰ ਇਹ ਨਹੀਂ ਦਿਖਾਏਗਾ ਕਿ ਹੋਰ ਹੱਲ ਸੰਭਵ ਸਨ? ਪਰ ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਹੱਲ ਸਿਰਫ ਮੇਰੇ ਆਪਣੇ ਪ੍ਰੋਜੈਕਟ ਹੋ ਸਕਦੇ ਹਨ, ਇਹ ਸਿਰਫ ਤਾਂ ਹੀ ਪ੍ਰਗਟ ਹੋ ਸਕਦੇ ਹਨ ਜੇਕਰ ਮੈਂ ਜੀਉਂਦਾ ਹਾਂ। ਖੁਦਕੁਸ਼ੀ ਇੱਕ ਬੇਤੁਕੀ ਹੈ ਜਿਸ ਕਾਰਨ ਮੇਰੀ ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਬੇਤੁਕੀ ਵਿੱਚ ਡੁੱਬ ਜਾਂਦੀ ਹੈ।

ਇਹ ਟਿੱਪਣੀਆਂ, ਇਹ ਧਿਆਨ ਵਿੱਚ ਰੱਖਿਆ ਜਾਵੇਗਾ, ਮੌਤ ਦੇ ਵਿਚਾਰ ਤੋਂ ਨਹੀਂ, ਸਗੋਂ ਜੀਵਨ ਦੇ ਵਿਚਾਰ ਤੋਂ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕੀਤੀਆਂ ਗਈਆਂ ਹਨ; ਇਹ ਇਸ ਲਈ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਖੁਦ-ਖੁਦ ਉਹ ਹੋਂਦ ਹੈ ਜਿਸ ਵਿੱਚ ਹੋਂਦ ਸਵਾਲ ਵਿੱਚ ਹੈ; ਕਿਉਂਕਿ ਖੁਦ-ਖੁਦ ਉਹ ਹੋਂਦ ਹੈ ਜੋ ਹਮੇਸ਼ਾ ਇੱਕ "ਬਾਅਦ" ਦਾ ਦਾਅਵਾ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਇਸ ਲਈ ਉਸ ਹੋਂਦ ਵਿੱਚ ਮੌਤ ਲਈ ਕੋਈ ਜਗ੍ਹਾ ਨਹੀਂ ਹੈ ਜੋ ਆਪਣੇ ਆਪ ਲਈ ਹੈ। ਫਿਰ ਮੌਤ ਦੀ ਉਡੀਕ ਦਾ ਕੀ ਅਰਥ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ ਜੇਕਰ ਇਹ ਇੱਕ ਅਨਿਸ਼ਚਿਤ ਘਟਨਾ ਦੀ ਉਡੀਕ ਨਹੀਂ ਹੈ ਜੋ ਸਾਰੀ ਉਡੀਕ ਨੂੰ ਬੇਤੁਕੀ ਬਣਾ ਦੇਵੇਗੀ, ਇੱਥੋਂ ਤੱਕ ਕਿ ਮੌਤ ਦੀ ਵੀ। ਮੌਤ ਦੀ ਉਡੀਕ ਸਵੈ-ਵਿਨਾਸ਼ਕਾਰੀ ਹੋਵੇਗੀ, ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਸਾਰੀਆਂ ਉਡੀਕਾਂ ਦਾ ਇਨਕਾਰ ਹੋਵੇਗਾ। ਇੱਕ ਖਾਸ ਮੌਤ ਵੱਲ ਮੇਰਾ ਪ੍ਰੋਜੈਕਟ ਸਮਝਣ ਯੋਗ ਹੈ (ਖੁਦਕੁਸ਼ੀ, ਸ਼ਹਾਦਤ, ਬਹਾਦਰੀ) ਪਰ ਮੇਰੀ ਮੌਤ ਵੱਲ ਪ੍ਰੋਜੈਕਟ ਨਹੀਂ ਕਿਉਂਕਿ ਦੁਨੀਆ ਵਿੱਚ ਮੌਜੂਦਗੀ ਨੂੰ ਹੁਣ ਮਹਿਸੂਸ ਨਾ ਕਰਨ ਦੀ ਅਨਿਸ਼ਚਿਤ ਸੰਭਾਵਨਾ ਹੈ, ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਪ੍ਰੋਜੈਕਟ ਸਾਰੇ ਪ੍ਰੋਜੈਕਟਾਂ ਦਾ ਵਿਨਾਸ਼ ਹੋਵੇਗਾ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਮੌਤ ਮੇਰੀ ਵਿਲੱਖਣ ਸੰਭਾਵਨਾ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਦੀ; ਇਹ ਮੇਰੀਆਂ ਸੰਭਾਵਨਾਵਾਂ ਵਿੱਚੋਂ ਇੱਕ ਵੀ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਦੀ।

ਇਸ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ, ਮੌਤ, ਜਿੱਥੋਂ ਤੱਕ ਮੈਨੂੰ ਪ੍ਰਗਟ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ, ਨਾ ਸਿਰਫ਼ ਮੇਰੇ ਸੰਭਵਾਂ ਦਾ ਹਮੇਸ਼ਾ ਸੰਭਵ ਵਿਨਾਸ਼ ਹੈ, ਮੇਰੀਆਂ ਸੰਭਾਵਨਾਵਾਂ ਤੋਂ ਬਾਹਰ ਇੱਕ ਵਿਨਾਸ਼ ਹੈ। ਇਹ ਸਿਰਫ਼ ਉਹ ਪ੍ਰੋਜੈਕਟ ਨਹੀਂ ਹੈ ਜੋ ਸਾਰੇ ਪ੍ਰੋਜੈਕਟਾਂ ਨੂੰ ਤਬਾਹ ਕਰ ਦਿੰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਜੋ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਤਬਾਹ ਕਰ ਦਿੰਦਾ ਹੈ, ਮੇਰੀਆਂ ਉਮੀਦਾਂ ਦਾ ਅਸੰਭਵ ਵਿਨਾਸ਼। ਇਹ ਉਸ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਉੱਤੇ ਦੂਜੇ ਦੇ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਦੀ ਜਿੱਤ ਵੀ ਹੈ ਜੋ ਮੈਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਪ੍ਰਤੀ ਹਾਂ। ਇਹੀ ਸ਼ੱਕ ਹੈ ਕਿ ਮਾਲਰੋਕਸ ਦਾ ਮਤਲਬ ਹੈ ਜਦੋਂ ਉਹ ਐਲ'ਐਸਪੋਇਰ ਵਿੱਚ ਮੌਤ ਬਾਰੇ ਕਹਿੰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਇਹ "ਜੀਵਨ ਨੂੰ ਕਿਸਮਤ ਵਿੱਚ ਬਦਲ ਦਿੰਦਾ ਹੈ।" ਅਸਲ ਵਿੱਚ, ਮੌਤ ਸਿਰਫ ਆਪਣੇ ਨਕਾਰਾਤਮਕ ਪਾਸੇ ਮੇਰੀਆਂ ਸੰਭਾਵਨਾਵਾਂ ਦਾ ਵਿਨਾਸ਼ ਹੈ; ਕਿਉਂਕਿ ਅਸਲ ਵਿੱਚ ਮੈਂ ਆਪਣੀਆਂ ਸੰਭਾਵਨਾਵਾਂ ਸਿਰਫ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਹੋਣ ਦੇ ਵਿਨਾਸ਼ ਦੁਆਰਾ ਹਾਂ ਜੋ ਮੈਨੂੰ ਹੋਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ, ਇੱਕ ਵਿਨਾਸ਼ ਦੇ ਵਿਨਾਸ਼ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਮੌਤ ਮੇਰੇ ਹੋਂਦ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਉਸ ਅਰਥ ਵਿੱਚ ਪੇਸ਼ ਕਰਨਾ ਹੈ ਜਿਸ ਵਿੱਚ ਹੇਗਲ ਲਈ ਇੱਕ ਨਿਖੇਧ ਦਾ ਨਿਖੇਧ ਇੱਕ ਪੁਸ਼ਟੀ ਹੈ। ਜਿੰਨਾ ਚਿਰ ਖੁਦ "ਜੀਵਨ ਵਿੱਚ" ਹੈ, ਇਹ ਆਪਣੇ ਭੂਤਕਾਲ ਨੂੰ ਪਾਰ ਕਰਕੇ ਆਪਣੇ ਭਵਿੱਖ ਵੱਲ ਵਧਦਾ ਹੈ, ਅਤੇ ਭੂਤਕਾਲ ਉਹ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਜੋ ਖੁਦ ਨੂੰ ਹੋਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ। ਜਦੋਂ ਖੁਦ "ਜੀਉਣਾ ਬੰਦ ਕਰ ਦਿੰਦਾ ਹੈ," ਤਾਂ ਇਹ ਭੂਤਕਾਲ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਖਤਮ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ। ਨਾਸ਼ ਕਰਨ ਵਾਲੇ ਜੀਵ ਦਾ ਅਲੋਪ ਹੋਣਾ ਇਸਦੇ ਹੋਂਦ ਦੇ ਉਸ ਹਿੱਸੇ ਨੂੰ ਨਹੀਂ ਛੂਹਦਾ ਜੋ ਕਿ ਖੁਦ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਹੈ; ਇਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਹੀ ਸਮਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਮੇਰਾ ਪੂਰਾ ਜੀਵਨ ਹੈ। ਇਸਦਾ ਮਤਲਬ ਇਹ ਨਹੀਂ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਇੱਕ ਸੁਮੇਲ ਵਾਲੀ ਸੰਪੂਰਨਤਾ ਹੈ ਪਰ ਇਹ ਆਪਣੀ ਖੁਦ ਦੀ ਸਸਪੈਂਸ ਬਣਨਾ ਬੰਦ ਕਰ ਦਿੱਤਾ ਹੈ ਅਤੇ ਇਹ ਹੁਣ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਉਸ ਸਧਾਰਨ ਚੇਤਨਾ ਦੁਆਰਾ ਨਹੀਂ ਬਦਲ ਸਕਦਾ ਜੋ ਇਸਦੀ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਹੈ। ਇਸਦੇ ਉਲਟ, ਉਸ ਜੀਵਨ ਵਿੱਚ ਕਿਸੇ ਵੀ ਘਟਨਾ ਦਾ ਅਰਥ ਹੁਣ ਤੋਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਦੁਆਰਾ ਨਹੀਂ ਸਗੋਂ ਇਸ ਖੁੱਲ੍ਹੀ ਸੰਪੂਰਨਤਾ ਦੁਆਰਾ ਨਿਸ਼ਚਿਤ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਜੋ ਕਿ ਬੰਦ ਜੀਵਨ ਹੈ। ਮੁੱਢਲੇ ਅਤੇ ਬੁਨਿਆਦੀ ਅਰਥਾਂ ਵਿੱਚ ਇਹ ਅਰਥ ਅਰਥ ਦੀ ਅਣਹੋਂਦ ਹੈ, ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਅਸੀਂ ਦੇਖਿਆ ਹੈ। ਪਰ ਇੱਕ ਸੈਕੰਡਰੀ ਅਤੇ ਪ੍ਰਾਪਤ ਅਰਥਾਂ ਵਿੱਚ ਹਜ਼ਾਰਾਂ ਚਮਕਦੇ, ਚਮਕਦਾਰ ਸਾਪੇਖਿਕ ਅਰਥ ਇੱਕ "ਮ੍ਰਿਤ" ਜੀਵਨ ਦੀ ਇਸ ਬੁਨਿਆਦੀ

ਬੇਤੁਕੀਤਾ 'ਤੇ ਖੇਡ ਸਕਦੇ ਹਨ।

ਉਦਾਹਰਣ ਵਜੋਂ, ਇਸਦਾ ਅੰਤਮ ਵਿਅਰਥ ਭਾਵੇਂ ਕੁਝ ਵੀ ਹੋਵੇ, ਇਹ ਤੱਥ ਬਣਿਆ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਸੋਫੋਕਲੀਜ਼ ਦੀ ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਖੁਸ਼ਹਾਲ ਸੀ, ਬਾਲਜ਼ਾਕ ਦੀ ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਬਹੁਤ ਮਿਹਨਤੀ ਸੀ, ਆਦਿ। ਕੁਦਰਤੀ ਤੌਰ 'ਤੇ ਇਨ੍ਹਾਂ ਆਮ ਯੋਗਤਾਵਾਂ ਨੂੰ ਹੋਰ ਸਖ਼ਤ ਬਣਾਇਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ; ਅਸੀਂ ਇਸ ਜੀਵਨ ਦੇ ਬਿਰਤਾਂਤ ਦੇ ਨਾਲ-ਨਾਲ ਇੱਕ ਵਰਣਨ, ਇੱਕ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਦਾ ਜੋਖਮ ਲੈ ਸਕਦੇ ਹਾਂ। ਅਸੀਂ ਹੋਰ ਵੱਖਰੇ ਗੁਣ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਾਂਗੇ; ਉਦਾਹਰਣ ਵਜੋਂ, ਅਸੀਂ ਇੱਕ ਖਾਸ ਮਰੀ ਹੋਈ ਔਰਤ ਬਾਰੇ ਉਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਗੱਲ ਕਰਨ ਦੇ ਯੋਗ ਹੋਵਾਂਗੇ ਜਿਵੇਂ ਮੌਰੀਆਕ ਆਪਣੀ ਇੱਕ ਨਾਇਕਾ ਬਾਰੇ ਗੱਲ ਕਰਦਾ ਹੈ ਜਦੋਂ ਉਹ ਕਹਿੰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਉਹ "ਸਿਆਣੀ ਨਿਰਾਸ਼ਾ" ਵਿੱਚ ਰਹਿੰਦੀ ਸੀ। ਅਸੀਂ ਪਾਸਕਲ ਦੀ "ਆਤਮਾ" (ਭਾਵ, ਉਸਦੀ ਅੰਦਰੂਨੀ "ਜੀਵਨ") ਦੇ ਅਰਥ ਨੂੰ "ਸ਼ਾਨਦਾਰ ਅਤੇ ਕੌੜਾ" ਸਮਝ ਸਕਾਂਗੇ ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਨੀਤਸ਼ੇ ਨੇ ਇਸਦਾ ਵਰਣਨ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਅਸੀਂ ਕਿਸੇ ਖਾਸ ਘਟਨਾ ਨੂੰ "ਕਾਇਰਤਾਪੂਰਨ" ਜਾਂ "ਸੁਵਿਧਾਹੀਣ" ਵਜੋਂ ਯੋਗਤਾ ਪੂਰੀ ਕਰ ਸਕਦੇ ਹਾਂ, ਹਾਲਾਂਕਿ, ਇਸ ਤੱਥ ਨੂੰ ਕਦੇ ਵੀ ਨਜ਼ਰਅੰਦਾਜ਼ ਕੀਤੇ ਬਿਨਾਂ ਕਿ ਇਸ "ਸਦਾ-ਵਿੱਚ-ਰਹਿਤ-ਸੰਦੇਹ" ਦੀ ਸਿਰਫ ਅਚਾਨਕ ਗ੍ਰਿਫਤਾਰੀ ਜੋ ਕਿ ਆਪਣੇ ਆਪ ਲਈ ਜੀਉਂਦੀ ਹੈ, ਸਾਨੂੰ ਇੱਕ ਰੈਡੀਕਲ ਬੇਤੁਕੀ ਦੀ ਨੀਂਹ 'ਤੇ ਵਿਚਾਰੇ ਗਏ ਘਟਨਾ 'ਤੇ ਇੱਕ ਸਾਪੇਖਿਕ ਅਰਥ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕਰਨ ਦੀ ਆਗਿਆ ਦਿੰਦੀ ਹੈ, ਅਤੇ ਇਹ ਅਰਥ ਇੱਕ ਜ਼ਰੂਰੀ ਤੌਰ 'ਤੇ ਪ੍ਰਯੋਜਕ ਅਰਥ ਹੈ, ਜਿਸਦਾ ਪ੍ਰਯੋਜਕ ਗੁਣ ਗਲਤੀ ਨਾਲ ਨਿਸ਼ਚਿਤ ਵਿੱਚ ਚਲਾ ਗਿਆ ਹੈ। ਪਰ ਪੀਅਰੇ ਦੇ ਜੀਵਨ ਦੇ ਅਰਥ ਦੀਆਂ ਇਹ ਵੱਖ-ਵੱਖ ਵਿਆਖਿਆਵਾਂ - ਜਦੋਂ ਇਹ ਪੀਅਰੇ ਖੁਦ ਸੀ ਜਿਸਨੇ ਉਹਨਾਂ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਜੀਵਨ ਵਿੱਚ ਪ੍ਰਭਾਵਤ ਕੀਤਾ - ਦੇ ਨਤੀਜੇ ਵਜੋਂ ਅਰਥ ਅਤੇ ਦਿਸ਼ਾ ਬਦਲ ਗਈ; ਕਿਉਂਕਿ ਜਦੋਂ ਖੁਦ ਲਈ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕੀਤੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ ਤਾਂ ਆਪਣੇ ਜੀਵਨ ਦਾ ਹਰ ਵਰਣਨ ਇਸ ਜੀਵਨ ਤੋਂ ਪਰੇ ਸਵੈ ਦਾ ਇੱਕ ਪ੍ਰੋਜੈਕਟ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਅਤੇ ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਬਦਲਣ ਵਾਲਾ ਪ੍ਰੋਜੈਕਟ ਉਸੇ ਨਿਸ਼ਾਨੀ ਦੁਆਰਾ ਜੀਵਨ ਨਾਲ ਜੁੜਿਆ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਜਿਸਨੂੰ ਇਹ ਬਦਲਦਾ ਹੈ, ਇਹ ਪੀਅਰੇ ਦਾ ਆਪਣਾ ਜੀਵਨ ਹੈ ਜੋ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਲਗਾਤਾਰ ਅਸਥਾਈ ਬਣਾ ਕੇ ਇਸਦੇ ਅਰਥ ਨੂੰ ਰੂਪਾਂਤਰਿਤ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਹੁਣ ਜਦੋਂ ਉਸਦੀ ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਖਤਮ ਹੋ ਗਈ ਹੈ, ਤਾਂ ਸਿਰਫ਼ ਦੂਜੇ ਦੀ ਯਾਦ ਹੀ ਪਿਅਰੇ ਦੀ ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਨੂੰ ਵਰਤਮਾਨ ਦੇ ਨਾਲ ਆਪਣੀਆਂ ਸਾਰੀਆਂ ਕੰਧਾਂ ਨੂੰ ਕੱਟ ਕੇ ਆਪਣੀ ਭਰਪੂਰਤਾ ਵਿੱਚ ਸੁੰਗੜਨ ਤੋਂ ਰੋਕ ਸਕਦੀ ਹੈ।

ਇੱਕ ਮ੍ਰਿਤ ਜੀਵਨ ਦੀ ਵਿਲੱਖਣ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਤਾ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਇੱਕ ਅਜਿਹਾ ਜੀਵਨ ਹੈ ਜਿਸਦਾ ਦੂਜਾ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਸਰਪ੍ਰਸਤ ਬਣਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਇਸਦਾ ਮਤਲਬ ਸਿਰਫ਼ ਇਹ ਨਹੀਂ ਹੈ ਕਿ ਦੂਜਾ "ਮ੍ਰਿਤਕ" ਦੇ ਜੀਵਨ ਨੂੰ ਇੱਕ ਸਪੱਸ਼ਟ, ਬੋਧਾਤਮਕ ਪੁਨਰ ਨਿਰਮਾਣ ਕਰਕੇ ਸੁਰੱਖਿਅਤ ਰੱਖਦਾ ਹੈ। ਬਿਲਕੁਲ ਉਲਟ, ਅਜਿਹਾ ਪੁਨਰ ਨਿਰਮਾਣ ਮ੍ਰਿਤ ਜੀਵਨ ਦੇ ਸੰਬੰਧ ਵਿੱਚ ਦੂਜੇ ਦੇ ਸੰਭਾਵੀ ਰਵੱਈਏ ਵਿੱਚੋਂ ਇੱਕ ਹੈ; ਨਤੀਜੇ ਵਜੋਂ ਇੱਕ "ਮੁੜ-ਨਿਰਮਿਤ ਜੀਵਨ" ਦਾ ਚਰਿੱਤਰ (ਪਰਿਵਾਰ ਦੇ ਵਿਚਕਾਰ ਰਿਸ਼ਤੇਦਾਰਾਂ ਦੀਆਂ ਯਾਦਾਂ ਦੁਆਰਾ, ਇਤਿਹਾਸਕ ਵਾਤਾਵਰਣ ਵਿੱਚ) ਇੱਕ ਖਾਸ ਕਿਸਮਤ ਹੈ ਜੋ ਕੁਝ ਜੀਵਨਾਂ ਨੂੰ ਦੂਜਿਆਂ ਦੇ ਬਾਹਰ ਕੱਢਣ ਲਈ ਚਿੰਨ੍ਹਿਤ ਕਰਨ ਜਾ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਜ਼ਰੂਰੀ ਨਤੀਜਾ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਉਲਟ ਗੁਣ "ਗੁਮਨਾਮੀ ਵਿੱਚ ਡਿੱਗਿਆ ਜੀਵਨ" - ਇੱਕ ਖਾਸ ਕਿਸਮਤ ਨੂੰ ਵੀ ਦਰਸਾਉਂਦਾ ਹੈ ਜੋ ਵਰਣਨ ਕਰਨ ਦੇ ਯੋਗ ਹੈ, ਜੋ ਕਿ ਦੂਜੇ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਕੁਝ ਜੀਵਨਾਂ ਵਿੱਚ ਦੁਬਾਰਾ ਆਉਂਦਾ ਹੈ। ਭੁੱਲ ਜਾਣਾ ਦੂਜੇ ਦੇ ਰਵੱਈਏ ਦਾ ਵਿਸ਼ਾ ਬਣਾਉਣਾ ਹੈ, ਅਤੇ ਦੂਜੇ ਦੇ ਵੱਲੋਂ ਇੱਕ ਅਪ੍ਰਤੱਖ ਫੈਸਲੇ ਦਾ। ਭੁੱਲ ਜਾਣਾ, ਦਰਅਸਲ, ਇੱਕ ਤੱਤ ਦੇ ਇੱਕ ਸਮੂਹ ਵਿੱਚ ਘੁਲ ਜਾਣ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਹਮੇਸ਼ਾ ਲਈ ਦ੍ਰਿੜਤਾ ਨਾਲ ਫੜਿਆ ਜਾਣਾ ਹੈ (ਤੇਰ੍ਹਵੀਂ ਸਦੀ ਦੇ "ਮਹਾਨ ਜਗੀਰਦਾਰ," ਅਠਾਰਵੀਂ ਸਦੀ ਦੇ "ਬੁਰਜੂਆ ਵਿਗ", ਸੋਵੀਅਤ ਅਧਿਕਾਰੀ," ਆਦਿ); ਇਸਨੂੰ ਕਿਸੇ ਵੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਖਤਮ ਨਹੀਂ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ, ਪਰ ਇਹ ਦੂਜਿਆਂ ਨਾਲ ਇੱਕ ਸਮੂਹਿਕ ਹੋਂਦ ਵਿੱਚ

ਸ਼ਾਮਲ ਹੋਣ ਲਈ ਆਪਣੀ ਨਿੱਜੀ ਹੋਂਦ ਨੂੰ ਗੁਆਉਣਾ ਹੈ।

ਇਹ ਸਾਨੂੰ ਸਪੱਸ਼ਟ ਤੌਰ 'ਤੇ ਦਰਸਾਉਂਦਾ ਹੈ ਕਿ ਅਸੀਂ ਕੀ ਸਾਬਤ ਕਰਨ ਦੀ ਉਮੀਦ ਕੀਤੀ ਸੀ: ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਦੂਜਾ ਮੁਰਦਿਆਂ ਨਾਲ ਬਿਨਾਂ ਕਿਸੇ ਸੰਪਰਕ ਦੇ ਪਹਿਲਾ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਦਾ ਤਾਂ ਜੋ ਬਾਅਦ ਵਿੱਚ ਫੈਸਲਾ ਕਰ ਸਕੇ (ਜਾਂ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਹਾਲਾਤ ਇਹ ਫੈਸਲਾ ਕਰ ਸਕਣ) ਕਿ ਉਸਦਾ ਕੁਝ ਖਾਸ ਮੁਰਦਿਆਂ (ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਉਹ ਜਿਉਂਦੇ ਰਹਿੰਦੇ ਹੋਏ ਜਾਣਦਾ ਸੀ, "ਪ੍ਰਸਿੱਧ ਮੁਰਦੇ," ਆਦਿ) ਨਾਲ ਇਹ ਜਾਂ ਉਹ ਸਬੰਧ ਹੋਵੇਗਾ। ਅਸਲ ਵਿੱਚ ਮੁਰਦਿਆਂ ਨਾਲ ਸਬੰਧ - ਸਾਰੇ ਮੁਰਦਿਆਂ ਨਾਲ - ਬੁਨਿਆਦੀ ਸਬੰਧ ਦਾ ਇੱਕ ਜ਼ਰੂਰੀ ਢਾਂਚਾ ਹੈ ਜਿਸਨੂੰ ਅਸੀਂ "ਦੂਜਿਆਂ ਲਈ ਹੋਣਾ" ਕਿਹਾ ਹੈ। ਹੋਂਦ ਵਿੱਚ ਆਉਣ ਦੇ ਆਪਣੇ ਉਭਾਰ ਵਿੱਚ, ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਮੁਰਦਿਆਂ ਦੇ ਸਬੰਧ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਸਥਿਤੀ ਮੰਨਣੀ ਚਾਹੀਦੀ ਹੈ; ਉਸਦਾ ਸ਼ੁਰੂਆਤੀ ਪ੍ਰੋਜੈਕਟ ਉਹਨਾਂ ਨੂੰ ਵੱਡੇ ਅਗਿਆਤ ਸਮੂਹਾਂ ਵਿੱਚ ਜਾਂ ਵੱਖਰੇ ਵਿਅਕਤੀਗਤਤਾਵਾਂ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਸੰਗਠਿਤ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਅਤੇ ਇਹਨਾਂ ਸਮੂਹਿਕ ਸਮੂਹਾਂ ਲਈ ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਇਹਨਾਂ ਵਿਅਕਤੀਗਤਤਾਵਾਂ ਲਈ ਉਹ ਉਹਨਾਂ ਦੇ ਹਟਾਉਣ ਜਾਂ ਉਹਨਾਂ ਦੀ ਪੂਰਨ ਨੇੜਤਾ ਨਿਰਧਾਰਤ ਕਰਦਾ ਹੈ; ਉਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਅਸਥਾਈ ਬਣਾ ਕੇ ਉਹਨਾਂ ਅਤੇ ਆਪਣੇ ਵਿਚਕਾਰ ਅਸਥਾਈ ਦੂਰੀਆਂ ਨੂੰ ਉਜਾਗਰ ਕਰਦਾ ਹੈ ਜਿਵੇਂ ਉਹ ਆਪਣੇ ਆਲੇ ਦੁਆਲੇ ਦੇ ਸੰਦਰਭ ਵਿੱਚ ਸਥਾਨਿਕ ਦੂਰੀਆਂ ਨੂੰ ਉਜਾਗਰ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਆਪਣੇ ਅੰਤ ਦੁਆਰਾ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਜਾਣੂ ਕਰਵਾਉਂਦੇ ਹੋਏ ਉਹ ਅਲੋਪ ਹੋ ਚੁੱਕੀਆਂ ਸਮੂਹਿਕਤਾਵਾਂ ਜਾਂ ਵਿਅਕਤੀਗਤਤਾਵਾਂ ਦੀ ਵਿਲੱਖਣ ਮਹੱਤਤਾ ਦਾ ਫੈਸਲਾ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਇੱਕ ਖਾਸ ਸਮੂਹ ਜੋ ਪੀਅਰੇ ਲਈ ਸਖਤੀ ਨਾਲ ਅਗਿਆਤ ਅਤੇ ਅਕਾਰਹੀਣ ਹੋਵੇਗਾ ਮੇਰੇ ਲਈ ਖਾਸ ਅਤੇ ਸੰਰਚਿਤ ਹੋਵੇਗਾ; ਇੱਕ ਹੋਰ, ਮੇਰੇ ਲਈ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਇਕਸਾਰ, ਜੀਨ ਲਈ ਇਸਦੇ ਹਿੱਸੇ ਦੇ ਵਿਅਕਤੀਆਂ ਦੀ ਦਿੱਖ ਨੂੰ ਪ੍ਰਭਾਵਤ ਕਰੇਗਾ। ਬਿਜ਼ੈਂਟੀਅਮ, ਰੋਮ, ਐਥਨਜ਼, ਦੂਜਾ ਧਰਮ ਯੁੱਧ, ਕਨਵੈਨਸ਼ਨ, ਜਿੰਨੇ ਵੀ ਵਿਸ਼ਾਲ ਨੇਕਰੋਪੋਲਿਸ ਮੈਂ ਨੇੜੇ ਜਾਂ ਦੂਰ ਤੋਂ ਦੇਖ ਸਕਦਾ ਹਾਂ, ਆਮ ਨਿਰੀਖਣ ਜਾਂ ਧਿਆਨ ਨਾਲ ਜਾਂਚ ਤੋਂ ਉਸ ਸਥਿਤੀ ਦੇ ਅਨੁਸਾਰ ਜੋ ਮੈਂ ਲੈਂਦਾ ਹਾਂ, ਜੋ ਮੈਂ "ਹਾਂ"। ਇਹ ਅਸੰਭਵ ਨਹੀਂ ਹੈ (ਬਸ਼ਰਤੇ ਕੋਈ ਇਸਨੂੰ ਸਹੀ ਢੰਗ ਨਾਲ ਸਮਝੇ) ਇੱਕ "ਵਿਅਕਤੀ" ਨੂੰ ਉਸਦੇ ਮੁਰਦਿਆਂ ਦੁਆਰਾ ਪਰਿਭਾਸ਼ਿਤ ਕਰਨਾ - ਭਾਵ, ਵਿਅਕਤੀਗਤਕਰਨ ਜਾਂ ਸਮੂਹੀਕਰਨ ਦੇ ਖੇਤਰਾਂ ਦੁਆਰਾ ਜੋ ਉਸਨੇ ਨੇਕਰੋਪੋਲਿਸ ਵਿੱਚ ਨਿਰਧਾਰਤ ਕੀਤਾ ਹੈ, ਉਹਨਾਂ ਸੜਕਾਂ ਅਤੇ ਮਾਰਗਾਂ ਦੁਆਰਾ ਜੋ ਉਸਨੇ ਲੱਭੇ ਹਨ, ਉਸ ਜਾਣਕਾਰੀ ਦੁਆਰਾ ਜੋ ਉਸਨੇ ਆਪਣੇ ਲਈ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਨ ਦਾ ਫੈਸਲਾ ਕੀਤਾ ਹੈ, "ਜੜ੍ਹਾਂ" ਦੁਆਰਾ ਜੋ ਉਸਨੇ ਉੱਥੇ ਰੱਖਿਆ ਹੈ।

ਬੇਸ਼ੱਕ ਮੁਰਦੇ ਸਾਨੂੰ ਚੁਣਦੇ ਹਨ, ਪਰ ਇਹ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੈ ਕਿ ਅਸੀਂ ਪਹਿਲਾਂ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਚੁਣਿਆ ਹੋਵੇ। ਅਸੀਂ ਇੱਥੇ ਫਿਰ ਤੋਂ ਅਸਲ ਸਬੰਧ ਪਾਉਂਦੇ ਹਾਂ ਜੋ ਆਜ਼ਾਦੀ ਨਾਲ ਤੱਥਾਂ ਨੂੰ ਜੋੜਦਾ ਹੈ: ਅਸੀਂ ਮੁਰਦਿਆਂ ਪ੍ਰਤੀ ਆਪਣਾ ਰਵੱਈਆ ਚੁਣਦੇ ਹਾਂ, ਪਰ ਸਾਡੇ ਲਈ ਇੱਕ ਰਵੱਈਆ ਨਾ ਚੁਣਨਾ ਸੰਭਵ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਮੁਰਦਿਆਂ ਪ੍ਰਤੀ ਉਦਾਸੀਨਤਾ ਇੱਕ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਸੰਭਵ ਰਵੱਈਆ ਹੈ (ਇਸਦੀਆਂ ਉਦਾਹਰਣਾਂ ਹੇਮਾਟਲੋਸ ਵਿੱਚ, ਕੁਝ ਇਨਕਲਾਬੀਆਂ ਵਿੱਚ, ਜਾਂ ਵਿਅਕਤੀਵਾਦੀਆਂ ਵਿੱਚ ਮਿਲੀਆਂ ਜਾਣਗੀਆਂ)। ਪਰ ਇਹ ਉਦਾਸੀਨਤਾ - ਜਿਸ ਵਿੱਚ ਮੁਰਦਿਆਂ ਨੂੰ "ਦੁਬਾਰਾ ਮਰਨਾ" ਸ਼ਾਮਲ ਹੈ - ਉਹਨਾਂ ਦੇ ਸੰਬੰਧ ਵਿੱਚ ਦੂਜਿਆਂ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਆਚਰਣ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਇਸਦੀ ਤੱਥਾਂ ਦੁਆਰਾ, ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਮੁਰਦਿਆਂ ਦੇ ਸੰਬੰਧ ਵਿੱਚ ਪੂਰੀ "ਜ਼ਿੰਮੇਵਾਰੀ" ਵਿੱਚ ਸੁੱਟ ਦਿੱਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ; ਇਹ ਮੁਰਦਿਆਂ ਦੀ ਕਿਸਮਤ ਦਾ ਸੁਤੰਤਰ ਤੌਰ 'ਤੇ ਫੈਸਲਾ ਕਰਨ ਲਈ ਮਜਬੂਰ ਹੈ। ਖਾਸ ਤੌਰ 'ਤੇ, ਜਦੋਂ ਇਹ ਸਾਡੇ ਆਲੇ ਦੁਆਲੇ ਦੇ ਮੁਰਦਿਆਂ ਦਾ ਸਵਾਲ ਹੈ, ਤਾਂ ਸਾਡੇ ਲਈ ਇਹ ਸੰਭਵ ਨਹੀਂ ਹੈ ਕਿ ਅਸੀਂ - ਸਪੱਸ਼ਟ ਤੌਰ 'ਤੇ ਜਾਂ ਅਪ੍ਰਤੱਖ ਤੌਰ 'ਤੇ - ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਉੱਦਮਾਂ ਦੀ ਕਿਸਮਤ ਦਾ ਫੈਸਲਾ ਨਾ ਕਰੀਏ; ਇਹ ਸਪੱਸ਼ਟ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਜਦੋਂ ਇਹ ਉਸ ਪੁੱਤਰ ਦਾ ਸਵਾਲ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਜੋ ਆਪਣੇ ਪਿਤਾ ਦੇ ਕਾਰੋਬਾਰ ਨੂੰ ਜਾਰੀ ਰੱਖਦਾ ਹੈ ਜਾਂ ਉਸ ਚੇਲੇ ਦਾ ਜੋ ਆਪਣੇ ਮਾਲਕ

ਦੇ ਸਕੂਲ ਅਤੇ ਸਿੱਖਿਆਵਾਂ ਨੂੰ ਜਾਰੀ ਰੱਖਦਾ ਹੈ। ਪਰ ਭਾਵੇਂ ਇਹ ਬੰਧਨ ਬਹੁਤ ਸਾਰੀਆਂ ਸਥਿਤੀਆਂ ਵਿੱਚ ਘੱਟ ਸਪੱਸ਼ਟ ਤੌਰ 'ਤੇ ਦਿਖਾਈ ਦਿੰਦਾ ਹੈ, ਪਰ ਇਹ ਹਰ ਉਸ ਮਾਮਲੇ ਵਿੱਚ ਵੀ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਜਿੱਥੇ ਮਰੇ ਹੋਏ ਅਤੇ ਜਿਉਂਦੇ ਇੱਕੋ ਇਤਿਹਾਸਕ ਅਤੇ ਠੋਸ ਸਮੂਹਿਕਤਾ ਨਾਲ ਸਬੰਧਤ ਹੁੰਦੇ ਹਨ। ਇਹ ਮੈਂ ਹਾਂ, ਇਹ ਮੇਰੀ ਪੀੜ੍ਹੀ ਦੇ ਆਦਮੀ ਹਨ ਜੋ ਪਿਛਲੀ ਪੀੜ੍ਹੀ ਦੇ ਯਤਨਾਂ ਅਤੇ ਉੱਦਮਾਂ ਦੇ ਅਰਥ ਦਾ ਫੈਸਲਾ ਕਰਦੇ ਹਨ ਕਿ ਕੀ ਅਸੀਂ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਸਮਾਜਿਕ ਅਤੇ ਰਾਜਨੀਤਿਕ ਯਤਨਾਂ ਨੂੰ ਮੁੜ ਸ਼ੁਰੂ ਕਰਦੇ ਹਾਂ ਅਤੇ ਜਾਰੀ ਰੱਖਦੇ ਹਾਂ, ਜਾਂ ਕੀ ਅਸੀਂ ਇੱਕ ਨਿਰਣਾਇਕ ਟੁੱਟਣ ਦਾ ਅਹਿਸਾਸ ਕਰਦੇ ਹਾਂ ਅਤੇ ਮੁਰਦਿਆਂ ਨੂੰ ਵਾਪਸ ਬੇਅਸਰਤਾ ਵਿੱਚ ਸੁੱਟ ਦਿੰਦੇ ਹਾਂ। ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਅਸੀਂ ਦੇਖਿਆ ਹੈ, ਇਹ 1917 ਦਾ ਅਮਰੀਕਾ ਹੈ ਜੋ ਲਾ ਫੇਏਟ ਦੇ ਕੰਮਾਂ ਦੇ ਮੁੱਲ ਅਤੇ ਅਰਥ ਦਾ ਫੈਸਲਾ ਕਰਦਾ ਹੈ।

ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਇਸ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਤੋਂ ਅਸੀਂ ਜੀਵਨ ਅਤੇ ਮੌਤ ਵਿਚਕਾਰ ਫ਼ਰਕ ਨੂੰ ਸਪੱਸ਼ਟ ਤੌਰ 'ਤੇ ਦੇਖ ਸਕਦੇ ਹਾਂ: ਜੀਵਨ ਆਪਣਾ ਅਰਥ ਖੁਦ ਤੈਅ ਕਰਦਾ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਹਮੇਸ਼ਾ ਦੁਬਿਧਾ ਵਿੱਚ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ; ਇਸ ਵਿੱਚ ਮੂਲ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਸਵੈ-ਆਲੋਚਨਾ ਅਤੇ ਸਵੈ-ਰੂਪਾਂਤਰਣ ਦੀ ਸ਼ਕਤੀ ਹੁੰਦੀ ਹੈ ਜੋ ਇਸਨੂੰ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ "ਅਜੇ ਨਹੀਂ" ਵਜੋਂ ਪਰਿਭਾਸ਼ਿਤ ਕਰਨ ਦਾ ਕਾਰਨ ਬਣਦੀ ਹੈ ਜਾਂ, ਜੇ ਤੁਸੀਂ ਚਾਹੋ, ਤਾਂ ਇਸਨੂੰ ਇਸ ਦੇ ਬਦਲਣ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਬਣਾਉਂਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਮੁਰਦਾ ਜੀਵਨ ਬਦਲਣਾ ਬੰਦ ਨਹੀਂ ਕਰਦਾ, ਅਤੇ ਫਿਰ ਵੀ ਇਹ ਸਭ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇਸਦਾ ਮਤਲਬ ਹੈ ਕਿ ਇਸਦੇ ਲਈ ਚਿਪਸ ਹੇਠਾਂ ਹਨ ਅਤੇ ਇਹ ਹੁਣ ਤੋਂ ਬਿਨਾਂ ਕਿਸੇ ਵੀ ਤਰੀਕੇ ਨਾਲ ਉਹਨਾਂ ਲਈ ਜ਼ਿੰਮੇਵਾਰ ਹੋਏ ਆਪਣੀਆਂ ਤਬਦੀਲੀਆਂ ਵਿੱਚੋਂ ਗੁਜ਼ਰੇਗਾ। ਇਸ ਜੀਵਨ ਲਈ ਇਹ ਸਿਰਫ਼ ਇੱਕ ਮਨਮਾਨੀ ਅਤੇ ਨਿਸ਼ਚਿਤ ਸੰਪੂਰਨੀਕਰਨ ਦਾ ਸਵਾਲ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਇਸ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਇੱਕ ਰੈਡੀਕਲ ਪਰਿਵਰਤਨ ਹੈ: ਇਸਦੇ ਅੰਦਰ ਹੋਰ ਕੁਝ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਦਾ; ਇਹ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਬੰਦ ਹੈ; ਉੱਥੇ ਹੋਰ ਕੁਝ ਵੀ ਦਾਖਲ ਨਹੀਂ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ; ਪਰ ਇਸਦਾ ਅਰਥ ਬਾਹਰੋਂ ਸੋਧਿਆ ਜਾਣਾ ਬੰਦ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ। ਸ਼ਾਂਤੀ ਦੇ ਇਸ ਰਸੂਲ ਦੀ ਮੌਤ ਤੱਕ ਉਸਦੇ ਉੱਦਮਾਂ ਦਾ ਅਰਥ (ਜਿਵੇਂ ਮੂਰਖਤਾ ਜਾਂ ਚੀਜ਼ਾਂ ਦੀ ਸੱਚਾਈ ਦੀ ਡੂੰਘੀ ਭਾਵਨਾ, ਭਾਵੇਂ ਸਫਲ ਹੋਵੇ ਜਾਂ ਅਸਫਲ) ਉਸਦੇ ਆਪਣੇ ਹੱਥਾਂ ਵਿੱਚ ਸੀ। "ਜਿੰਨਾ ਚਿਰ ਮੈਂ ਇੱਥੇ ਹਾਂ, ਕੋਈ ਯੁੱਧ ਨਹੀਂ ਹੋਵੇਗਾ।" ਪਰ ਜਿਸ ਹੱਦ ਤੱਕ ਇਹ ਅਰਥ ਇੱਕ ਸਧਾਰਨ ਵਿਅਕਤੀਗਤਤਾ ਦੀਆਂ ਸੀਮਾਵਾਂ ਨੂੰ ਪਾਰ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਜਿਸ ਹੱਦ ਤੱਕ ਵਿਅਕਤੀ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਇੱਕ ਬਾਹਰਮੁਖੀ ਸਥਿਤੀ (ਯੂਰਪ ਵਿੱਚ ਸ਼ਾਂਤੀ) ਦੁਆਰਾ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਜਾਣੂ ਕਰਵਾਉਂਦਾ ਹੈ, ਮੌਤ ਇੱਕ ਪੂਰਨ ਬੇਦਖਲੀ ਨੂੰ ਦਰਸਾਉਂਦੀ ਹੈ; ਇਹ ਦੂਜਾ ਹੈ ਜੋ ਸ਼ਾਂਤੀ ਦੇ ਰਸੂਲ ਨੂੰ ਉਸਦੇ ਯਤਨਾਂ ਦੇ ਅਰਥ ਅਤੇ ਇਸ ਲਈ ਉਸਦੇ ਹੋਣ ਦੇ ਅਰਥ ਤੋਂ ਵਾਂਝਾ ਕਰ ਦਿੰਦਾ ਹੈ, ਕਿਉਂਕਿ ਦੂਜਾ ਆਪਣੇ ਆਪ ਦੇ ਬਾਵਜੂਦ ਅਤੇ ਆਪਣੇ ਬਹੁਤ ਹੀ ਉਭਾਰ ਨਾਲ ਅਸਫਲਤਾ ਜਾਂ ਸਫਲਤਾ, ਮੂਰਖਤਾ ਜਾਂ ਪ੍ਰਤਿਭਾ ਦੇ ਅਨੁਭਵ ਵਿੱਚ ਬਦਲਣ ਦਾ ਕੰਮ ਕਰਦਾ ਹੈ ਜਿਸ ਦੁਆਰਾ ਵਿਅਕਤੀ ਨੇ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਜਾਣੂ ਕਰਵਾਇਆ ਅਤੇ ਜੋ ਉਹ ਆਪਣੇ ਹੋਣ ਵਿੱਚ ਸੀ।

ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਮੌਤ ਦੀ ਹੋਂਦ ਹੀ ਸਾਨੂੰ ਆਪਣੇ ਜੀਵਨ ਵਿੱਚ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੂਜੇ ਦੇ ਫਾਇਦੇ ਲਈ ਅਲੱਗ ਕਰ ਦਿੰਦੀ ਹੈ। ਮਰਿਆ ਹੋਇਆ ਹੋਣਾ ਜੀਉਂਦੇ ਲੋਕਾਂ ਲਈ ਸ਼ਿਕਾਰ ਹੋਣਾ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਇਸਦਾ ਅਰਥ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਜੋ ਵਿਅਕਤੀ ਆਪਣੀ ਭਵਿੱਖੀ ਮੌਤ ਦੇ ਅਰਥ ਨੂੰ ਸਮਝਣ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕਰਦਾ ਹੈ ਉਸਨੂੰ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਦੂਜਿਆਂ ਦੇ ਭਵਿੱਖੀ ਸ਼ਿਕਾਰ ਵਜੋਂ ਖੋਜਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਸਾਡੇ ਕੋਲ ਇੱਥੇ ਅਲਹਿਦਗੀ ਦਾ ਇੱਕ ਮਾਮਲਾ ਹੈ ਜਿਸਨੂੰ ਅਸੀਂ ਇਸ ਰਚਨਾ ਦੇ ਭਾਗ ਵਿੱਚ ਨਹੀਂ ਵਿਚਾਰਿਆ ਜਿਸਨੂੰ ਅਸੀਂ ਦੂਜਿਆਂ ਲਈ ਸਮਰਪਿਤ ਕੀਤਾ ਸੀ। ਅਸਲ ਵਿੱਚ, ਉਹ ਅਲਹਿਦਗੀ ਸਨ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਅਸੀਂ ਉੱਥੇ ਅਧਿਐਨ ਕੀਤਾ ਸੀ, ਉਹ ਸਨ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਅਸੀਂ ਦੂਜੇ ਨੂੰ ਇੱਕ ਪਾਰਦਰਸ਼ੀ-ਪਾਰਦਰਸ਼ੀ ਵਿੱਚ ਬਦਲ ਕੇ ਖਤਮ ਕਰ ਸਕਦੇ ਸੀ, ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਅਸੀਂ ਆਪਣੀ ਆਜ਼ਾਦੀ ਦੇ ਸੰਪੂਰਨ ਅਤੇ ਵਿਅਕਤੀਗਤ ਸਥਾਨ

ਦੁਆਰਾ ਆਪਣੇ ਬਾਹਰੀ ਨੂੰ ਖਤਮ ਕਰ ਸਕਦੇ ਹਾਂ। ਜਿੰਨਾ ਚਿਰ ਮੈਂ ਜਿਉਂਦਾ ਹਾਂ, ਮੈਂ ਆਪਣੇ ਸੁਤੰਤਰ ਤੌਰ 'ਤੇ ਰੱਖੇ ਗਏ ਸਿਰਿਆਂ ਦੁਆਰਾ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਇਹ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਕੇ ਕਿ ਮੈਂ ਕੁਝ ਵੀ ਨਹੀਂ ਹਾਂ ਅਤੇ ਮੈਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਉਹ ਬਣਾਉਂਦਾ ਹਾਂ ਜੋ ਮੈਂ ਹਾਂ, ਤੋਂ ਬਚ ਸਕਦਾ ਹਾਂ; ਜਿੰਨਾ ਚਿਰ ਮੈਂ ਜਿਉਂਦਾ ਹਾਂ, ਮੈਂ ਉਸ ਗੱਲ ਨੂੰ ਝੂਠਾ ਸਾਬਤ ਕਰ ਸਕਦਾ ਹਾਂ ਜੋ ਦੂਸਰੇ ਮੇਰੇ ਵਿੱਚ ਖੋਜਦੇ ਹਨ, ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਪਹਿਲਾਂ ਹੀ ਦੂਜੇ ਉਦੇਸ਼ਾਂ ਵੱਲ ਪੇਸ਼ ਕਰਕੇ ਅਤੇ ਹਰ ਮੌਕੇ 'ਤੇ ਇਹ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਕੇ ਕਿ ਮੇਰੇ ਆਪਣੇ ਆਪ ਲਈ ਹੋਣ ਦਾ ਆਯਾਮ ਦੂਜਿਆਂ ਲਈ ਹੋਣ ਦੇ ਆਯਾਮ ਨਾਲ ਬੇਮਿਸਾਲ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਮੈਂ ਲਗਾਤਾਰ ਆਪਣੇ ਬਾਹਰੋਂ ਬਚਦਾ ਹਾਂ ਅਤੇ ਲਗਾਤਾਰ ਮੈਨੂੰ ਦੂਜੇ ਦੁਆਰਾ ਦੁਬਾਰਾ ਪ੍ਰਭਾਵਿਤ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ; ਅਤੇ ਇਸ "ਸ਼ੱਕੀ ਲੜਾਈ" ਵਿੱਚ ਨਿਸ਼ਚਿਤ ਜਿੱਤ ਨਾ ਤਾਂ ਇਹਨਾਂ ਹੋਂਦ ਦੇ ਢੰਗਾਂ ਵਿੱਚੋਂ ਇੱਕ ਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਨਾ ਹੀ ਦੂਜੇ ਦੀ। ਪਰ ਇਸ ਲੜਾਈ ਵਿੱਚ ਕਿਸੇ ਵੀ ਵਿਰੋਧੀ ਨਾਲ ਸਹੀ ਢੰਗ ਨਾਲ ਜੁੜੇ ਬਿਨਾਂ ਮੌਤ ਦਾ ਤੱਥ ਲੜਾਈ ਅਤੇ ਇਨਾਮ ਨੂੰ ਦੂਜੇ ਪੱਧਰ 'ਤੇ ਤਬਦੀਲ ਕਰਕੇ ਦੂਜੇ ਦੇ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਨੂੰ ਅੰਤਿਮ ਜਿੱਤ ਦਿੰਦਾ ਹੈ - ਯਾਨੀ, ਅਚਾਨਕ ਇੱਕ ਲੜਾਕੂ ਨੂੰ ਦਬਾ ਕੇ। ਇਸ ਅਰਥ ਵਿੱਚ ਮਰਨਾ ਨਿੰਦਾ ਕੀਤੀ ਜਾਣੀ ਹੈ ਭਾਵੇਂ ਕਿਸੇ ਨੇ ਦੂਜੇ ਉੱਤੇ ਕੋਈ ਵੀ ਥੋੜ੍ਹੇ ਸਮੇਂ ਦੀ ਜਿੱਤ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕੀਤੀ ਹੋਵੇ; ਭਾਵੇਂ ਕਿਸੇ ਨੇ ਦੂਜੇ ਦੀ ਵਰਤੋਂ "ਆਪਣੀ ਮੂਰਤੀ ਨੂੰ ਮੂਰਤੀਮਾਨ ਕਰਨ" ਲਈ ਕੀਤੀ ਹੋਵੇ, ਮਰਨਾ ਸਿਰਫ਼ ਦੂਜੇ ਦੁਆਰਾ ਮੌਜੂਦ ਹੋਣਾ ਹੈ, ਅਤੇ ਉਸ ਦੇ ਆਪਣੇ ਅਰਥ ਅਤੇ ਆਪਣੀ ਜਿੱਤ ਦੇ ਅਰਥ ਦਾ ਦੇਣਦਾਰ ਹੋਣਾ ਹੈ।

ਜੇ ਅਸੀਂ ਉਨ੍ਹਾਂ ਯਥਾਰਥਵਾਦੀ ਵਿਚਾਰਾਂ ਨੂੰ ਸਾਂਝਾ ਕਰਦੇ ਹਾਂ ਜੋ ਅਸੀਂ ਭਾਗ ਤੀਜੇ ਵਿੱਚ ਪੇਸ਼ ਕੀਤੇ ਹਨ, ਤਾਂ ਸਾਨੂੰ ਇਹ ਮੰਨਣਾ ਪਵੇਗਾ ਕਿ ਮੌਤ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਮੇਰਾ ਵਜੂਦ "ਦੂਜੇ ਦੀ ਚੇਤਨਾ ਵਿੱਚ" ਮੇਰੇ ਬਾਰੇ ਸਧਾਰਨ ਪ੍ਰਤੀਨਿਧਤਾਵਾਂ (ਚਿੱਤਰਾਂ, ਯਾਦਾਂ, ਆਦਿ) ਦਾ ਸਧਾਰਨ ਸਪੈਕਟ੍ਰਲ ਬਚਾਅ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਮੇਰਾ ਦੂਜਿਆਂ ਲਈ ਹੋਣਾ ਇੱਕ ਅਸਲੀ ਹੋਂਦ ਹੈ। ਜੇ ਇਹ ਦੂਜੇ ਦੇ ਹੱਥਾਂ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਕੋਟ ਵਾਂਗ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ ਜੋ ਮੈਂ ਆਪਣੇ ਅਲੋਪ ਹੋਣ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਉਸਨੂੰ ਛੱਡਦਾ ਹਾਂ, ਤਾਂ ਇਹ ਮੇਰੇ ਵਜੂਦ ਦੇ ਇੱਕ ਅਸਲ ਆਯਾਮ ਦੇ ਕਾਰਨ ਹੈ - ਇੱਕ ਆਯਾਮ ਜੋ ਮੇਰਾ ਵਿਲੱਖਣ ਆਯਾਮ ਬਣ ਗਿਆ ਹੈ - ਅਤੇ ਇੱਕ ਬੇਤੁਕੇ ਭੂਤ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਨਹੀਂ। ਰਿਚੇਲੀਯੂ, ਲੂਈ XV, ਮੇਰੇ ਦਾਦਾ ਜੀ ਕਿਸੇ ਵੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਮੇਰੀਆਂ ਯਾਦਾਂ ਦਾ ਸਧਾਰਨ ਜੋੜ ਨਹੀਂ ਹਨ, ਨਾ ਹੀ ਯਾਦਾਂ ਦਾ ਜੋੜ ਜਾਂ ਉਨ੍ਹਾਂ ਸਾਰਿਆਂ ਦੇ ਗਿਆਨ ਦੇ ਟੁਕੜੇ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਬਾਰੇ ਸੁਣਿਆ ਹੈ; ਉਹ ਬਾਹਰਮੁਖੀ ਅਤੇ ਅਪਾਰਦਰਸ਼ੀ ਜੀਵ ਹਨ ਜੋ ਬਾਹਰੀਤਾ ਦੇ ਇੱਕਲੇ ਆਯਾਮ ਤੱਕ ਘਟਾ ਦਿੱਤੇ ਗਏ ਹਨ। ਇਸ ਸਮਰੱਥਾ ਵਿੱਚ ਉਹ ਮਨੁੱਖੀ ਸੰਸਾਰ ਵਿੱਚ ਆਪਣੇ ਇਤਿਹਾਸ ਦਾ ਪਿੱਛਾ ਕਰਨਗੇ, ਪਰ ਉਹ ਕਦੇ ਵੀ ਸੰਸਾਰ ਦੇ ਵਿਚਕਾਰ ਪਾਰ ਤੋਂ ਵੱਧ ਨਹੀਂ ਹੋਣਗੇ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਮੌਤ ਨਾ ਸਿਰਫ਼ ਮੇਰੀ ਉਡੀਕ ਨੂੰ ਨਿਸ਼ਚਤ ਤੌਰ 'ਤੇ ਹਟਾ ਕੇ ਅਤੇ ਅਨਿਸ਼ਚਿਤਤਾ ਵਿੱਚ ਉਨ੍ਹਾਂ ਉਦੇਸ਼ਾਂ ਦੀ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਨੂੰ ਤਿਆਗ ਕੇ ਜੋ ਮੈਨੂੰ ਇਹ ਦੱਸਦੇ ਹਨ ਕਿ ਮੈਂ ਕੀ ਹਾਂ - ਸਗੋਂ ਇਹ ਹਰ ਉਸ ਚੀਜ਼ 'ਤੇ ਬਾਹਰੋਂ ਇੱਕ ਅਰਥ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕਰਦੀ ਹੈ ਜਿਸ ਬਾਰੇ ਮੈਂ ਵਿਅਕਤੀਗਤਤਾ ਵਿੱਚ ਰਹਿੰਦਾ ਹਾਂ। ਮੌਤ ਇਸ ਸਾਰੇ ਵਿਅਕਤੀਗਤ ਨੂੰ ਦੁਬਾਰਾ ਪੇਸ਼ ਕਰਦੀ ਹੈ ਜੋ "ਜੀਉਂਦੇ" ਰਹਿੰਦੇ ਹੋਏ ਬਾਹਰੀਕਰਨ ਦੇ ਵਿਰੁੱਧ ਆਪਣਾ ਬਚਾਅ ਕਰਦੀ ਹੈ, ਅਤੇ ਮੌਤ ਇਸਨੂੰ ਸਾਰੇ ਵਿਅਕਤੀਗਤ ਅਰਥਾਂ ਤੋਂ ਵਾਂਝਾ ਕਰ ਦਿੰਦੀ ਹੈ ਤਾਂ ਜੋ ਇਸਨੂੰ ਕਿਸੇ ਵੀ ਬਾਹਰਮੁਖੀ ਅਰਥ ਨੂੰ ਸੌਂਪਿਆ ਜਾ ਸਕੇ ਜੋ ਦੂਜਾ ਇਸਨੂੰ ਦੇਣ ਲਈ ਖੁਸ਼ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਫਿਰ ਵੀ ਇਹ ਧਿਆਨ ਵਿੱਚ ਰੱਖਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ ਕਿ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਮੇਰੀ ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਨੂੰ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕੀਤੀ ਗਈ ਇਹ "ਕਿਸਮਤ" ਵੀ ਸਸਪੈਂਸ ਵਿੱਚ, ਰਾਹਤ ਵਿੱਚ ਰਹਿੰਦੀ ਹੈ। "ਰੋਬੇਸਪੀਅਰ ਦੀ ਨਿਸ਼ਚਿਤ ਇਤਿਹਾਸਕ ਕਿਸਮਤ ਕੀ ਹੋਵੇਗੀ?" ਇਸ ਸਵਾਲ ਦਾ ਜਵਾਬ ਇਸ ਮੁੱਢਲੇ ਸਵਾਲ ਦੇ ਜਵਾਬ 'ਤੇ ਨਿਰਭਰ ਕਰਦਾ ਹੈ: "ਕੀ ਇਤਿਹਾਸ ਦਾ ਕੋਈ ਅਰਥ ਹੈ?" ਯਾਨੀ, "ਕੀ ਇਤਿਹਾਸ ਪੂਰਾ ਹੋਇਆ ਹੈ ਜਾਂ ਸਿਰਫ਼ ਖਤਮ ਹੋ ਗਿਆ ਹੈ?" ਇਹ ਸਵਾਲ ਹੱਲ ਨਹੀਂ ਹੋਇਆ ਹੈ। ਸ਼ਾਇਦ ਇਹ ਅਸੁਲਝਿਆ ਹੋਇਆ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਇਸ ਦੇ

ਸਾਰੇ ਜਵਾਬ ਜੋ ਇਸ ਦੇ ਕੀਤੇ ਜਾ ਸਕਦੇ ਹਨ (ਆਦਰਸ਼ਵਾਦ ਦੇ ਜਵਾਬ ਸਮੇਤ: "ਮਿਸਰ ਦਾ ਇਤਿਹਾਸ ਮਿਸਰ ਵਿਗਿਆਨ ਦਾ ਇਤਿਹਾਸ ਹੈ") ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਇਤਿਹਾਸਕ ਹਨ।

ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਇਹ ਸਵੀਕਾਰ ਕਰਕੇ ਕਿ ਮੇਰੀ ਮੌਤ ਮੇਰੇ ਜੀਵਨ ਵਿੱਚ ਪ੍ਰਗਟ ਹੋ ਸਕਦੀ ਹੈ, ਅਸੀਂ ਦੇਖਦੇ ਹਾਂ ਕਿ ਇਹ ਮੇਰੀ ਵਿਅਕਤੀਗਤਤਾ ਦੀ ਸ਼ੁੱਧ ਗ੍ਰਿਫਤਾਰੀ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਦੀ; ਕਿਉਂਕਿ ਅਜਿਹੀ ਗ੍ਰਿਫਤਾਰੀ, ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਇਸ ਵਿਅਕਤੀਗਤਤਾ ਦੀ ਇੱਕ ਅੰਦਰੂਨੀ ਘਟਨਾ ਹੈ, ਅੰਤ ਵਿੱਚ ਸਿਰਫ ਵਿਅਕਤੀਗਤਤਾ ਨਾਲ ਸਬੰਧਤ ਹੋ ਸਕਦੀ ਹੈ। ਜੇ ਇਹ ਸੱਚ ਹੈ ਕਿ ਮੌਤ ਨੂੰ ਮੌਤ ਦੀ ਸਥਿਤੀ ਵਜੋਂ ਵੇਖਣ ਵਿੱਚ ਕੱਟੜ ਯਥਾਰਥਵਾਦ ਗਲਤ ਸੀ - ਭਾਵ, ਜੀਵਨ ਤੋਂ ਪਰੇ - ਤਾਂ ਤੱਥ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਮੌਤ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਹੈ ਕਿ ਮੈਂ ਇਸਨੂੰ ਆਪਣੇ ਆਪ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਕਿਸੇ ਹੋਰ ਚੀਜ਼ ਨੂੰ ਖੋਜ ਸਕਦਾ ਹਾਂ। ਅਸਲ ਵਿੱਚ ਜਿੱਥੋਂ ਤੱਕ ਇਹ ਮੇਰੇ ਸੰਭਵਾਂ ਦਾ ਹਮੇਸ਼ਾ ਸੰਭਵ ਵਿਨਾਸ਼ ਹੈ, ਇਹ ਮੇਰੀਆਂ ਸੰਭਾਵਨਾਵਾਂ ਤੋਂ ਬਾਹਰ ਹੈ ਅਤੇ ਇਸ ਲਈ ਮੈਂ ਇਸਦਾ ਇੰਤਜ਼ਾਰ ਨਹੀਂ ਕਰ ਸਕਦਾ; ਯਾਨੀ, ਮੈਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਆਪਣੀਆਂ ਸੰਭਾਵਨਾਵਾਂ ਵਿੱਚੋਂ ਇੱਕ ਵੱਲ ਇਸ ਵੱਲ ਨਹੀਂ ਧੱਕ ਸਕਦਾ। ਇਸ ਲਈ ਮੌਤ ਆਪਣੇ ਆਪ ਦੇ ਓਨਟੋਲੋਜੀਕਲ ਢਾਂਚੇ ਨਾਲ ਸਬੰਧਤ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਦੀ। ਜਿੱਥੋਂ ਤੱਕ ਇਹ ਮੇਰੇ ਉੱਤੇ ਦੂਜੇ ਦੀ ਜਿੱਤ ਹੈ, ਇਹ ਇੱਕ ਤੱਥ ਦਾ ਹਵਾਲਾ ਦਿੰਦੀ ਹੈ, ਯਕੀਨੀ ਤੌਰ 'ਤੇ ਬੁਨਿਆਦੀ, ਪਰ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਆਪਾਤਕਾਲੀ ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਅਸੀਂ ਦੇਖਿਆ ਹੈ, ਇੱਕ ਤੱਥ ਜੋ ਦੂਜੇ ਦੀ ਹੋਂਦ ਹੈ। ਸਾਨੂੰ ਇਸ ਮੌਤ ਨੂੰ ਨਹੀਂ ਜਾਣਨਾ ਚਾਹੀਦਾ ਜੇਕਰ ਦੂਜਾ ਮੌਜੂਦ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ; ਇਹ ਸਾਡੇ ਲਈ ਪ੍ਰਗਟ ਨਹੀਂ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ, ਨਾ ਹੀ ਇਸਨੂੰ ਸਾਡੇ ਹੋਣ ਦੇ ਇੱਕ ਕਿਸਮਤ ਵਿੱਚ ਰੂਪਾਂਤਰਣ ਵਜੋਂ ਬਣਾਇਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ; ਇਹ ਅਸਲ ਵਿੱਚ ਆਪਣੇ ਆਪ ਅਤੇ ਸੰਸਾਰ, ਵਿਅਕਤੀਗਤ ਅਤੇ ਉਦੇਸ਼, ਅਰਥਪੂਰਨ ਅਤੇ ਸਾਰੇ ਅਰਥਾਂ ਦਾ ਇੱਕੋ ਸਮੇਂ ਅਲੋਪ ਹੋਣਾ ਹੋਵੇਗਾ। ਜੇਕਰ ਮੌਤ ਇੱਕ ਹੱਦ ਤੱਕ ਸਾਡੇ ਲਈ ਇਹਨਾਂ ਖਾਸ ਅਰਥਾਂ ਦੇ ਰੂਪਾਂਤਰਣ ਵਜੋਂ ਪ੍ਰਗਟ ਹੋ ਸਕਦੀ ਹੈ ਜੋ ਮੇਰੇ ਅਰਥ ਹਨ, ਤਾਂ ਇਹ ਇੱਕ ਅਰਥਪੂਰਨ ਦੂਜੇ ਦੀ ਹੋਂਦ ਦੇ ਤੱਥ ਦੇ ਕਾਰਨ ਹੈ ਜੋ ਅਰਥਾਂ ਅਤੇ ਸੰਕੇਤਾਂ ਦੀ ਸਥਿਤੀ ਦੀ ਗਰੰਟੀ ਦਿੰਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਦੂਜੇ ਦੇ ਕਾਰਨ ਹੈ ਕਿ ਮੇਰੀ ਮੌਤ ਇਹ ਤੱਥ ਹੈ ਕਿ ਇੱਕ ਵਿਅਕਤੀਗਤਤਾ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਮੈਂ ਸੰਸਾਰ ਤੋਂ ਬਾਹਰ ਡਿੱਗਦਾ ਹਾਂ ਅਤੇ ਇਹ ਚੇਤਨਾ ਅਤੇ ਸੰਸਾਰ ਦੋਵਾਂ ਦਾ ਵਿਨਾਸ਼ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਫਿਰ ਮੌਤ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਨਿਰਵਿਵਾਦ ਅਤੇ ਬੁਨਿਆਦੀ ਚਰਿੱਤਰ ਹੈ - ਭਾਵ, ਇੱਕ ਰੈਡੀਕਲ ਅਚਨਚੇਤੀ - ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਦੂਜੇ ਦੇ ਹੋਂਦ ਵਿੱਚ। ਇਹ ਅਚਨਚੇਤੀ ਮੌਤ ਨੂੰ ਤੁਰੰਤ ਸਾਰੇ ਓਨਟੋਲੋਜੀਕਲ ਅਨੁਮਾਨਾਂ ਦੀ ਪਹੁੰਚ ਤੋਂ ਬਾਹਰ ਰੱਖ ਦਿੰਦੀ ਹੈ। ਅਤੇ ਮੌਤ ਦੇ ਸੰਦਰਭ ਵਿੱਚ ਵਿਚਾਰ ਕਰਕੇ ਆਪਣੇ ਜੀਵਨ 'ਤੇ ਵਿਚਾਰ ਕਰਨਾ ਮੇਰੀ ਵਿਅਕਤੀਗਤਤਾ 'ਤੇ ਵਿਚਾਰ ਕਰਨਾ ਹੋਵੇਗਾ ਇਸਦੇ ਸੰਬੰਧ ਵਿੱਚ ਦੂਜੇ ਦੇ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਨੂੰ ਅਪਣਾ ਕੇ। ਅਸੀਂ ਦੇਖਿਆ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਸੰਭਵ ਨਹੀਂ ਹੈ।

ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਸਾਨੂੰ ਹਾਈਡੇਗਰ ਦੇ ਵਿਰੋਧ ਵਿੱਚ ਇਹ ਸਿੱਟਾ ਕੱਢਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ ਕਿ ਮੌਤ, ਮੇਰੀ ਖਾਸ ਸੰਭਾਵਨਾ ਤੋਂ ਬਹੁਤ ਦੂਰ, ਇੱਕ ਅਨਿਸ਼ਚਿਤ ਤੱਥ ਹੈ ਜੋ ਸਿਧਾਂਤਕ ਤੌਰ 'ਤੇ ਮੇਰੇ ਤੋਂ ਬਚਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਅਸਲ ਵਿੱਚ ਮੇਰੀ ਹਕੀਕਤ ਨਾਲ ਸਬੰਧਤ ਹੈ। ਮੈਂ ਨਾ ਤਾਂ ਆਪਣੀ ਮੌਤ ਨੂੰ ਖੋਜ ਸਕਦਾ ਹਾਂ ਅਤੇ ਨਾ ਹੀ ਇਸਦੀ ਉਡੀਕ ਕਰ ਸਕਦਾ ਹਾਂ ਅਤੇ ਨਾ ਹੀ ਇਸ ਪ੍ਰਤੀ ਕੋਈ ਰਵੱਈਆ ਅਪਣਾ ਸਕਦਾ ਹਾਂ, ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਉਹ ਹੈ ਜੋ ਅਣਪਛਾਤੇ ਵਜੋਂ ਪ੍ਰਗਟ ਹੁੰਦਾ ਹੈ, ਜੋ ਸਾਰੇ ਇੰਤਜ਼ਾਰ ਨੂੰ ਨਿਹੱਥੇ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਜੋ ਸਾਰੇ ਰਵੱਈਏ (ਅਤੇ ਖਾਸ ਤੌਰ 'ਤੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਵਿੱਚ ਜੋ ਮੌਤ ਦੇ ਸੰਬੰਧ ਵਿੱਚ ਮੰਨੇ ਜਾਂਦੇ ਹਨ) ਵਿੱਚ ਖਿਸਕ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਤਾਂ ਜੋ ਉਹਨਾਂ ਨੂੰ ਬਾਹਰੀ ਅਤੇ ਸਥਿਰ ਆਚਰਣਾਂ ਵਿੱਚ ਬਦਲਿਆ ਜਾ ਸਕੇ ਜਿਸਦਾ ਅਰਥ ਹਮੇਸ਼ਾ ਲਈ ਦੂਜਿਆਂ ਨੂੰ ਸੌਂਪਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਨਾ ਕਿ ਸਾਡੇ ਲਈ। ਮੌਤ ਇੱਕ ਸ਼ੁੱਧ ਤੱਥ ਹੈ ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਜਨਮ; ਇਹ ਸਾਡੇ ਕੋਲ ਬਾਹਰੋਂ ਆਉਂਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਇਹ ਸਾਨੂੰ ਬਾਹਰ ਵਿੱਚ ਬਦਲ ਦਿੰਦੀ ਹੈ। ਅੰਤ ਵਿੱਚ ਇਹ ਕਿਸੇ ਵੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਜਨਮ ਤੋਂ ਵੱਖਰਾ ਨਹੀਂ ਹੈ, ਅਤੇ ਇਹ ਜਨਮ ਅਤੇ ਮੌਤ ਦੀ ਪਛਾਣ ਹੈ ਜਿਸਨੂੰ ਅਸੀਂ ਹਕੀਕਤ ਕਹਿੰਦੇ ਹਾਂ।

ਕੀ ਇਸਦਾ ਮਤਲਬ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਮੌਤ ਸਾਡੀ ਆਜ਼ਾਦੀ ਦੀਆਂ ਸੀਮਾਵਾਂ ਨੂੰ ਦਰਸਾਉਂਦੀ ਹੈ? ਹਾਈਡੇਗਰ ਦੇ ਮੌਤ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਹੋਣ ਨੂੰ ਤਿਆਗ ਕੇ, ਕੀ ਅਸੀਂ ਆਪਣੇ ਹੋਣ ਨੂੰ ਸੁਤੰਤਰ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਅਰਥ ਦੇਣ ਦੀ ਸੰਭਾਵਨਾ ਨੂੰ ਹਮੇਸ਼ਾ ਲਈ ਤਿਆਗ ਦਿੱਤਾ ਹੈ ਜਿਸ ਲਈ ਅਸੀਂ ਜ਼ਿੰਮੇਵਾਰ ਹਾਂ?

ਬਿਲਕੁਲ ਉਲਟ। ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਸਾਨੂੰ ਲੱਗਦਾ ਹੈ, ਮੌਤ ਸਾਡੇ ਸਾਹਮਣੇ ਪ੍ਰਗਟ ਹੋ ਕੇ ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਇਹ ਅਸਲ ਵਿੱਚ ਹੈ, ਸਾਨੂੰ ਇਸਦੀ ਅਖੌਤੀ ਪਾਬੰਦੀ ਤੋਂ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਮੁਕਤ ਕਰ ਦਿੰਦੀ ਹੈ। ਇਹ ਸਪੱਸ਼ਟ ਹੋ ਜਾਵੇਗਾ ਜੇਕਰ ਅਸੀਂ ਇਸ ਮਾਮਲੇ 'ਤੇ ਵਿਚਾਰ ਕਰੀਏ।

ਪਹਿਲਾਂ, ਹਾਲਾਂਕਿ, ਮੌਤ ਅਤੇ ਸੀਮਤਤਾ ਦੇ ਦੋ ਆਮ ਤੌਰ 'ਤੇ ਸੰਯੁਕਤ ਵਿਚਾਰਾਂ ਨੂੰ ਮੂਲ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਵੱਖ ਕਰਨਾ ਚੰਗਾ ਹੋਵੇਗਾ। ਆਮ ਤੌਰ 'ਤੇ ਇਹ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਜਾਪਦਾ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਮੌਤ ਹੈ ਜੋ ਸਾਡੀ ਸੀਮਤਤਾ ਦਾ ਗਠਨ ਕਰਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਜੋ ਸਾਨੂੰ ਇਸ ਬਾਰੇ ਦੱਸਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਸੁਮੇਲ ਤੋਂ ਇਹ ਨਤੀਜਾ ਨਿਕਲਦਾ ਹੈ ਕਿ ਮੌਤ ਇੱਕ ਓਨਟੋਲੋਜੀਕਲ ਜ਼ਰੂਰਤ ਦਾ ਰੂਪ ਧਾਰਨ ਕਰਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਦੂਜੇ ਪਾਸੇ, ਸੀਮਤਤਾ ਮੌਤ ਤੋਂ ਇਸਦੇ ਸੰਭਾਵਿਤ ਚਰਿੱਤਰ ਨੂੰ ਉਧਾਰ ਲੈਂਦੀ ਹੈ। ਹਾਈਡੇਗਰ ਨੇ ਖਾਸ ਤੌਰ 'ਤੇ ਸੇਨ-ਜ਼ੁਮ-ਟੋਡ ਦੇ ਆਪਣੇ ਪੂਰੇ ਸਿਧਾਂਤ ਨੂੰ ਮੌਤ ਅਤੇ ਸੀਮਤਤਾ ਦੀ ਸਖਤ ਪਛਾਣ 'ਤੇ ਅਧਾਰਤ ਕੀਤਾ ਜਾਪਦਾ ਹੈ। ਇਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਮਾਲਰੋਕਸ ਜਦੋਂ ਸਾਨੂੰ ਦੱਸਦਾ ਹੈ ਕਿ ਮੌਤ ਸਾਨੂੰ ਜੀਵਨ ਦੀ ਵਿਲੱਖਣਤਾ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਦੀ ਹੈ, ਤਾਂ ਉਹ ਮੰਨਦਾ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਸਿਰਫ਼ ਇਸ ਲਈ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਅਸੀਂ ਮਰਦੇ ਹਾਂ ਕਿ ਅਸੀਂ ਆਪਣੇ ਸਟਰੋਕ ਨੂੰ ਮੁੜ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਨ ਵਿੱਚ ਸ਼ਕਤੀਹੀਣ ਹਾਂ ਅਤੇ ਇਸ ਲਈ ਸੀਮਤ ਹਾਂ। ਪਰ ਜੇ ਅਸੀਂ ਇਸ ਮਾਮਲੇ ਨੂੰ ਥੋੜਾ ਹੋਰ ਧਿਆਨ ਨਾਲ ਵਿਚਾਰਦੇ ਹਾਂ, ਤਾਂ ਅਸੀਂ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਗਲਤੀ ਦਾ ਪਤਾ ਲਗਾਉਂਦੇ ਹਾਂ: ਮੌਤ ਇੱਕ ਸੰਭਾਵਿਤ ਤੱਥ ਹੈ ਜੋ ਤੱਥਾਂ ਨਾਲ ਸਬੰਧਤ ਹੈ; ਸੀਮਤਤਾ ਆਪਣੇ ਆਪ ਦਾ ਇੱਕ ਓਨਟੋਲੋਜੀਕਲ ਢਾਂਚਾ ਹੈ ਜੋ ਆਜ਼ਾਦੀ ਨੂੰ ਨਿਰਧਾਰਤ ਕਰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਸਿਰਫ ਅੰਤ ਦੇ ਮੁਕਤ ਪ੍ਰੋਜੈਕਟ ਵਿੱਚ ਅਤੇ ਦੁਆਰਾ ਮੌਜੂਦ ਹੈ ਜੋ ਮੇਰੇ ਹੋਣ ਨੂੰ ਮੈਨੂੰ ਜਾਣੂ ਕਰਵਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਦੂਜੇ ਸ਼ਬਦਾਂ ਵਿੱਚ, ਮਨੁੱਖੀ ਹਕੀਕਤ ਸੀਮਤ ਹੀ ਰਹੇਗੀ ਭਾਵੇਂ ਇਹ ਅਮਰ ਹੋਵੇ, ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਮਨੁੱਖੀ ਵਜੋਂ ਚੁਣ ਕੇ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਸੀਮਤ ਬਣਾਉਂਦੀ ਹੈ। ਅਸਲ ਵਿੱਚ, ਸੀਮਤ ਹੋਣਾ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਚੁਣਨਾ ਹੈ - ਯਾਨੀ, ਦੂਜਿਆਂ ਨੂੰ ਛੱਡ ਕੇ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਇੱਕ ਸੰਭਵ ਵੱਲ ਪੇਸ਼ ਕਰਕੇ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਇਹ ਦੱਸਣਾ ਕਿ ਕੋਈ ਕੀ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਆਜ਼ਾਦੀ ਦਾ ਕੰਮ ਸੀਮਤਤਾ ਦੀ ਧਾਰਨਾ ਅਤੇ ਸਿਰਜਣਾ ਹੈ। ਜੇ ਮੈਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਬਣਾਉਂਦਾ ਹਾਂ, ਤਾਂ ਮੈਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਸੀਮਤ ਬਣਾਉਂਦਾ ਹਾਂ ਅਤੇ ਇਸ ਲਈ ਮੇਰਾ ਜੀਵਨ ਵਿਲੱਖਣ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਭਾਵੇਂ ਮੈਂ ਅਮਰ ਹੁੰਦਾ, ਤਾਂ ਵੀ ਮੈਨੂੰ "ਆਪਣੇ ਸਟਰੋਕ ਨੂੰ ਮੁੜ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਨ" ਤੋਂ ਵਰਜਿਤ ਕੀਤਾ ਜਾਵੇਗਾ; ਇਹ ਅਸਥਾਈਤਾ ਦੀ ਅਟੱਲਤਾ ਹੈ ਜੋ ਮੈਨੂੰ ਮਨ੍ਹਾ ਕਰਦੀ ਹੈ, ਅਤੇ ਇਹ ਅਟੱਲਤਾ ਇੱਕ ਆਜ਼ਾਦੀ ਦੇ ਵਿਲੱਖਣ ਚਰਿੱਤਰ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਕੁਝ ਨਹੀਂ ਹੈ ਜੋ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਅਸਥਾਈ ਬਣਾਉਂਦੀ ਹੈ। ਬੇਸ਼ੱਕ ਜੇਕਰ ਮੈਂ ਅਮਰ ਹਾਂ ਅਤੇ ਸੰਭਵ A ਨੂੰ ਮਹਿਸੂਸ ਕਰਨ ਲਈ ਸੰਭਵ B ਨੂੰ ਰੱਦ ਕਰਨਾ ਪਿਆ ਹੈ, ਤਾਂ ਮੈਨੂੰ ਬਾਅਦ ਵਿੱਚ ਇਨਕਾਰ ਕੀਤੇ ਸੰਭਵ ਨੂੰ ਮਹਿਸੂਸ ਕਰਨ ਦਾ ਮੌਕਾ ਦਿੱਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਪਰ ਇਸ ਤੱਥ ਦੁਆਰਾ ਕਿ ਇਹ ਮੌਕਾ ਇਨਕਾਰ ਕੀਤੇ ਗਏ ਮੌਕੇ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਪੇਸ਼ ਕੀਤਾ ਜਾਵੇਗਾ, ਇਹ ਇੱਕੋ ਜਿਹਾ ਨਹੀਂ ਹੋਵੇਗਾ, ਅਤੇ ਨਤੀਜੇ ਵਜੋਂ ਮੈਂ ਹਮੇਸ਼ਾ ਲਈ ਪਹਿਲੇ ਮੌਕੇ ਨੂੰ ਅਸਥਾਈ ਤੌਰ 'ਤੇ ਰੱਦ ਕਰਕੇ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਸੀਮਤ ਬਣਾ ਲਵਾਂਗਾ। ਇਸ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਤੋਂ, ਅਮਰ ਮਨੁੱਖ ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਪ੍ਰਾਣੀ ਕਈ ਵਾਰ ਜਨਮ ਲੈਂਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਇੱਕ ਬਣਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਭਾਵੇਂ ਕੋਈ ਅਸਥਾਈ ਤੌਰ 'ਤੇ ਅਨਿਸ਼ਚਿਤ ਹੈ - ਭਾਵ, ਸੀਮਾਵਾਂ ਤੋਂ ਬਿਨਾਂ - ਕਿਸੇ ਦਾ "ਜੀਵਨ" ਫਿਰ ਵੀ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਸੀਮਤ ਹੋਵੇਗਾ ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਵਿਲੱਖਣ ਬਣਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਮੌਤ ਦਾ ਇਸ ਨਾਲ ਕੋਈ ਲੈਣਾ-ਦੇਣਾ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਮੌਤ "ਸਮੇਂ ਦੇ ਅੰਦਰ" ਵਾਪਰਦੀ ਹੈ, ਅਤੇ ਮਨੁੱਖੀ-ਹਕੀਕਤ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ

ਆਪਣੀ ਵਿਲੱਖਣ ਸੀਮਾ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਕੇ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਆਪਣੀ ਮੌਤ ਦੀ ਖੋਜ ਨਹੀਂ ਕਰਦੀ।

ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਮੌਤ ਕਿਸੇ ਵੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਮੇਰੇ ਹੋਂਦ ਦੀ ਇੱਕ ਔਨਟੋਲੋਜੀਕਲ ਬਣਤਰ ਨਹੀਂ ਹੈ, ਘੱਟੋ ਘੱਟ ਇਸ ਹੱਦ ਤੱਕ ਨਹੀਂ ਕਿ ਮੇਰਾ ਹੋਂਦ ਆਪਣੇ ਆਪ ਲਈ ਹੈ; ਇਹ ਦੂਜਾ ਹੈ ਜੋ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਨਾਸ਼ਵਾਨ ਹੈ। ਆਪਣੇ ਆਪ ਲਈ ਹੋਣ ਵਿੱਚ ਮੌਤ ਲਈ ਕੋਈ ਜਗ੍ਹਾ ਨਹੀਂ ਹੈ; ਇਹ ਨਾ ਤਾਂ ਮੌਤ ਦੀ ਉਡੀਕ ਕਰ ਸਕਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਨਾ ਹੀ ਇਸਨੂੰ ਮਹਿਸੂਸ ਕਰ ਸਕਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਨਾ ਹੀ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਇਸ ਵੱਲ ਪ੍ਰੋਜੈਕਟ ਕਰ ਸਕਦਾ ਹੈ; ਮੌਤ ਕਿਸੇ ਵੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਲਈ ਦੀ ਸੀਮਾ ਦੀ ਨੀਂਹ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਇੱਕ ਆਮ ਤਰੀਕੇ ਨਾਲ ਮੌਤ ਨੂੰ ਨਾ ਤਾਂ ਮੂਲ ਆਜ਼ਾਦੀ ਦੇ ਪ੍ਰੋਜੈਕਟ ਵਾਂਗ ਅੰਦਰੋਂ ਸਥਾਪਿਤ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ, ਨਾ ਹੀ ਇਸਨੂੰ ਬਾਹਰੋਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਲਈ ਇੱਕ ਗੁਣ ਵਜੋਂ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਫਿਰ ਮੌਤ ਕੀ ਹੈ? ਤੱਥ ਅਤੇ ਦੂਜਿਆਂ ਲਈ ਹੋਣ ਦੇ ਇੱਕ ਖਾਸ ਪਹਿਲੂ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਕੁਝ ਨਹੀਂ - ਭਾਵ, ਦਿੱਤੇ ਗਏ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਕੁਝ ਨਹੀਂ। ਇਹ ਬੇਤੁਕਾ ਹੈ ਕਿ ਅਸੀਂ ਪੈਦਾ ਹੋਏ ਹਾਂ; ਇਹ ਬੇਤੁਕਾ ਹੈ ਕਿ ਅਸੀਂ ਮਰਦੇ ਹਾਂ। ਦੂਜੇ ਪਾਸੇ, ਇਸ ਬੇਤੁਕੀ ਨੂੰ ਮੇਰੀ ਹੋਂਦ-ਸੰਭਾਵਨਾ ਦੇ ਸਥਾਈ ਅਲਹਿਦਗੀ ਵਜੋਂ ਪੇਸ਼ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ ਜੋ ਹੁਣ ਮੇਰੀ ਸੰਭਾਵਨਾ ਨਹੀਂ ਸਗੋਂ ਦੂਜੇ ਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਇਹ ਮੇਰੀ ਵਿਅਕਤੀਗਤਤਾ ਦੀ ਇੱਕ ਬਾਹਰੀ ਅਤੇ ਅਸਲ ਸੀਮਾ ਹੈ!

ਪਰ ਕੀ ਅਸੀਂ ਇਸ ਬਿੰਦੂ 'ਤੇ ਉਸ ਵਰਣਨ ਨੂੰ ਨਹੀਂ ਪਛਾਣਦੇ ਜਿਸਦੀ ਅਸੀਂ ਪਿਛਲੇ ਭਾਗ ਵਿੱਚ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕੀਤੀ ਸੀ? ਇਹ ਤੱਥਾਤਮਕ ਸੀਮਾ ਜਿਸਦੀ ਇੱਕ ਪਾਸੇ ਸਾਨੂੰ ਪੁਸ਼ਟੀ ਕਰਨੀ ਚਾਹੀਦੀ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਕੁਝ ਵੀ ਸਾਡੇ ਵਿੱਚ ਬਾਹਰੋਂ ਨਹੀਂ ਆਉਂਦਾ ਅਤੇ ਕਿਉਂਕਿ ਇੱਕ ਅਰਥ ਵਿੱਚ ਇਹ ਬਹੁਤ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੈ ਕਿ ਅਸੀਂ ਮੌਤ ਦਾ ਅਨੁਭਵ ਕਰੀਏ ਜੇਕਰ ਅਸੀਂ ਇਸਨੂੰ ਨਾਮ ਦੇਣ ਦੇ ਯੋਗ ਹੋਣਾ ਚਾਹੁੰਦੇ ਹਾਂ, ਇਹ ਤੱਥਾਤਮਕ ਸੀਮਾ ਜੋ, ਦੂਜੇ ਪਾਸੇ, ਕਦੇ ਵੀ ਆਪਣੇ ਆਪ ਦਾ ਸਾਹਮਣਾ ਨਹੀਂ ਕਰਦੀ ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਦੂਜਿਆਂ ਲਈ ਹੋਣ ਦੀ ਅਨਿਸ਼ਚਿਤ ਸਥਾਈਤਾ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਪ੍ਰਵੇਸ਼ ਨਹੀਂ ਕਰਦੀ - ਇਹ ਸੀਮਾ ਕੀ ਹੈ ਜੇਕਰ ਬਿਲਕੁਲ ਅਸਾਧਾਰਨ ਨਹੀਂ ਹੈ? ਇਹ ਸਾਡੇ ਉਲਟ ਪਾਸੇ ਦਾ ਇੱਕ ਸਿੰਥੈਟਿਕ ਪਹਿਲੂ ਨਹੀਂ ਹੈ ਤਾਂ ਕੀ ਹੈ? ਪ੍ਰਾਣੀ ਮੌਜੂਦਾ ਜੀਵ ਨੂੰ ਦਰਸਾਉਂਦਾ ਹੈ ਜੋ ਮੈਂ ਦੂਜੇ ਲਈ ਹਾਂ; ਮੁਰਦਾ ਦੂਜੇ ਲਈ ਮੇਰੇ ਅਸਲ ਆਪਣੇ ਆਪ ਦੇ ਭਵਿੱਖ ਦੇ ਅਰਥ ਨੂੰ ਦਰਸਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਅਸੀਂ ਆਪਣੇ ਪ੍ਰੋਜੈਕਟਾਂ ਦੀ ਇੱਕ ਸਥਾਈ ਸੀਮਾ ਨਾਲ ਨਜਿੱਠ ਰਹੇ ਹਾਂ; ਅਤੇ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਇਸ ਸੀਮਾ ਨੂੰ ਮੰਨਿਆ ਜਾਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਇਹ ਇੱਕ ਬਾਹਰੀਤਾ ਹੈ ਜੋ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਇਸਨੂੰ ਮਹਿਸੂਸ ਕਰਨ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਵਿੱਚ ਵੀ ਬਾਹਰੀਤਾ ਰਹਿੰਦੀ ਹੈ। ਇਹ ਉਹ ਹੈ ਜਿਸਨੂੰ ਅਸੀਂ ਉੱਪਰ ਅਸਾਧਾਰਨ ਵਜੋਂ ਪਰਿਭਾਸ਼ਿਤ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਮੂਲ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਉਸ ਚੋਣ ਵਿੱਚ ਕੋਈ ਅੰਤਰ ਨਹੀਂ ਹੈ ਜਿਸ ਦੁਆਰਾ ਆਜ਼ਾਦੀ ਆਪਣੀ ਮੌਤ ਨੂੰ ਆਪਣੀ ਵਿਅਕਤੀਗਤਤਾ ਦੀ ਅਗਾਧ ਅਤੇ ਅਕਲਪਿਤ ਸੀਮਾ ਮੰਨਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਜਿਸ ਦੁਆਰਾ ਇਹ ਦੂਜੇ ਦੀ ਆਜ਼ਾਦੀ ਦੇ ਤੱਥ ਦੁਆਰਾ ਸੀਮਤ ਆਜ਼ਾਦੀ ਹੋਣ ਦੀ ਚੋਣ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਮੌਤ ਪਹਿਲਾਂ ਪਰਿਭਾਸ਼ਿਤ ਅਰਥਾਂ ਵਿੱਚ ਮੇਰੀ ਸੰਭਾਵਨਾ ਨਹੀਂ ਹੈ; ਇਹ ਮੇਰੀ ਪਸੰਦ ਦੇ ਚੁਣੇ ਹੋਏ ਅਤੇ ਭਗੌੜੇ ਉਲਟ ਪਾਸੇ ਵਜੋਂ ਇੱਕ ਸਥਿਤੀ-ਸੀਮਾ ਹੈ। ਇਹ ਇਸ ਅਰਥ ਵਿੱਚ ਮੇਰਾ ਸੰਭਵ ਨਹੀਂ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਮੇਰਾ ਆਪਣਾ ਅੰਤ ਹੋਵੇਗਾ ਜੋ ਮੈਨੂੰ ਮੇਰੇ ਹੋਣ ਬਾਰੇ ਜਾਣੂ ਕਰਵਾਏਗਾ। ਪਰ ਇਸ ਤੱਥ ਦੇ ਕਾਰਨ ਕਿ ਇਹ ਕਿਤੇ ਹੋਰ ਬਾਹਰ ਅਤੇ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਮੌਜੂਦ ਹੋਣ ਦੀ ਇੱਕ ਅਟੱਲ ਜ਼ਰੂਰਤ ਹੈ, ਇਸਨੂੰ "ਅੰਤਮ" ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਅੰਦਰੂਨੀ ਰੂਪ ਦਿੱਤਾ ਗਿਆ ਹੈ; ਯਾਨੀ ਕਿ, ਲੜੀਵਾਰ ਸੰਭਾਵਨਾਵਾਂ ਦੇ ਇੱਕ ਥੀਮੈਟਿਕ ਅਰਥ ਵਜੋਂ, ਪਹੁੰਚ ਤੋਂ ਬਾਹਰ ਇੱਕ ਅਰਥ।

ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਮੌਤ ਮੇਰੇ ਹਰੇਕ ਪ੍ਰੋਜੈਕਟ ਦੇ ਦਿਲ ਵਿੱਚ ਉਹਨਾਂ ਦੇ ਅਟੱਲ ਉਲਟ ਪਾਸੇ ਵਜੋਂ ਮੈਨੂੰ ਸਤਾਉਂਦੀ ਹੈ। ਪਰ ਬਿਲਕੁਲ ਇਸ ਲਈ ਕਿਉਂਕਿ ਇਸ "ਉਲਟ" ਨੂੰ ਮੇਰੀ ਸੰਭਾਵਨਾ ਵਜੋਂ ਨਹੀਂ ਸਗੋਂ

ਇਸ ਸੰਭਾਵਨਾ ਵਜੋਂ ਮੰਨਿਆ ਜਾਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ ਕਿ ਮੇਰੇ ਲਈ ਹੁਣ ਕੋਈ ਸੰਭਾਵਨਾਵਾਂ ਨਹੀਂ ਹਨ, ਇਹ ਮੇਰੇ ਵਿੱਚ ਪ੍ਰਵੇਸ਼ ਨਹੀਂ ਕਰਦੀ। ਆਜ਼ਾਦੀ ਜੋ ਮੇਰੀ ਆਜ਼ਾਦੀ ਹੈ, ਪੂਰਨ ਅਤੇ ਅਨੰਤ ਰਹਿੰਦੀ ਹੈ। ਮੌਤ ਮੇਰੇ ਪ੍ਰੋਜੈਕਟਾਂ ਲਈ ਰੁਕਾਵਟ ਨਹੀਂ ਹੈ; ਇਹ ਸਿਰਫ਼ ਇਹਨਾਂ ਪ੍ਰੋਜੈਕਟਾਂ ਦੀ ਕਿਸਮਤ ਕਿਤੇ ਹੋਰ ਹੈ। ਅਤੇ ਇਹ ਇਸ ਲਈ ਨਹੀਂ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਮੌਤ ਮੇਰੀ ਆਜ਼ਾਦੀ ਨੂੰ ਸੀਮਤ ਨਹੀਂ ਕਰਦੀ, ਸਗੋਂ ਇਸ ਲਈ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਆਜ਼ਾਦੀ ਕਦੇ ਵੀ ਇਸ ਸੀਮਾ ਦਾ ਸਾਹਮਣਾ ਨਹੀਂ ਕਰਦੀ। ਮੈਂ "ਮਰਨ ਲਈ ਆਜ਼ਾਦ" ਨਹੀਂ ਹਾਂ, ਪਰ ਮੈਂ ਇੱਕ ਆਜ਼ਾਦ ਪ੍ਰਾਣੀ ਹਾਂ। ਕਿਉਂਕਿ ਮੌਤ ਮੇਰੇ ਪ੍ਰੋਜੈਕਟਾਂ ਤੋਂ ਬਚ ਜਾਂਦੀ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਅਸੰਭਵ ਹੈ, ਮੈਂ ਖੁਦ ਆਪਣੇ ਪ੍ਰੋਜੈਕਟ ਵਿੱਚ ਮੌਤ ਤੋਂ ਬਚ ਜਾਂਦਾ ਹਾਂ। ਕਿਉਂਕਿ ਮੌਤ ਹਮੇਸ਼ਾ ਮੇਰੀ ਵਿਅਕਤੀਗਤਤਾ ਤੋਂ ਪਰੇ ਹੁੰਦੀ ਹੈ, ਇਸ ਲਈ ਮੇਰੀ ਵਿਅਕਤੀਗਤਤਾ ਵਿੱਚ ਇਸਦੇ ਲਈ ਕੋਈ ਜਗ੍ਹਾ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਇਹ ਵਿਅਕਤੀਗਤਤਾ ਮੌਤ ਦੇ ਵਿਰੁੱਧ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਪ੍ਰਮਾਣਿਤ ਨਹੀਂ ਕਰਦੀ ਪਰ ਇਸ ਤੋਂ ਸੁਤੰਤਰ ਤੌਰ 'ਤੇ ਕਰਦੀ ਹੈ ਹਾਲਾਂਕਿ ਇਹ ਪੁਸ਼ਟੀ ਤੁਰੰਤ ਦੂਰ ਹੋ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਅਸੀਂ ਨਾ ਤਾਂ ਮੌਤ ਬਾਰੇ ਸੋਚ ਸਕਦੇ ਹਾਂ ਅਤੇ ਨਾ ਹੀ ਇਸਦੀ ਉਡੀਕ ਕਰ ਸਕਦੇ ਹਾਂ ਅਤੇ ਨਾ ਹੀ ਇਸਦੇ ਵਿਰੁੱਧ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਹਥਿਆਰਬੰਦ ਕਰ ਸਕਦੇ ਹਾਂ; ਪਰ ਪ੍ਰੋਜੈਕਟਾਂ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਸਾਡੇ ਪ੍ਰੋਜੈਕਟ ਮੌਤ ਤੋਂ ਸੁਤੰਤਰ ਹਨ - ਸਾਡੇ ਅੰਨ੍ਹੇਪਣ ਦੇ ਕਾਰਨ ਨਹੀਂ, ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਈਸਾਈ ਕਹਿੰਦੇ ਹਨ, ਪਰ ਸਿਧਾਂਤ 'ਤੇ। ਅਤੇ ਹਾਲਾਂਕਿ ਅਣਗਿਣਤ ਸੰਭਾਵਿਤ ਰਵੱਈਏ ਹਨ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਨਾਲ ਅਸੀਂ ਇਸ ਅਸਾਧਾਰਨ ਦਾ ਸਾਹਮਣਾ ਕਰ ਸਕਦੇ ਹਾਂ ਜੋ "ਸੌਦੇਬਾਜ਼ੀ ਵਿੱਚ" ਸਾਕਾਰ ਕੀਤਾ ਜਾਣਾ ਹੈ, ਇਹਨਾਂ ਰਵੱਈਆਂ ਨੂੰ ਪ੍ਰਮਾਣਿਕ ਜਾਂ ਗੈਰ-ਪ੍ਰਮਾਣਿਕ ਵਜੋਂ ਸ਼੍ਰੇਣੀਬੱਧ ਕਰਨ ਲਈ ਕੋਈ ਜਗ੍ਹਾ ਨਹੀਂ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਅਸੀਂ ਹਮੇਸ਼ਾ ਸੌਦੇਬਾਜ਼ੀ ਵਿੱਚ ਮਰਦੇ ਹਾਂ।

ਮੇਰੇ ਸਥਾਨ, ਮੇਰੇ ਅਤੀਤ, ਮੇਰੇ ਵਾਤਾਵਰਣ, ਮੇਰੀ ਮੌਤ, ਅਤੇ ਮੇਰੇ ਸਾਥੀ ਮਨੁੱਖ ਨਾਲ ਸਬੰਧਤ ਇਹ ਵੱਖ-ਵੱਖ ਵਰਣਨ ਸੰਪੂਰਨ ਜਾਂ ਵਿਸਤ੍ਰਿਤ ਹੋਣ ਦਾ ਦਾਅਵਾ ਨਹੀਂ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਉਦੇਸ਼ ਸਿਰਫ਼ ਸਾਨੂੰ "ਸਥਿਤੀ" ਦੀ ਇੱਕ ਸਪਸ਼ਟ ਧਾਰਨਾ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕਰਨਾ ਹੈ। ਇਨ੍ਹਾਂ ਵਰਣਨਾਂ ਦਾ ਧੰਨਵਾਦ, ਸਾਡੇ ਲਈ ਇਸ "ਸਥਿਤੀ ਵਿੱਚ ਹੋਣ" ਨੂੰ ਵਧੇਰੇ ਸਪਸ਼ਟ ਤੌਰ 'ਤੇ ਪਰਿਭਾਸ਼ਿਤ ਕਰਨਾ ਸੰਭਵ ਹੋਵੇਗਾ ਜੋ ਕਿ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਇਸ ਹੱਦ ਤੱਕ ਦਰਸਾਉਂਦਾ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਆਪਣੇ ਹੋਣ ਦੇ ਢੰਗ ਲਈ ਜ਼ਿੰਮੇਵਾਰ ਹੈ, ਬਿਨਾਂ ਇਸਦੇ ਹੋਣ ਦੀ ਨੀਂਹ ਦੇ।

(1) ਮੈਂ ਹੋਰ ਹੋਂਦਾਂ ਦੇ ਵਿਚਕਾਰ ਇੱਕ ਹੋਂਦ ਹਾਂ। ਪਰ ਮੈਂ ਦੂਜਿਆਂ ਦੇ ਵਿਚਕਾਰ ਇਸ ਹੋਂਦ ਨੂੰ "ਅਨੁਭਵ" ਨਹੀਂ ਕਰ ਸਕਦਾ; ਮੈਂ ਆਪਣੇ ਆਲੇ ਦੁਆਲੇ ਮੌਜੂਦ ਹੋਂਦਾਂ ਨੂੰ ਵਸਤੂਆਂ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਨਹੀਂ ਸਮਝ ਸਕਦਾ ਅਤੇ ਨਾ ਹੀ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਇੱਕ ਘਿਰੇ ਹੋਏ ਹੋਂਦ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਸਮਝ ਸਕਦਾ ਹਾਂ ਅਤੇ ਨਾ ਹੀ "ਵਿਚਕਾਰ" ਦੀ ਇਸ ਧਾਰਨਾ ਨੂੰ ਕੋਈ ਅਰਥ ਦੇ ਸਕਦਾ ਹਾਂ ਸਿਵਾਏ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਚੁਣ ਕੇ - ਮੇਰੇ ਹੋਂਦ ਵਿੱਚ ਨਹੀਂ ਬਲਕਿ ਮੇਰੇ ਹੋਣ ਦੇ ਢੰਗ ਵਿੱਚ। ਇਸ ਅੰਤ ਦੀ ਚੋਣ ਉਸ ਚੀਜ਼ ਦੀ ਚੋਣ ਹੈ ਜੋ ਅਜੇ ਮੌਜੂਦ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਸੰਸਾਰ ਦੇ ਵਿਚਕਾਰ ਮੇਰੀ ਸਥਿਤੀ ਮੇਰੇ ਆਲੇ ਦੁਆਲੇ ਦੀਆਂ ਹਕੀਕਤਾਂ ਵਿੱਚ ਸਾਧਨ ਉਪਯੋਗਤਾ ਜਾਂ ਮੁਸੀਬਤ ਦੇ ਵਿਚਕਾਰ ਸਬੰਧ ਦੁਆਰਾ ਪਰਿਭਾਸ਼ਿਤ ਕੀਤੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ ਜੋ ਮੇਰੇ ਅਤੇ ਮੇਰੀ ਆਪਣੀ ਅਸਲੀਅਤ ਨੂੰ ਘੇਰਦੀਆਂ ਹਨ; ਯਾਨੀ, ਉਹਨਾਂ ਖ਼ਤਰਿਆਂ ਦੀ ਖੋਜ ਜੋ ਮੈਂ ਸੰਸਾਰ ਵਿੱਚ ਜੋਖਮ ਲੈਂਦਾ ਹਾਂ, ਉਹਨਾਂ ਰੁਕਾਵਟਾਂ ਦੀ ਖੋਜ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਮੈਂ ਉੱਥੇ ਸਾਹਮਣਾ ਕਰ ਸਕਦਾ ਹਾਂ, ਉਹ ਸਹਾਇਤਾ ਜੋ ਮੈਨੂੰ ਪੇਸ਼ ਕੀਤੀ ਜਾ ਸਕਦੀ ਹੈ, ਇਹ ਸਭ ਆਪਣੇ ਆਪ ਦੇ ਇੱਕ ਰੈਡੀਕਲ ਵਿਨਾਸ਼ ਅਤੇ ਆਪਣੇ ਆਪ ਦੇ ਇੱਕ ਰੈਡੀਕਲ, ਅੰਦਰੂਨੀ ਨਕਾਰ ਦੀ ਰੌਸ਼ਨੀ ਵਿੱਚ ਅਤੇ ਇਹ ਸਭ ਇੱਕ ਸੁਤੰਤਰ ਤੌਰ 'ਤੇ ਸਥਾਪਤ ਅੰਤ ਦੇ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਤੋਂ ਪ੍ਰਭਾਵਿਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਸਥਿਤੀ ਤੋਂ ਸਾਡਾ ਇਹੀ ਮਤਲਬ ਹੈ।

(2) ਸਥਿਤੀ ਸਿਰਫ਼ ਦਿੱਤੇ ਹੋਏ ਦੇ ਅੰਤ ਵੱਲ ਵਧਣ ਦੇ ਸਬੰਧ ਵਿੱਚ ਹੀ ਮੌਜੂਦ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਇਹ ਉਹ ਤਰੀਕਾ ਹੈ ਜਿਸ ਵਿੱਚ ਦਿੱਤਾ ਹੋਇਆ ਜੋ ਮੈਂ ਹਾਂ ਅਤੇ ਦਿੱਤਾ ਹੋਇਆ ਜੋ ਮੈਂ ਨਹੀਂ ਹਾਂ, ਖੁਦ ਨੂੰ ਪ੍ਰਗਟ

ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਕਿ ਮੈਂ ਨਾ ਹੋਣ ਦੀ ਸਥਿਤੀ ਵਿੱਚ ਹਾਂ। ਜਦੋਂ ਅਸੀਂ ਸਥਿਤੀ ਬਾਰੇ ਗੱਲ ਕਰਦੇ ਹਾਂ ਤਾਂ ਅਸੀਂ ਇੱਕ "ਆਪਣੇ ਆਪ ਦੁਆਰਾ ਫੜੀ ਗਈ ਸਥਿਤੀ ਬਾਰੇ ਗੱਲ ਕਰ ਰਹੇ ਹੁੰਦੇ ਹਾਂ ਜੋ ਸਥਿਤੀ ਵਿੱਚ ਹੈ।" ਬਾਹਰੋਂ ਸਥਿਤੀ 'ਤੇ ਵਿਚਾਰ ਕਰਨਾ ਅਸੰਭਵ ਹੈ; ਇਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਸਥਿਰ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਸਥਿਤੀ ਨੂੰ ਨਾ ਤਾਂ ਉਦੇਸ਼ਵਾਦੀ ਕਿਹਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਨਾ ਹੀ ਵਿਅਕਤੀਗਤ, ਹਾਲਾਂਕਿ ਇਸ ਸਥਿਤੀ ਦੀਆਂ ਅੰਸ਼ਕ ਬਣਤਰਾਂ (ਉਹ ਪਿਆਲਾ ਜਿਸਦੀ ਮੈਂ ਵਰਤੋਂ ਕਰਦਾ ਹਾਂ, ਉਹ ਮੇਜ਼ ਜਿਸ 'ਤੇ ਮੈਂ ਝੁਕਦਾ ਹਾਂ, ਆਦਿ) ਸਖਤੀ ਨਾਲ ਉਦੇਸ਼ਵਾਦੀ ਹੋ ਸਕਦੀਆਂ ਹਨ ਅਤੇ ਹੋਣੀਆਂ ਚਾਹੀਦੀਆਂ ਹਨ।

ਸਥਿਤੀ ਵਿਅਕਤੀਗਤ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਦੀ, ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਨਾ ਤਾਂ ਉਹਨਾਂ ਪ੍ਰਭਾਵਾਂ ਦਾ ਜੋੜ ਹੈ ਅਤੇ ਨਾ ਹੀ ਏਕਤਾ ਜੋ ਚੀਜ਼ਾਂ ਸਾਡੇ 'ਤੇ ਪਾਉਂਦੀਆਂ ਹਨ। ਇਹ ਚੀਜ਼ਾਂ ਖੁਦ ਅਤੇ ਮੈਂ ਚੀਜ਼ਾਂ ਵਿੱਚੋਂ ਹਾਂ; ਕਿਉਂਕਿ ਸੰਸਾਰ ਵਿੱਚ ਮੇਰੇ ਹੋਂਦ ਦੇ ਸ਼ੁੱਧ ਵਿਨਾਸ਼ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਉੱਠਣ ਦਾ ਕੋਈ ਹੋਰ ਨਤੀਜਾ ਨਹੀਂ ਹੈ ਸਿਵਾਏ ਚੀਜ਼ਾਂ ਨੂੰ ਹੋਣ ਦਾ ਕਾਰਨ ਬਣਨਾ, ਅਤੇ ਇਹ ਕੁਝ ਵੀ ਨਹੀਂ ਜੋੜਦਾ। ਇਸ ਪਹਿਲੂ ਵਿੱਚ ਸਥਿਤੀ ਮੇਰੀ ਹਕੀਕਤ ਨੂੰ ਦਰਸਾਉਂਦੀ ਹੈ; ਯਾਨੀ, ਇਹ ਤੱਥ ਕਿ ਚੀਜ਼ਾਂ ਬਸ ਉੱਥੇ ਹਨ ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਉਹ ਹਨ ਬਿਨਾਂ ਕਿਸੇ ਜ਼ਰੂਰਤ ਜਾਂ ਹੋਰ ਹੋਣ ਦੀ ਸੰਭਾਵਨਾ ਦੇ ਅਤੇ ਮੈਂ ਉਨ੍ਹਾਂ ਵਿਚਕਾਰ ਹਾਂ।

ਪਰ ਨਾ ਹੀ ਸਥਿਤੀ ਇਸ ਅਰਥ ਵਿੱਚ ਵਸਤੂਗਤ ਹੋ ਸਕਦੀ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਇੱਕ ਸ਼ੁੱਧ ਦਿੱਤੀ ਹੋਈ ਚੀਜ਼ ਹੋਵੇਗੀ ਜਿਸਨੂੰ ਵਿਸ਼ਾ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਬਣਾਏ ਗਏ ਸਿਸਟਮ ਵਿੱਚ ਕਿਸੇ ਵੀ ਤਰੀਕੇ ਨਾਲ ਸ਼ਾਮਲ ਹੋਏ ਬਿਨਾਂ ਸਥਾਪਿਤ ਕਰੇਗਾ। ਦਰਅਸਲ, ਦਿੱਤੇ ਹੋਏ ਦੇ ਅਰਥ ਦੁਆਰਾ ਸਥਿਤੀ (ਇੱਕ ਅਰਥ ਜਿਸ ਤੋਂ ਬਿਨਾਂ ਕੋਈ ਦਿੱਤੀ ਹੋਈ ਵੀ ਨਹੀਂ ਹੋਵੇਗੀ) ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਇਸਦੀ ਆਜ਼ਾਦੀ ਨੂੰ ਦਰਸਾਉਂਦੀ ਹੈ। ਜੇਕਰ ਸਥਿਤੀ ਨਾ ਤਾਂ ਵਿਅਕਤੀਗਤ ਹੈ ਅਤੇ ਨਾ ਹੀ ਉਦੇਸ਼ਪੂਰਨ, ਇਹ ਇਸ ਲਈ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਕਿਸੇ ਵਿਸ਼ੇ ਦੁਆਰਾ ਸੰਸਾਰ ਦੀ ਸਥਿਤੀ ਦਾ ਗਿਆਨ ਜਾਂ ਭਾਵਨਾਤਮਕ ਸਮਝ ਨਹੀਂ ਬਣਾਉਂਦੀ ਹੈ। ਸਥਿਤੀ ਇੱਕ ਸਵੈ-ਅਨੁਸਾਰ ਅਤੇ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਹੋਣ ਦਾ ਇੱਕ ਸਬੰਧ ਹੈ ਜਿਸਨੂੰ ਸਵੈ-ਨਸ਼ਟ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਸਥਿਤੀ ਪੂਰਾ ਵਿਸ਼ਾ ਹੈ (ਉਹ ਆਪਣੀ ਸਥਿਤੀ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਕੁਝ ਵੀ ਨਹੀਂ ਹੈ) ਅਤੇ ਇਹ ਪੂਰੀ "ਚੀਜ਼" ਵੀ ਹੈ (ਚੀਜ਼ਾਂ ਤੋਂ ਵੱਧ ਕਦੇ ਵੀ ਕੁਝ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ)। ਸਥਿਤੀ ਉਹ ਵਿਸ਼ਾ ਹੈ ਜੋ ਚੀਜ਼ਾਂ ਨੂੰ ਆਪਣੀ ਬਹੁਤ ਹੀ ਉੱਤਮਤਾ ਦੁਆਰਾ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ਮਾਨ ਕਰਦੀ ਹੈ, ਜੇ ਤੁਸੀਂ ਚਾਹੋ; ਇਹ ਉਹ ਚੀਜ਼ਾਂ ਹਨ ਜੋ ਵਿਸ਼ੇ ਨੂੰ ਉਸਦੀ ਆਪਣੀ ਤਸਵੀਰ ਦਾ ਹਵਾਲਾ ਦਿੰਦੀਆਂ ਹਨ। ਇਹ ਪੂਰੀ ਹਕੀਕਤ ਹੈ, ਦੁਨੀਆਂ ਦੀ ਪੂਰਨ ਅਚਨਚੇਤੀ, ਮੇਰੇ ਜਨਮ ਦੀ, ਮੇਰੇ ਸਥਾਨ ਦੀ, ਮੇਰੇ ਅਤੀਤ ਦੀ, ਮੇਰੇ ਵਾਤਾਵਰਣ ਦੀ, ਮੇਰੇ ਸਾਥੀ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਹਕੀਕਤ ਦੀ - ਅਤੇ ਇਹ ਮੇਰੀ ਸੀਮਾ ਤੋਂ ਬਿਨਾਂ ਆਜ਼ਾਦੀ ਹੈ ਜੋ ਮੇਰੇ ਲਈ ਇੱਕ ਹਕੀਕਤ ਦਾ ਕਾਰਨ ਬਣਦੀ ਹੈ। ਇਹ ਧੂੜ ਭਰੀ, ਚੜ੍ਹਦੀ ਸੜਕ ਹੈ, ਇਹ ਬਲਦੀ ਪਿਆਸ ਹੈ ਜੋ ਮੇਰੇ ਕੋਲ ਹੈ, ਇਹਨਾਂ ਲੋਕਾਂ ਦਾ ਮੈਨੂੰ ਕੁਝ ਵੀ ਪੀਣ ਲਈ ਦੇਣ ਤੋਂ ਇਨਕਾਰ ਕਿਉਂਕਿ ਮੇਰੇ ਕੋਲ ਕੋਈ ਪੈਸਾ ਨਹੀਂ ਹੈ ਜਾਂ ਕਿਉਂਕਿ ਮੈਂ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਦੇਸ਼ ਜਾਂ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਨਸਲ ਦਾ ਨਹੀਂ ਹਾਂ; ਇਹ ਇਹਨਾਂ ਵਿਰੋਧੀ ਆਬਾਦੀਆਂ ਦੇ ਵਿਚਕਾਰ ਮੇਰਾ ਤਿਆਗ ਹੈ ਅਤੇ ਮੇਰੇ ਸਰੀਰ ਵਿੱਚ ਇਸ ਥਕਾਵਟ ਦੇ ਨਾਲ ਜੋ ਸ਼ਾਇਦ ਮੈਨੂੰ ਉਸ ਟੀਚੇ ਤੱਕ ਪਹੁੰਚਣ ਤੋਂ ਰੋਕੇਗਾ ਜੋ ਮੈਂ ਆਪਣੇ ਲਈ ਨਿਰਧਾਰਤ ਕੀਤਾ ਸੀ। ਪਰ ਇਹ ਬਿਲਕੁਲ ਇਹ ਟੀਚਾ ਹੈ, ਜਿੱਥੋਂ ਤੱਕ ਮੈਂ ਇਸਨੂੰ ਸਪਸ਼ਟ ਅਤੇ ਸਪਸ਼ਟ ਤੌਰ 'ਤੇ ਤਿਆਰ ਨਹੀਂ ਕਰਦਾ, ਪਰ ਜਿੱਥੋਂ ਤੱਕ ਇਹ ਮੇਰੇ ਆਲੇ ਦੁਆਲੇ ਹਰ ਜਗ੍ਹਾ ਹੈ ਜੋ ਇਹਨਾਂ ਸਾਰੇ ਤੱਥਾਂ ਨੂੰ ਇਕਜੁੱਟ ਕਰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਸਮਝਾਉਂਦਾ ਹੈ, ਜੋ ਉਹਨਾਂ ਨੂੰ ਇੱਕ ਵਿਘਨ ਵਾਲਾ ਸੁਪਨਾ ਬਣਾਉਣ ਦੀ ਬਜਾਏ ਵਰਣਨ ਕਰਨ ਦੇ ਯੋਗ ਸੰਪੂਰਨਤਾ ਵਿੱਚ ਸੰਗਠਿਤ ਕਰਦਾ ਹੈ।

(3) ਜੇਕਰ ਖੁਦ ਆਪਣੀ ਸਥਿਤੀ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਕੁਝ ਨਹੀਂ ਹੈ, ਤਾਂ ਇਹ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਕਿ

ਸਥਿਤੀ ਵਿੱਚ ਹੋਣਾ ਮਨੁੱਖੀ ਅਸਲੀਅਤ ਨੂੰ ਇਸਦੇ ਉੱਥੇ ਹੋਣ ਅਤੇ ਇਸ ਤੋਂ ਪਰੇ ਹੋਣ ਦੋਵਾਂ ਲਈ ਲੇਖਾ-ਜੋਖਾ ਕਰਕੇ ਪਰਿਭਾਸ਼ਿਤ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਮਨੁੱਖੀ ਅਸਲੀਅਤ ਅਸਲ ਵਿੱਚ ਉਹ ਹੋਂਦ ਹੈ ਜੋ ਹਮੇਸ਼ਾਂ ਇਸਦੇ ਉੱਥੇ ਹੋਣ ਤੋਂ ਪਰੇ ਹੈ। ਅਤੇ ਸਥਿਤੀ ਉੱਥੇ ਹੋਣ ਦੀ ਸੰਗਠਿਤ ਸੰਪੂਰਨਤਾ ਹੈ, ਵਿਆਖਿਆ ਕੀਤੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਇਸ ਵਿੱਚ ਅਤੇ ਇਸ ਤੋਂ ਪਰੇ ਹੋਣ ਦੁਆਰਾ ਰਹਿੰਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਕੋਈ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਸਥਿਤੀ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਸਾਡਾ ਮਤਲਬ ਹੈ ਕਿ ਕੋਈ ਵੀ ਸਥਿਤੀ ਨਹੀਂ ਹੈ ਜਿਸ ਵਿੱਚ ਦਿੱਤਾ ਗਿਆ ਵਿਅਕਤੀ ਆਪਣੇ ਭਾਰ ਹੇਠ ਉਸ ਆਜ਼ਾਦੀ ਨੂੰ ਕੁਚਲ ਦੇਵੇਗਾ ਜੋ ਇਸਨੂੰ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਬਣਾਉਂਦੀ ਹੈ - ਅਤੇ ਇਸਦੇ ਉਲਟ ਅਜਿਹੀ ਕੋਈ ਸਥਿਤੀ ਨਹੀਂ ਹੈ ਜਿਸ ਵਿੱਚ ਖੁਦ ਦੂਜਿਆਂ ਨਾਲੋਂ ਵੱਧ ਆਜ਼ਾਦ ਹੋਵੇਗਾ। ਇਸਨੂੰ ਬਰਗਸਨ ਦੀ ਉਸ "ਅੰਦਰੂਨੀ ਆਜ਼ਾਦੀ" ਦੇ ਅਰਥਾਂ ਵਿੱਚ ਨਹੀਂ ਸਮਝਿਆ ਜਾਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਜਿਸਦਾ ਪੋਲਿਟਜ਼ਰ ਨੇ ਲਾ ਫਿਨ ਡੂਨ ਪਰੇਡ ਫਿਲਾਸਫੀਕ (ਇੱਕ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ ਪਰੇਡ ਦਾ ਅੰਤ) ਵਿੱਚ ਮਜ਼ਾਕ ਉਡਾਇਆ ਸੀ ਅਤੇ ਜੋ ਸਿਰਫ਼ ਗੁਲਾਮ ਵਿੱਚ ਅੰਦਰੂਨੀ ਜੀਵਨ ਅਤੇ ਦਿਲ ਦੀ ਆਜ਼ਾਦੀ ਨੂੰ ਜ਼ੰਜੀਰਾਂ ਵਿੱਚ ਮਾਨਤਾ ਦੇਣ ਦੇ ਬਰਾਬਰ ਸੀ। ਜਦੋਂ ਅਸੀਂ ਐਲਾਨ ਕਰਦੇ ਹਾਂ ਕਿ ਜੰਜ਼ੀਰਾਂ ਵਿੱਚ ਜਕੜਿਆ ਗੁਲਾਮ ਆਪਣੇ ਮਾਲਕ ਜਿੰਨਾ ਹੀ ਆਜ਼ਾਦ ਹੈ, ਤਾਂ ਸਾਡਾ ਮਤਲਬ ਅਜਿਹੀ ਆਜ਼ਾਦੀ ਦੀ ਗੱਲ ਕਰਨਾ ਨਹੀਂ ਹੈ ਜੋ ਅਨਿਸ਼ਚਿਤ ਰਹੇਗੀ। ਜੰਜ਼ੀਰਾਂ ਵਿੱਚ ਜਕੜਿਆ ਗੁਲਾਮ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਤੋੜਨ ਲਈ ਆਜ਼ਾਦ ਹੈ; ਇਸਦਾ ਮਤਲਬ ਹੈ ਕਿ ਉਸਦੀਆਂ ਜੰਜ਼ੀਰਾਂ ਦਾ ਅਰਥ ਉਸਨੂੰ ਉਸ ਅੰਤ ਦੀ ਰੌਸ਼ਨੀ ਵਿੱਚ ਦਿਖਾਈ ਦੇਵੇਗਾ ਜੋ ਉਸਨੇ ਚੁਣਿਆ ਹੋਵੇਗਾ: ਗੁਲਾਮ ਬਣੇ ਰਹਿਣਾ ਜਾਂ ਆਪਣੀ ਗੁਲਾਮੀ ਤੋਂ ਛੁਟਕਾਰਾ ਪਾਉਣ ਲਈ ਸਭ ਤੋਂ ਭੈੜਾ ਜੋਖਮ ਲੈਣਾ। ਬੇਸ਼ੱਕ ਗੁਲਾਮ ਆਪਣੇ ਮਾਲਕ ਦੀ ਦੌਲਤ ਅਤੇ ਜੀਵਨ ਪੱਧਰ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਨ ਦੇ ਯੋਗ ਨਹੀਂ ਹੋਵੇਗਾ; ਪਰ ਇਹ ਉਸਦੇ ਪ੍ਰੋਜੈਕਟਾਂ ਦੇ ਉਦੇਸ਼ ਨਹੀਂ ਹਨ; ਉਹ ਸਿਰਫ ਇਹਨਾਂ ਖਜ਼ਾਨਿਆਂ ਦੇ ਕਬਜ਼ੇ ਦਾ ਸੁਪਨਾ ਦੇਖ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਗੁਲਾਮ ਦੀ ਅਸਲੀਅਤ ਅਜਿਹੀ ਹੈ ਕਿ ਦੁਨੀਆਂ ਉਸਨੂੰ ਇੱਕ ਹੋਰ ਰੂਪ ਨਾਲ ਦਿਖਾਈ ਦਿੰਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਉਸਨੂੰ ਵੱਖ-ਵੱਖ ਸਮੱਸਿਆਵਾਂ ਨੂੰ ਪੇਸ਼ ਕਰਨਾ ਅਤੇ ਹੱਲ ਕਰਨਾ ਪੈਂਦਾ ਹੈ; ਖਾਸ ਤੌਰ 'ਤੇ ਗੁਲਾਮੀ ਦੇ ਆਧਾਰ 'ਤੇ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਚੁਣਨਾ ਅਤੇ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਇਸ ਅਸਪਸ਼ਟ ਪਾਬੰਦੀ ਨੂੰ ਅਰਥ ਦੇਣਾ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੈ। ਉਦਾਹਰਣ ਵਜੋਂ, ਜੇ ਉਹ ਬਗਾਵਤ ਦੀ ਚੋਣ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਤਾਂ ਗੁਲਾਮੀ, ਸ਼ੁਰੂਆਤ ਵਿੱਚ ਇਸ ਬਗਾਵਤ ਲਈ ਇੱਕ ਰੁਕਾਵਟ ਹੋਣ ਤੋਂ ਬਹੁਤ ਦੂਰ, ਇਸਦੇ ਅਰਥ ਅਤੇ ਇਸਦੇ ਮੁਸੀਬਤ ਦੇ ਗੁਣਾਂਕ ਨੂੰ ਸਿਰਫ ਬਗਾਵਤ ਦੁਆਰਾ ਹੀ ਲੈਂਦੀ ਹੈ। ਸਹੀ ਕਹਿਣ ਲਈ, ਸਿਰਫ਼ ਇਸ ਲਈ ਕਿਉਂਕਿ ਇਸ ਬਗਾਵਤ ਦੌਰਾਨ ਬਗਾਵਤ ਕਰਨ ਵਾਲੇ ਅਤੇ ਮਰ ਜਾਣ ਵਾਲੇ ਗੁਲਾਮ ਦਾ ਜੀਵਨ ਇੱਕ ਆਜ਼ਾਦ ਜੀਵਨ ਹੈ, ਸਿਰਫ਼ ਇਸ ਲਈ ਕਿਉਂਕਿ ਇੱਕ ਮੁਫ਼ਤ ਪ੍ਰੋਜੈਕਟ ਦੁਆਰਾ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ਤ ਸਥਿਤੀ ਪੂਰੀ ਅਤੇ ਠੋਸ ਹੈ, ਸਿਰਫ਼ ਇਸ ਲਈ ਕਿਉਂਕਿ ਇਸ ਜੀਵਨ ਦੀ ਜ਼ਰੂਰੀ ਅਤੇ ਮੁੱਖ ਸਮੱਸਿਆ "ਕੀ ਮੈਂ ਆਪਣਾ ਟੀਚਾ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰ ਲਵਾਂਗਾ?" ਹੈ - ਸਿਰਫ਼ ਇਸ ਸਭ ਦੇ ਕਾਰਨ, ਗੁਲਾਮ ਦੀ ਸਥਿਤੀ ਦੀ ਤੁਲਨਾ ਮਾਲਕ ਦੀ ਸਥਿਤੀ ਨਾਲ ਨਹੀਂ ਕੀਤੀ ਜਾ ਸਕਦੀ। ਅਸਲ ਵਿੱਚ ਉਨ੍ਹਾਂ ਵਿੱਚੋਂ ਹਰ ਇੱਕ ਸਥਿਤੀ ਵਿੱਚ ਆਪਣੇ ਲਈ ਅਤੇ ਆਪਣੇ ਉਦੇਸ਼ਾਂ ਦੀ ਸੁਤੰਤਰ ਚੋਣ ਦੇ ਸੰਦਰਭ ਵਿੱਚ ਆਪਣਾ ਅਰਥ ਲੈਂਦਾ ਹੈ। ਇੱਕ ਤੁਲਨਾ ਸਿਰਫ਼ ਇੱਕ ਤੀਜੇ ਵਿਅਕਤੀ ਦੁਆਰਾ ਕੀਤੀ ਜਾ ਸਕਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਨਤੀਜੇ ਵਜੋਂ ਇਹ ਦੁਨੀਆ ਦੇ ਵਿਚਕਾਰ ਸਿਰਫ਼ ਦੋ ਬਾਹਰਮੁਖੀ ਰੂਪਾਂ ਵਿਚਕਾਰ ਹੀ ਹੋ ਸਕਦੀ ਹੈ; ਇਸ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਇਹ ਸਿਰਫ਼ ਇਸ ਤੀਜੇ ਵਿਅਕਤੀ ਦੁਆਰਾ ਸੁਤੰਤਰ ਤੌਰ 'ਤੇ ਚੁਣੇ ਗਏ ਪ੍ਰੋਜੈਕਟ ਦੀ ਰੌਸ਼ਨੀ ਵਿੱਚ ਹੀ ਸਥਾਪਿਤ ਕੀਤੀ ਜਾ ਸਕਦੀ ਹੈ। ਕੋਈ ਵੀ ਸੰਪੂਰਨ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਨਹੀਂ ਹੈ ਜਿਸਨੂੰ ਵੱਖ-ਵੱਖ ਸਥਿਤੀਆਂ ਦੀ ਤੁਲਨਾ ਕਰਨ ਲਈ ਅਪਣਾਇਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ, ਹਰੇਕ ਵਿਅਕਤੀ ਸਿਰਫ਼ ਇੱਕ ਸਥਿਤੀ ਨੂੰ ਮਹਿਸੂਸ ਕਰਦਾ ਹੈ - ਉਸਦੀ ਆਪਣੀ।

(4) ਕਿਉਂਕਿ ਸਥਿਤੀ ਉਨ੍ਹਾਂ ਸਿਰਿਆਂ ਦੁਆਰਾ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ਮਾਨ ਹੁੰਦੀ ਹੈ ਜੋ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਸਿਰਫ

ਮੌਜੂਦ ਹੋਣ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਪੇਸ਼ ਕੀਤੇ ਜਾਂਦੇ ਹਨ, ਜਿਸਨੂੰ ਉਹ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ਮਾਨ ਕਰਦੇ ਹਨ, ਇਸ ਲਈ ਇਸਨੂੰ ਉਘੜਵੇਂ ਤੌਰ 'ਤੇ ਠੋਸ ਵਜੋਂ ਪੇਸ਼ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਬੇਸ਼ੱਕ ਇਸ ਵਿੱਚ ਅਮੂਰਤ ਅਤੇ ਵਿਆਪਕ ਢਾਂਚਿਆਂ ਨੂੰ ਸ਼ਾਮਲ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਇਸਨੂੰ ਕਾਇਮ ਰੱਖਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਪਰ ਇਸਨੂੰ ਇੱਕਲੇ ਚਿਹਰੇ ਵਜੋਂ ਸਮਝਿਆ ਜਾਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ ਜਿਸਨੂੰ ਦੁਨੀਆਂ ਸਾਡੇ ਵਿਲੱਖਣ ਅਤੇ ਨਿੱਜੀ ਮੌਕੇ ਵਜੋਂ ਸਾਡੇ ਵੱਲ ਮੋੜਦੀ ਹੈ। ਅਸੀਂ ਇੱਥੇ ਕਾਫਕਾ ਦੀ ਇੱਕ ਕਥਾ ਯਾਦ ਕਰ ਸਕਦੇ ਹਾਂ: ਇੱਕ ਵਪਾਰੀ ਕਿਲ੍ਹੇ ਵਿੱਚ ਆਪਣਾ ਕੇਸ ਪੇਸ਼ ਕਰਨ ਲਈ ਆਉਂਦਾ ਹੈ ਜਿੱਥੇ ਇੱਕ ਵਰਜਿਤ ਗਾਰਡ ਪ੍ਰਵੇਸ਼ ਦੁਆਰ ਨੂੰ ਰੋਕਦਾ ਹੈ। ਵਪਾਰੀ ਅੱਗੇ ਜਾਣ ਦੀ ਹਿੰਮਤ ਨਹੀਂ ਕਰਦਾ; ਉਹ ਉਡੀਕ ਕਰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਉਡੀਕ ਕਰਦਾ ਹੋਇਆ ਮਰ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਮੌਤ ਦੇ ਸਮੇਂ ਉਹ ਸਰਪ੍ਰਸਤ ਨੂੰ ਪੁੱਛਦਾ ਹੈ, "ਇਹ ਕਿਵੇਂ ਹੋਇਆ ਕਿ ਮੈਂ ਇਕੱਲਾ ਹੀ ਉਡੀਕ ਕਰ ਰਿਹਾ ਸੀ?" ਅਤੇ ਸਰਪ੍ਰਸਤ ਜਵਾਬ ਦਿੰਦਾ ਹੈ, "ਇਹ ਦਰਵਾਜ਼ਾ ਸਿਰਫ਼ ਤੁਹਾਡੇ ਲਈ ਬਣਾਇਆ ਗਿਆ ਸੀ।" ਇਹੀ ਗੱਲ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨਾਲ ਵੀ ਹੈ ਜੇਕਰ ਅਸੀਂ ਇਸ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਇਹ ਜੋੜ ਸਕਦੇ ਹਾਂ ਕਿ ਹਰ ਆਦਮੀ ਆਪਣੇ ਲਈ ਆਪਣਾ ਦਰਵਾਜ਼ਾ ਬਣਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਸਥਿਤੀ ਦੀ ਠੋਸਤਾ ਖਾਸ ਤੌਰ 'ਤੇ ਇਸ ਤੱਥ ਦੁਆਰਾ ਪ੍ਰਗਟ ਹੁੰਦੀ ਹੈ ਕਿ ਖੁਦ ਕਦੇ ਵੀ ਉਨ੍ਹਾਂ ਸਿਰਿਆਂ 'ਤੇ ਨਿਸ਼ਾਨਾ ਨਹੀਂ ਬਣਾਉਂਦਾ ਜੋ ਮੂਲ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਅਮੂਰਤ ਅਤੇ ਵਿਆਪਕ ਹਨ। ਬੇਸ਼ੱਕ ਅਸੀਂ ਅਗਲੇ ਅਧਿਆਇ ਵਿੱਚ ਦੇਖਾਂਗੇ ਕਿ ਚੋਣ ਦਾ ਡੂੰਘਾ ਅਰਥ ਸਰਵ ਵਿਆਪਕ ਹੈ ਅਤੇ ਨਤੀਜੇ ਵਜੋਂ ਖੁਦ ਇੱਕ ਮਨੁੱਖੀ-ਹਕੀਕਤ ਨੂੰ ਇੱਕ ਪ੍ਰਜਾਤੀ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਹੋਂਦ ਵਿੱਚ ਲਿਆਉਂਦਾ ਹੈ। ਦੁਬਾਰਾ ਉਸ ਅਰਥ ਨੂੰ ਵੱਖ ਕਰਨਾ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੈ ਜੋ ਅਪ੍ਰਤੱਖ ਹੈ, ਅਤੇ ਇਹ ਇਸ ਲਈ ਹੈ ਕਿ ਅਸੀਂ ਹੋਂਦਵਾਦੀ ਮਨੋਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਕਰਾਂਗੇ। ਇੱਕ ਵਾਰ ਵੱਖ ਹੋਣ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਖੁਦ ਦਾ ਅੰਤਮ ਅਤੇ ਸ਼ੁਰੂਆਤੀ ਅਰਥ ਇੱਕ ਅਣ-ਸੈਲਬਸਟੈਂਡਿਗ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਦਿਖਾਈ ਦੇਵੇਗਾ ਜਿਸਨੂੰ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਨ ਲਈ ਇੱਕ ਖਾਸ ਕਿਸਮ ਦੇ ਠੋਸੀਕਰਨ ਦੀ ਲੋੜ ਹੁੰਦੀ ਹੈ।[24] ਪਰ ਖੁਦ ਦਾ ਅੰਤ ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਇਹ ਉਸ ਪ੍ਰੋਜੈਕਟ ਵਿੱਚ ਜੀਉਂਦਾ ਅਤੇ ਅੱਗੇ ਵਧਦਾ ਹੈ ਜਿਸ ਦੁਆਰਾ ਖੁਦ ਅਸਲ ਨੂੰ ਪਾਰ ਕਰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਲੱਭਦਾ ਹੈ, ਖੁਦ ਦੇ ਪ੍ਰਤੀ ਇਸਦੀ ਇਕਸਾਰਤਾ ਵਿੱਚ ਉਸ ਸਥਿਤੀ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਖਾਸ ਤਬਦੀਲੀ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਪ੍ਰਗਟ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਜਿਸ ਵਿੱਚ ਇਹ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ (ਜਿਵੇਂ ਕਿ, ਆਪਣੀਆਂ ਜ਼ੰਜੀਰਾਂ ਨੂੰ ਤੋੜਨਾ, ਫ੍ਰੈਂਕਾਂ ਦਾ ਰਾਜਾ ਬਣਨਾ, ਪੋਲੈਂਡ ਨੂੰ ਆਜ਼ਾਦ ਕਰਨਾ, ਪ੍ਰੋਲੇਤਾਰੀ ਲਈ ਲੜਨਾ)। ਪਹਿਲਾਂ ਤਾਂ ਖੁਦ-ਮੁਖਤਿਆਰ ਆਮ ਤੌਰ 'ਤੇ ਪ੍ਰੋਲੇਤਾਰੀ ਲਈ ਲੜਨ ਦਾ ਪ੍ਰਸਤਾਵ ਨਹੀਂ ਦੇਵੇਗਾ, ਸਗੋਂ ਮਜ਼ਦੂਰਾਂ ਦੇ ਇੱਕ ਖਾਸ ਠੋਸ ਸਮੂਹ ਵਿੱਚ ਪ੍ਰੋਲੇਤਾਰੀ ਨੂੰ ਨਿਸ਼ਾਨਾ ਬਣਾਏਗਾ ਜਿਸ ਨਾਲ ਉਹ ਵਿਅਕਤੀ ਸਬੰਧਤ ਹੈ। ਇਹ ਇਸ ਤੱਥ ਦੇ ਕਾਰਨ ਹੈ ਕਿ ਅੰਤ ਦਿੱਤੇ ਗਏ ਨੂੰ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ਮਾਨ ਕਰਦਾ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਅੰਤ ਨੂੰ ਇਸ ਦਿੱਤੇ ਗਏ ਤੋਂ ਵੱਧ ਚੁਣਿਆ ਗਿਆ ਹੈ। ਖੁਦ-ਮੁਖਤਿਆਰ ਇੱਕ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦਿੱਤੇ ਗਏ ਅੰਤ ਨਾਲ ਪੈਦਾ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ। ਪਰ ਸਥਿਤੀ ਨੂੰ "ਬਣਾਉਣ" ਨਾਲ, ਖੁਦ-ਮੁੱਖ "ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਬਣਾਉਂਦਾ ਹੈ" - ਅਤੇ ਇਸਦੇ ਉਲਟ।

(5) ਜਿਵੇਂ ਸਥਿਤੀ ਨਾ ਤਾਂ ਬਾਹਰਮੁਖੀ ਹੈ ਅਤੇ ਨਾ ਹੀ ਵਿਅਕਤੀਗਤ, ਉਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਇਸਨੂੰ ਨਾ ਤਾਂ ਆਜ਼ਾਦੀ ਦੇ ਸੁਤੰਤਰ ਨਤੀਜੇ ਵਜੋਂ ਮੰਨਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਨਾ ਹੀ ਉਹਨਾਂ ਪਾਬੰਦੀਆਂ ਦੇ ਸਮੂਹ ਵਜੋਂ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਮੈਂ ਅਧੀਨ ਹਾਂ; ਇਹ ਆਜ਼ਾਦੀ ਦੁਆਰਾ ਪਾਬੰਦੀ ਦੇ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ ਤੋਂ ਪੈਦਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਜੋ ਇਸਨੂੰ ਪਾਬੰਦੀ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਇਸਦਾ ਅਰਥ ਦਿੰਦਾ ਹੈ। ਬੇਰਹਿਮ ਹੋਂਦਾਂ ਵਿੱਚ ਕੋਈ ਸਬੰਧ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਦਾ; ਇਹ ਆਜ਼ਾਦੀ ਹੈ ਜੋ ਹੋਂਦਾਂ ਨੂੰ ਯੰਤਰ-ਜਟਿਲਾਂ ਵਿੱਚ ਸਮੂਹਬੱਧ ਕਰਕੇ ਸਬੰਧਾਂ ਨੂੰ ਲੱਭਦੀ ਹੈ; ਅਤੇ ਇਹ ਆਜ਼ਾਦੀ ਹੈ ਜੋ ਸਬੰਧਾਂ ਦੇ ਕਾਰਨ ਨੂੰ ਪੇਸ਼ ਕਰਦੀ ਹੈ - ਯਾਨੀ ਇਸਦਾ ਅੰਤ। ਪਰ ਬਿਲਕੁਲ ਇਸ ਲਈ ਕਿਉਂਕਿ ਮੈਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਸਬੰਧਾਂ ਦੀ ਦੁਨੀਆ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਅੰਤ ਵੱਲ ਪੇਸ਼ ਕਰਦਾ ਹਾਂ, ਮੈਂ ਹੁਣ ਕ੍ਰਮਾਂ, ਜੁੜੀਆਂ ਲੜੀਵਾਂ, ਕੰਪਲੈਕਸਾਂ ਨਾਲ ਮਿਲਦਾ ਹਾਂ, ਅਤੇ ਮੈਨੂੰ ਕਾਨੂੰਨਾਂ ਅਨੁਸਾਰ ਕੰਮ ਕਰਨ ਦਾ ਫੈਸਲਾ

ਕਰਨਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਕਾਨੂੰਨ ਅਤੇ ਜਿਸ ਤਰੀਕੇ ਨਾਲ ਮੈਂ ਉਹਨਾਂ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਕਰਦਾ ਹਾਂ ਉਹ ਮੇਰੇ ਯਤਨਾਂ ਦੀ ਅਸਫਲਤਾ ਜਾਂ ਸਫਲਤਾ ਦਾ ਫੈਸਲਾ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਪਰ ਇਹ ਆਜ਼ਾਦੀ ਦੁਆਰਾ ਹੀ ਕਾਨੂੰਨੀ ਸਬੰਧ ਸੰਸਾਰ ਵਿੱਚ ਆਉਂਦੇ ਹਨ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਆਜ਼ਾਦੀ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਦੁਨੀਆ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਸੁਤੰਤਰ ਪ੍ਰੋਜੈਕਟ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਬੰਨ੍ਹਦੀ ਹੈ।

(6) "ਆਪਣੇ ਆਪ ਲਈ" ਇੱਕ ਅਸਥਾਈਕਰਨ ਹੈ। ਇਸਦਾ ਮਤਲਬ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਸਿਰਫ਼ ਇਹ ਨਹੀਂ ਹੈ ਕਿ ਇਹ "ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਬਣਾਉਂਦਾ ਹੈ।" ਇਹ ਉਹ ਸਥਿਤੀ ਹੈ ਜੋ ਉਸ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਸਥਾਈਤਾ ਲਈ ਜ਼ਿੰਮੇਵਾਰ ਹੋਣੀ ਚਾਹੀਦੀ ਹੈ ਜਿਸਨੂੰ ਅਸੀਂ ਲੋਕਾਂ ਵਿੱਚ ਆਸਾਨੀ ਨਾਲ ਪਛਾਣਦੇ ਹਾਂ ("ਉਹ ਬਦਲਿਆ ਨਹੀਂ ਹੈ।" "ਉਹ ਹਮੇਸ਼ਾ ਇੱਕੋ ਜਿਹਾ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ।") ਅਤੇ ਜਿਸਨੂੰ ਵਿਅਕਤੀ ਜ਼ਿਆਦਾਤਰ ਮਾਮਲਿਆਂ ਵਿੱਚ ਅਨੁਭਵੀ ਤੌਰ 'ਤੇ ਆਪਣੇ ਆਪ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਅਨੁਭਵ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਇੱਕ ਪ੍ਰੋਜੈਕਟ ਵਿੱਚ ਸੁਤੰਤਰ ਦ੍ਰਿੜਤਾ ਕਿਸੇ ਸਥਾਈਤਾ ਨੂੰ ਦਰਸਾਉਂਦੀ ਨਹੀਂ ਹੈ; ਇਸਦੇ ਉਲਟ, ਇਹ ਮੇਰੀ ਸ਼ਮੂਲੀਅਤ ਦਾ ਇੱਕ ਸਥਾਈ ਨਵੀਨੀਕਰਨ ਹੈ - ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਅਸੀਂ ਦੇਖਿਆ ਹੈ। ਦੂਜੇ ਪਾਸੇ, ਇੱਕ ਪ੍ਰੋਜੈਕਟ ਦੁਆਰਾ ਘੇਰੀਆਂ ਅਤੇ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ਮਾਨ ਹਕੀਕਤਾਂ ਜੋ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਵਿਕਸਤ ਅਤੇ ਪੁਸ਼ਟੀ ਕਰਦੀਆਂ ਹਨ, ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਸਥਾਈਤਾ ਨੂੰ ਪੇਸ਼ ਕਰਦੀਆਂ ਹਨ; ਅਤੇ ਜਿਸ ਹੱਦ ਤੱਕ ਉਹ ਸਾਡੀ ਤਸਵੀਰ ਨੂੰ ਸਾਡੇ ਵੱਲ ਦਰਸਾਉਂਦੇ ਹਨ, ਉਹ ਸਾਨੂੰ ਆਪਣੀ ਸਦੀਵੀਤਾ ਨਾਲ ਸਮਰਥਨ ਦਿੰਦੇ ਹਨ; ਅਸਲ ਵਿੱਚ ਇਹ ਅਕਸਰ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਅਸੀਂ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਸਥਾਈਤਾ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਲਈ ਲੈਂਦੇ ਹਾਂ। ਖਾਸ ਤੌਰ 'ਤੇ ਸਥਾਨ ਅਤੇ ਵਾਤਾਵਰਣ ਦੀ ਸਥਾਈਤਾ, ਸਾਡੇ ਸਾਥੀ ਮਨੁੱਖਾਂ ਦੁਆਰਾ ਸਾਡੇ 'ਤੇ ਦਿੱਤੇ ਗਏ ਫੈਸਲਿਆਂ ਦੀ, ਸਾਡੇ ਅਤੀਤ ਦੀ - ਇਹ ਸਭ ਸਾਡੀ ਸਥਿਰਤਾ ਦੀ ਇੱਕ ਘਟੀਆ ਤਸਵੀਰ ਨੂੰ ਆਕਾਰ ਦਿੰਦੀਆਂ ਹਨ। ਜਦੋਂ ਕਿ ਮੈਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਅਸਥਾਈ ਬਣਾ ਰਿਹਾ ਹਾਂ, ਮੈਂ ਹਮੇਸ਼ਾਂ ਫ੍ਰੈਂਚ, ਇੱਕ ਸਿਵਲ ਸੇਵਕ ਜਾਂ ਦੂਜਿਆਂ ਲਈ ਇੱਕ ਪ੍ਰੋਲੇਤਾਰੀ ਹਾਂ। ਇਸ ਅਸਾਧਾਰਨ ਵਿੱਚ ਮੇਰੀ ਸਥਿਤੀ ਲਈ ਇੱਕ ਅਟੱਲ ਸੀਮਾ ਦਾ ਕਿਰਦਾਰ ਹੈ।

ਇਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਜਿਸਨੂੰ ਅਸੀਂ ਕਿਸੇ ਵਿਅਕਤੀ ਦਾ ਸੁਭਾਅ ਜਾਂ ਚਰਿੱਤਰ ਕਹਿੰਦੇ ਹਾਂ ਪਰ ਜੋ ਕਿ ਉਸਦੇ ਆਜ਼ਾਦ ਪ੍ਰੋਜੈਕਟ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਕੁਝ ਨਹੀਂ ਹੈ, ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਇਹ ਦੂਜੇ ਲਈ ਹੈ, ਆਪਣੇ ਲਈ ਵੀ ਇੱਕ ਅਟੱਲ, ਅਸਾਧਾਰਨ ਜਾਪਦਾ ਹੈ। ਅਲੇਨ ਨੇ ਸਹੀ ਢੰਗ ਨਾਲ ਸਮਝਿਆ ਹੈ ਕਿ ਕਿਰਦਾਰ ਇੱਕ ਪ੍ਰਣ ਹੈ। ਜਦੋਂ ਕੋਈ ਆਦਮੀ ਕਹਿੰਦਾ ਹੈ, "ਮੈਨੂੰ ਖੁਸ਼ ਕਰਨਾ ਆਸਾਨ ਨਹੀਂ ਹੈ," ਤਾਂ ਉਹ ਆਪਣੇ ਮਾੜੇ ਸੁਭਾਅ ਨਾਲ ਇੱਕ ਆਜ਼ਾਦ ਸ਼ਮੂਲੀਅਤ ਵਿੱਚ ਦਾਖਲ ਹੋ ਰਿਹਾ ਹੈ, ਅਤੇ ਉਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਉਸਦੇ ਸ਼ਬਦ ਉਸਦੇ ਅਤੀਤ ਵਿੱਚ ਕੁਝ ਅਸਪਸ਼ਟ ਵੇਰਵਿਆਂ ਦੀ ਇੱਕ ਮੁਫ਼ਤ ਵਿਆਖਿਆ ਹਨ। ਇਸ ਅਰਥ ਵਿੱਚ ਕੋਈ ਕਿਰਦਾਰ ਨਹੀਂ ਹੈ; ਸਿਰਫ਼ ਆਪਣੇ ਆਪ ਦਾ ਇੱਕ ਪ੍ਰੋਜੈਕਟ ਹੈ। ਪਰ ਸਾਨੂੰ, ਹਾਲਾਂਕਿ, ਕਿਰਦਾਰ ਦੇ ਦਿੱਤੇ ਪਹਿਲੂ ਨੂੰ ਗਲਤ ਨਹੀਂ ਸਮਝਣਾ ਚਾਹੀਦਾ। ਇਹ ਸੱਚ ਹੈ ਕਿ ਦੂਜੇ ਲਈ ਜੋ ਮੈਨੂੰ ਦੂਜੇ-ਵਸਤੂ ਵਜੋਂ ਸਮਝਦਾ ਹੈ, ਮੈਂ ਗੁੱਸੇ ਵਾਲਾ, ਪਖੰਡੀ ਜਾਂ ਸਪੱਸ਼ਟ, ਕਾਇਰ ਜਾਂ ਦਲੇਰ ਹਾਂ। ਇਸ ਪਹਿਲੂ ਨੂੰ ਮੈਨੂੰ ਦੂਜੇ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਦਰਸਾਇਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ; ਦਿੱਖ ਦੇ ਅਨੁਭਵ ਦੁਆਰਾ, ਇਹ ਕਿਰਦਾਰ, ਜੋ ਕਿ ਇੱਕ ਆਜ਼ਾਦ ਪ੍ਰੋਜੈਕਟ ਜੀਵਤ ਅਤੇ ਸਵੈ-ਚੇਤੰਨ ਸੀ, ਇੱਕ ਅਸਾਧਾਰਨ ਜਾਪਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਸਿਰਫ਼ ਦੂਜੇ 'ਤੇ ਹੀ ਨਹੀਂ, ਸਗੋਂ ਉਸ ਸਥਿਤੀ 'ਤੇ ਵੀ ਨਿਰਭਰ ਕਰਦਾ ਹੈ ਜੋ ਮੈਂ ਦੂਜੇ ਦੇ ਸੰਬੰਧ ਵਿੱਚ ਲਈ ਹੈ ਅਤੇ ਇਸ ਸਥਿਤੀ ਨੂੰ ਬਣਾਈ ਰੱਖਣ ਵਿੱਚ ਮੇਰੀ ਦ੍ਰਿੜਤਾ 'ਤੇ ਵੀ। ਜਿੰਨਾ ਚਿਰ ਮੈਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਦੂਜੇ ਦੇ ਰੂਪ ਤੋਂ ਮੋਹਿਤ ਹੋਣ ਦਿੰਦਾ ਹਾਂ, ਮੇਰਾ ਪਾਤਰ ਮੇਰੀਆਂ ਆਪਣੀਆਂ ਨਜ਼ਰਾਂ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਅਸਾਧਾਰਨ ਕਿਸਮ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਦਿਖਾਈ ਦੇਵੇਗਾ, ਮੇਰੇ ਹੋਂਦ ਦੀ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਸਥਾਈਤਾ - ਅਜਿਹੀ ਚੀਜ਼ ਜੋ ਆਮ ਰੋਜ਼ਾਨਾ ਟਿੱਪਣੀਆਂ ਵਿੱਚ ਪ੍ਰਗਟ ਹੁੰਦੀ ਹੈ ਜਿਵੇਂ ਕਿ "ਮੈਂ ਪੈਂਤਾਲੀ ਸਾਲ ਦਾ ਹਾਂ, ਅਤੇ ਮੈਂ ਅੱਜ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਬਦਲਣਾ ਸ਼ੁਰੂ ਨਹੀਂ

ਕਰਾਂਗਾ।" ਪਾਤਰ ਅਕਸਰ ਉਹ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਜਿਸਨੂੰ ਖੁਦ ਲਈ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਬਣਨ ਲਈ ਮੁੜ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਨ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕਰਦਾ ਹੈ ਜਿਸਨੂੰ ਇਹ ਪ੍ਰੋਜੈਕਟ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਫਿਰ ਵੀ ਇਹ ਧਿਆਨ ਵਿੱਚ ਰੱਖਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ ਕਿ ਅਤੀਤ, ਵਾਤਾਵਰਣ ਅਤੇ ਚਰਿੱਤਰ ਦੀ ਇਸ ਸਥਾਈਤਾ ਨੂੰ ਗੁਣ ਨਹੀਂ ਦਿੱਤੇ ਗਏ ਹਨ; ਉਹ ਚੀਜ਼ਾਂ 'ਤੇ ਸਿਰਫ ਮੇਰੇ ਪ੍ਰੋਜੈਕਟ ਦੀ ਨਿਰੰਤਰਤਾ ਨਾਲ ਸਬੰਧ ਵਿੱਚ ਪ੍ਰਗਟ ਹੁੰਦੇ ਹਨ। ਉਦਾਹਰਣ ਵਜੋਂ, ਜਦੋਂ ਇੱਕ ਯੁੱਧ ਤੋਂ ਬਾਅਦ, ਇੱਕ ਲੰਬੇ ਜਲਾਵਤਨੀ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਕੋਈ ਖਾਸ ਪਹਾੜੀ ਲੈਂਡਸਕੇਪ ਨੂੰ ਬਦਲਿਆ ਨਹੀਂ ਮਿਲਦਾ, ਤਾਂ ਇਹਨਾਂ ਪੱਥਰਾਂ ਦੀ ਜੜਤਾ ਅਤੇ ਸਪੱਸ਼ਟ ਸਥਾਈਤਾ 'ਤੇ ਅਤੀਤ ਦੇ ਪੁਨਰਜਾਗਰਣ ਦੀ ਉਮੀਦ ਲੱਭਣ ਦੀ ਉਮੀਦ ਕਰਨਾ ਵਿਅਰਥ ਹੋਵੇਗਾ। ਇਹ ਲੈਂਡਸਕੇਪ ਸਿਰਫ਼ ਇੱਕ ਨਿਰੰਤਰ ਪ੍ਰੋਜੈਕਟ ਵਿੱਚ ਹੀ ਆਪਣੀ ਸਥਾਈਤਾ ਨੂੰ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਇਹਨਾਂ ਪਹਾੜਾਂ ਦਾ ਮੇਰੀ ਸਥਿਤੀ ਦੇ ਅੰਦਰ ਇੱਕ ਅਰਥ ਹੈ; ਇੱਕ ਜਾਂ ਦੂਜੇ ਤਰੀਕੇ ਨਾਲ ਉਹ ਮੈਨੂੰ ਇੱਕ ਅਜਿਹੀ ਕੌਮ ਨਾਲ ਸਬੰਧਤ ਬਣਾਉਂਦੇ ਹਨ ਜੋ ਸ਼ਾਂਤੀ ਵਿੱਚ ਹੈ, ਉਸਦੀ ਆਪਣੀ ਮਾਲਕਣ, ਇੱਕ ਜੋ ਅੰਤਰਰਾਸ਼ਟਰੀ ਦਰਜਾਬੰਦੀ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਖਾਸ ਦਰਜਾ ਰੱਖਦੀ ਹੈ। ਮੈਨੂੰ ਹਾਰ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਅਤੇ ਰਾਸ਼ਟਰੀ ਖੇਤਰ ਦੇ ਇੱਕ ਹਿੱਸੇ 'ਤੇ ਕਬਜ਼ੇ ਦੌਰਾਨ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਦੁਬਾਰਾ ਲੱਭਣ ਦਿਓ, ਅਤੇ ਉਹ ਮੈਨੂੰ ਉਹੀ ਚਿਹਰਾ ਨਹੀਂ ਦੇ ਸਕਦੇ। ਇਹ ਇਸ ਲਈ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਮੇਰੇ ਕੋਲ ਹੋਰ ਪ੍ਰੋਜੈਕਟ ਹਨ, ਕਿਉਂਕਿ ਮੈਂ ਦੁਨੀਆ ਵਿੱਚ ਵੱਖਰੇ ਢੰਗ ਨਾਲ ਰੁੱਝਿਆ ਹੋਇਆ ਹਾਂ।

ਅੰਤ ਵਿੱਚ ਅਸੀਂ ਦੇਖਿਆ ਹੈ ਕਿ ਵਾਤਾਵਰਣ ਵਿੱਚ ਸਵੈ-ਨਿਰਭਰ ਤਬਦੀਲੀਆਂ ਦੇ ਕਾਰਨ ਸਥਿਤੀ ਦੇ ਅੰਦਰੂਨੀ ਉਥਲ-ਪੁਥਲ ਹਮੇਸ਼ਾ ਅਨੁਮਾਨਿਤ ਹੁੰਦੇ ਹਨ। ਇਹ ਤਬਦੀਲੀਆਂ ਕਦੇ ਵੀ ਮੇਰੇ ਪ੍ਰੋਜੈਕਟ ਵਿੱਚ ਤਬਦੀਲੀ ਨਹੀਂ ਲਿਆ ਸਕਦੀਆਂ, ਪਰ ਮੇਰੀ ਆਜ਼ਾਦੀ ਦੀ ਨੀਂਹ 'ਤੇ ਉਹ ਸਥਿਤੀ ਦੀ ਸਰਲਤਾ ਜਾਂ ਪੇਚੀਦਗੀ ਨੂੰ ਪ੍ਰਭਾਵਤ ਕਰ ਸਕਦੀਆਂ ਹਨ। ਨਤੀਜੇ ਵਜੋਂ ਮੇਰਾ ਸ਼ੁਰੂਆਤੀ ਪ੍ਰੋਜੈਕਟ ਮੈਨੂੰ ਘੱਟ ਜਾਂ ਘੱਟ ਸਾਦਗੀ ਨਾਲ ਪ੍ਰਗਟ ਕੀਤਾ ਜਾਵੇਗਾ। ਕਿਉਂਕਿ ਇੱਕ ਵਿਅਕਤੀ ਕਦੇ ਵੀ ਸਰਲ ਜਾਂ ਗੁੰਝਲਦਾਰ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ; ਇਹ ਉਸਦੀ ਸਥਿਤੀ ਹੈ ਜੋ ਇੱਕ ਜਾਂ ਦੂਜੀ ਹੋ ਸਕਦੀ ਹੈ। ਅਸਲ ਵਿੱਚ ਮੈਂ ਇੱਕ ਨਿਰਧਾਰਤ ਸਥਿਤੀ ਤੋਂ ਪਰੇ ਆਪਣੇ ਆਪ ਦੇ ਪ੍ਰੋਜੈਕਟ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਕੁਝ ਵੀ ਨਹੀਂ ਹਾਂ, ਅਤੇ ਇਹ ਪ੍ਰੋਜੈਕਟ ਮੈਨੂੰ ਠੋਸ ਸਥਿਤੀ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਪਹਿਲਾਂ ਤੋਂ ਰੂਪਰੇਖਾ ਦਿੰਦਾ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਇਸ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਇਹ ਮੇਰੀ ਪਸੰਦ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਸਥਿਤੀ ਨੂੰ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ਮਾਨ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਜੇਕਰ ਇਸਦੇ ਸਮੂਹ ਵਿੱਚ ਸਥਿਤੀ ਨੂੰ ਸਰਲ ਬਣਾਇਆ ਗਿਆ ਹੈ, ਭਾਵੇਂ ਜ਼ਮੀਨ ਖਿਸਕਣ, ਗੁਫਾਵਾਂ, ਕਟੌਤੀਆਂ ਨੇ ਇਸ 'ਤੇ ਹਿੰਸਕ ਵਿਪਰੀਤਤਾਵਾਂ ਦੇ ਨਾਲ ਭਾਰੀ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਤਾਵਾਂ ਦਾ ਇੱਕ ਚੰਗੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਚਿੰਨ੍ਹਿਤ ਪਹਿਲੂ ਛਾਪਿਆ ਹੈ, ਤਾਂ ਮੈਂ ਖੁਦ ਸਧਾਰਨ ਹੋਵਾਂਗਾ, ਮੇਰੀ ਪਸੰਦ ਲਈ - ਉਹ ਚੋਣ ਜੋ ਮੈਂ ਹਾਂ - ਇੱਥੇ ਇਸ ਸਥਿਤੀ ਦਾ ਇੱਕ ਅਨੁਮਾਨ ਹੈ ਅਤੇ ਸਿਰਫ ਸਧਾਰਨ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਨਵੀਆਂ ਪੇਚੀਦਗੀਆਂ ਦੇ ਜਨਮ ਦਾ ਨਤੀਜਾ ਮੈਨੂੰ ਇੱਕ ਗੁੰਝਲਦਾਰ ਸਥਿਤੀ ਦੇ ਨਾਲ ਪੇਸ਼ ਕਰਨ ਦਾ ਹੋਵੇਗਾ ਜਿਸ ਤੋਂ ਪਰੇ ਮੈਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਗੁੰਝਲਦਾਰ ਪਾਵਾਂਗਾ। ਇਹ ਉਹ ਚੀਜ਼ ਹੈ ਜਿਸਨੂੰ ਹਰ ਕੋਈ ਸਥਾਪਿਤ ਕਰਨ ਦੇ ਯੋਗ ਹੋ ਗਿਆ ਹੈ ਜੇਕਰ ਉਸਨੇ ਦੇਖਿਆ ਹੈ ਕਿ ਜੰਗੀ ਕੈਦੀ ਆਪਣੀ ਸਥਿਤੀ ਦੇ ਅਤਿਅੰਤ ਸਰਲੀਕਰਨ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਲਗਭਗ ਜਾਨਵਰਾਂ ਦੀ ਸਾਦਗੀ ਨਾਲ ਕੀ ਪ੍ਰਤੀਕਿਰਿਆ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਇਹ ਸਰਲੀਕਰਨ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਪ੍ਰੋਜੈਕਟ ਦੇ ਅਰਥ ਨੂੰ ਨਹੀਂ ਬਦਲ ਸਕਦਾ; ਪਰ ਮੇਰੀ ਆਜ਼ਾਦੀ ਦੀ ਨੀਂਹ 'ਤੇ ਇਹ ਮੇਰੇ ਵਾਤਾਵਰਣ ਨੂੰ ਸੰਘਣਾ ਅਤੇ ਇਕਸਾਰ ਬਣਾਉਂਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਕੈਦੀ ਵਿਅਕਤੀ ਦੇ ਬੁਨਿਆਦੀ ਉਦੇਸ਼ਾਂ ਦੇ ਇੱਕ ਸਪਸ਼ਟ, ਵਧੇਰੇ ਬੇਰਹਿਮ, ਅਤੇ ਵਧੇਰੇ ਸੰਘਣਾ ਸ਼ੱਕ ਵਿੱਚ ਅਤੇ ਦੁਆਰਾ ਗਠਿਤ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਸੰਖੇਪ ਵਿੱਚ ਅਸੀਂ ਇੱਕ ਅੰਦਰੂਨੀ ਮੈਟਾਬੋਲਿਜ਼ਮ ਨਾਲ ਨਜਿੱਠ ਰਹੇ ਹਾਂ, ਇੱਕ ਗਲੋਬਲ ਰੂਪਾਂਤਰਣ ਨਾਲ ਨਹੀਂ ਜੋ ਸਥਿਤੀ ਦੇ ਰੂਪ ਨੂੰ ਵੀ ਪ੍ਰਭਾਵਤ ਕਰੇਗਾ। ਫਿਰ ਵੀ, ਇਹ ਉਹ ਬਦਲਾਅ ਹਨ ਜੋ ਮੈਂ "ਮੇਰੀ ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਵਿੱਚ" ਬਦਲਾਅ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਖੋਜਦਾ ਹਾਂ -

ਯਾਨੀ, ਇੱਕ ਸਿੰਗਲ ਪ੍ਰੋਜੈਕਟ ਦੇ ਇਕਸਾਰ ਕੰਪਾਸ ਦੇ ਅੰਦਰ ਬਦਲਾਅ।

III. ਆਜ਼ਾਦੀ ਅਤੇ ਜ਼ਿੰਮੇਵਾਰੀ

ਭਾਵੇਂ ਕਿ ਅੱਗੇ ਆਉਣ ਵਾਲੇ ਵਿਚਾਰ ਮੁੱਖ ਤੌਰ 'ਤੇ ਨੈਤਿਕਤਾਵਾਦੀ ਲਈ ਦਿਲਚਸਪੀ ਦੇ ਹਨ, ਫਿਰ ਵੀ ਇਹਨਾਂ ਵਰਣਨਾਂ ਅਤੇ ਦਲੀਲਾਂ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਇਹ ਸਾਰਥਕ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ ਕਿ ਅਸੀਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਦੀ ਆਜ਼ਾਦੀ ਵੱਲ ਵਾਪਸ ਮੁੜੀਏ ਅਤੇ ਇਹ ਸਮਝਣ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕਰੀਏ ਕਿ ਇਸ ਆਜ਼ਾਦੀ ਦਾ ਤੱਥ ਮਨੁੱਖੀ ਕਿਸਮਤ ਲਈ ਕੀ ਦਰਸਾਉਂਦਾ ਹੈ।

ਸਾਡੀਆਂ ਪਹਿਲਾਂ ਦੀਆਂ ਟਿੱਪਣੀਆਂ ਦਾ ਜ਼ਰੂਰੀ ਨਤੀਜਾ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਆਜ਼ਾਦ ਹੋਣ ਦੀ ਸਜ਼ਾ ਦਿੱਤੀ ਜਾਣ 'ਤੇ ਪੂਰੇ ਸੰਸਾਰ ਦਾ ਭਾਰ ਆਪਣੇ ਮੋਢਿਆਂ 'ਤੇ ਪੈਂਦਾ ਹੈ; ਉਹ ਸੰਸਾਰ ਲਈ ਅਤੇ ਆਪਣੇ ਆਪ ਲਈ ਇੱਕ ਤਰੀਕੇ ਵਜੋਂ ਜ਼ਿੰਮੇਵਾਰ ਹੈ। ਅਸੀਂ "ਜ਼ਿੰਮੇਵਾਰੀ" ਸ਼ਬਦ ਨੂੰ ਇਸਦੇ ਆਮ ਅਰਥਾਂ ਵਿੱਚ "ਕਿਸੇ ਘਟਨਾ ਜਾਂ ਵਸਤੂ ਦੇ ਨਿਰਵਿਵਾਦ ਲੇਖਕ ਹੋਣ ਦੀ ਚੇਤਨਾ" ਵਜੋਂ ਲੈ ਰਹੇ ਹਾਂ। ਇਸ ਅਰਥ ਵਿੱਚ ਆਪਣੇ ਆਪ ਦੀ ਜ਼ਿੰਮੇਵਾਰੀ ਬਹੁਤ ਜ਼ਿਆਦਾ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਉਹ 25 ਉਹ ਹੈ ਜਿਸ ਦੁਆਰਾ ਇਹ ਵਾਪਰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਇੱਕ ਸੰਸਾਰ ਹੈ; ਕਿਉਂਕਿ ਉਹ ਉਹ ਵੀ ਹੈ ਜੋ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਬਣਾਉਂਦਾ ਹੈ, ਫਿਰ ਉਹ ਸਥਿਤੀ ਜਿਸ ਵਿੱਚ ਉਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਪਾਉਂਦਾ ਹੈ, ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਇਸ ਸਥਿਤੀ ਨੂੰ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਬਿਪਤਾ ਦੇ ਇਸਦੇ ਵਿਲੱਖਣ ਗੁਣਾਂਕ ਨਾਲ ਮੰਨਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ, ਭਾਵੇਂ ਇਹ ਅਸਹਿਣਯੋਗ ਹੋਵੇ। ਉਸਨੂੰ ਸਥਿਤੀ ਨੂੰ ਇਸਦੇ ਲੇਖਕ ਹੋਣ ਦੀ ਮਾਣ ਵਾਲੀ ਚੇਤਨਾ ਨਾਲ ਮੰਨਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ, ਕਿਉਂਕਿ ਸਭ ਤੋਂ ਭੈੜੇ ਨੁਕਸਾਨ ਜਾਂ ਸਭ ਤੋਂ ਭੈੜੇ ਖਤਰੇ ਜੋ ਮੇਰੇ ਵਿਅਕਤੀ ਨੂੰ ਖ਼ਤਰੇ ਵਿੱਚ ਪਾ ਸਕਦੇ ਹਨ, ਸਿਰਫ ਮੇਰੇ ਪ੍ਰੋਜੈਕਟ ਵਿੱਚ ਅਤੇ ਦੁਆਰਾ ਅਰਥ ਰੱਖਦੇ ਹਨ; ਅਤੇ ਇਹ ਉਸ ਸ਼ਮੂਲੀਅਤ ਦੇ ਆਧਾਰ 'ਤੇ ਹੈ ਜੋ ਮੈਂ ਹਾਂ ਕਿ ਉਹ ਪ੍ਰਗਟ ਹੁੰਦੇ ਹਨ। ਇਸ ਲਈ ਸ਼ਿਕਾਇਤ ਕਰਨ ਬਾਰੇ ਸੋਚਣਾ ਵੀ ਮੂਰਖਤਾ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਕਿਸੇ ਵੀ ਵਿਦੇਸ਼ੀ ਚੀਜ਼ ਨੇ ਇਹ ਫੈਸਲਾ ਨਹੀਂ ਕੀਤਾ ਕਿ ਅਸੀਂ ਕੀ ਮਹਿਸੂਸ ਕਰਦੇ ਹਾਂ, ਅਸੀਂ ਕੀ ਰਹਿੰਦੇ ਹਾਂ, ਜਾਂ ਅਸੀਂ ਕੀ ਹਾਂ।

ਇਸ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਇਹ ਪੂਰਨ ਜ਼ਿੰਮੇਵਾਰੀ ਅਸਤੀਫ਼ਾ ਨਹੀਂ ਹੈ; ਇਹ ਸਾਡੀ ਆਜ਼ਾਦੀ ਦੇ ਨਤੀਜਿਆਂ ਦੀ ਸਿਰਫ਼ ਤਰਕਪੂਰਨ ਲੋੜ ਹੈ। ਮੇਰੇ ਨਾਲ ਜੋ ਵਾਪਰਦਾ ਹੈ ਉਹ ਮੇਰੇ ਰਾਹੀਂ ਹੁੰਦਾ ਹੈ, ਅਤੇ ਮੈਂ ਨਾ ਤਾਂ ਇਸ ਨਾਲ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਪ੍ਰਭਾਵਿਤ ਕਰ ਸਕਦਾ ਹਾਂ ਅਤੇ ਨਾ ਹੀ ਇਸ ਵਿਰੁੱਧ ਬਗਾਵਤ ਕਰ ਸਕਦਾ ਹਾਂ ਅਤੇ ਨਾ ਹੀ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਇਸ ਦੇ ਅਧੀਨ ਕਰ ਸਕਦਾ ਹਾਂ। ਇਸ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ, ਜੋ ਕੁਝ ਮੇਰੇ ਨਾਲ ਵਾਪਰਦਾ ਹੈ ਉਹ ਮੇਰਾ ਹੈ। ਇਸ ਦੁਆਰਾ ਸਾਨੂੰ ਸਭ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਇਹ ਸਮਝਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ ਕਿ ਮੈਂ ਹਮੇਸ਼ਾ ਉਸ ਦੇ ਬਰਾਬਰ ਹਾਂ ਜੋ ਮੇਰੇ ਨਾਲ ਵਾਪਰਦਾ ਹੈ, ਕਿਉਂਕਿ ਇੱਕ ਆਦਮੀ ਨਾਲ ਦੂਜੇ ਆਦਮੀਆਂ ਦੁਆਰਾ ਅਤੇ ਆਪਣੇ ਆਪ ਦੁਆਰਾ ਜੋ ਵਾਪਰਦਾ ਹੈ ਉਹ ਸਿਰਫ਼ ਮਨੁੱਖੀ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਯੁੱਧ ਦੀਆਂ ਸਭ ਤੋਂ ਭਿਆਨਕ ਸਥਿਤੀਆਂ, ਸਭ ਤੋਂ ਭੈੜੀਆਂ ਤਸੀਹੇ ਚੀਜ਼ਾਂ ਦੀ ਗੈਰ-ਮਨੁੱਖੀ ਸਥਿਤੀ ਨਹੀਂ ਬਣਾਉਂਦੇ; ਕੋਈ ਗੈਰ-ਮਨੁੱਖੀ ਸਥਿਤੀ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਇਹ ਸਿਰਫ਼ ਡਰ, ਭੱਜਣ ਅਤੇ ਜਾਦੂਈ ਕਿਸਮ ਦੇ ਆਚਰਣ ਦੇ ਸਹਾਰੇ ਦੁਆਰਾ ਹੀ ਹੈ ਜੋ ਮੈਂ ਗੈਰ-ਮਨੁੱਖੀ ਬਾਰੇ ਫੈਸਲਾ ਕਰਾਂਗਾ, ਪਰ ਇਹ ਫੈਸਲਾ ਮਨੁੱਖੀ ਹੈ, ਅਤੇ ਮੈਂ ਇਸਦੀ ਪੂਰੀ ਜ਼ਿੰਮੇਵਾਰੀ ਲਵਾਂਗਾ। ਪਰ ਇਸ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਸਥਿਤੀ ਮੇਰੀ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਮੇਰੀ ਆਪਣੀ ਸੁਤੰਤਰ ਚੋਣ ਦੀ ਤਸਵੀਰ ਹੈ, ਅਤੇ ਜੋ ਕੁਝ ਇਹ ਮੇਰੇ ਸਾਹਮਣੇ ਪੇਸ਼ ਕਰਦਾ ਹੈ ਉਹ ਮੇਰਾ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਮੈਨੂੰ ਦਰਸਾਉਂਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਮੇਰਾ ਪ੍ਰਤੀਕ ਹੈ। ਕੀ ਇਹ ਮੈਂ ਨਹੀਂ ਹਾਂ ਜੋ ਚੀਜ਼ਾਂ ਵਿੱਚ ਮੁਸੀਬਤਾਂ ਦੇ ਗੁਣਾਂਕ ਅਤੇ ਇੱਥੋਂ ਤੱਕ ਕਿ ਉਹਨਾਂ ਦੀ ਅਣਪਛਾਤੀਤਾ ਨੂੰ ਵੀ ਆਪਣੇ ਆਪ ਫੈਸਲਾ ਕਰਕੇ ਤੈਅ ਕਰਦਾ ਹਾਂ?

ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਵਿੱਚ ਕੋਈ ਦੁਰਘਟਨਾਵਾਂ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦੀਆਂ; ਇੱਕ ਭਾਈਚਾਰਕ ਘਟਨਾ ਜੋ ਅਚਾਨਕ

ਫੁੱਟਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਮੈਨੂੰ ਇਸ ਵਿੱਚ ਸ਼ਾਮਲ ਕਰਦੀ ਹੈ, ਬਾਹਰੋਂ ਨਹੀਂ ਆਉਂਦੀ। ਜੇਕਰ ਮੈਨੂੰ ਕਿਸੇ ਯੁੱਧ ਵਿੱਚ ਸ਼ਾਮਲ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਤਾਂ ਇਹ ਯੁੱਧ ਮੇਰੀ ਜੰਗ ਹੈ; ਇਹ ਮੇਰੇ ਚਿੱਤਰ ਵਿੱਚ ਹੈ ਅਤੇ ਮੈਂ ਇਸਦਾ ਹੱਕਦਾਰ ਹਾਂ। ਮੈਂ ਇਸਦਾ ਹੱਕਦਾਰ ਹਾਂ ਕਿਉਂਕਿ ਮੈਂ ਹਮੇਸ਼ਾ ਖੁਦਕੁਸ਼ੀ ਜਾਂ ਤਿਆਗ ਦੁਆਰਾ ਇਸ ਵਿੱਚੋਂ ਬਾਹਰ ਨਿਕਲ ਸਕਦਾ ਸੀ; ਇਹ ਅੰਤਮ ਸੰਭਾਵਨਾਵਾਂ ਉਹ ਹਨ ਜੋ ਸਾਡੇ ਲਈ ਹਮੇਸ਼ਾ ਮੌਜੂਦ ਹੋਣੀਆਂ ਚਾਹੀਦੀਆਂ ਹਨ ਜਦੋਂ ਕਿਸੇ ਸਥਿਤੀ ਦੀ ਕਲਪਨਾ ਕਰਨ ਦਾ ਸਵਾਲ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਵਿੱਚੋਂ ਬਾਹਰ ਨਿਕਲਣ ਦੀ ਘਾਟ ਲਈ, ਮੈਂ ਇਸਨੂੰ ਚੁਣਿਆ ਹੈ। ਇਹ ਜੜਤਾ ਦੇ ਕਾਰਨ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ, ਜਨਤਕ ਰਾਏ ਦੇ ਸਾਹਮਣੇ ਕਾਇਰਤਾ ਦੇ ਕਾਰਨ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ, ਜਾਂ ਕਿਉਂਕਿ ਮੈਂ ਯੁੱਧ ਵਿੱਚ ਸ਼ਾਮਲ ਹੋਣ ਤੋਂ ਇਨਕਾਰ ਕਰਨ ਦੇ ਮੁੱਲ (ਮੇਰੇ ਰਿਸ਼ਤੇਦਾਰਾਂ ਦੀ ਚੰਗੀ ਰਾਏ, ਮੇਰੇ ਪਰਿਵਾਰ ਦਾ ਸਨਮਾਨ, ਆਦਿ) ਨਾਲੋਂ ਕੁਝ ਹੋਰ ਮੁੱਲਾਂ ਨੂੰ ਤਰਜੀਹ ਦਿੰਦਾ ਹਾਂ। ਜੋ ਵੀ ਤੁਸੀਂ ਇਸਨੂੰ ਦੇਖੋ, ਇਹ ਇੱਕ ਚੋਣ ਦਾ ਮਾਮਲਾ ਹੈ। ਇਹ ਚੋਣ ਬਾਅਦ ਵਿੱਚ ਵਾਰ-ਵਾਰ ਬਿਨਾਂ ਕਿਸੇ ਬ੍ਰੇਕ ਦੇ ਦੁਹਰਾਈ ਜਾਵੇਗੀ ਜਦੋਂ ਤੱਕ ਯੁੱਧ ਦੇ ਅੰਤ ਤੱਕ। ਇਸ ਲਈ ਸਾਨੂੰ ਜੇ. ਰੋਮੇਂਸ ਦੇ ਇਸ ਕਥਨ ਨਾਲ ਸਹਿਮਤ ਹੋਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ, "ਯੁੱਧ ਵਿੱਚ ਕੋਈ ਵੀ ਨਿਰਦੋਸ਼ ਪੀੜਤ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ।"[27] ਇਸ ਲਈ ਜੇਕਰ ਮੈਂ ਮੌਤ ਜਾਂ ਬੇਇੱਜ਼ਤੀ ਨਾਲੋਂ ਜੰਗ ਨੂੰ ਤਰਜੀਹ ਦਿੱਤੀ ਹੈ, ਤਾਂ ਸਭ ਕੁਝ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਵਾਪਰਦਾ ਹੈ ਜਿਵੇਂ ਮੈਂ ਇਸ ਜੰਗ ਦੀ ਪੂਰੀ ਜ਼ਿੰਮੇਵਾਰੀ ਲਈ ਹੈ। ਬੇਸ਼ੱਕ ਦੂਜਿਆਂ ਨੇ ਇਸਦਾ ਐਲਾਨ ਕੀਤਾ ਹੈ, ਅਤੇ ਕੋਈ ਸ਼ਾਇਦ ਮੈਨੂੰ ਇੱਕ ਸਧਾਰਨ ਸਾਥੀ ਮੰਨਣ ਲਈ ਪਰਤਾਇਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਪਰ ਮਿਲੀਭੁਗਤ ਦੀ ਇਸ ਧਾਰਨਾ ਦਾ ਸਿਰਫ਼ ਇੱਕ ਕਾਨੂੰਨੀ ਅਰਥ ਹੈ, ਅਤੇ ਇਹ ਇੱਥੇ ਲਾਗੂ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ। ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਮੇਰੇ 'ਤੇ ਨਿਰਭਰ ਕਰਦਾ ਸੀ ਕਿ ਮੇਰੇ ਲਈ ਅਤੇ ਮੇਰੇ ਦੁਆਰਾ ਇਹ ਜੰਗ ਮੌਜੂਦ ਨਹੀਂ ਹੋਣੀ ਚਾਹੀਦੀ, ਅਤੇ ਮੈਂ ਫੈਸਲਾ ਕੀਤਾ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਮੌਜੂਦ ਹੈ। ਇੱਥੇ ਕੋਈ ਮਜਬੂਰੀ ਨਹੀਂ ਸੀ, ਕਿਉਂਕਿ ਮਜਬੂਰੀ ਆਜ਼ਾਦੀ 'ਤੇ ਕੋਈ ਕਬਜ਼ਾ ਨਹੀਂ ਰੱਖ ਸਕਦੀ ਸੀ। ਮੇਰੇ ਕੋਲ ਕੋਈ ਬਹਾਨਾ ਨਹੀਂ ਸੀ; ਕਿਉਂਕਿ ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਅਸੀਂ ਇਸ ਕਿਤਾਬ ਵਿੱਚ ਵਾਰ-ਵਾਰ ਕਿਹਾ ਹੈ, ਮਨੁੱਖੀ-ਹਕੀਕਤ ਦਾ ਵਿਲੱਖਣ ਚਰਿੱਤਰ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਬਹਾਨੇ ਤੋਂ ਬਿਨਾਂ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਇਹ ਮੇਰੇ ਲਈ ਸਿਰਫ ਇਸ ਜੰਗ ਦਾ ਦਾਅਵਾ ਕਰਨਾ ਬਾਕੀ ਹੈ।

ਪਰ ਇਸ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਇਹ ਜੰਗ ਮੇਰੀ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਸਿਰਫ਼ ਇਸ ਤੱਥ ਦੇ ਕਾਰਨ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਇੱਕ ਅਜਿਹੀ ਸਥਿਤੀ ਵਿੱਚ ਪੈਦਾ ਹੁੰਦੀ ਹੈ ਜਿਸਨੂੰ ਮੈਂ ਹੋਣ ਦਾ ਕਾਰਨ ਬਣਦਾ ਹਾਂ ਅਤੇ ਮੈਂ ਇਸਨੂੰ ਸਿਰਫ਼ ਇਸਦੇ ਹੱਕ ਵਿੱਚ ਜਾਂ ਇਸਦੇ ਵਿਰੁੱਧ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਸ਼ਾਮਲ ਕਰਕੇ ਹੀ ਖੋਜ ਸਕਦਾ ਹਾਂ, ਮੈਂ ਹੁਣ ਇਸ ਸਮੇਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਦੀ ਚੋਣ ਨੂੰ ਉਸ ਚੋਣ ਤੋਂ ਵੱਖਰਾ ਨਹੀਂ ਕਰ ਸਕਦਾ ਜੋ ਮੈਂ ਜੰਗ ਦੀ ਕਰਦਾ ਹਾਂ। ਇਸ ਜੰਗ ਨੂੰ ਜੀਉਣ ਦਾ ਮਤਲਬ ਹੈ ਇਸ ਵਿੱਚੋਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਚੁਣਨਾ ਅਤੇ ਇਸਨੂੰ ਆਪਣੀ ਪਸੰਦ ਦੁਆਰਾ ਚੁਣਨਾ। ਇਸਨੂੰ "ਚਾਰ ਸਾਲ ਦੀਆਂ ਛੁੱਟੀਆਂ" ਜਾਂ "ਮੁਆਵਜ਼ਾ", "ਛੁੱਟੀ", ਮੇਰੀ ਵਿਆਹੁਤਾ, ਪਰਿਵਾਰਕ ਜਾਂ ਪੇਸ਼ੇਵਰ ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਵਿੱਚ ਕਿਤੇ ਹੋਰ ਹੋਣ ਕਰਕੇ ਆਪਣੀਆਂ ਜ਼ਿੰਮੇਵਾਰੀਆਂ ਦਾ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹਿੱਸਾ ਮੰਨਣ ਦਾ ਕੋਈ ਸਵਾਲ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਦਾ। ਇਸ ਜੰਗ ਵਿੱਚ ਜੋ ਮੈਂ ਚੁਣਿਆ ਹੈ, ਮੈਂ ਦਿਨ-ਬ-ਦਿਨ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਚੁਣਦਾ ਹਾਂ, ਅਤੇ ਮੈਂ ਇਸਨੂੰ ਆਪਣੇ ਆਪ ਬਣਾ ਕੇ ਆਪਣਾ ਬਣਾਉਂਦਾ ਹਾਂ। ਜੇਕਰ ਇਹ ਚਾਰ ਖਾਲੀ ਸਾਲ ਹੋਣ ਵਾਲੇ ਹਨ, ਤਾਂ ਇਸਦੀ ਜ਼ਿੰਮੇਵਾਰੀ ਮੈਂ ਹੀ ਹਾਂ।

ਅੰਤ ਵਿੱਚ, ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਅਸੀਂ ਪਹਿਲਾਂ ਦੱਸਿਆ ਹੈ, ਹਰੇਕ ਵਿਅਕਤੀ ਗਿਆਨ ਅਤੇ ਤਕਨੀਕਾਂ ਦੀ ਦੁਨੀਆ ਦੇ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਤੋਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਦੀ ਇੱਕ ਸੰਪੂਰਨ ਚੋਣ ਹੈ ਜਿਸਨੂੰ ਇਹ ਚੋਣ ਮੰਨਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ਮਾਨ ਕਰਦੀ ਹੈ; ਹਰੇਕ ਵਿਅਕਤੀ ਇੱਕ ਸੰਪੂਰਨ ਮਿਤੀ 'ਤੇ ਇੱਕ ਸੰਪੂਰਨ ਉਭਾਰ ਹੈ ਅਤੇ ਕਿਸੇ ਹੋਰ ਮਿਤੀ 'ਤੇ ਬਿਲਕੁਲ ਅਸੰਭਵ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਇਹ ਪੁੱਛਣਾ ਸਮੇਂ ਦੀ ਬਰਬਾਦੀ ਹੈ ਕਿ ਜੇ ਇਹ ਯੁੱਧ ਨਾ ਸ਼ੁਰੂ ਹੋਇਆ ਹੁੰਦਾ ਤਾਂ ਮੈਨੂੰ ਕੀ ਹੋਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਸੀ, ਕਿਉਂਕਿ ਮੈਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਉਸ ਯੁੱਗ ਦੇ

ਸੰਭਾਵੀ ਅਰਥਾਂ ਵਿੱਚੋਂ ਇੱਕ ਵਜੋਂ ਚੁਣਿਆ ਹੈ ਜਿਸਨੇ ਅਦ੍ਰਿਸ਼ਟ ਤੌਰ 'ਤੇ ਯੁੱਧ ਵੱਲ ਲੈ ਗਿਆ। ਮੈਂ ਇਸ ਉਸੇ ਯੁੱਗ ਤੋਂ ਵੱਖਰਾ ਨਹੀਂ ਹਾਂ; ਮੈਨੂੰ ਵਿਰੋਧਾਭਾਸ ਤੋਂ ਬਿਨਾਂ ਕਿਸੇ ਹੋਰ ਯੁੱਗ ਵਿੱਚ ਨਹੀਂ ਲਿਜਾਇਆ ਜਾ ਸਕਦਾ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਮੈਂ ਇਹ ਯੁੱਧ ਹਾਂ ਜੋ ਸੀਮਤ ਕਰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਸੀਮਤ ਕਰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਇਸ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਦੇ ਸਮੇਂ ਨੂੰ ਸਮਝਣ ਯੋਗ ਬਣਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਅਰਥ ਵਿੱਚ ਅਸੀਂ ਪਹਿਲਾਂ ਦਿੱਤੇ ਗਏ ਬਿਆਨ, "ਕੋਈ ਵੀ ਨਿਰਦੋਸ਼ ਪੀੜਤ ਨਹੀਂ ਹਨ," ਦੇ ਮੁਕਾਬਲੇ ਆਪਣੇ ਆਪ ਦੀ ਜ਼ਿੰਮੇਵਾਰੀ ਨੂੰ ਵਧੇਰੇ ਸਪਸ਼ਟ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਪਰਿਭਾਸ਼ਿਤ ਕਰ ਸਕਦੇ ਹਾਂ, ਅਸੀਂ ਇਹ ਸ਼ਬਦ ਜੋੜਦੇ ਹਾਂ, "ਸਾਡੇ ਕੋਲ ਉਹ ਯੁੱਧ ਹੈ ਜਿਸਦੇ ਅਸੀਂ ਹੱਕਦਾਰ ਹਾਂ।" ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ, ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਆਜ਼ਾਦ, ਉਸ ਸਮੇਂ ਤੋਂ ਅਣਜਾਣ ਜਿਸ ਲਈ ਮੈਂ ਅਰਥ ਚੁਣਿਆ ਹੈ, ਯੁੱਧ ਲਈ ਓਨਾ ਹੀ ਡੂੰਘਾ ਜ਼ਿੰਮੇਵਾਰ ਜਿਵੇਂ ਮੈਂ ਖੁਦ ਇਸਦਾ ਐਲਾਨ ਕੀਤਾ ਹੋਵੇ, ਇਸਨੂੰ ਆਪਣੀ ਸਥਿਤੀ ਵਿੱਚ ਏਕੀਕ੍ਰਿਤ ਕੀਤੇ ਬਿਨਾਂ, ਇਸ ਵਿੱਚ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਸ਼ਾਮਲ ਕੀਤੇ ਬਿਨਾਂ ਅਤੇ ਇਸ 'ਤੇ ਆਪਣੀ ਮੋਹਰ ਲਗਾਏ ਬਿਨਾਂ ਜੀਣ ਦੇ ਅਸਮਰੱਥ, ਮੈਨੂੰ ਬਿਨਾਂ ਕਿਸੇ ਬਹਾਨੇ ਦੇ ਪਛਤਾਵੇ ਜਾਂ ਪਛਤਾਵੇ ਤੋਂ ਬਿਨਾਂ ਹੋਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ; ਕਿਉਂਕਿ ਮੇਰੇ ਉੱਭਰਨ ਦੇ ਪਲ ਤੋਂ, ਮੈਂ ਦੁਨੀਆ ਦਾ ਭਾਰ ਇਕੱਲੇ ਹੀ ਚੁੱਕਦਾ ਹਾਂ ਬਿਨਾਂ ਕੁਝ ਵੀ ਜਾਂ ਕੋਈ ਵੀ ਵਿਅਕਤੀ ਇਸਨੂੰ ਹਲਕਾ ਕਰਨ ਦੇ ਯੋਗ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ।

ਫਿਰ ਵੀ ਇਹ ਜ਼ਿੰਮੇਵਾਰੀ ਇੱਕ ਬਹੁਤ ਹੀ ਖਾਸ ਕਿਸਮ ਦੀ ਹੈ। ਕੋਈ ਕਹੇਗਾ, "ਮੈਂ ਜਨਮ ਲੈਣ ਲਈ ਨਹੀਂ ਕਿਹਾ।" ਇਹ ਸਾਡੀ ਹਕੀਕਤ 'ਤੇ ਜ਼ਿਆਦਾ ਜ਼ੋਰ ਦੇਣ ਦਾ ਇੱਕ ਭੋਲਾਪਣ ਵਾਲਾ ਤਰੀਕਾ ਹੈ। ਮੈਂ ਹਰ ਚੀਜ਼ ਲਈ ਜ਼ਿੰਮੇਵਾਰ ਹਾਂ, ਅਸਲ ਵਿੱਚ, ਆਪਣੀ ਜ਼ਿੰਮੇਵਾਰੀ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ, ਕਿਉਂਕਿ ਮੈਂ ਆਪਣੇ ਵਜੂਦ ਦੀ ਨੀਂਹ ਨਹੀਂ ਹਾਂ। ਇਸ ਲਈ ਸਭ ਕੁਝ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਵਾਪਰਦਾ ਹੈ ਜਿਵੇਂ ਮੈਨੂੰ ਜ਼ਿੰਮੇਵਾਰ ਹੋਣ ਲਈ ਮਜਬੂਰ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੋਵੇ। ਮੈਂ ਦੁਨੀਆਂ ਵਿੱਚ ਤਿਆਗਿਆ ਹੋਇਆ ਹਾਂ, ਇਸ ਅਰਥ ਵਿੱਚ ਨਹੀਂ ਕਿ ਮੈਂ ਪਾਣੀ 'ਤੇ ਤੈਰਦੇ ਬੋਰਡ ਵਾਂਗ ਇੱਕ ਵਿਰੋਧੀ ਬ੍ਰਹਿਮੰਡ ਵਿੱਚ ਤਿਆਗਿਆ ਅਤੇ ਨਿਸ਼ਕਿਰਿਆ ਰਹਿ ਸਕਦਾ ਹਾਂ, ਸਗੋਂ ਇਸ ਅਰਥ ਵਿੱਚ ਕਿ ਮੈਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਅਚਾਨਕ ਇਕੱਲਾ ਅਤੇ ਬਿਨਾਂ ਮਦਦ ਦੇ, ਇੱਕ ਅਜਿਹੀ ਦੁਨੀਆਂ ਵਿੱਚ ਰੁੱਝਿਆ ਹੋਇਆ ਪਾਉਂਦਾ ਹਾਂ ਜਿਸ ਲਈ ਮੈਂ ਪੂਰੀ ਜ਼ਿੰਮੇਵਾਰੀ ਲੈਂਦਾ ਹਾਂ, ਬਿਨਾਂ ਕਿਸੇ ਯੋਗ ਦੇ, ਜੋ ਵੀ ਮੈਂ ਕਰਦਾ ਹਾਂ, ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਇੱਕ ਪਲ ਲਈ ਇਸ ਜ਼ਿੰਮੇਵਾਰੀ ਤੋਂ ਦੂਰ ਕਰਨ ਲਈ। ਕਿਉਂਕਿ ਮੈਂ ਜ਼ਿੰਮੇਵਾਰੀਆਂ ਤੋਂ ਭੱਜਣ ਦੀ ਆਪਣੀ ਇੱਛਾ ਲਈ ਜ਼ਿੰਮੇਵਾਰ ਹਾਂ। ਦੁਨੀਆ ਵਿੱਚ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਨਿਸ਼ਕਿਰਿਆ ਬਣਾਉਣਾ, ਚੀਜ਼ਾਂ ਅਤੇ ਦੂਜਿਆਂ 'ਤੇ ਕਾਰਵਾਈ ਕਰਨ ਤੋਂ ਇਨਕਾਰ ਕਰਨਾ ਅਜੇ ਵੀ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਚੁਣਨਾ ਹੈ, ਅਤੇ ਖੁਦਕੁਸ਼ੀ ਦੁਨੀਆ ਵਿੱਚ ਹੋਣ ਦੇ ਹੋਰ ਤਰੀਕਿਆਂ ਵਿੱਚੋਂ ਇੱਕ ਹੈ। ਫਿਰ ਵੀ ਮੈਨੂੰ ਇਸ ਤੱਥ ਲਈ ਇੱਕ ਪੂਰਨ ਜ਼ਿੰਮੇਵਾਰੀ ਮਿਲਦੀ ਹੈ ਕਿ ਮੇਰੀ ਅਸਲੀਅਤ (ਇੱਥੇ ਮੇਰੇ ਜਨਮ ਦਾ ਤੱਥ) ਸਿੱਧੇ ਤੌਰ 'ਤੇ ਸਮਝ ਤੋਂ ਬਾਹਰ ਹੈ ਅਤੇ ਇੱਥੋਂ ਤੱਕ ਕਿ ਅਕਲਪਿਤ ਵੀ ਹੈ, ਕਿਉਂਕਿ ਮੇਰੇ ਜਨਮ ਦਾ ਇਹ ਤੱਥ ਕਦੇ ਵੀ ਇੱਕ ਬੇਰਹਿਮ ਤੱਥ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਨਹੀਂ ਦਿਖਾਈ ਦਿੰਦਾ ਹੈ ਬਲਕਿ ਹਮੇਸ਼ਾ ਮੇਰੇ ਆਪਣੇ ਆਪ ਦੇ ਇੱਕ ਪ੍ਰੋਜੈਕਟਿਵ ਪੁਨਰ ਨਿਰਮਾਣ ਵਿੱਚ ਪ੍ਰਗਟ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਮੈਨੂੰ ਜਨਮ ਲੈਣ 'ਤੇ ਸ਼ਰਮ ਆਉਂਦੀ ਹੈ ਜਾਂ ਮੈਂ ਇਸ 'ਤੇ ਹੈਰਾਨ ਹਾਂ ਜਾਂ ਮੈਂ ਇਸ 'ਤੇ ਖੁਸ਼ ਹਾਂ, ਜਾਂ ਆਪਣੀ ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਤੋਂ ਛੁਟਕਾਰਾ ਪਾਉਣ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਵਿੱਚ ਮੈਂ ਪੁਸ਼ਟੀ ਕਰਦਾ ਹਾਂ ਕਿ ਮੈਂ ਜੀਉਂਦਾ ਹਾਂ ਅਤੇ ਮੈਂ ਇਸ ਜੀਵਨ ਨੂੰ ਬੁਰਾ ਮੰਨਦਾ ਹਾਂ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਇੱਕ ਖਾਸ ਅਰਥ ਵਿੱਚ ਮੈਂ ਜਨਮ ਲੈਣਾ ਚੁਣਦਾ ਹਾਂ। ਇਹ ਚੋਣ ਖੁਦ ਅਸਲੀਅਤ ਨਾਲ ਅਨਿੱਖੜਵਾਂ ਤੌਰ 'ਤੇ ਪ੍ਰਭਾਵਿਤ ਹੁੰਦੀ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਮੈਂ ਚੋਣ ਨਾ ਕਰਨ ਦੇ ਯੋਗ ਨਹੀਂ ਹਾਂ, ਪਰ ਇਹ ਅਸਲੀਅਤ ਬਦਲੇ ਵਿੱਚ ਸਿਰਫ ਉਦੋਂ ਹੀ ਪ੍ਰਗਟ ਹੋਵੇਗੀ ਜਦੋਂ ਮੈਂ ਇਸਨੂੰ ਆਪਣੇ ਉਦੇਸ਼ਾਂ ਵੱਲ ਪਾਰ ਕਰ ਜਾਂਦਾ ਹਾਂ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਅਸਲੀਅਤ ਹਰ ਜਗ੍ਹਾ ਹੈ ਪਰ ਸਮਝ ਤੋਂ ਬਾਹਰ ਹੈ; ਮੈਨੂੰ ਆਪਣੀ ਜ਼ਿੰਮੇਵਾਰੀ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਕਦੇ ਵੀ ਕੁਝ ਨਹੀਂ ਮਿਲਦਾ। ਇਸ ਲਈ ਮੈਂ ਇਹ ਨਹੀਂ ਪੁੱਛ ਸਕਦਾ, "ਮੈਂ ਕਿਉਂ ਪੈਦਾ ਹੋਇਆ?" ਜਾਂ ਆਪਣੇ ਜਨਮ ਦਿਨ ਨੂੰ ਸਰਾਪ ਦੇਵਾਂ ਜਾਂ ਐਲਾਨ ਕਰਾਂ ਕਿ ਮੈਂ ਜਨਮ ਲੈਣ

ਲਈ ਨਹੀਂ ਕਿਹਾ, ਕਿਉਂਕਿ ਮੇਰੇ ਜਨਮ ਪ੍ਰਤੀ ਇਹ ਵੱਖ-ਵੱਖ ਰਵੱਈਏ - ਭਾਵ, ਇਸ ਤੱਥ ਪ੍ਰਤੀ ਕਿ ਮੈਨੂੰ ਦੁਨੀਆ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਮੌਜੂਦਗੀ ਦਾ ਅਹਿਸਾਸ ਹੈ - ਬਿਲਕੁਲ ਹੋਰ ਕੁਝ ਨਹੀਂ ਬਲਕਿ ਇਸ ਜਨਮ ਨੂੰ ਪੂਰੀ ਜ਼ਿੰਮੇਵਾਰੀ ਵਿੱਚ ਮੰਨਣ ਅਤੇ ਇਸਨੂੰ ਆਪਣਾ ਬਣਾਉਣ ਦੇ ਤਰੀਕੇ ਹਨ। ਇੱਥੇ ਫਿਰ ਮੈਂ ਸਿਰਫ ਆਪਣੇ ਆਪ ਅਤੇ ਆਪਣੇ ਪ੍ਰੋਜੈਕਟਾਂ ਦਾ ਸਾਹਮਣਾ ਕਰਦਾ ਹਾਂ ਤਾਂ ਜੋ ਅੰਤ ਵਿੱਚ ਮੇਰਾ ਤਿਆਗ - ਭਾਵ, ਮੇਰੀ ਅਸਲੀਅਤ - ਸਿਰਫ਼ ਇਸ ਤੱਥ ਵਿੱਚ ਸ਼ਾਮਲ ਹੈ ਕਿ ਮੈਨੂੰ ਆਪਣੇ ਲਈ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਜ਼ਿੰਮੇਵਾਰ ਹੋਣ ਦੀ ਨਿੰਦਾ ਕੀਤੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਮੈਂ ਉਹ ਜੀਵ ਹਾਂ ਜੋ ਇਸ ਤਰੀਕੇ ਨਾਲ ਹੈ ਕਿ ਇਸਦੇ ਹੋਣ ਵਿੱਚ ਇਸਦਾ ਹੋਣ ਸਵਾਲ ਵਿੱਚ ਹੈ। ਅਤੇ ਮੇਰੇ ਹੋਂਦ ਦਾ ਇਹ "ਹੈ" ਓਨਾ ਹੀ ਮੌਜੂਦ ਅਤੇ ਸਮਝ ਤੋਂ ਬਾਹਰ ਹੈ।

ਇਹਨਾਂ ਹਾਲਤਾਂ ਵਿੱਚ ਕਿਉਂਕਿ ਦੁਨੀਆਂ ਦੀ ਹਰ ਘਟਨਾ ਮੇਰੇ ਸਾਹਮਣੇ ਸਿਰਫ਼ ਇੱਕ ਮੌਕੇ (ਵਰਤਿਆ ਗਿਆ ਮੌਕਾ, ਘਾਟ, ਅਣਗੌਲਿਆ, ਆਦਿ) ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਪ੍ਰਗਟ ਹੋ ਸਕਦੀ ਹੈ, ਜਾਂ ਇਸ ਤੋਂ ਵੀ ਵਧੀਆ ਕਿਉਂਕਿ ਸਾਡੇ ਨਾਲ ਵਾਪਰਨ ਵਾਲੀ ਹਰ ਚੀਜ਼ ਨੂੰ ਇੱਕ ਮੌਕਾ ਮੰਨਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ (ਭਾਵ, ਸਾਨੂੰ ਸਿਰਫ਼ ਇਸ ਹੋਂਦ ਨੂੰ ਮਹਿਸੂਸ ਕਰਨ ਦੇ ਇੱਕ ਤਰੀਕੇ ਵਜੋਂ ਦਿਖਾਈ ਦੇ ਸਕਦਾ ਹੈ ਜੋ ਸਾਡੇ ਹੋਂਦ ਵਿੱਚ ਸਵਾਲ ਵਿੱਚ ਹੈ) ਅਤੇ ਕਿਉਂਕਿ ਦੂਸਰੇ ਪਾਰਦਰਸ਼ੀ-ਪਾਰ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਸਿਰਫ਼ ਮੌਕੇ ਅਤੇ ਮੌਕੇ ਹਨ, ਇਸ ਲਈ ਖੁਦ ਦੀ ਜ਼ਿੰਮੇਵਾਰੀ ਇੱਕ ਲੋਕ-ਸੰਸਾਰ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਪੂਰੇ ਸੰਸਾਰ ਤੱਕ ਫੈਲੀ ਹੋਈ ਹੈ। ਇਹ ਬਿਲਕੁਲ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਹੈ ਕਿ ਖੁਦ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਦੁੱਖ ਵਿੱਚ ਫੜਦਾ ਹੈ; ਯਾਨੀ, ਇੱਕ ਅਜਿਹੇ ਜੀਵ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਜੋ ਨਾ ਤਾਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਦੀ ਨੀਂਹ ਹੈ, ਨਾ ਹੀ ਦੂਜੇ ਦੇ ਹੋਂਦ ਦੀ ਅਤੇ ਨਾ ਹੀ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਜੋ ਸੰਸਾਰ ਨੂੰ ਬਣਾਉਂਦੇ ਹਨ, ਪਰ ਇੱਕ ਅਜਿਹਾ ਜੀਵ ਜੋ ਹੋਣ ਦਾ ਅਰਥ ਨਿਰਧਾਰਤ ਕਰਨ ਲਈ ਮਜਬੂਰ ਹੈ - ਇਸਦੇ ਅੰਦਰ ਅਤੇ ਇਸਦੇ ਬਾਹਰ ਹਰ ਜਗ੍ਹਾ। ਜੋ ਵਿਅਕਤੀ ਦੁਖ ਵਿੱਚ ਆਪਣੀ ਸਥਿਤੀ ਨੂੰ ਇੱਕ ਜ਼ਿੰਮੇਵਾਰੀ ਵਿੱਚ ਸੁੱਟੇ ਜਾਣ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਮਹਿਸੂਸ ਕਰਦਾ ਹੈ ਜੋ ਉਸਦੇ ਤਿਆਗ ਤੱਕ ਫੈਲਿਆ ਹੋਇਆ ਹੈ, ਉਸ ਕੋਲ ਹੁਣ ਕੋਈ ਪਛਤਾਵਾ ਜਾਂ ਪਛਤਾਵਾ ਜਾਂ ਬਹਾਨਾ ਨਹੀਂ ਹੈ; ਉਹ ਹੁਣ ਕੁਝ ਵੀ ਨਹੀਂ ਹੈ ਪਰ ਇੱਕ ਆਜ਼ਾਦੀ ਹੈ ਜੋ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਜਿਸਦਾ ਵਜੂਦ ਇਸੇ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ ਵਿੱਚ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ। ਪਰ ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਅਸੀਂ ਇਸ ਕੰਮ ਦੀ ਸ਼ੁਰੂਆਤ ਵਿੱਚ ਦੱਸਿਆ ਸੀ, ਜ਼ਿਆਦਾਤਰ ਸਮਾਂ ਅਸੀਂ ਬੁਰੇ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਵਿੱਚ ਦੁੱਖ ਤੋਂ ਭੱਜਦੇ ਹਾਂ।

2 ਇਸ ਅਤੇ ਅਗਲੇ ਭਾਗਾਂ ਵਿੱਚ ਸਾਰਤਰ ਮੋਟਿਫ ਅਤੇ ਮੋਬਾਈਲ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਤਿੱਖਾ ਅੰਤਰ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਅੰਗਰੇਜ਼ੀ ਸ਼ਬਦ "ਮੋਟਿਫ" ਫ੍ਰੈਂਚ ਮੋਬਾਈਲ ਨੂੰ ਕਾਫ਼ੀ ਹੱਦ ਤੱਕ ਦਰਸਾਉਂਦਾ ਹੈ, ਜੋ ਕਿ ਇੱਕ ਅੰਦਰੂਨੀ ਵਿਅਕਤੀਗਤ ਤੱਥ ਜਾਂ ਰਵੱਈਏ ਨੂੰ ਦਰਸਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਮੋਟਿਫ ਲਈ ਕੋਈ ਸੱਚਾ ਸਮਾਨ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਇੱਕ ਬਾਹਰੀ ਤੱਥ ਜਾਂ ਸਥਿਤੀ ਨੂੰ ਦਰਸਾਉਂਦਾ ਹੈ, ਮੈਂ ਇਸਦਾ ਅਨੁਵਾਦ "ਕਾਰਨ" ਨਾਲ ਕਰ ਰਿਹਾ ਹਾਂ। ਹਾਲਾਂਕਿ, ਪਾਠਕ ਨੂੰ ਯਾਦ ਰੱਖਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ ਕਿ ਇਸ ਵਿੱਚ ਨਿਰਣਾਇਕਤਾ ਦਾ ਕੋਈ ਵਿਚਾਰ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਸਾਰਤਰ ਆਮ ਨਿਰਣਾਇਕ ਅਰਥਾਂ ਵਿੱਚ ਕਿਸੇ ਵੀ ਕਾਰਨ ਦੀ ਹੋਂਦ ਤੋਂ ਜ਼ੋਰਦਾਰ ਇਨਕਾਰ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਟ੍ਰ.

3 ਗੈਸਟਨ ਬਰਗਰ: Le Cogito chez Husserl et chez Descartes, 1940

4 ਭਾਵ, ਸਹਿਜਤਾ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਟ੍ਰ.

5 Esquisse d’une théorie phénoménologique des émotions, Hermann, 1939

ਅੰਗਰੇਜ਼ੀ ਵਿੱਚ, ਦ ਇਮੋਸ਼ਨਜ਼: ਆਉਟਲਾਈਨ ਆਫ਼ ਏ ਥਿਊਰੀ। ਟ੍ਰ. ਬਰਨਾਰਡ ਫ੍ਰੈਕਟਮੈਨ ਦੁਆਰਾ। ਫਿਲਾਸਫੀਕਲ ਲਾਇਬ੍ਰੇਰੀ, 1948।

6 ਕਿਸੇ ਵੀ ਝਟਕੇ ਦੁਆਰਾ ਪੈਦਾ ਹੋਣ ਵਾਲੀ ਅਚਾਨਕ ਰੋਕਣ ਵਾਲੀ ਸੁੰਨਤਾ ਨੂੰ ਦਰਸਾਉਣ ਲਈ ਪ੍ਰੀਅਰ ਦੁਆਰਾ ਖੋਜਿਆ ਗਿਆ ਸ਼ਬਦ। ਟ੍ਰ.

7 Ferdinand Lot: La fin du monde antique et le début du moyen âge, p. 35. ਰੇਨੇਸੈਂਸ ਡੂ ਲਿਵਰੇ, 1927।

8 ਸਾਰਤਰ ਕਹਿੰਦਾ ਹੈ "ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਸੰਭਵ" (tout à fait possible) ਜੋ ਕਿ ਮੈਨੂੰ ਯਕੀਨ ਹੈ ਕਿ ਇੱਕ ਗਲਤ ਛਪਾਈ ਹੈ। ਟ੍ਰ.

9 ਇਹ ਸੱਚ ਹੈ। ਸਾਰਤਰ ਨੇ ਇਸ ਸਿਰਲੇਖ ਨਾਲ ਇੱਕ ਨਾਵਲ ਲਿਖਿਆ ਹੈ। Tr

10 ਭਾਗ II, ਅਧਿਆਇ III

11 ਜਰਨਲ des faux monayeurs. (ਨਕਲੀ ਕਰਨ ਵਾਲੇ।)

12 ਲੱਗਦਾ ਹੈ ਕਿ ਸਾਰਤਰ ਨੇ ਵਿਲੀਅਮ ਜੇਮਜ਼, ਦ ਵੈਰਾਇਟੀਜ਼ ਆਫ਼ ਰਿਲੀਜੀਅਸ ਐਕਸਪੀਰੀਅੰਸ ਨਹੀਂ ਪੜ੍ਹਿਆ ਜਾਂ ਭੁੱਲ ਗਿਆ ਹੈ। ਟ੍ਰ.

13 ਸਾਰਤਰ ਦੀ ਇਸ ਗੱਲ ਬਾਰੇ ਅਨਿਸ਼ਚਿਤਤਾ ਕਿ ਉਸਨੂੰ ਕਾਲੀ ਖੰਘ ਕਦੋਂ ਹੋਈ ਸੀ, ਉਸਦੇ ਦਰਸ਼ਨ ਨੂੰ ਜਾਇਜ਼ ਠਹਿਰਾਉਣ ਨਾਲੋਂ ਵੀ ਜ਼ਿਆਦਾ ਅਤੀਤ ਦੇ ਪੱਖ ਤੋਂ ਤਬਦੀਲੀ ਦਾ ਸੰਕੇਤ ਦਿੰਦੀ ਜਾਪਦੀ ਹੈ! ਟ੍ਰ.

14 ਸਕਲਬਰਗਰ। Un homme heureux. ਐਨ.ਆਰ.ਐਫ.

15 ਇਹ ਇੱਕ ਸਰਲੀਕਰਨ ਹੈ: ਤਕਨੀਕ ਦੇ ਮਾਮਲੇ ਵਿੱਚ ਪ੍ਰਭਾਵ ਅਤੇ ਦਖਲਅੰਦਾਜ਼ੀ ਹਨ; ਆਰਲਬਰਗ ਵਿਧੀ ਸਾਡੇ ਨਾਲ ਲੰਬੇ ਸਮੇਂ ਤੋਂ ਪ੍ਰਚਲਿਤ ਹੈ। ਪਾਠਕ ਆਸਾਨੀ ਨਾਲ ਤੱਥਾਂ ਨੂੰ ਉਹਨਾਂ ਦੀ ਜਟਿਲਤਾ ਵਿੱਚ ਦੁਬਾਰਾ ਸਥਾਪਿਤ ਕਰਨ ਦੇ ਯੋਗ ਹੋਵੇਗਾ।

16 ਅਸੀਂ ਜਾਣਬੁੱਝ ਕੇ ਜ਼ਿਆਦਾ ਸਰਲ ਬਣਾ ਰਹੇ ਹਾਂ। ਪ੍ਰਭਾਵ ਅਤੇ ਦਖਲਅੰਦਾਜ਼ੀ ਹਨ। ਪਰ ਪਾਠਕ ਤੱਥਾਂ ਨੂੰ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਜਟਿਲਤਾ ਵਿੱਚ ਦੁਬਾਰਾ ਸਥਾਪਿਤ ਕਰਨ ਦੇ ਯੋਗ ਹੋਵੇਗਾ। (ਫ੍ਰੈਂਚ ਟੈਕਸਟ ਇਹ ਨਹੀਂ ਦਰਸਾਉਂਦਾ ਕਿ ਇਹ ਫੁੱਟਨੋਟ ਇਸ ਵਾਕ ਨਾਲ ਸਬੰਧਤ ਹੈ ਜਾਂ ਪਿਛਲੇ ਪੈਰੇ ਵਿੱਚ ਕਿਸੇ ਵਾਕ ਨਾਲ। ਸਹੀ ਸਥਿਤੀ ਸ਼ਾਇਦ ਹੀ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਹੋ ਸਕਦੀ ਹੈ। ਟ੍ਰ.)

17 ਬ੍ਰਾਈਸ-ਪੈਰਾਨ: ਐਸਸਾਈ ਸੁਰ ਲੇ ਲੋਗੋਸ ਪਲੈਟੋਨੀਸੀਅਨ।

18 ਮੈਂ ਸਰਲ ਬਣਾ ਰਿਹਾ ਹਾਂ: ਕੋਈ ਵੀ ਵਿਅਕਤੀ ਆਪਣੇ ਵਾਕ ਤੋਂ ਆਪਣੇ ਵਿਚਾਰ ਵੀ ਸਿੱਖ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਪਰ ਇਹ ਇਸ ਲਈ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਵਾਕ ਦੇ ਸੰਬੰਧ ਵਿੱਚ ਦੂਜੇ ਦੇ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਨੂੰ ਅਪਣਾਉਣਾ ਇੱਕ ਹੱਦ ਤੱਕ ਸੰਭਵ ਹੈ - ਬਿਲਕੁਲ ਜਿਵੇਂ ਕਿਸੇ ਦੇ ਆਪਣੇ ਸਰੀਰ ਦੇ ਮਾਮਲੇ ਵਿੱਚ ਹੁੰਦਾ ਹੈ।

19 ਅਸੀਂ ਬਾਅਦ ਵਿੱਚ ਦੇਖਾਂਗੇ ਕਿ ਸਮੱਸਿਆ ਵਧੇਰੇ ਗੁੰਝਲਦਾਰ ਹੈ। ਪਰ ਇਹ ਟਿੱਪਣੀਆਂ ਮੌਜੂਦਾ ਸਮੇਂ ਲਈ ਕਾਫ਼ੀ ਹਨ।

20 ਫ੍ਰੈਂਚ ਵਿੱਚ "ਅੰਤਹਕਰਣ" ਅਤੇ "ਚੇਤਨਾ" ਵਿੱਚ ਕੋਈ ਅੰਤਰ ਨਹੀਂ ਹੈ, ਇਹ ਦੋਵੇਂ ਸ਼ਬਦ "ਅੰਤਕਰਣ" ਦੁਆਰਾ ਪ੍ਰਗਟ ਕੀਤੇ ਗਏ ਹਨ। ਮੇਰਾ ਮੰਨਣਾ ਹੈ ਕਿ ਇਹ "ਬਿੰਗ ਐਂਡ ਨਥਿੰਗਨੈੱਸ" ਵਿੱਚ ਇੱਕੋ ਇੱਕ ਆਇਤ ਹੈ ਜਿਸ ਵਿੱਚ ਸਾਰਤਰ "ਅੰਤਕਰਣ" (ਅੰਗਰੇਜ਼ੀ ਅਰਥ) ਦੇ ਵਿਚਾਰ 'ਤੇ ਜ਼ੋਰ ਦੇਣ ਦਾ ਇਰਾਦਾ ਰੱਖਦਾ ਹੈ, ਜਿਸਦਾ, ਬੇਸ਼ੱਕ, ਉਸਦੇ ਦਰਸ਼ਨ ਵਿੱਚ ਕੋਈ ਸਥਾਨ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਟ੍ਰ.

21 ਜਾਂ ਮੇਰੀ ਕਿਸੇ ਹੋਰ ਪਸੰਦ ਦਾ।

22 ਉਦਾਹਰਣ ਵਜੋਂ, ਸਪਾਰਕਨਬਰੂਕ ਵਿੱਚ ਮੋਰਗਨ ਦਾ ਯਥਾਰਥਵਾਦੀ ਪਲੈਟੋਨਿਜ਼ਮ ਵੇਖੋ।

23 ਸਾਰਤਰ ਇੱਥੇ ਕਿਰਿਆ attendre ਦੇ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ ਅਤੇ ਗੈਰ-ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ ਰੂਪਾਂ ਵਿੱਚ ਅੰਤਰ ਦੱਸ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਮੈਂ s'attendre ਦਾ ਅਨੁਵਾਦ "ਉਮੀਦ ਕਰਨਾ" ਅਤੇ attendre ਦਾ ਅਨੁਵਾਦ "ਉਡੀਕ ਕਰਨਾ" ਵਜੋਂ ਕਰ ਰਿਹਾ ਹਾਂ। ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਸਾਰਤਰ ਦਰਸਾਉਂਦਾ ਹੈ, ਇਹ ਅੰਤਰ ਆਮ ਤੌਰ 'ਤੇ ਤੇਜ਼ੀ ਨਾਲ ਨਹੀਂ ਰੱਖਿਆ ਜਾਂਦਾ। ਟ੍ਰ.

24 ਅਗਲੇ ਅਧਿਆਇ ਦਾ ਹਵਾਲਾ ਦਿਓ।

25 ਮੈਂ ਇੱਥੇ ਨਿੱਜੀ ਸਰਵਨਾਮ ਵੱਲ ਵਧ ਰਿਹਾ ਹਾਂ ਕਿਉਂਕਿ ਸਾਰਤਰ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਇੱਕ ਅਧਿਆਤਮਿਕ ਹਸਤੀ ਦੀ ਬਜਾਏ ਠੋਸ ਨਿੱਜੀ ਸ਼ਬਦਾਂ ਵਿੱਚ ਦਰਸਾ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਸਖਤ ਸ਼ਬਦਾਂ ਵਿੱਚ, ਬੇਸ਼ੱਕ, ਇਹ ਉਸਦੀ ਪੂਰੀ ਸਥਿਤੀ ਹੈ, ਅਤੇ ਫਰਾਂਸੀਸੀ "il" ਉਦਾਸੀਨ ਤੌਰ 'ਤੇ "ਉਹ" ਜਾਂ "ਇਹ" ਹੈ। ਟ੍ਰ.

27 ਜੇ. ਰੋਮੇਂਸ: ਲੇਸ ਹੋਮਿਨਸ ਡੀ ਬੋਨੇ ਵੋਲੋਂਟੇ; "ਪ੍ਰੇਲੂਡ ਏ ਵਰਡਨ।"

ਦੂਜਾ ਅਧਿਆਇ

ਕਰਨਾ ਅਤੇ ਰੱਖਣਾ

I. ਮੌਜੂਦ ਮਨੋਵਿਗਿਆਨ

ਜੇਕਰ ਇਹ ਸੱਚ ਹੈ ਕਿ ਮਨੁੱਖੀ ਹਕੀਕਤ - ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਅਸੀਂ ਸਥਾਪਿਤ ਕਰਨ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕੀਤੀ ਹੈ - ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਉਹਨਾਂ ਉਦੇਸ਼ਾਂ ਦੁਆਰਾ ਪਛਾਣਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਪਰਿਭਾਸ਼ਿਤ ਕਰਦੀ ਹੈ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਉਹ ਪਿੱਛਾ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਤਾਂ ਇਹਨਾਂ ਉਦੇਸ਼ਾਂ ਦਾ ਅਧਿਐਨ ਅਤੇ ਵਰਗੀਕਰਨ ਲਾਜ਼ਮੀ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਪਿਛਲੇ ਅਧਿਆਇ ਵਿੱਚ ਅਸੀਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਸਿਰਫ਼ ਇਸਦੇ ਮੁਕਤ ਪ੍ਰੋਜੈਕਟ ਦੇ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਤੋਂ ਹੀ ਵਿਚਾਰਿਆ ਹੈ, ਜੋ ਕਿ ਉਹ ਪ੍ਰੇਰਣਾ ਹੈ ਜਿਸ ਦੁਆਰਾ ਇਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਅੰਤ ਵੱਲ ਧੱਕਦਾ ਹੈ। ਸਾਨੂੰ ਹੁਣ ਇਸ ਅੰਤ 'ਤੇ ਸਵਾਲ ਉਠਾਉਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ, ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਸੰਪੂਰਨ ਵਿਅਕਤੀਗਤਤਾ ਦਾ ਇੱਕ ਹਿੱਸਾ ਬਣਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਅਸਲ ਵਿੱਚ, ਇਸਦੀ ਪਾਰਦਰਸ਼ੀ, ਉਦੇਸ਼ ਸੀਮਾ ਹੈ। ਇਹ ਉਹ ਹੈ ਜਿਸਦਾ ਅਨੁਭਵੀ ਮਨੋਵਿਗਿਆਨ ਨੇ ਇਹ ਸਵੀਕਾਰ ਕਰਕੇ ਸੰਕੇਤ ਕੀਤਾ ਹੈ ਕਿ ਇੱਕ ਖਾਸ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਉਸਦੀਆਂ ਇੱਛਾਵਾਂ ਦੁਆਰਾ ਪਰਿਭਾਸ਼ਿਤ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇੱਥੇ, ਹਾਲਾਂਕਿ, ਸਾਨੂੰ ਦੋ ਗਲਤੀਆਂ ਤੋਂ ਸਾਵਧਾਨ ਰਹਿਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ। ਪਹਿਲਾਂ, ਅਨੁਭਵੀ ਮਨੋਵਿਗਿਆਨੀ, ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਉਸਦੀਆਂ ਇੱਛਾਵਾਂ ਦੁਆਰਾ ਪਰਿਭਾਸ਼ਿਤ ਕਰਦੇ ਹੋਏ, ਪਦਾਰਥ ਦੇ ਭਰਮ ਦਾ ਸ਼ਿਕਾਰ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ। ਉਹ ਇੱਛਾ ਨੂੰ ਉਸਦੀ ਚੇਤਨਾ ਦੁਆਰਾ "ਸਮੁੱਚੇ" ਹੋਣ ਦੇ ਕਾਰਨ ਮਨੁੱਖ ਵਿੱਚ ਹੋਣ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਦੇਖਦਾ ਹੈ, ਅਤੇ ਉਹ ਮੰਨਦਾ ਹੈ ਕਿ ਇੱਛਾ ਦਾ ਅਰਥ ਇੱਛਾ ਵਿੱਚ ਹੀ ਨਿਹਿਤ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਉਹ ਹਰ ਉਸ ਚੀਜ਼ ਤੋਂ ਬਚਦਾ ਹੈ ਜੋ ਪਾਰਦਰਸ਼ੀਤਾ ਦੇ ਵਿਚਾਰ ਨੂੰ ਉਜਾਗਰ ਕਰ ਸਕਦੀ ਹੈ। ਪਰ ਜੇ ਮੈਂ ਇੱਕ ਘਰ, ਪਾਣੀ ਦਾ ਗਲਾਸ ਜਾਂ ਇੱਕ ਔਰਤ ਦੇ ਸਰੀਰ ਦੀ ਇੱਛਾ ਰੱਖਦਾ ਹਾਂ, ਤਾਂ ਇਹ ਸਰੀਰ, ਇਹ ਗਲਾਸ, ਜਾਇਦਾਦ ਦਾ ਇਹ ਟੁਕੜਾ ਮੇਰੀ ਇੱਛਾ ਵਿੱਚ ਕਿਵੇਂ ਰਹਿ ਸਕਦਾ ਹੈ, ਅਤੇ ਮੇਰੀ ਇੱਛਾ ਇਹਨਾਂ ਵਸਤੂਆਂ ਦੀ ਚੇਤਨਾ ਨੂੰ ਇੱਛਤ ਕਿਵੇਂ ਸਮਝ ਸਕਦੀ ਹੈ? ਆਓ ਆਪਾਂ ਇਹਨਾਂ ਇੱਛਾਵਾਂ ਨੂੰ ਚੇਤਨਾ ਵਿੱਚ ਰਹਿਣ ਵਾਲੀਆਂ ਛੋਟੀਆਂ ਮਾਨਸਿਕ ਹਸਤੀਆਂ ਵਜੋਂ ਸਮਝਣ ਤੋਂ ਸਾਵਧਾਨ ਰਹੀਏ; ਉਹ ਆਪਣੇ ਮੂਲ ਪ੍ਰੋਜੈਕਟਿਵ, ਪਾਰਦਰਸ਼ੀ ਢਾਂਚੇ ਵਿੱਚ ਖੁਦ ਚੇਤਨਾ ਹਨ, ਕਿਉਂਕਿ ਚੇਤਨਾ ਕਿਸੇ ਚੀਜ਼ ਦੀ ਸਿਧਾਂਤਕ ਚੇਤਨਾ ਹੈ।

ਦੂਜੀ ਗਲਤੀ, ਜੋ ਕਿ ਮੂਲ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਪਹਿਲੀ ਨਾਲ ਨੇੜਿਓਂ ਜੁੜੀ ਹੋਈ ਹੈ, ਮਨੋਵਿਗਿਆਨਕ ਖੋਜ ਨੂੰ ਖਤਮ ਸਮਝਣਾ ਹੈ ਜਿਵੇਂ ਹੀ ਜਾਂਚਕਰਤਾ ਅਨੁਭਵੀ ਇੱਛਾਵਾਂ ਦੇ ਠੋਸ ਸਮੂਹ ਤੱਕ ਪਹੁੰਚ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਇੱਕ ਆਦਮੀ ਨੂੰ ਡਰਾਈਵਾਂ ਜਾਂ ਪ੍ਰਵਿਰਤੀਆਂ ਦੇ ਸਮੂਹ ਦੁਆਰਾ ਪਰਿਭਾਸ਼ਿਤ ਕੀਤਾ ਜਾਵੇਗਾ ਜੋ ਅਨੁਭਵੀ ਨਿਰੀਖਣ ਸਥਾਪਤ ਕਰ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਕੁਦਰਤੀ ਤੌਰ 'ਤੇ ਮਨੋਵਿਗਿਆਨੀ ਹਮੇਸ਼ਾ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਇਹਨਾਂ ਪ੍ਰਵਿਰਤੀਆਂ ਦੇ ਜੋੜ ਨੂੰ ਬਣਾਉਣ ਤੱਕ ਸੀਮਤ ਨਹੀਂ ਰੱਖੇਗਾ; ਉਹ ਉਹਨਾਂ ਦੇ ਸਬੰਧਾਂ, ਉਹਨਾਂ ਦੇ ਸਮਝੌਤਿਆਂ ਅਤੇ ਇਕਸੁਰਤਾਵਾਂ ਨੂੰ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ਮਾਨ ਕਰਨਾ ਚਾਹੇਗਾ; ਉਹ ਇੱਛਾਵਾਂ ਦੇ ਸਮੂਹ ਨੂੰ ਇੱਕ ਸਿੰਥੈਟਿਕ ਸੰਗਠਨ ਵਜੋਂ ਪੇਸ਼ ਕਰਨ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕਰੇਗਾ ਜਿਸ ਵਿੱਚ ਹਰੇਕ ਇੱਛਾ ਦੂਜਿਆਂ 'ਤੇ ਕੰਮ ਕਰਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਉਹਨਾਂ ਨੂੰ ਪ੍ਰਭਾਵਿਤ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਇੱਕ ਆਲੋਚਕ, ਉਦਾਹਰਣ ਵਜੋਂ; ਫਲੌਬਰਟ ਦੇ "ਮਨੋਵਿਗਿਆਨ" ਦੀ ਵਿਆਖਿਆ ਕਰਨ ਦੀ ਇੱਛਾ ਰੱਖਦੇ ਹੋਏ, ਉਹ ਲਿਖਦਾ ਹੈ ਕਿ ਉਹ "ਆਪਣੀ ਸ਼ੁਰੂਆਤੀ ਜਵਾਨੀ ਵਿੱਚ ਆਪਣੀ ਆਮ ਸਥਿਤੀ, ਉਸਦੀ ਸ਼ਾਨਦਾਰ ਇੱਛਾ ਅਤੇ ਉਸਦੀ ਅਜਿੱਤ ਸ਼ਕਤੀ ਦੀ ਦੋਹਰੀ ਭਾਵਨਾ ਦੇ ਨਤੀਜੇ ਵਜੋਂ ਇੱਕ ਨਿਰੰਤਰ ਉੱਚਾਈ ਵਜੋਂ ਜਾਣਿਆ ਜਾਂਦਾ ਸੀ... ਫਿਰ ਉਸਦੇ ਜਵਾਨ ਖੂਨ ਦਾ ਉਭਾਰ ਸਾਹਿਤਕ ਜਨੂੰਨ ਵਿੱਚ ਬਦਲ ਗਿਆ ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਅਠਾਰ੍ਹਵੇਂ ਸਾਲ ਵਿੱਚ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਅਚਨਚੇਤੀ ਰੂਹਾਂ ਵਿੱਚ ਜੋ ਸ਼ੈਲੀ ਦੀ ਊਰਜਾ ਜਾਂ ਗਲਪ ਦੀ ਤੀਬਰਤਾ ਵਿੱਚ ਹਿੰਸਕ ਕਾਰਵਾਈ ਜਾਂ ਤੀਬਰ ਭਾਵਨਾ ਦੀ ਜ਼ਰੂਰਤ ਤੋਂ ਬਚਣ ਦਾ ਕੋਈ ਤਰੀਕਾ ਲੱਭਦੀਆਂ ਹਨ, ਜੋ ਉਹਨਾਂ ਨੂੰ ਤਸੀਹੇ ਦਿੰਦੀ ਹੈ।"[1]

ਇਸ ਹਵਾਲੇ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਕਿਸ਼ੋਰ ਦੀ ਗੁੰਝਲਦਾਰ ਸ਼ਖਸੀਅਤ ਨੂੰ ਕੁਝ ਬੁਨਿਆਦੀ ਇੱਛਾਵਾਂ ਤੱਕ ਘਟਾਉਣ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕੀਤੀ ਗਈ ਹੈ, ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਰਸਾਇਣ ਵਿਗਿਆਨੀ ਮਿਸ਼ਰਿਤ ਸਰੀਰਾਂ ਨੂੰ ਸਿਰਫ਼ ਸਧਾਰਨ ਸਰੀਰਾਂ ਦੇ ਸੁਮੇਲ ਤੱਕ ਘਟਾ ਦਿੰਦਾ ਹੈ। ਆਦਿਮ ਦਿੱਤੇ ਗਏ ਸ਼ਾਨਦਾਰ ਮਹੱਤਵਾਕਾਂਖਾ, ਹਿੰਸਕ ਕਾਰਵਾਈ ਅਤੇ ਤੀਬਰ ਭਾਵਨਾ ਦੀ ਜ਼ਰੂਰਤ ਹੋਣਗੇ; ਇਹ ਤੱਤ ਜਦੋਂ ਸੁਮੇਲ ਵਿੱਚ ਦਾਖਲ ਹੁੰਦੇ ਹਨ, ਤਾਂ ਇੱਕ ਸਥਾਈ ਉੱਚਤਾ ਪੈਦਾ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਫਿਰ - ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਬੌਰਗੇਟ ਕੁਝ ਸ਼ਬਦਾਂ ਵਿੱਚ ਟਿੱਪਣੀ ਕਰਦਾ ਹੈ ਜਿਸਦਾ ਅਸੀਂ ਹਵਾਲਾ ਨਹੀਂ ਦਿੱਤਾ ਹੈ - ਇਹ ਉੱਚਤਾ ਕਈ ਚੰਗੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਚੁਣੇ ਹੋਏ ਪਾਠਾਂ ਦੁਆਰਾ ਪੋਸ਼ਿਤ ਕੀਤੀ ਗਈ ਹੈ, ਕਲਪਨਾਵਾਂ ਵਿੱਚ ਸਵੈ-ਪ੍ਰਗਟਾਵੇ ਦੁਆਰਾ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਭਰਮਾਉਣ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕਰਨ ਜਾ ਰਹੀ ਹੈ ਜੋ ਇਸਨੂੰ ਪ੍ਰਤੀਕਾਤਮਕ ਤੌਰ 'ਤੇ ਸ਼ਾਂਤ ਕਰੇਗੀ ਅਤੇ ਇਸਨੂੰ ਚੈਨਲ ਕਰੇਗੀ। ਰੂਪਰੇਖਾ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਸਾਹਿਤਕ "ਸੁਭਾਅ" ਦੀ ਉਤਪਤੀ ਹੈ।

ਹੁਣ ਸਭ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਅਜਿਹਾ ਮਨੋਵਿਗਿਆਨਕ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਇਸ ਸਿਧਾਂਤ ਤੋਂ ਅੱਗੇ ਵਧਦਾ ਹੈ ਕਿ ਇੱਕ ਵਿਅਕਤੀਗਤ ਤੱਥ ਅਮੂਰਤ, ਵਿਸ਼ਵਵਿਆਪੀ ਨਿਯਮਾਂ ਦੇ ਲਾਂਘੇ ਦੁਆਰਾ ਪੈਦਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਸਮਝਾਏ ਜਾਣ ਵਾਲੇ ਤੱਥ - ਜੋ ਕਿ ਇੱਥੇ ਨੌਜਵਾਨ ਫਲੌਬਰਟ ਦਾ ਸਾਹਿਤਕ ਸੁਭਾਅ ਹੈ - ਨੂੰ ਆਮ, ਅਮੂਰਤ ਇੱਛਾਵਾਂ ਦੇ ਸੁਮੇਲ ਵਿੱਚ ਹੱਲ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਅਸੀਂ "ਔਸਤ ਕਿਸ਼ੋਰ" ਵਿੱਚ ਮਿਲਦੇ ਹਾਂ। ਇੱਥੇ ਜੋ ਠੋਸ ਹੈ ਉਹ ਸਿਰਫ਼ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਸੁਮੇਲ ਹੈ; ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਉਹ ਸਿਰਫ਼ ਸੰਭਵ ਪੈਟਰਨ ਹਨ। ਫਿਰ ਸੰਖੇਪ ਕੰਕਰੀਟ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਪਰਿਕਲਪਨਾ ਦੁਆਰਾ ਹੈ, ਅਤੇ ਕੰਕਰੀਟ ਸਿਰਫ਼ ਅਮੂਰਤ ਗੁਣਾਂ ਦਾ ਇੱਕ ਸੰਗਠਨ ਹੈ; ਵਿਅਕਤੀ ਸਿਰਫ਼ ਵਿਸ਼ਵਵਿਆਪੀ ਸਕੀਮਾ ਦਾ ਲਾਂਘਾ ਹੈ। ਪਰ - ਅਜਿਹੇ ਸਿਧਾਂਤ ਦੀ ਤਰਕਪੂਰਨ ਬੇਤੁਕੀਤਾ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ - ਅਸੀਂ ਚੁਣੀ ਗਈ ਉਦਾਹਰਣ ਵਿੱਚ ਸਪੱਸ਼ਟ ਤੌਰ 'ਤੇ ਦੇਖਦੇ ਹਾਂ, ਕਿ ਇਹ ਸਿਰਫ਼ ਇਹ ਦੱਸਣ ਵਿੱਚ ਅਸਫਲ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਵਿਚਾਰ ਅਧੀਨ ਪ੍ਰੋਜੈਕਟ ਦੀ ਵਿਅਕਤੀਗਤਤਾ ਕੀ ਬਣਾਉਂਦੀ ਹੈ। ਇਹ ਤੱਥ ਕਿ "ਤੀਬਰਤਾ ਨਾਲ ਮਹਿਸੂਸ ਕਰਨ ਦੀ ਜ਼ਰੂਰਤ," ਇੱਕ ਵਿਸ਼ਵਵਿਆਪੀ ਪੈਟਰਨ, ਨੂੰ ਛੁਪਾਇਆ ਗਿਆ ਹੈ ਅਤੇ ਲਿਖਣ ਦੀ ਜ਼ਰੂਰਤ ਬਣਨ ਲਈ ਚੈਨਲ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ - ਇਹ ਫਲੌਬਰਟ ਦੇ "ਬੁਲਾਉਣ" ਦੀ ਵਿਆਖਿਆ ਨਹੀਂ ਹੈ; ਇਸਦੇ ਉਲਟ, ਇਹ ਉਹ ਹੈ ਜਿਸਦੀ ਵਿਆਖਿਆ ਕੀਤੀ ਜਾਣੀ ਚਾਹੀਦੀ ਹੈ। ਬਿਨਾਂ ਸ਼ੱਕ ਕੋਈ ਵੀ ਹਜ਼ਾਰਾਂ ਹਾਲਾਤਾਂ ਨੂੰ ਸੱਦਾ ਦੇ ਸਕਦਾ ਹੈ, ਜੋ ਸਾਡੇ ਲਈ ਜਾਣੇ-ਪਛਾਣੇ ਅਤੇ ਅਣਜਾਣੇ ਹਨ, ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਇਸ ਲੋੜ ਨੂੰ ਮਹਿਸੂਸ ਕਰਨ ਦੀ ਜ਼ਰੂਰਤ ਵਿੱਚ ਬਦਲ ਦਿੱਤਾ ਹੈ। ਪਰ ਇਹ ਸ਼ੁਰੂਆਤ ਵਿੱਚ ਹੀ ਸਮਝਾਉਣ ਦੀਆਂ ਸਾਰੀਆਂ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ਾਂ ਨੂੰ ਛੱਡ ਦੇਣਾ ਹੈ ਅਤੇ ਸਵਾਲ ਨੂੰ ਅਣਪਛਾਤੇ ਵੱਲ ਭੇਜਦਾ ਹੈ।[2] ਇਸ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਇਹ ਤਰੀਕਾ ਉਸ ਸ਼ੁੱਧ ਵਿਅਕਤੀ ਨੂੰ ਰੱਦ ਕਰਦਾ ਹੈ ਜਿਸਨੂੰ ਫਲੌਬਰਟ ਦੀ ਸ਼ੁੱਧ ਵਿਅਕਤੀਗਤਤਾ ਤੋਂ ਉਸਦੇ ਜੀਵਨ ਦੇ ਬਾਹਰੀ ਹਾਲਾਤਾਂ ਵਿੱਚ ਕੱਢ ਦਿੱਤਾ ਗਿਆ ਹੈ। ਅੰਤ ਵਿੱਚ, ਫਲੌਬਰਟ ਦਾ ਪੱਤਰ ਵਿਹਾਰ ਸਾਬਤ ਕਰਦਾ ਹੈ ਕਿ "ਕਿਸ਼ੋਰ ਅਵਸਥਾ ਦੇ ਸੰਕਟ" ਤੋਂ ਬਹੁਤ ਪਹਿਲਾਂ, ਉਸਦੇ ਬਚਪਨ ਤੋਂ ਹੀ, ਉਸਨੂੰ ਲਿਖਣ ਦੀ ਜ਼ਰੂਰਤ ਨੇ ਸਤਾਇਆ ਹੋਇਆ ਸੀ।

ਹੁਣੇ ਦਿੱਤੇ ਗਏ ਵਰਣਨ ਦੇ ਹਰ ਪੜਾਅ 'ਤੇ, ਅਸੀਂ ਇੱਕ ਅੰਤਰਾਲ ਨਾਲ ਮੇਲ ਖਾਂਦੇ ਹਾਂ। ਫਲੌਬਰਟ ਵਿੱਚ ਸ਼ਾਂਤ ਉਡੀਕ ਜਾਂ ਉਦਾਸ ਬੇਸਬਰੀ ਦੀ ਬਜਾਏ ਅਭਿਲਾਸ਼ਾ ਅਤੇ ਉਸਦੀ ਸ਼ਕਤੀ ਦੀ ਭਾਵਨਾ ਨੇ ਉੱਚਤਾ ਕਿਉਂ ਪੈਦਾ ਕੀਤੀ? ਇਹ ਉੱਚਤਾ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਹਿੰਸਕ ਢੰਗ ਨਾਲ ਕੰਮ ਕਰਨ ਅਤੇ ਤੀਬਰਤਾ ਨਾਲ ਮਹਿਸੂਸ ਕਰਨ ਦੀ ਜ਼ਰੂਰਤ ਵਿੱਚ ਕਿਉਂ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਦੀ ਹੈ? ਜਾਂ ਇਸ ਦੀ ਬਜਾਏ, ਪੈਰੇ ਦੇ ਅੰਤ ਵਿੱਚ ਸਵੈ-ਚਾਲਿਤ ਪੀੜ੍ਹੀ ਦੁਆਰਾ ਅਚਾਨਕ ਕਿਉਂ ਪ੍ਰਗਟ ਹੁੰਦੀ ਹੈ? ਅਤੇ ਇਸ ਨੂੰ ਹਿੰਸਾ ਦੇ ਕੰਮਾਂ, ਪ੍ਰੇਮਪੂਰਨ ਸਾਹਸਾਂ ਦੁਆਰਾ, ਜਾਂ ਬਦਚਲਣੀ ਵਿੱਚ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਸੰਤੁਸ਼ਟ ਕਰਨ ਦੀ ਬਜਾਏ, ਪ੍ਰਤੀਕਾਤਮਕ ਤੌਰ 'ਤੇ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਸੰਤੁਸ਼ਟ ਕਰਨ ਦੀ ਜ਼ਰੂਰਤ ਕਿਉਂ ਹੈ? ਅਤੇ ਫਲੌਬਰਟ ਇਸ

ਪ੍ਰਤੀਕਾਤਮਕ ਸੰਤੁਸ਼ਟੀ ਲਈ ਪੇਂਟਿੰਗ ਜਾਂ ਸੰਗੀਤ ਦੀ ਬਜਾਏ ਲਿਖਣ ਵੱਲ ਕਿਉਂ ਮੁੜਦਾ ਹੈ; ਉਹ ਕਲਾਤਮਕ ਖੇਤਰ ਦਾ ਬਿਲਕੁਲ ਵੀ ਸਹਾਰਾ ਨਹੀਂ ਲੈ ਸਕਦਾ ਸੀ (ਉਦਾਹਰਣ ਵਜੋਂ, ਰਹੱਸਵਾਦ ਵੀ ਹੈ)। "ਮੈਂ ਇੱਕ ਮਹਾਨ ਅਦਾਕਾਰ ਹੋ ਸਕਦਾ ਸੀ," ਫਲੌਬਰਟ ਨੇ ਕਿਤੇ ਲਿਖਿਆ। ਉਸਨੇ ਇੱਕ ਬਣਨ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕਿਉਂ ਨਹੀਂ ਕੀਤੀ? ਇੱਕ ਸ਼ਬਦ ਵਿੱਚ, ਅਸੀਂ ਕੁਝ ਵੀ ਨਹੀਂ ਸਮਝਿਆ; ਅਸੀਂ ਅਚਾਨਕ ਵਾਪਰ ਰਹੀਆਂ ਘਟਨਾਵਾਂ ਦਾ ਇੱਕ ਸਿਲਸਿਲਾ ਦੇਖਿਆ ਹੈ, ਇੱਛਾਵਾਂ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਹਥਿਆਰਬੰਦ ਹੋ ਕੇ, ਇੱਕ ਦੂਜੇ ਤੋਂ, ਸਾਡੇ ਲਈ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਉਤਪਤੀ ਨੂੰ ਸਮਝਣ ਦੀ ਕੋਈ ਸੰਭਾਵਨਾ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਤਬਦੀਲੀਆਂ, ਬਣਨਾ, ਪਰਿਵਰਤਨ, ਸਾਡੇ ਤੋਂ ਸਾਵਧਾਨੀ ਨਾਲ ਛੁਪਾਏ ਗਏ ਹਨ, ਅਤੇ ਅਸੀਂ ਅਨੁਭਵੀ ਤੌਰ 'ਤੇ ਸਥਾਪਿਤ ਪਰ ਸ਼ਾਬਦਿਕ ਤੌਰ 'ਤੇ ਸਮਝ ਤੋਂ ਬਾਹਰਲੇ ਕ੍ਰਮਾਂ (ਕਿਸ਼ੋਰ ਵਿੱਚ ਲਿਖਣ ਦੀ ਜ਼ਰੂਰਤ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਕੰਮ ਕਰਨ ਦੀ ਜ਼ਰੂਰਤ) ਨੂੰ ਬੁਲਾ ਕੇ ਉਤਰਾਧਿਕਾਰ ਵਿੱਚ ਕ੍ਰਮ ਬਣਾਉਣ ਤੱਕ ਸੀਮਤ ਹੋ ਗਏ ਹਾਂ।

ਫਿਰ ਵੀ ਇਸਨੂੰ ਮਨੋਵਿਗਿਆਨ ਕਿਹਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ! ਕਿਸੇ ਵੀ ਜੀਵਨੀ ਨੂੰ ਬੇਤਰਤੀਬ ਢੰਗ ਨਾਲ ਖੋਲ੍ਹੋ, ਅਤੇ ਇਹ ਉਹ ਕਿਸਮ ਦਾ ਵਰਣਨ ਹੈ ਜੋ ਤੁਹਾਨੂੰ ਬਾਹਰੀ ਘਟਨਾਵਾਂ ਦੇ ਬਿਰਤਾਂਤਾਂ ਅਤੇ ਸਾਡੇ ਯੁੱਗ ਦੀਆਂ ਮਹਾਨ ਵਿਆਖਿਆਤਮਕ ਮੂਰਤੀਆਂ - ਵਿਰਾਸਤ, ਸਿੱਖਿਆ, ਵਾਤਾਵਰਣ, ਸਰੀਰਕ ਸੰਵਿਧਾਨ ਦੇ ਸੰਕੇਤਾਂ ਨਾਲ ਘੱਟ ਜਾਂ ਘੱਟ ਮਿਲਦਾ-ਜੁਲਦਾ ਮਿਲੇਗਾ। ਕਦੇ-ਕਦੇ, ਬਿਹਤਰ ਕੰਮਾਂ ਵਿੱਚ ਪੂਰਵ-ਅਨੁਮਾਨ ਅਤੇ ਨਤੀਜੇ ਵਜੋਂ ਜਾਂ ਦੋ ਸਹਿ-ਇੱਛਾਵਾਂ ਅਤੇ ਉਹਨਾਂ ਦੀ ਪਰਸਪਰ ਕਿਰਿਆ ਦੇ ਵਿਚਕਾਰ ਸਥਾਪਿਤ ਸਬੰਧ ਨੂੰ ਸਿਰਫ਼ ਇੱਕ ਕਿਸਮ ਦੇ ਨਿਯਮਤ ਕ੍ਰਮ ਵਜੋਂ ਨਹੀਂ ਮੰਨਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ; ਕਈ ਵਾਰ ਇਹ ਉਸ ਅਰਥ ਵਿੱਚ "ਸਮਝਣਯੋਗ" ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਜਿਸਨੂੰ ਜੈਸਪਰਸ ਮਨੋਵਿਗਿਆਨ 'ਤੇ ਆਪਣੇ ਆਮ ਗ੍ਰੰਥ ਵਿੱਚ ਸਮਝਦਾ ਹੈ। ਪਰ ਇਹ ਸਮਝ ਆਮ ਸਬੰਧਾਂ ਦੀ ਸਮਝ ਬਣੀ ਰਹਿੰਦੀ ਹੈ। ਉਦਾਹਰਣ ਵਜੋਂ ਅਸੀਂ ਪਵਿੱਤਰਤਾ ਅਤੇ ਰਹੱਸਵਾਦ ਵਿਚਕਾਰ, ਬੇਹੋਸ਼ੀ ਅਤੇ ਪਖੰਡ ਵਿਚਕਾਰ ਸਬੰਧ ਨੂੰ ਮਹਿਸੂਸ ਕਰਾਂਗੇ। ਪਰ ਅਸੀਂ ਇਸ ਪਵਿੱਤਰਤਾ (ਇੱਕ ਖਾਸ ਔਰਤ ਦੇ ਸੰਬੰਧ ਵਿੱਚ ਇਹ ਪਰਹੇਜ਼, ਇੱਕ ਨਿਸ਼ਚਿਤ ਪਰਤਾਵੇ ਦੇ ਵਿਰੁੱਧ ਇਹ ਸੰਘਰਸ਼) ਅਤੇ ਰਹੱਸਵਾਦ ਦੀ ਵਿਅਕਤੀਗਤ ਸਮੱਗਰੀ ਵਿਚਕਾਰ ਠੋਸ ਸਬੰਧ ਤੋਂ ਹਮੇਸ਼ਾ ਅਣਜਾਣ ਰਹਿੰਦੇ ਹਾਂ; ਇਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਮਨੋਵਿਗਿਆਨ ਬਹੁਤ ਜਲਦੀ ਸੰਤੁਸ਼ਟ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਜਦੋਂ ਇਹ ਭਰਮਾਂ ਦੇ ਆਮ ਢਾਂਚੇ 'ਤੇ ਰੌਸ਼ਨੀ ਪਾਉਂਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਮਨੋਵਿਗਿਆਨ ਦੀ ਵਿਅਕਤੀਗਤ, ਠੋਸ ਸਮੱਗਰੀ ਨੂੰ ਸਮਝਣ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਨਹੀਂ ਕਰਦਾ (ਇਹ ਆਦਮੀ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਕਿਸੇ ਹੋਰ ਦੀ ਬਜਾਏ ਉਹ ਖਾਸ ਇਤਿਹਾਸਕ ਸ਼ਖਸੀਅਤ ਕਿਉਂ ਮੰਨਦਾ ਹੈ; ਉਸਦਾ ਮੁਆਵਜ਼ਾ ਭਰਮ ਦੂਜਿਆਂ ਦੀ ਬਜਾਏ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਤੌਰ 'ਤੇ ਸ਼ਾਨਦਾਰਤਾ ਦੇ ਇਹਨਾਂ ਵਿਚਾਰਾਂ ਨਾਲ ਕਿਉਂ ਸੰਤੁਸ਼ਟ ਹੈ, ਆਦਿ)।

ਪਰ ਸਭ ਤੋਂ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ, ਇਹ "ਮਨੋਵਿਗਿਆਨਕ" ਵਿਆਖਿਆਵਾਂ ਸਾਨੂੰ ਅੰਤ ਵਿੱਚ ਅਣਜਾਣ ਮੂਲ ਦਿੱਤੇ ਗਏ ਸ਼ਬਦਾਂ ਵੱਲ ਭੇਜਦੀਆਂ ਹਨ। ਇਹ ਮਨੋਵਿਗਿਆਨ ਦੇ ਸਧਾਰਨ ਸਰੀਰ ਹਨ। ਉਦਾਹਰਣ ਵਜੋਂ, ਸਾਨੂੰ ਦੱਸਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਕਿ ਫਲੌਬਰਟ ਦੀ ਇੱਕ "ਸ਼ਾਨਦਾਰ ਇੱਛਾ" ਸੀ ਅਤੇ ਪਹਿਲਾਂ ਹਵਾਲਾ ਦਿੱਤਾ ਗਿਆ ਸਾਰਾ ਵਰਣਨ ਇਸ ਮੂਲ ਇੱਛਾ 'ਤੇ ਨਿਰਭਰ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਹੁਣ ਤੱਕ ਬਹੁਤ ਵਧੀਆ। ਪਰ ਇਹ ਇੱਛਾ ਇੱਕ ਅਟੱਲ ਤੱਥ ਹੈ ਜੋ ਕਿਸੇ ਵੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਮਨ ਨੂੰ ਸੰਤੁਸ਼ਟ ਨਹੀਂ ਕਰਦਾ। ਇੱਥੇ ਅਟੱਲਤਾ ਦਾ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਨੂੰ ਅੱਗੇ ਵਧਾਉਣ ਤੋਂ ਇਨਕਾਰ ਕਰਨ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਕੋਈ ਹੋਰ ਜਾਇਜ਼ਤਾ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਉੱਥੇ ਜਿੱਥੇ ਮਨੋਵਿਗਿਆਨੀ ਰੁਕਦਾ ਹੈ, ਉੱਥੇ ਸਾਹਮਣੇ ਆਏ ਤੱਥ ਨੂੰ ਪ੍ਰਾਇਮਰੀ ਵਜੋਂ ਦਿੱਤਾ ਗਿਆ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਜਦੋਂ ਅਸੀਂ ਇਹਨਾਂ ਮਨੋਵਿਗਿਆਨਕ ਗ੍ਰੰਥਾਂ ਨੂੰ ਪੜ੍ਹਦੇ ਹਾਂ ਤਾਂ ਅਸੀਂ ਮਿਸ਼ਰਤ ਅਸਤੀਫਾ ਅਤੇ ਅਸੰਤੁਸ਼ਟੀ ਦੀ ਇੱਕ ਪਰੇਸ਼ਾਨ ਭਾਵਨਾ ਦਾ ਅਨੁਭਵ ਕਰਦੇ ਹਾਂ। "ਦੇਖੋ," ਅਸੀਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਕਹਿੰਦੇ ਹਾਂ, "ਫਲੌਬਰਟ ਮਹੱਤਵਾਕਾਂਖੀ ਸੀ। ਉਹ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦਾ ਆਦਮੀ ਸੀ।" ਇਹ ਪੁੱਛਣਾ ਵਿਅਰਥ ਹੋਵੇਗਾ ਕਿ ਉਹ ਇੰਨਾ ਕਿਉਂ ਸੀ ਕਿ ਇਹ ਜਾਣਨ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕਰ ਰਿਹਾ ਸੀ ਕਿ ਉਹ ਲੰਬਾ ਅਤੇ

ਸੁਨਹਿਰੀ ਕਿਉਂ ਸੀ। ਬੇਸ਼ੱਕ ਸਾਨੂੰ ਕਿਤੇ ਰੁਕਣਾ ਪਵੇਗਾ; ਇਹ ਸਾਰੀ ਅਸਲ ਹੋਂਦ ਦੀ ਬਹੁਤ ਹੀ ਅਟੱਲਤਾ ਹੈ। ਇਹ ਚੱਟਾਨ ਕਾਈ ਨਾਲ ਢੱਕੀ ਹੋਈ ਹੈ, ਇਸਦੇ ਨਾਲ ਵਾਲੀ ਚੱਟਾਨ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਗੁਸਤਾਵ ਫਲੌਬਰਟ ਵਿੱਚ ਸਾਹਿਤਕ ਇੱਛਾਵਾਂ ਸਨ, ਅਤੇ ਉਸਦੇ ਭਰਾ ਐਕਿਲ ਵਿੱਚ ਇਸਦੀ ਘਾਟ ਸੀ। ਇਹ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਹੈ। ਇਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਅਸੀਂ ਫਾਸਫੋਰਸ ਦੇ ਗੁਣਾਂ ਨੂੰ ਜਾਣਨਾ ਚਾਹੁੰਦੇ ਹਾਂ, ਅਤੇ ਅਸੀਂ ਉਹਨਾਂ ਨੂੰ ਉਹਨਾਂ ਰਸਾਇਣਕ ਅਣੂਆਂ ਦੀ ਬਣਤਰ ਤੱਕ ਘਟਾਉਣ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕਰਦੇ ਹਾਂ ਜੋ ਇਸਨੂੰ ਬਣਾਉਂਦੇ ਹਨ। ਪਰ ਇਸ ਕਿਸਮ ਦੇ ਅਣੂ ਕਿਉਂ ਹਨ? ਇਹ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਹੈ, ਬੱਸ ਇੰਨਾ ਹੀ। ਫਲੌਬਰਟ ਦੇ ਮਨੋਵਿਗਿਆਨ ਦੀ ਵਿਆਖਿਆ, ਜੇ ਸੰਭਵ ਹੋਵੇ, ਤਾਂ ਉਸਦੇ ਵਿਵਹਾਰ ਦੇ ਪੈਟਰਨਾਂ, ਉਸਦੀਆਂ ਭਾਵਨਾਵਾਂ ਅਤੇ ਉਸਦੇ ਸਵਾਦਾਂ ਦੀ ਗੁੰਝਲਤਾ ਨੂੰ ਕੁਝ ਖਾਸ ਗੁਣਾਂ ਵੱਲ ਵਾਪਸ ਭੇਜਣ ਵਿੱਚ ਸ਼ਾਮਲ ਹੋਵੇਗੀ, ਜੋ ਰਸਾਇਣਕ ਸਰੀਰਾਂ ਦੇ ਮੁਕਾਬਲੇ ਹਨ, ਜਿਸ ਤੋਂ ਅੱਗੇ ਵਧਣ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕਰਨਾ ਮੂਰਖਤਾ ਹੋਵੇਗੀ। ਫਿਰ ਵੀ ਅਸੀਂ ਅਸਪਸ਼ਟ ਮਹਿਸੂਸ ਕਰਦੇ ਹਾਂ ਕਿ ਫਲੌਬਰਟ ਨੇ ਆਪਣੀ ਇੱਛਾਵਾਂ ਨੂੰ "ਪ੍ਰਾਪਤ" ਨਹੀਂ ਕੀਤਾ ਸੀ। ਇਹ ਅਰਥਪੂਰਨ ਹੈ; ਇਸ ਲਈ ਇਹ ਮੁਕਤ ਹੈ। ਨਾ ਤਾਂ ਵਿਰਾਸਤ, ਨਾ ਹੀ ਬੁਰਜੂਆ ਪਿਛੋਕੜ ਅਤੇ ਨਾ ਹੀ ਸਿੱਖਿਆ ਇਸਦਾ ਹਿਸਾਬ ਲਗਾ ਸਕਦੀ ਹੈ, ਫਿਰ ਵੀ "ਘੁਰਨਾਤਮਕ ਸੁਭਾਅ" ਸੰਬੰਧੀ ਉਹਨਾਂ ਸਰੀਰਕ ਵਿਚਾਰਾਂ ਨੂੰ ਛੱਡ ਦਿਓ, ਜੋ ਕੁਝ ਸਮੇਂ ਤੋਂ ਪ੍ਰਚਲਿਤ ਹਨ। ਨਰਵ ਅਰਥਪੂਰਨ ਨਹੀਂ ਹੈ; ਇਹ ਇੱਕ ਕੋਲੋਇਡਲ ਪਦਾਰਥ ਹੈ ਜਿਸਦਾ ਵਰਣਨ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਜਿਸ ਵਿੱਚ ਪਾਰਦਰਸ਼ਤਾ ਦੀ ਗੁਣਵੱਤਾ ਨਹੀਂ ਹੈ; ਯਾਨੀ, ਇਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਹੋਰ ਹਕੀਕਤਾਂ ਦੇ ਜ਼ਰੀਏ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਜਾਣੂ ਕਰਵਾਉਣ ਲਈ ਆਪਣੇ ਆਪ ਤੋਂ ਪਾਰ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ ਕਿ ਇਹ ਕੀ ਹੈ। ਕਿਸੇ ਵੀ ਸਥਿਤੀ ਵਿੱਚ ਨਸ ਅਰਥ ਦਾ ਆਧਾਰ ਨਹੀਂ ਦੇ ਸਕਦੀ। ਇੱਕ ਅਰਥ ਵਿੱਚ ਫਲੌਬਰਟ ਦੀ ਇੱਛਾ ਇੱਕ ਤੱਥ ਹੈ ਜਿਸ ਵਿੱਚ ਸਾਰੇ ਤੱਥਾਂ ਦੀ ਸੰਭਾਵਨਾ ਹੁੰਦੀ ਹੈ - ਅਤੇ ਇਹ ਸੱਚ ਹੈ ਕਿ ਉਸ ਤੱਥ ਤੋਂ ਅੱਗੇ ਵਧਣਾ ਅਸੰਭਵ ਹੈ - ਪਰ ਇੱਕ ਹੋਰ ਅਰਥ ਵਿੱਚ ਇਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਬਣਾਉਂਦੀ ਹੈ, ਅਤੇ ਸਾਡੀ ਸੰਤੁਸ਼ਟੀ ਸਾਡੇ ਲਈ ਇੱਕ ਗਾਰੰਟੀ ਹੈ ਕਿ ਅਸੀਂ ਇਸ ਇੱਛਾ ਤੋਂ ਪਰੇ ਕੁਝ ਹੋਰ ਸਮਝਣ ਦੇ ਯੋਗ ਹੋ ਸਕਦੇ ਹਾਂ, ਇੱਕ ਰੈਡੀਕਲ ਫੈਸਲੇ ਵਰਗਾ ਕੁਝ ਜੋ, ਬਿਨਾਂ ਕਿਸੇ ਅਟੁੱਟ ਦੇ, ਸੱਚਾ ਮਾਨਸਿਕ ਅਟੱਲ ਹੋਵੇਗਾ।

ਅਸੀਂ ਫਿਰ ਜੋ ਮੰਗ ਕਰ ਰਹੇ ਹਾਂ - ਅਤੇ ਜੋ ਕੋਈ ਵੀ ਸਾਨੂੰ ਦੇਣ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਨਹੀਂ ਕਰਦਾ - ਇੱਕ ਸੱਚਮੁੱਚ ਅਟੱਲ ਅਟੱਲ ਹੈ; ਯਾਨੀ, ਇੱਕ ਅਟੱਲ ਜਿਸਦੀ ਅਟੱਲਤਾ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਸਪੱਸ਼ਟ ਹੋਵੇਗੀ, ਜਿਸਨੂੰ ਮਨੋਵਿਗਿਆਨੀ ਦੇ ਸਿਧਾਂਤ ਵਜੋਂ ਪੇਸ਼ ਨਹੀਂ ਕੀਤਾ ਜਾਵੇਗਾ ਅਤੇ ਉਸਦੇ ਇਨਕਾਰ ਜਾਂ ਅੱਗੇ ਜਾਣ ਦੀ ਉਸਦੀ ਅਸਮਰੱਥਾ ਦੇ ਨਤੀਜੇ ਵਜੋਂ, ਪਰ ਜੋ ਸਥਾਪਿਤ ਹੋਣ 'ਤੇ ਸਾਡੇ ਵਿੱਚ ਸੰਤੁਸ਼ਟੀ ਦੀ ਭਾਵਨਾ ਪੈਦਾ ਕਰੇਗੀ। ਸਾਡੇ ਵੱਲੋਂ ਇਹ ਮੰਗ ਕਿਸੇ ਕਾਰਨ ਦੀ ਉਸ ਨਿਰੰਤਰ ਖੋਜ ਤੋਂ ਨਹੀਂ ਆਉਂਦੀ, ਉਹ ਅਨੰਤ ਪ੍ਰਤੀਕਰਮ ਜਿਸਨੂੰ ਅਕਸਰ ਤਰਕਸ਼ੀਲ ਖੋਜ ਦਾ ਗਠਨ ਕਰਨ ਵਾਲਾ ਦੱਸਿਆ ਗਿਆ ਹੈ ਅਤੇ ਜੋ ਨਤੀਜੇ ਵਜੋਂ - ਮਨੋਵਿਗਿਆਨਕ ਜਾਂਚ ਨਾਲ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਤੌਰ 'ਤੇ ਜੁੜੇ ਹੋਣ ਤੋਂ ਦੂਰ - ਸਾਰੇ ਵਿਸ਼ਿਆਂ ਅਤੇ ਸਾਰੀਆਂ ਸਮੱਸਿਆਵਾਂ ਵਿੱਚ ਪਾਇਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਇੱਕ "ਕਿਉਂਕਿ" ਦੀ ਬਚਕਾਨਾ ਖੋਜ ਨਹੀਂ ਹੈ, ਜੋ ਹੋਰ "ਕਿਉਂ" ਦੀ ਆਗਿਆ ਨਹੀਂ ਦਿੰਦੀ? ਇਹ ਇਸਦੇ ਉਲਟ ਮਨੁੱਖੀ ਹਕੀਕਤ ਦੀ ਇੱਕ ਪੂਰਵ-ਵਿਗਿਆਨਕ ਸਮਝ 'ਤੇ ਅਧਾਰਤ ਇੱਕ ਮੰਗ ਹੈ ਅਤੇ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਕਰਨ ਅਤੇ ਮੂਲ ਦਿੱਤੇ ਗਏ, ਨਿਰਧਾਰਤ ਇੱਛਾਵਾਂ (ਜਾਂ "ਡਰਾਈਵਜ਼") ਤੱਕ ਘਟਾਉਣ ਦੇ ਯੋਗ ਮੰਨਣ ਤੋਂ ਸੰਬੰਧਿਤ ਇਨਕਾਰ 'ਤੇ ਅਧਾਰਤ ਹੈ, ਜੋ ਵਿਸ਼ੇ ਦੁਆਰਾ ਇੱਕ ਵਸਤੂ ਦੁਆਰਾ ਗੁਣਾਂ ਵਜੋਂ ਸਮਰਥਤ ਹੈ। ਭਾਵੇਂ ਅਸੀਂ ਉਸਨੂੰ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਸਮਝੀਏ, ਇਹ ਚੁਣਨਾ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੋਵੇਗਾ: ਜਾਂ ਤਾਂ ਫਲੌਬਰਟ, ਉਹ ਆਦਮੀ, ਜਿਸਨੂੰ ਅਸੀਂ ਪਿਆਰ ਕਰ ਸਕਦੇ ਹਾਂ ਜਾਂ ਨਫ਼ਰਤ ਕਰ ਸਕਦੇ ਹਾਂ, ਦੋਸ਼ ਦੇ ਸਕਦੇ ਹਾਂ ਜਾਂ ਪ੍ਰਸ਼ੰਸਾ ਕਰ ਸਕਦੇ ਹਾਂ,

ਜੋ ਸਾਡੇ ਲਈ ਦੂਜੇ ਨੂੰ ਦਰਸਾਉਂਦਾ ਹੈ, ਜੋ ਸਿੱਧੇ ਤੌਰ 'ਤੇ ਸਾਡੇ ਹੋਂਦ 'ਤੇ ਇਸ ਤੱਥ ਦੁਆਰਾ ਹਮਲਾ ਕਰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਉਹ ਮੌਜੂਦ ਹੈ, ਅਸਲ ਵਿੱਚ ਇਹਨਾਂ ਇੱਛਾਵਾਂ ਦੁਆਰਾ ਅਯੋਗ ਇੱਕ ਸਬਸਟ੍ਰੇਟਮ ਹੋਵੇਗਾ; ਯਾਨੀ, ਇੱਕ ਕਿਸਮ ਦੀ ਅਨਿਸ਼ਚਿਤ ਮਿੱਟੀ ਜਿਸਨੂੰ ਉਹਨਾਂ ਨੂੰ ਅਕਿਰਿਆਸ਼ੀਲ ਤੌਰ 'ਤੇ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਨਾ ਪਵੇਗਾ ਜਾਂ ਉਸਨੂੰ ਇਹਨਾਂ ਅਟੱਲ ਡਰਾਈਵਾਂ ਜਾਂ ਪ੍ਰਵਿਰਤੀਆਂ ਦੇ ਸਧਾਰਨ ਬੰਡਲ ਵਿੱਚ ਘਟਾ ਦਿੱਤਾ ਜਾਵੇਗਾ। ਦੋਵਾਂ ਮਾਮਲਿਆਂ ਵਿੱਚ ਆਦਮੀ ਅਲੋਪ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ; ਅਸੀਂ ਹੁਣ "ਉਹ" ਨਹੀਂ ਲੱਭ ਸਕਦੇ ਜਿਸ ਨਾਲ ਇਹ ਜਾਂ ਉਹ ਅਨੁਭਵ ਹੋਇਆ ਹੈ; ਜਾਂ ਤਾਂ ਵਿਅਕਤੀ ਦੀ ਭਾਲ ਵਿੱਚ, ਅਸੀਂ ਇੱਕ ਬੇਕਾਰ, ਵਿਰੋਧੀ ਅਧਿਆਤਮਿਕ ਪਦਾਰਥ ਦਾ ਸਾਹਮਣਾ ਕਰਦੇ ਹਾਂ - ਜਾਂ ਫਿਰ ਉਹ ਜੀਵ ਜਿਸਨੂੰ ਅਸੀਂ ਲੱਭਦੇ ਹਾਂ ਬਾਹਰੀ ਸਬੰਧਾਂ ਦੁਆਰਾ ਇਕੱਠੇ ਬੰਨ੍ਹੇ ਹੋਏ ਵਰਤਾਰਿਆਂ ਦੀ ਧੂੜ ਵਿੱਚ ਅਲੋਪ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਪਰ ਸਾਡੇ ਵਿੱਚੋਂ ਹਰੇਕ ਨੂੰ ਦੂਜੇ ਨੂੰ ਸਮਝਣ ਦੀ ਆਪਣੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਵਿੱਚ ਜੋ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ ਉਹ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਉਸਨੂੰ ਕਦੇ ਵੀ ਪਦਾਰਥ ਦੇ ਇਸ ਵਿਚਾਰ ਦਾ ਸਹਾਰਾ ਨਹੀਂ ਲੈਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਜੋ ਅਣਮਨੁੱਖੀ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਮਨੁੱਖ ਦਾ ਇਹ ਪੱਖ ਹੈ। ਅੰਤ ਵਿੱਚ ਤੱਥ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਵਿਚਾਰਿਆ ਗਿਆ ਜੀਵ ਮਿੱਟੀ ਵਿੱਚ ਨਹੀਂ ਟੁੱਟਦਾ, ਅਤੇ ਕੋਈ ਉਸ ਵਿੱਚ ਉਹ ਏਕਤਾ ਖੋਜ ਸਕਦਾ ਹੈ - ਜਿਸ ਲਈ ਤੱਤ ਸਿਰਫ਼ ਇੱਕ ਵਿਅੰਗ ਸੀ - ਜੋ ਜ਼ਿੰਮੇਵਾਰੀ ਦੀ ਏਕਤਾ ਹੋਣੀ ਚਾਹੀਦੀ ਹੈ, ਇੱਕ ਏਕਤਾ ਜੋ ਸਹਿਮਤ ਜਾਂ ਘਿਣਾਉਣੀ, ਦੋਸ਼ਪੂਰਨ ਅਤੇ ਪ੍ਰਸ਼ੰਸਾਯੋਗ ਹੈ, ਸੰਖੇਪ ਵਿੱਚ ਨਿੱਜੀ। ਇਹ ਏਕਤਾ, ਜੋ ਕਿ ਵਿਚਾਰ ਅਧੀਨ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਹੋਂਦ ਹੈ, ਇੱਕ ਸੁਤੰਤਰ ਏਕਤਾ ਹੈ, ਅਤੇ ਇਹ ਏਕਤਾ ਉਸ ਵਿਭਿੰਨਤਾ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਨਹੀਂ ਆ ਸਕਦੀ ਜਿਸਨੂੰ ਇਹ ਏਕਤਾ ਕਰਦੀ ਹੈ।

ਪਰ ਫਲੌਬਰਟ ਲਈ, ਜਿਵੇਂ ਕਿ "ਜੀਵਨੀ" ਦੇ ਹਰ ਵਿਸ਼ੇ ਲਈ, ਹੋਣ ਦਾ ਮਤਲਬ ਹੈ ਦੁਨੀਆਂ ਵਿੱਚ ਏਕੀਕ੍ਰਿਤ ਹੋਣਾ। ਅਟੱਲ ਏਕੀਕਰਨ ਜੋ ਸਾਨੂੰ ਲੱਭਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ, ਜੋ ਕਿ ਫਲੌਬਰਟ ਹੈ, ਅਤੇ ਜਿਸਨੂੰ ਅਸੀਂ ਜੀਵਨੀਕਾਰਾਂ ਤੋਂ ਸਾਨੂੰ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਨ ਦੀ ਮੰਗ ਕਰਦੇ ਹਾਂ - ਇਹ ਇੱਕ ਅਸਲੀ ਪ੍ਰੋਜੈਕਟ ਦਾ ਏਕੀਕਰਨ ਹੈ, ਇੱਕ ਏਕੀਕਰਨ ਜੋ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਸਾਡੇ ਲਈ ਇੱਕ ਗੈਰ-ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਸੰਪੂਰਨ ਵਜੋਂ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਨਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਸਾਨੂੰ ਇਹਨਾਂ ਅਖੌਤੀ ਅਟੱਲ ਵੇਰਵਿਆਂ ਨੂੰ ਤਿਆਗਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ ਅਤੇ, ਉਹਨਾਂ ਦੇ ਸਬੂਤਾਂ ਨੂੰ ਇੱਕ ਮਾਪਦੰਡ ਵਜੋਂ ਲੈਂਦੇ ਹੋਏ, ਆਪਣੀ ਜਾਂਚ ਵਿੱਚ ਇਸ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਨਹੀਂ ਰੁਕਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਜਦੋਂ ਤੱਕ ਇਹ ਸਪੱਸ਼ਟ ਨਾ ਹੋ ਜਾਵੇ ਕਿ ਅਸੀਂ ਨਾ ਤਾਂ ਹੋਰ ਅੱਗੇ ਜਾ ਸਕਦੇ ਹਾਂ ਅਤੇ ਨਾ ਹੀ ਅੱਗੇ ਵਧਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ। ਖਾਸ ਤੌਰ 'ਤੇ ਸਾਨੂੰ ਕਿਸੇ ਵਿਅਕਤੀ ਨੂੰ ਉਸਦੇ ਝੁਕਾਅ ਦੁਆਰਾ ਪੁਨਰਗਠਨ ਕਰਨ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕਰਨ ਤੋਂ ਬਚਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ, ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਸਪਿਨੋਜ਼ਾ ਸਾਨੂੰ ਚੇਤਾਵਨੀ ਦਿੰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਕਿਸੇ ਪਦਾਰਥ ਜਾਂ ਇਸਦੇ ਗੁਣਾਂ ਨੂੰ ਇਸਦੇ ਢੰਗਾਂ ਦੇ ਸਾਰ ਦੁਆਰਾ ਪੁਨਰਗਠਨ ਕਰਨ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਨਾ ਕਰੀਏ। ਹਰ ਇੱਛਾ ਜੇਕਰ ਇੱਕ ਅਟੱਲ ਏਕੀਕਰਨ ਵਜੋਂ ਪੇਸ਼ ਕੀਤੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ ਤਾਂ ਇਹ ਇੱਕ ਬੇਤੁਕੀ ਸੰਭਾਵਤਤਾ ਹੈ ਅਤੇ ਇਸ ਵਿੱਚ ਮਨੁੱਖੀ ਹਕੀਕਤ ਨੂੰ ਸਮੁੱਚੇ ਤੌਰ 'ਤੇ ਲਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਉਦਾਹਰਣ ਵਜੋਂ, ਜੇ ਮੈਂ ਆਪਣੇ ਕਿਸੇ ਦੋਸਤ ਬਾਰੇ ਐਲਾਨ ਕਰਦਾ ਹਾਂ ਕਿ ਉਹ "ਰੋਇੰਗ ਕਰਨਾ ਪਸੰਦ ਕਰਦਾ ਹੈ," ਤਾਂ ਮੈਂ ਜਾਣਬੁੱਝ ਕੇ ਆਪਣੀ ਜਾਂਚ ਨੂੰ ਉੱਥੇ ਰੋਕਣ ਦਾ ਇਰਾਦਾ ਰੱਖਦਾ ਹਾਂ। ਪਰ ਦੂਜੇ ਪਾਸੇ, ਮੈਂ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਇੱਕ ਸੰਭਾਵਿਤ ਤੱਥ ਸਥਾਪਤ ਕਰਦਾ ਹਾਂ, ਜਿਸਦੀ ਵਿਆਖਿਆ ਕੁਝ ਵੀ ਨਹੀਂ ਕਰ ਸਕਦਾ ਅਤੇ ਜਿਸਨੂੰ, ਭਾਵੇਂ ਇਸ ਵਿੱਚ ਸੁਤੰਤਰ ਫੈਸਲੇ ਦੀ ਗ੍ਰੈਚੁਟੀ ਹੈ, ਕਿਸੇ ਵੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਇਸਦੀ ਖੁਦਮੁਖਤਿਆਰੀ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਮੈਂ ਅਸਲ ਵਿੱਚ ਰੋਇੰਗ ਲਈ ਇਸ ਸ਼ੌਂਕ ਨੂੰ ਪੀਅਰੇ ਦੇ ਬੁਨਿਆਦੀ ਪ੍ਰੋਜੈਕਟ ਵਜੋਂ ਨਹੀਂ ਮੰਨ ਸਕਦਾ; ਇਸ ਵਿੱਚ ਕੁਝ ਸੈਕੰਡਰੀ ਅਤੇ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ। ਜਿਹੜੇ ਲੋਕ ਇਸ ਤਰੀਕੇ ਨਾਲ ਲਗਾਤਾਰ ਸਟਰੋਕ ਦੁਆਰਾ ਇੱਕ ਪਾਤਰ ਨੂੰ ਦਰਸਾਉਂਦੇ ਹਨ ਉਹ ਇਹ ਮੰਨਣ ਦੇ ਨੇੜੇ ਆਉਂਦੇ ਹਨ ਕਿ ਇਹਨਾਂ ਵਿੱਚੋਂ ਹਰੇਕ ਸਟਰੋਕ - ਹਰੇਕ ਇੱਛਾ ਦਾ ਸਾਹਮਣਾ ਕੀਤਾ ਗਿਆ - ਦੂਜਿਆਂ ਨਾਲ ਉਹਨਾਂ ਸਬੰਧਾਂ

ਦੁਆਰਾ ਬੰਨ੍ਹਿਆ ਹੋਇਆ ਹੈ ਜੋ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਸੰਭਾਵਿਤ ਅਤੇ ਸਿਰਫ਼ ਬਾਹਰੀ ਹਨ। ਦੂਜੇ ਪਾਸੇ, ਜੋ ਲੋਕ ਇਸ ਪਸੰਦ ਨੂੰ ਸਮਝਾਉਣ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕਰਦੇ ਹਨ ਉਹ ਉਸ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਵਿੱਚ ਪੈ ਜਾਣਗੇ ਜਿਸਨੂੰ ਕੋਮਟੇ ਨੇ ਭੌਤਿਕਵਾਦ ਕਿਹਾ ਸੀ; ਯਾਨੀ ਕਿ, ਉੱਚ ਨੂੰ ਹੇਠਲੇ ਦੁਆਰਾ ਸਮਝਾਉਣਾ। ਕੋਈ ਕਹੇਗਾ, ਉਦਾਹਰਣ ਵਜੋਂ, ਕਿ ਵਿਚਾਰਿਆ ਗਿਆ ਵਿਸ਼ਾ ਇੱਕ ਖਿਡਾਰੀ ਹੈ ਜੋ ਹਿੰਸਕ ਕਸਰਤ ਪਸੰਦ ਕਰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਇਸ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਬਾਹਰ ਦਾ ਇੱਕ ਆਦਮੀ ਹੈ ਜੋ ਖਾਸ ਤੌਰ 'ਤੇ ਖੁੱਲ੍ਹੀ ਹਵਾ ਦੀਆਂ ਖੇਡਾਂ ਨੂੰ ਪਸੰਦ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਵਧੇਰੇ ਆਮ ਅਤੇ ਘੱਟ ਵਿਭਿੰਨ ਪ੍ਰਵਿਰਤੀਆਂ ਦੁਆਰਾ ਉਹ ਇਸ ਇੱਛਾ ਨੂੰ ਸਮਝਾਉਣ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕਰੇਗਾ, ਜੋ ਕਿ ਉਹਨਾਂ ਨਾਲ ਬਿਲਕੁਲ ਉਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਸਬੰਧ ਵਿੱਚ ਖੜ੍ਹਾ ਹੈ ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਜੀਵ-ਵਿਗਿਆਨਕ ਪ੍ਰਜਾਤੀਆਂ ਜੀਨਸ ਨਾਲ ਕਰਦੀਆਂ ਹਨ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਮਨੋਵਿਗਿਆਨਕ ਵਿਆਖਿਆ ਜਦੋਂ ਇਹ ਅਚਾਨਕ ਰੁਕਣ ਦਾ ਫੈਸਲਾ ਨਹੀਂ ਕਰਦੀ, ਤਾਂ ਕਈ ਵਾਰ ਸਿਰਫ਼ ਸ਼ੁੱਧ ਸਮਰੂਪਤਾ ਜਾਂ ਨਿਰੰਤਰ ਉਤਰਾਧਿਕਾਰ ਦੇ ਰਾਹਤ ਸਬੰਧਾਂ ਵਿੱਚ ਪਾਉਣਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ, ਅਤੇ ਇਹ ਕਈ ਵਾਰ ਇੱਕ ਸਧਾਰਨ ਵਰਗੀਕਰਨ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਪੀਅਰੇ ਦੇ ਰੋਇੰਗ ਪ੍ਰਤੀ ਸ਼ੌਕ ਨੂੰ ਸਮਝਾਉਣ ਦਾ ਮਤਲਬ ਹੈ ਇਸਨੂੰ ਖੁੱਲ੍ਹੇ ਹਵਾ ਵਿੱਚ ਖੇਡਾਂ ਪ੍ਰਤੀ ਸ਼ੌਕ ਵਾਲੇ ਪਰਿਵਾਰ ਦਾ ਮੈਂਬਰ ਬਣਾਉਣਾ ਅਤੇ ਇਸ ਪਰਿਵਾਰ ਨੂੰ ਆਮ ਤੌਰ 'ਤੇ ਖੇਡਾਂ ਪ੍ਰਤੀ ਸ਼ੌਕ ਵਾਲੇ ਪਰਿਵਾਰ ਨਾਲ ਜੋੜਨਾ। ਇਸ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ, ਜੇਕਰ ਅਸੀਂ ਖੇਡਾਂ ਪ੍ਰਤੀ ਸੁਆਦ ਨੂੰ ਮੌਕਾ ਦੇ ਪਿਆਰ ਦੇ ਇੱਕ ਪਹਿਲੂ ਵਜੋਂ ਸ਼੍ਰੇਣੀਬੱਧ ਕਰਦੇ ਹਾਂ, ਜੋ ਕਿ ਖੁਦ ਖੇਡ ਪ੍ਰਤੀ ਬੁਨਿਆਦੀ ਸ਼ੌਕ ਦੀ ਇੱਕ ਖਾਸ ਉਦਾਹਰਣ ਵਜੋਂ ਦਿੱਤਾ ਜਾਵੇਗਾ, ਤਾਂ ਅਸੀਂ ਹੋਰ ਵੀ ਆਮ ਅਤੇ ਬੰਜਰ ਰੁਬ੍ਰਿਕਸ ਲੱਭ ਸਕਾਂਗੇ। ਇਹ ਸਪੱਸ਼ਟ ਹੈ ਕਿ ਇਸ ਅਖੌਤੀ ਵਿਆਖਿਆਤਮਕ ਵਰਗੀਕਰਨ ਦਾ ਪ੍ਰਾਚੀਨ ਬਨਸਪਤੀ ਵਿਗਿਆਨ ਵਿੱਚ ਵਰਗੀਕਰਨ ਨਾਲੋਂ ਕੋਈ ਜ਼ਿਆਦਾ ਮੁੱਲ ਜਾਂ ਦਿਲਚਸਪੀ ਨਹੀਂ ਹੈ; ਬਾਅਦ ਵਾਲੇ ਵਾਂਗ ਇਹ ਕੰਕਰੀਟ ਉੱਤੇ ਅਮੂਰਤ ਦੀ ਤਰਜੀਹ ਮੰਨਣ ਦੇ ਬਰਾਬਰ ਹੈ - ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਖੇਡ ਲਈ ਸ਼ੌਕ ਪਹਿਲਾਂ ਆਮ ਤੌਰ 'ਤੇ ਮੌਜੂਦ ਸੀ ਜੋ ਬਾਅਦ ਵਿੱਚ ਇਹਨਾਂ ਹਾਲਾਤਾਂ ਦੀ ਕਿਰਿਆ ਦੁਆਰਾ ਖੇਡ ਦੇ ਪਿਆਰ ਵਿੱਚ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਬਣਾਇਆ ਗਿਆ ਸੀ, ਬਾਅਦ ਵਾਲਾ ਰੋਇੰਗ ਦੇ ਸ਼ੌਕ ਵਿੱਚ, ਅਤੇ ਅੰਤ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਖਾਸ ਸੀਜ਼ਨ ਵਿੱਚ ਕੁਝ ਖਾਸ ਹਾਲਤਾਂ ਵਿੱਚ, ਇੱਕ ਖਾਸ ਧਾਰਾ 'ਤੇ ਰੋਇੰਗ ਕਰਨ ਦੀ ਇੱਛਾ ਵਿੱਚ ਰੋਇੰਗ - ਅਤੇ ਪ੍ਰਾਚੀਨ ਵਰਗੀਕਰਨਾਂ ਵਾਂਗ ਇਹ ਕੰਕਰੀਟ ਦੇ ਸੰਸ਼ੋਧਨ ਦੀ ਵਿਆਖਿਆ ਕਰਨ ਵਿੱਚ ਅਸਫਲ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ ਜੋ ਹਰੇਕ ਪੜਾਅ 'ਤੇ ਵਿਚਾਰੇ ਗਏ ਅਮੂਰਤ ਝੁਕਾਅ ਦੁਆਰਾ ਗੁਜ਼ਰਦਾ ਹੈ।

ਇਸ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਅਸੀਂ ਇਹ ਕਿਵੇਂ ਮੰਨ ਸਕਦੇ ਹਾਂ ਕਿ ਰੋਅ ਕਰਨ ਦੀ ਇੱਛਾ ਸਿਰਫ਼ ਰੋਅ ਕਰਨ ਦੀ ਇੱਛਾ ਹੈ। ਕੀ ਅਸੀਂ ਸੱਚਮੁੱਚ ਇਹ ਸਵੀਕਾਰ ਕਰ ਸਕਦੇ ਹਾਂ ਕਿ ਇਸਨੂੰ ਇੰਨੀ ਸਰਲਤਾ ਨਾਲ ਘਟਾ ਕੇ ਕੀ ਹੈ? ਸਭ ਤੋਂ ਸਮਝਦਾਰ ਨੈਤਿਕਤਾਵਾਦੀਆਂ ਨੇ ਦਿਖਾਇਆ ਹੈ ਕਿ ਇੱਕ ਇੱਛਾ ਆਪਣੇ ਆਪ ਤੋਂ ਪਰੇ ਕਿਵੇਂ ਪਹੁੰਚਦੀ ਹੈ। ਪਾਸਕਲ ਦਾ ਮੰਨਣਾ ਸੀ ਕਿ ਉਹ ਸ਼ਿਕਾਰ ਵਿੱਚ, ਉਦਾਹਰਣ ਵਜੋਂ, ਜਾਂ ਟੈਨਿਸ ਵਿੱਚ, ਜਾਂ ਸੌ ਹੋਰ ਕਿੱਤਿਆਂ ਵਿੱਚ, ਮੋੜਨ ਦੀ ਜ਼ਰੂਰਤ ਨੂੰ ਖੋਜ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਉਸਨੇ ਖੁਲਾਸਾ ਕੀਤਾ ਕਿ ਇੱਕ ਅਜਿਹੀ ਗਤੀਵਿਧੀ ਵਿੱਚ ਜੋ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਘਟਾ ਕੇ ਬੇਤੁਕੀ ਹੋਵੇਗੀ, ਇੱਕ ਅਰਥ ਸੀ ਜੋ ਇਸ ਤੋਂ ਪਰੇ ਸੀ; ਯਾਨੀ, ਇੱਕ ਸੰਕੇਤ ਜੋ ਆਮ ਤੌਰ 'ਤੇ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਅਸਲੀਅਤ ਅਤੇ ਉਸਦੀ ਸਥਿਤੀ ਦਾ ਹਵਾਲਾ ਦਿੰਦਾ ਹੈ। ਇਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਸਟੈਂਡਲ ਨੇ ਵਿਚਾਰਧਾਰਾਵਾਂ ਨਾਲ ਆਪਣੇ ਲਗਾਵ ਦੇ ਬਾਵਜੂਦ, ਅਤੇ ਪ੍ਰੋਸਟ ਨੇ ਆਪਣੀਆਂ ਬੌਧਿਕ ਅਤੇ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣਾਤਮਕ ਪ੍ਰਵਿਰਤੀਆਂ ਦੇ ਬਾਵਜੂਦ, ਦਿਖਾਇਆ ਹੈ ਕਿ ਪਿਆਰ ਅਤੇ ਈਰਖਾ ਨੂੰ ਕਿਸੇ ਖਾਸ ਔਰਤ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਕੋਲ ਰੱਖਣ ਦੀ ਸਖ਼ਤ ਇੱਛਾ ਤੱਕ ਨਹੀਂ ਘਟਾਇਆ ਜਾ ਸਕਦਾ, ਪਰ ਇਹ ਭਾਵਨਾਵਾਂ ਔਰਤ ਦੁਆਰਾ ਪੂਰੀ ਦੁਨੀਆ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਕਬਜ਼ੇ ਵਿੱਚ ਰੱਖਣ ਦਾ ਉਦੇਸ਼ ਰੱਖਦੀਆਂ ਹਨ। ਇਹ ਸਟੈਂਡਲ ਦੇ ਕ੍ਰਿਸਟਲਾਈਜ਼ੇਸ਼ਨ ਦਾ ਅਰਥ ਹੈ, ਅਤੇ ਇਹ ਬਿਲਕੁਲ ਇਸੇ ਕਾਰਨ ਹੈ ਕਿ ਸਟੈਂਡਲ ਦੇ ਵਰਣਨ ਅਨੁਸਾਰ ਪਿਆਰ ਦੁਨੀਆ ਵਿੱਚ ਹੋਣ ਦੇ ਇੱਕ ਢੰਗ

ਵਜੋਂ ਪ੍ਰਗਟ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਪਿਆਰ ਇੱਕ ਖਾਸ ਔਰਤ ਰਾਹੀਂ ਸੰਸਾਰ ਅਤੇ ਆਪਣੇ ਆਪ (ਸਵੈ) ਨਾਲ ਆਪਣੇ ਆਪ ਦਾ ਇੱਕ ਬੁਨਿਆਦੀ ਸਬੰਧ ਹੈ; ਔਰਤ ਸਿਰਫ਼ ਇੱਕ ਸੰਚਾਲਕ ਸਰੀਰ ਨੂੰ ਦਰਸਾਉਂਦੀ ਹੈ ਜੋ ਸਰਕਟ ਵਿੱਚ ਰੱਖਿਆ ਗਿਆ ਹੈ। ਇਹ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਅਢੁੱਕਵੇਂ ਜਾਂ ਸਿਰਫ਼ ਅੰਸ਼ਕ ਤੌਰ 'ਤੇ ਸੱਚ ਹੋ ਸਕਦੇ ਹਨ; ਫਿਰ ਵੀ ਇਹ ਸਾਨੂੰ ਸ਼ੁੱਧ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣਾਤਮਕ ਵਰਣਨ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਕਿਸੇ ਹੋਰ ਢੰਗ 'ਤੇ ਸ਼ੱਕ ਕਰਨ ਲਈ ਮਜਬੂਰ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਇਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਕੈਥੋਲਿਕ ਨਾਵਲਕਾਰ ਤੁਰੰਤ ਸਰੀਰਕ ਪਿਆਰ ਵਿੱਚ ਪਰਮਾਤਮਾ ਵੱਲ ਇਸਦੀ ਪਾਰਦਰਸ਼ਤਾ ਨੂੰ ਦੇਖਦੇ ਹਨ - ਡੌਨ ਜੁਆਨ ਵਿੱਚ, "ਸਦੀਵੀ ਤੌਰ 'ਤੇ ਅਸੰਤੁਸ਼ਟ", ਪਾਪ ਵਿੱਚ, "ਪਰਮਾਤਮਾ ਤੋਂ ਖਾਲੀ ਜਗ੍ਹਾ।" ਇੱਥੇ ਠੋਸ ਦੇ ਪਿੱਛੇ ਇੱਕ ਸਾਰ ਲੱਭਣ ਦਾ ਕੋਈ ਸਵਾਲ ਨਹੀਂ ਹੈ; ਪਰਮਾਤਮਾ ਵੱਲ ਪ੍ਰੇਰਣਾ ਕਿਸੇ ਖਾਸ ਔਰਤ ਵੱਲ ਪ੍ਰੇਰਣਾ ਤੋਂ ਘੱਟ ਠੋਸ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਇਸਦੇ ਉਲਟ, ਇਹ ਵਿਸ਼ੇ ਦੇ ਅੰਸ਼ਕ ਅਤੇ ਅਧੂਰੇ ਪਹਿਲੂਆਂ ਦੇ ਅਧੀਨ ਸੱਚੀ ਠੋਸਤਾ ਨੂੰ ਮੁੜ ਖੋਜਣ ਦਾ ਮਾਮਲਾ ਹੈ ਜੋ ਸਿਰਫ ਹੋਂਦ ਪ੍ਰਤੀ ਉਸਦੀ ਪ੍ਰੇਰਣਾ ਦੀ ਸੰਪੂਰਨਤਾ, ਆਪਣੇ ਆਪ ਨਾਲ, ਸੰਸਾਰ ਨਾਲ ਅਤੇ ਦੂਜੇ ਨਾਲ ਉਸਦੇ ਮੂਲ ਸਬੰਧ, ਅੰਦਰੂਨੀ ਸਬੰਧਾਂ ਦੀ ਏਕਤਾ ਅਤੇ ਇੱਕ ਬੁਨਿਆਦੀ ਪ੍ਰੋਜੈਕਟ ਵਿੱਚ ਹੋ ਸਕਦੀ ਹੈ। ਇਹ ਪ੍ਰੇਰਣਾ ਸਿਰਫ਼ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਵਿਅਕਤੀਗਤ ਅਤੇ ਵਿਲੱਖਣ ਹੋ ਸਕਦੀ ਹੈ। ਸਾਨੂੰ ਵਿਅਕਤੀ ਤੋਂ ਦੂਰ ਕਰਨ ਤੋਂ ਬਹੁਤ ਦੂਰ, ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਬੌਰਗੇਟ ਦਾ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ, ਉਦਾਹਰਣ ਵਜੋਂ, ਆਮ ਅਧਿਕਤਮਾਂ ਦੇ ਸਾਰ ਦੁਆਰਾ ਵਿਅਕਤੀ ਨੂੰ ਬਣਾਉਣ ਵਿੱਚ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਇਹ ਪ੍ਰੇਰਣਾ ਸਾਨੂੰ ਲਿਖਣ ਦੀ ਜ਼ਰੂਰਤ - ਅਤੇ ਖਾਸ ਕਿਤਾਬਾਂ ਲਿਖਣ ਦੀ - ਆਮ ਤੌਰ 'ਤੇ ਗਤੀਵਿਧੀ ਦੀ ਜ਼ਰੂਰਤ ਨੂੰ ਲੱਭਣ ਲਈ ਨਹੀਂ ਲੈ ਜਾਵੇਗੀ। ਇਸਦੇ ਉਲਟ, ਨਰਮ ਮਿੱਟੀ ਦੇ ਸਿਧਾਂਤ ਅਤੇ ਡਰਾਈਵਾਂ ਦੇ ਬੰਡਲ ਦੇ ਸਿਧਾਂਤ ਨੂੰ ਬਰਾਬਰ ਰੱਦ ਕਰਦੇ ਹੋਏ, ਅਸੀਂ ਸ਼ੁਰੂਆਤੀ ਪ੍ਰੋਜੈਕਟ ਵਿੱਚ ਵਿਅਕਤੀਗਤ ਵਿਅਕਤੀ ਨੂੰ ਲੱਭਾਂਗੇ ਜੋ ਉਸਨੂੰ ਬਣਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਇਸ ਕਾਰਨ ਹੈ ਕਿ ਪ੍ਰਾਪਤ ਨਤੀਜੇ ਦੀ ਅਟੱਲਤਾ ਸਵੈ-ਸਪੱਸ਼ਟ ਵਜੋਂ ਪ੍ਰਗਟ ਹੋਵੇਗੀ, ਇਸ ਲਈ ਨਹੀਂ ਕਿ ਇਹ ਸਭ ਤੋਂ ਗਰੀਬ ਅਤੇ ਸਭ ਤੋਂ ਅਮੂਰਤ ਹੈ, ਸਗੋਂ ਇਸ ਲਈ ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਸਭ ਤੋਂ ਅਮੀਰ ਹੈ। ਇੱਥੇ ਸਹਿਜਤਾ ਇੱਕ ਵਿਅਕਤੀਗਤ ਸੰਪੂਰਨਤਾ ਦੇ ਨਾਲ ਹੋਵੇਗੀ।

ਸਮੱਸਿਆ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਲਗਭਗ ਇਹਨਾਂ ਸ਼ਬਦਾਂ ਵਿੱਚ ਪੇਸ਼ ਕਰਦੀ ਹੈ: ਜੇਕਰ ਅਸੀਂ ਇਹ ਸਵੀਕਾਰ ਕਰਦੇ ਹਾਂ ਕਿ ਵਿਅਕਤੀ ਇੱਕ ਸੰਪੂਰਨਤਾ ਹੈ, ਤਾਂ ਅਸੀਂ ਉਸਨੂੰ ਇੱਕ ਜੋੜ ਜਾਂ ਵਿਭਿੰਨ ਪ੍ਰਵਿਰਤੀਆਂ ਦੇ ਸੰਗਠਨ ਦੁਆਰਾ ਪੁਨਰਗਠਿਤ ਕਰਨ ਦੀ ਉਮੀਦ ਨਹੀਂ ਕਰ ਸਕਦੇ ਜੋ ਅਸੀਂ ਉਸ ਵਿੱਚ ਅਨੁਭਵੀ ਤੌਰ 'ਤੇ ਖੋਜੀਆਂ ਹਨ। ਇਸਦੇ ਉਲਟ, ਹਰੇਕ ਝੁਕਾਅ ਵਿੱਚ, ਹਰੇਕ ਝੁਕਾਅ ਵਿੱਚ ਵਿਅਕਤੀ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਹਾਲਾਂਕਿ ਇੱਕ ਵੱਖਰੇ ਕੋਣ ਤੋਂ, ਥੋੜ੍ਹਾ ਜਿਹਾ ਜਿਵੇਂ ਸਪਿਨੋਜ਼ਾ ਦਾ ਪਦਾਰਥ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਇਸਦੇ ਹਰੇਕ ਗੁਣ ਵਿੱਚ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਪਰ ਜੇਕਰ ਅਜਿਹਾ ਹੈ, ਤਾਂ ਸਾਨੂੰ ਹਰੇਕ ਝੁਕਾਅ ਵਿੱਚ, ਵਿਸ਼ੇ ਦੇ ਹਰੇਕ ਰਵੱਈਏ ਵਿੱਚ, ਇੱਕ ਅਰਥ ਖੋਜਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ ਜੋ ਇਸਨੂੰ ਪਾਰ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਇੱਕ ਖਾਸ ਤਾਰੀਖ ਦੀ ਈਰਖਾ ਜਿਸ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਵਿਸ਼ਾ ਇੱਕ ਖਾਸ ਔਰਤ ਦੇ ਸੰਬੰਧ ਵਿੱਚ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਇਤਿਹਾਸਿਕ ਬਣਾਉਂਦਾ ਹੈ, ਉਸ ਵਿਅਕਤੀ ਲਈ ਦਰਸਾਉਂਦਾ ਹੈ ਜੋ ਇਸਦੀ ਵਿਆਖਿਆ ਕਰਨਾ ਜਾਣਦਾ ਹੈ, ਸੰਸਾਰ ਨਾਲ ਕੁੱਲ ਸਬੰਧ ਜਿਸ ਦੁਆਰਾ ਵਿਸ਼ਾ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਇੱਕ ਸਵੈ ਵਜੋਂ ਬਣਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਦੂਜੇ ਸ਼ਬਦਾਂ ਵਿੱਚ ਇਹ ਅਨੁਭਵੀ ਰਵੱਈਆ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ "ਇੱਕ ਸਮਝਣਯੋਗ ਪਾਤਰ ਦੀ ਚੋਣ" ਦਾ ਪ੍ਰਗਟਾਵਾ ਹੈ। ਇਸ ਬਾਰੇ ਕੋਈ ਰਹੱਸ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਸਾਨੂੰ ਹੁਣ ਇੱਕ ਸਮਝਣਯੋਗ ਪੈਟਰਨ ਨਾਲ ਕੋਈ ਲੈਣਾ ਦੇਣਾ ਨਹੀਂ ਹੈ ਜੋ ਸਿਰਫ ਸਾਡੇ ਵਿਚਾਰ ਵਿੱਚ ਮੌਜੂਦ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ, ਜਦੋਂ ਕਿ ਅਸੀਂ ਵਿਸ਼ੇ ਦੇ ਅਨੁਭਵੀ ਹੋਂਦ ਦੇ ਵਿਲੱਖਣ ਪੈਟਰਨ ਨੂੰ ਸਮਝਦੇ ਅਤੇ ਸੰਕਲਪਿਤ ਕਰਦੇ ਹਾਂ। ਜੇਕਰ ਅਨੁਭਵੀ ਰਵੱਈਆ ਸਮਝਣਯੋਗ ਪਾਤਰ ਦੀ ਚੋਣ ਨੂੰ ਦਰਸਾਉਂਦਾ ਹੈ, ਤਾਂ ਇਹ ਇਸ ਲਈ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਖੁਦ ਇਹ ਚੋਣ ਹੈ। ਦਰਅਸਲ, ਸਮਝਣਯੋਗ ਚੋਣ ਦੀ ਵਿਲੱਖਣ

ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਤਾ, ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਅਸੀਂ ਬਾਅਦ ਵਿੱਚ ਦੇਖਾਂਗੇ, ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਹਰੇਕ ਠੋਸ, ਅਨੁਭਵੀ ਚੋਣ ਦੇ ਪਾਰਦਰਸ਼ੀ ਅਰਥ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਹੀ ਮੌਜੂਦ ਹੋ ਸਕਦੀ ਹੈ। ਇਹ ਕਿਸੇ ਵੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਪਹਿਲਾਂ ਕਿਸੇ ਅਚੇਤ ਜਾਂ ਨੌਮੈਨਲ ਪੱਧਰ 'ਤੇ ਪ੍ਰਭਾਵਿਤ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਜੋ ਬਾਅਦ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਖਾਸ ਨਿਰੀਖਣਯੋਗ ਰਵੱਈਏ ਵਿੱਚ ਪ੍ਰਗਟ ਕੀਤਾ ਜਾਵੇ; ਅਨੁਭਵੀ ਚੋਣ ਉੱਤੇ ਇੱਕ ਓਨਟੋਲੋਜੀਕਲ ਪ੍ਰਮੁੱਖਤਾ ਵੀ ਨਹੀਂ ਹੈ, ਪਰ ਇਹ ਸਿਧਾਂਤ 'ਤੇ ਹੈ ਜੋ ਹਮੇਸ਼ਾ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਅਨੁਭਵੀ ਚੋਣ ਤੋਂ ਪਰੇ ਅਤੇ ਇਸਦੀ ਪਾਰਦਰਸ਼ਤਾ ਦੀ ਅਨੰਤਤਾ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਵੱਖ ਕਰਨਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਜੇਕਰ ਮੈਂ ਨਦੀ 'ਤੇ ਰੋਇੰਗ ਕਰ ਰਿਹਾ ਹਾਂ, ਤਾਂ ਮੈਂ ਕੁਝ ਵੀ ਨਹੀਂ ਹਾਂ - ਨਾ ਤਾਂ ਇੱਥੇ ਹਾਂ ਨਾ ਹੀ ਕਿਸੇ ਹੋਰ ਸੰਸਾਰ ਵਿੱਚ - ਰੋਇੰਗ ਦੇ ਇਸ ਠੋਸ ਪ੍ਰੋਜੈਕਟ ਨੂੰ ਛੱਡ ਕੇ। ਪਰ ਇਹ ਪ੍ਰੋਜੈਕਟ ਖੁਦ ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਮੇਰੇ ਹੋਂਦ ਦੀ ਸੰਪੂਰਨਤਾ ਹੈ, ਖਾਸ ਹਾਲਤਾਂ ਵਿੱਚ ਮੇਰੀ ਅਸਲ ਚੋਣ ਨੂੰ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਦਾ ਹੈ; ਇਹ ਇਹਨਾਂ ਸਥਿਤੀਆਂ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਸੰਪੂਰਨਤਾ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਆਪਣੇ ਆਪ ਦੀ ਚੋਣ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਕੁਝ ਵੀ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਇਸੇ ਲਈ ਇੱਕ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਵਿਧੀ ਦਾ ਉਦੇਸ਼ ਉਸ ਬੁਨਿਆਦੀ ਅਰਥ ਨੂੰ ਵੱਖ ਕਰਨਾ ਹੋਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ ਜਿਸਨੂੰ ਪ੍ਰੋਜੈਕਟ ਸਵੀਕਾਰ ਕਰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਜੋ ਵਿਸ਼ੇ ਦੇ ਸੰਸਾਰ ਵਿੱਚ ਹੋਣ ਦਾ ਸਿਰਫ ਵਿਅਕਤੀਗਤ ਰਾਜ਼ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਫਿਰ ਇਹ ਇੱਕ ਵਿਸ਼ੇ ਦੇ ਵੱਖ-ਵੱਖ ਅਨੁਭਵੀ ਡਰਾਈਵਾਂ ਦੀ ਤੁਲਨਾ ਦੁਆਰਾ ਹੈ ਜੋ ਅਸੀਂ ਉਸ ਬੁਨਿਆਦੀ ਪ੍ਰੋਜੈਕਟ ਨੂੰ ਖੋਜਣ ਅਤੇ ਵੱਖ ਕਰਨ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕਰਦੇ ਹਾਂ ਜੋ ਉਨ੍ਹਾਂ ਸਾਰਿਆਂ ਲਈ ਸਾਂਝਾ ਹੈ - ਅਤੇ ਇਹਨਾਂ ਪ੍ਰਵਿਰਤੀਆਂ ਦੇ ਇੱਕ ਸਧਾਰਨ ਸੰਖੇਪ ਜਾਂ ਪੁਨਰ ਨਿਰਮਾਣ ਦੁਆਰਾ ਨਹੀਂ; ਹਰੇਕ ਡਰਾਈਵ ਜਾਂ ਰੁਝਾਨ ਪੂਰਾ ਵਿਅਕਤੀ ਹੁੰਦਾ ਹੈ।

ਕੁਦਰਤੀ ਤੌਰ 'ਤੇ ਸੰਭਵ ਪ੍ਰੋਜੈਕਟਾਂ ਦੀ ਇੱਕ ਅਨੰਤਤਾ ਹੈ ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਸੰਭਵ ਮਨੁੱਖਾਂ ਦੀ ਇੱਕ ਅਨੰਤਤਾ ਹੈ। ਫਿਰ ਵੀ, ਜੇਕਰ ਅਸੀਂ ਉਨ੍ਹਾਂ ਵਿੱਚ ਕੁਝ ਆਮ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਤਾਵਾਂ ਨੂੰ ਪਛਾਣਨਾ ਚਾਹੁੰਦੇ ਹਾਂ ਅਤੇ ਜੇਕਰ ਅਸੀਂ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਵੱਡੀਆਂ ਸ਼੍ਰੇਣੀਆਂ ਵਿੱਚ ਸ਼੍ਰੇਣੀਬੱਧ ਕਰਨ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕਰਨ ਜਾ ਰਹੇ ਹਾਂ, ਤਾਂ ਸਭ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਉਨ੍ਹਾਂ ਮਾਮਲਿਆਂ ਵਿੱਚ ਵਿਅਕਤੀਗਤ ਜਾਂਚ ਕਰਨਾ ਸਭ ਤੋਂ ਵਧੀਆ ਹੈ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਅਸੀਂ ਵਧੇਰੇ ਆਸਾਨੀ ਨਾਲ ਅਧਿਐਨ ਕਰ ਸਕਦੇ ਹਾਂ। ਸਾਡੀ ਖੋਜ ਵਿੱਚ, ਅਸੀਂ ਇਸ ਸਿਧਾਂਤ ਦੁਆਰਾ ਸੇਧਿਤ ਹੋਵਾਂਗੇ: ਸਿਰਫ਼ ਸਪੱਸ਼ਟ ਅਪ੍ਰਮਾਣਿਕਤਾ ਦੀ ਮੌਜੂਦਗੀ ਵਿੱਚ ਹੀ ਰੁਕਣਾ; ਯਾਨੀ, ਕਦੇ ਵੀ ਇਹ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਨਾ ਕਰਨਾ ਕਿ ਅਸੀਂ ਸ਼ੁਰੂਆਤੀ ਪ੍ਰੋਜੈਕਟ 'ਤੇ ਪਹੁੰਚ ਗਏ ਹਾਂ ਜਦੋਂ ਤੱਕ ਅਨੁਮਾਨਿਤ ਅੰਤ ਵਿਚਾਰ ਅਧੀਨ ਵਿਸ਼ੇ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਦਿਖਾਈ ਨਹੀਂ ਦਿੰਦਾ। ਇਸ ਲਈ ਅਸੀਂ "ਪ੍ਰਮਾਣਿਕ ਪ੍ਰੋਜੈਕਟ" ਅਤੇ "ਆਪਣੇ ਆਪ ਦੇ ਅਣਪ੍ਰਮਾਣਿਕ ਪ੍ਰੋਜੈਕਟ" ਦੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਵਰਗੀਕਰਨਾਂ 'ਤੇ ਨਹੀਂ ਰੁਕ ਸਕਦੇ ਜੋ ਹਾਈਡੇਗਰ ਸਥਾਪਤ ਕਰਨਾ ਚਾਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਤੱਥ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਕਿ ਅਜਿਹਾ ਵਰਗੀਕਰਨ, ਇਸਦੇ ਲੇਖਕ ਦੇ ਇਰਾਦੇ ਦੇ ਬਾਵਜੂਦ, ਇਸਦੀ ਸ਼ਬਦਾਵਲੀ ਦੁਆਰਾ ਦਰਸਾਈ ਗਈ ਇੱਕ ਨੈਤਿਕ ਚਿੰਤਾ ਨਾਲ ਦਾਗੀ ਹੈ, ਇਹ ਵਿਸ਼ੇ ਦੇ ਆਪਣੀ ਮੌਤ ਪ੍ਰਤੀ ਰਵੱਈਏ 'ਤੇ ਅਧਾਰਤ ਹੈ। ਹੁਣ ਜੇਕਰ ਮੌਤ ਦੁੱਖ ਦਾ ਕਾਰਨ ਬਣਦੀ ਹੈ, ਅਤੇ ਨਤੀਜੇ ਵਜੋਂ ਅਸੀਂ ਜਾਂ ਤਾਂ ਦੁੱਖ ਤੋਂ ਭੱਜ ਸਕਦੇ ਹਾਂ ਜਾਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਦ੍ਰਿੜਤਾ ਨਾਲ ਇਸ ਵਿੱਚ ਸੁੱਟ ਸਕਦੇ ਹਾਂ, ਤਾਂ ਇਹ ਕਹਿਣਾ ਇੱਕ ਸੱਚਾਈ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਇਸ ਲਈ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਅਸੀਂ ਜੀਵਨ ਨੂੰ ਫੜੀ ਰੱਖਣਾ ਚਾਹੁੰਦੇ ਹਾਂ। ਇਸ ਲਈ ਮੌਤ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਦੁੱਖ ਅਤੇ ਦ੍ਰਿੜ ਫੈਸਲਾ ਜਾਂ ਅਣ-ਪ੍ਰਮਾਣਿਕਤਾ ਵਿੱਚ ਭੱਜਣਾ ਸਾਡੇ ਹੋਂਦ ਦੇ ਬੁਨਿਆਦੀ ਪ੍ਰੋਜੈਕਟ ਨਹੀਂ ਮੰਨੇ ਜਾ ਸਕਦੇ। ਇਸਦੇ ਉਲਟ, ਉਹਨਾਂ ਨੂੰ ਸਿਰਫ ਜੀਵਨ ਦੇ ਇੱਕ ਮੂਲ ਪ੍ਰੋਜੈਕਟ ਦੀ ਨੀਂਹ 'ਤੇ ਸਮਝਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ; ਯਾਨੀ ਕਿ, ਸਾਡੇ ਹੋਂਦ ਦੀ ਇੱਕ ਮੂਲ ਚੋਣ 'ਤੇ। ਫਿਰ ਹਰ ਮਾਮਲੇ ਵਿੱਚ ਹਾਈਡੇਗਰ ਦੀ ਵਿਆਖਿਆ ਦੇ ਨਤੀਜਿਆਂ ਤੋਂ ਪਰੇ ਇੱਕ ਹੋਰ ਵੀ ਬੁਨਿਆਦੀ ਪ੍ਰੋਜੈਕਟ ਵੱਲ ਜਾਣਾ ਸਹੀ ਹੈ।

ਇਸ ਬੁਨਿਆਦੀ ਪ੍ਰੋਜੈਕਟ ਨੂੰ ਬੇਸ਼ੱਕ ਕਿਸੇ ਹੋਰ ਦਾ ਹਵਾਲਾ ਨਹੀਂ ਦੇਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਅਤੇ ਇਸਦੀ ਕਲਪਨਾ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਕੀਤੀ ਜਾਣੀ ਚਾਹੀਦੀ ਹੈ। ਇਹ ਨਾ ਤਾਂ ਮੌਤ ਨਾਲ ਸਬੰਧਤ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ,

ਨਾ ਹੀ ਜੀਵਨ ਨਾਲ ਅਤੇ ਨਾ ਹੀ ਮਨੁੱਖੀ ਸਥਿਤੀ ਦੀ ਕਿਸੇ ਖਾਸ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਤਾ ਨਾਲ; ਇੱਕ ਖੁਦ-ਬ-ਖੁਦ ਦਾ ਮੂਲ ਪ੍ਰੋਜੈਕਟ ਸਿਰਫ ਇਸਦੇ ਹੋਂਦ 'ਤੇ ਨਿਸ਼ਾਨਾ ਬਣਾ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਹੋਣ ਦਾ ਪ੍ਰੋਜੈਕਟ ਜਾਂ ਹੋਣ ਦੀ ਇੱਛਾ ਜਾਂ ਹੋਂਦ ਵੱਲ ਜਾਣ ਦਾ ਪ੍ਰੋਜੈਕਟ ਕਿਸੇ ਸਰੀਰਕ ਭਿੰਨਤਾ ਜਾਂ ਅਨੁਭਵੀ ਸੰਭਾਵਤਤਾ ਵਿੱਚ ਪੈਦਾ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ; ਅਸਲ ਵਿੱਚ ਇਹ ਖੁਦ-ਬ-ਖੁਦ ਦੇ ਹੋਣ ਤੋਂ ਵੱਖਰਾ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਖੁਦ-ਬ-ਖੁਦ ਇੱਕ ਅਜਿਹਾ ਜੀਵ ਹੈ ਜੋ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ, ਇਸਦਾ ਹੋਂਦ ਦੇ ਪ੍ਰੋਜੈਕਟ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਸਵਾਲ ਵਿੱਚ ਹੈ। ਖੁਦ-ਬ-ਖੁਦ ਲਈ ਇੱਕ ਮੁੱਲ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਪ੍ਰਗਟ ਹੋਣ ਵਾਲੀ ਸੰਭਾਵਨਾ ਦੇ ਜ਼ਰੀਏ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਇਹ ਦੱਸਣਾ ਹੈ ਕਿ ਕੋਈ ਕੀ ਹੈ। ਸੰਭਾਵਨਾ ਅਤੇ ਮੁੱਲ ਖੁਦ-ਬ-ਖੁਦ ਦੇ ਹੋਣ ਨਾਲ ਸਬੰਧਤ ਹਨ। ਖੁਦ-ਬ-ਖੁਦ ਨੂੰ ਓਨਟੋਲੋਜੀਕਲ ਤੌਰ 'ਤੇ ਹੋਂਦ ਦੀ ਘਾਟ ਵਜੋਂ ਪਰਿਭਾਸ਼ਿਤ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ, ਅਤੇ ਸੰਭਾਵਨਾ ਖੁਦ-ਬ-ਖੁਦ ਨਾਲ ਸਬੰਧਤ ਹੈ ਜਿਸਦੀ ਇਸ ਵਿੱਚ ਘਾਟ ਹੈ, ਉਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਜਿਵੇਂ ਮੁੱਲ ਖੁਦ-ਬ-ਖੁਦ ਨੂੰ ਹੋਂਦ ਦੀ ਸੰਪੂਰਨਤਾ ਵਜੋਂ ਪਰੇਸ਼ਾਨ ਕਰਦਾ ਹੈ ਜਿਸਦੀ ਘਾਟ ਹੈ। ਭਾਗ ਦੋ ਵਿੱਚ ਅਸੀਂ ਜੋ ਘਾਟ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਪ੍ਰਗਟ ਕੀਤਾ ਹੈ, ਉਹ ਆਜ਼ਾਦੀ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਵੀ ਉਨਾ ਹੀ ਚੰਗਾ ਪ੍ਰਗਟ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਖੁਦ ਚੁਣਦਾ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਘਾਟ ਹੈ; ਆਜ਼ਾਦੀ ਅਸਲ ਵਿੱਚ ਘਾਟ ਦਾ ਸਮਾਨਾਰਥੀ ਹੈ। ਆਜ਼ਾਦੀ ਹੋਂਦ ਦੀ ਘਾਟ ਦੇ ਹੋਣ ਦਾ ਠੋਸ ਢੰਗ ਹੈ। ਓਨਟੋਲੋਜੀਕਲ ਤੌਰ 'ਤੇ ਫਿਰ ਇਹ ਕਹਿਣਾ ਇੱਕੋ ਗੱਲ ਹੈ ਕਿ ਮੁੱਲ ਅਤੇ ਸੰਭਾਵਨਾ ਹੋਂਦ ਦੀ ਘਾਟ ਦੀਆਂ ਅੰਦਰੂਨੀ ਸੀਮਾਵਾਂ ਵਜੋਂ ਮੌਜੂਦ ਹਨ ਜੋ ਸਿਰਫ ਹੋਂਦ ਦੀ ਘਾਟ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਮੌਜੂਦ ਹੋ ਸਕਦੀਆਂ ਹਨ - ਜਾਂ ਇਹ ਕਿ ਆਜ਼ਾਦੀ ਦਾ ਉਭਾਰ ਇਸਦੀ ਸੰਭਾਵਨਾ ਨੂੰ ਨਿਰਧਾਰਤ ਕਰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਇਸਦੇ ਮੁੱਲ ਨੂੰ ਸੀਮਤ ਕਰਦਾ ਹੈ।

ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਅਸੀਂ ਅੱਗੇ ਨਹੀਂ ਵਧ ਸਕਦੇ ਪਰ ਜਦੋਂ ਅਸੀਂ ਹੋਂਦ ਦੇ ਪ੍ਰੋਜੈਕਟ 'ਤੇ ਪਹੁੰਚ ਜਾਂਦੇ ਹਾਂ ਤਾਂ ਸਵੈ-ਸਪੱਸ਼ਟ ਅਟੱਲ ਦਾ ਸਾਹਮਣਾ ਕੀਤਾ ਹੈ; ਕਿਉਂਕਿ ਸਪੱਸ਼ਟ ਤੌਰ 'ਤੇ ਹੋਂਦ ਤੋਂ ਅੱਗੇ ਵਧਣਾ ਅਸੰਭਵ ਹੈ, ਅਤੇ ਇੱਕ ਪਾਸੇ ਹੋਣ, ਸੰਭਾਵਨਾ, ਮੁੱਲ, ਅਤੇ ਦੂਜੇ ਪਾਸੇ ਹੋਣ ਦੇ ਪ੍ਰੋਜੈਕਟ ਵਿੱਚ ਕੋਈ ਅੰਤਰ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਬੁਨਿਆਦੀ ਤੌਰ 'ਤੇ ਮਨੁੱਖ ਹੋਣ ਦੀ ਇੱਛਾ ਹੈ, ਅਤੇ ਇਸ ਇੱਛਾ ਦੀ ਹੋਂਦ ਨੂੰ ਇੱਕ ਅਨੁਭਵੀ ਪ੍ਰੇਰਣਾ ਦੁਆਰਾ ਸਥਾਪਿਤ ਨਹੀਂ ਕੀਤਾ ਜਾਣਾ ਹੈ; ਇਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਦੇ ਹੋਣ ਦੇ ਇੱਕ ਪੂਰਵ ਵਰਣਨ ਦਾ ਨਤੀਜਾ ਹੈ, ਕਿਉਂਕਿ ਇੱਛਾ ਇੱਕ ਘਾਟ ਹੈ ਅਤੇ ਕਿਉਂਕਿ ਆਪਣੇ ਆਪ ਲਈ ਉਹ ਹੋਂਦ ਹੈ ਜੋ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਆਪਣੀ ਹੋਂਦ ਦੀ ਘਾਟ ਹੈ। ਅਸਲ ਪ੍ਰੋਜੈਕਟ ਜੋ ਸਾਡੀ ਹਰੇਕ ਅਨੁਭਵੀ ਤੌਰ 'ਤੇ ਦੇਖਣਯੋਗ ਪ੍ਰਵਿਰਤੀਆਂ ਵਿੱਚ ਪ੍ਰਗਟ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਤਾਂ ਹੋਂਦ ਦਾ ਪ੍ਰੋਜੈਕਟ ਹੁੰਦਾ ਹੈ; ਜਾਂ, ਜੇ ਤੁਸੀਂ ਪਸੰਦ ਕਰਦੇ ਹੋ, ਤਾਂ ਹਰੇਕ ਅਨੁਭਵੀ ਪ੍ਰਵਿਰਤੀ ਹੋਂਦ ਦੇ ਮੂਲ ਪ੍ਰੋਜੈਕਟ ਦੇ ਨਾਲ, ਪ੍ਰਗਟਾਵੇ ਅਤੇ ਪ੍ਰਤੀਕਾਤਮਕ ਸੰਤੁਸ਼ਟੀ ਦੇ ਸਬੰਧ ਵਿੱਚ ਮੌਜੂਦ ਹੁੰਦੀ ਹੈ ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਚੇਤੰਨ ਡਰਾਈਵ, ਫਰਾਇਡ ਦੇ ਨਾਲ, ਕੰਪਲੈਕਸ ਅਤੇ ਮੂਲ ਕਾਮਵਾਸਨਾ ਦੇ ਸਬੰਧ ਵਿੱਚ ਮੌਜੂਦ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ, ਕਿਸੇ ਵੀ ਤਰੀਕੇ ਨਾਲ ਹੋਣ ਦੀ ਇੱਛਾ ਪਹਿਲਾਂ ਮੌਜੂਦ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦੀ ਤਾਂ ਜੋ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਬਾਅਦ ਵਿੱਚ ਇੱਛਾਵਾਂ ਦੁਆਰਾ ਪ੍ਰਗਟ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕੇ। ਠੋਸ ਇੱਛਾਵਾਂ ਵਿੱਚ ਇਸ ਨੂੰ ਮਿਲਣ ਵਾਲੇ ਪ੍ਰਤੀਕਾਤਮਕ ਪ੍ਰਗਟਾਵੇ ਤੋਂ ਬਾਹਰ ਕੁਝ ਵੀ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਪਹਿਲਾਂ ਹੋਣ ਦੀ ਇੱਕ ਵੀ ਇੱਛਾ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦੀ, ਫਿਰ ਹਜ਼ਾਰਾਂ ਖਾਸ ਭਾਵਨਾਵਾਂ ਹੁੰਦੀਆਂ ਹਨ, ਪਰ ਹੋਣ ਦੀ ਇੱਛਾ ਮੌਜੂਦ ਹੁੰਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਸਿਰਫ਼ ਈਰਖਾ, ਲਾਲਚ, ਕਲਾ ਦੇ ਪਿਆਰ, ਕਾਇਰਤਾ, ਹਿੰਮਤ, ਅਤੇ ਹਜ਼ਾਰਾਂ ਅਨੁਪਾਤਕ, ਅਨੁਭਵੀ ਪ੍ਰਗਟਾਵੇ ਵਿੱਚ ਅਤੇ ਰਾਹੀਂ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਦੀ ਹੈ ਜੋ ਹਮੇਸ਼ਾ ਮਨੁੱਖੀ ਹਕੀਕਤ ਨੂੰ ਸਾਨੂੰ ਸਿਰਫ਼ ਇੱਕ ਖਾਸ ਆਦਮੀ ਦੁਆਰਾ, ਇੱਕ ਖਾਸ ਵਿਅਕਤੀ ਦੁਆਰਾ ਪ੍ਰਗਟ ਕੀਤੇ ਜਾਣ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਦੇ ਹਨ।

ਜਿੱਥੋਂ ਤੱਕ ਇਸ ਇੱਛਾ ਦਾ ਉਦੇਸ਼ ਹੋਣ ਵਾਲੀ ਹੋਂਦ ਬਾਰੇ ਹੈ, ਅਸੀਂ ਪਹਿਲਾਂ ਜਾਣਦੇ ਹਾਂ ਕਿ ਇਹ ਕੀ ਹੈ। ਆਪਣੇ ਆਪ ਲਈ ਉਹ ਹੋਂਦ ਹੈ ਜੋ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਆਪਣੀ ਹੋਂਦ ਦੀ ਘਾਟ ਹੈ। ਜਿਸ ਹੋਂਦ ਵਿੱਚ

ਆਪਣੇ ਆਪ ਦੀ ਘਾਟ ਹੈ ਉਹ ਆਪ ਵਿੱਚ ਹੈ। ਆਪਣੇ ਆਪ ਲਈ ਉਹ ਹੋਂਦ ਹੈ ਜੋ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਹੈ ਅਤੇ ਇਸ ਵਿਨਾਸ਼ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਵੱਲ ਪ੍ਰੋਜੈਕਟ ਵਜੋਂ ਪਰਿਭਾਸ਼ਿਤ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ। ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਨਾਸ਼ ਕੀਤੇ ਗਏ ਅਤੇ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਪ੍ਰੋਜੈਕਟ ਕੀਤੇ ਗਏ ਵਿਚਕਾਰ ਕੁਝ ਵੀ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਉਸ ਵਿਨਾਸ਼ ਦਾ ਅੰਤ ਅਤੇ ਟੀਚਾ ਜੋ ਮੈਂ ਹਾਂ ਉਹ ਆਪ ਵਿੱਚ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਮਨੁੱਖੀ ਹਕੀਕਤ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਹੋਣ ਦੀ ਇੱਛਾ ਹੈ। ਪਰ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਜੋ ਇਹ ਚਾਹੁੰਦਾ ਹੈ ਉਹ ਸ਼ੁੱਧ ਸੰਜੀਦਾ, ਬੇਤੁਕਾ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਦਾ, ਹਰ ਬਿੰਦੂ 'ਤੇ ਉਸ ਨਾਲ ਤੁਲਨਾਯੋਗ ਹੈ ਜਿਸਦਾ ਇਹ ਸਾਹਮਣਾ ਕਰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਜਿਸਨੂੰ ਇਹ ਨਸ਼ਟ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਵਿਨਾਸ਼, ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਅਸੀਂ ਦੇਖਿਆ ਹੈ, ਅਸਲ ਵਿੱਚ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਬਗਾਵਤ ਵਰਗਾ ਹੈ, ਜੋ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਆਪਣੀ ਸੰਜੀਦਗੀ ਦੇ ਵਿਰੁੱਧ ਨਸ਼ਟ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਕਹਿਣਾ ਕਿ ਖੁਦ-ਮੁਖਤਿਆਰ ਆਪਣੀ ਹਕੀਕਤ ਨੂੰ ਜੀਉਂਦਾ ਹੈ, ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਅਸੀਂ ਸਰੀਰ ਬਾਰੇ ਅਧਿਆਇ ਵਿੱਚ ਦੇਖਿਆ ਹੈ, ਇਹ ਕਹਿਣ ਦੇ ਬਰਾਬਰ ਹੈ ਕਿ ਵਿਨਾਸ਼ ਇੱਕ ਜੀਵ ਦਾ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਲੱਭਣ ਲਈ ਵਿਅਰਥ ਯਤਨ ਹੈ ਅਤੇ ਇਹ ਪਾਇਆ ਹੋਇਆ ਹੋਂਦ ਵੱਲ ਵਾਪਸੀ ਹੈ ਜੋ ਉਸ ਛੋਟੇ ਜਿਹੇ ਵਿਸਥਾਪਨ ਨੂੰ ਭੜਕਾਉਂਦੀ ਹੈ ਜਿਸ ਦੁਆਰਾ ਕੁਝ ਵੀ ਨਹੀਂ ਹੋਂਦ ਵਿੱਚ ਪ੍ਰਵੇਸ਼ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਉਹ ਜੀਵ ਜੋ ਖੁਦ-ਮੁਖਤਿਆਰ ਦੀ ਇੱਛਾ ਦਾ ਉਦੇਸ਼ ਬਣਦਾ ਹੈ, ਫਿਰ ਇੱਕ ਅੰਦਰ-ਮੌਜੂਦ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਜੋ ਆਪਣੇ ਆਪ ਲਈ ਆਪਣੀ ਨੀਂਹ ਹੋਵੇਗਾ; ਯਾਨੀ, ਜੋ ਕਿ ਆਪਣੀ ਹਕੀਕਤ ਨਾਲ ਉਸੇ ਸਬੰਧ ਵਿੱਚ ਹੋਵੇਗਾ ਜਿਵੇਂ ਖੁਦ-ਮੌਜੂਦ ਇਸਦੀਆਂ ਪ੍ਰੇਰਣਾਵਾਂ ਨਾਲ ਹੈ। ਇਸ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ, ਖੁਦ-ਮੌਜੂਦ ਦਾ ਨਿਖੇਧ ਹੋਣ ਕਰਕੇ, ਖੁਦ-ਮੌਜੂਦ ਵਿੱਚ ਸ਼ੁੱਧ ਅਤੇ ਸਧਾਰਨ ਵਾਪਸੀ ਦੀ ਇੱਛਾ ਨਹੀਂ ਕਰ ਸਕਦਾ। ਇੱਥੇ ਜਿਵੇਂ ਹੀਗਲ ਦੇ ਨਾਲ, ਨਿਖੇਧ ਦਾ ਨਿਖੇਧ ਸਾਨੂੰ ਸਾਡੇ ਜਾਣ ਦੇ ਬਿੰਦੂ ਤੇ ਵਾਪਸ ਨਹੀਂ ਲਿਆ ਸਕਦਾ। ਬਿਲਕੁਲ ਉਲਟ, ਖੁਦ-ਮੌਜੂਦ ਤੋਂ ਜੋ ਮੰਗਦਾ ਹੈ ਉਹ ਬਿਲਕੁਲ ਡੀਟੋਟਲਾਈਜ਼ਡ ਸੰਪੂਰਨਤਾ ਹੈ - "ਆਪਣੇ ਆਪ ਲਈ-ਮੌਜੂਦ ਵਿੱਚ ਨਸ਼ਟ"। ਦੂਜੇ ਸ਼ਬਦਾਂ ਵਿੱਚ, "ਆਪਣੇ ਆਪ ਲਈ" ਪ੍ਰੋਜੈਕਟ ਆਪਣੇ ਆਪ ਲਈ ਹੋਣ ਦਾ ਪ੍ਰੋਜੈਕਟ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਇੱਕ ਅਜਿਹਾ ਜੀਵ ਜੋ ਇਹ ਹੈ। ਇਹ ਉਹ ਹੋਣ ਦਾ ਪ੍ਰੋਜੈਕਟ ਹੈ ਜੋ ਇਹ ਨਹੀਂ ਹੈ, ਅਤੇ ਜੋ ਇਹ ਨਹੀਂ ਹੈ, ਕਿ "ਆਪਣੇ ਆਪ ਲਈ" ਪ੍ਰੋਜੈਕਟ ਕਰਦਾ ਹੈ ਜੋ ਇਹ ਹੈ। ਇਹ ਚੇਤਨਾ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਅਭੇਦਤਾ ਅਤੇ ਅਨੰਤ ਘਣਤਾ ਰੱਖਣਾ ਚਾਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਵਿਨਾਸ਼ ਅਤੇ ਅਚਨਚੇਤੀ ਅਤੇ ਤੱਥਾਂ ਦੀ ਇੱਕ ਸਦੀਵੀ ਬਚਣਾ ਹੈ ਜੋ ਇਹ ਆਪਣੀ ਨੀਂਹ ਬਣਨਾ ਚਾਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਇਹੀ ਕਾਰਨ ਹੈ ਕਿ ਸੰਭਵ ਨੂੰ ਆਮ ਤੌਰ 'ਤੇ ਉਸ ਚੀਜ਼ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਪੇਸ਼ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਜਿਸਦੀ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਘਾਟ ਹੈ ਤਾਂ ਜੋ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ-ਆਪਣੇ ਆਪ ਲਈ-ਬਣ ਸਕੇ। ਇਸ ਪ੍ਰੋਜੈਕਟ ਦੀ ਪ੍ਰਧਾਨਗੀ ਕਰਨ ਵਾਲਾ ਬੁਨਿਆਦੀ ਮੁੱਲ ਬਿਲਕੁਲ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ-ਆਪਣੇ ਆਪ ਲਈ ਹੈ; ਯਾਨੀ, ਇੱਕ ਚੇਤਨਾ ਦਾ ਆਦਰਸ਼ ਜੋ ਸ਼ੁੱਧ ਚੇਤਨਾ ਦੁਆਰਾ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ-ਹੋਣ ਦੀ ਨੀਂਹ ਹੋਵੇਗਾ ਜੋ ਇਸਨੂੰ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਹੋਵੇਗਾ। ਇਹ ਉਹ ਆਦਰਸ਼ ਹੈ ਜਿਸਨੂੰ ਪਰਮਾਤਮਾ ਕਿਹਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਮਨੁੱਖੀ ਹਕੀਕਤ ਦੇ ਬੁਨਿਆਦੀ ਪ੍ਰੋਜੈਕਟ ਦੀ ਕਲਪਨਾ ਕਰਨ ਦਾ ਸਭ ਤੋਂ ਵਧੀਆ ਤਰੀਕਾ ਇਹ ਕਹਿਣਾ ਹੈ ਕਿ ਮਨੁੱਖ ਉਹ ਜੀਵ ਹੈ ਜਿਸਦਾ ਪ੍ਰੋਜੈਕਟ ਪਰਮਾਤਮਾ ਹੋਣਾ ਹੈ। ਧਰਮ ਦੇ ਮਿਥਿਹਾਸ ਅਤੇ ਸੰਸਕਾਰ ਭਾਵੇਂ ਜੋ ਵੀ ਹੋਣ, ਪਰਮਾਤਮਾ ਸਭ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਮਨੁੱਖ ਦੇ "ਦਿਲ ਲਈ ਸਮਝਦਾਰ" ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਉਹ ਉਸਨੂੰ ਉਸਦੇ ਅੰਤਮ ਅਤੇ ਬੁਨਿਆਦੀ ਪ੍ਰੋਜੈਕਟ ਵਿੱਚ ਪਛਾਣਦਾ ਅਤੇ ਪਰਿਭਾਸ਼ਿਤ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਜੇਕਰ ਮਨੁੱਖ ਕੋਲ ਪਰਮਾਤਮਾ ਦੇ ਹੋਣ ਦੀ ਪੂਰਵ-ਵਿਗਿਆਨਕ ਸਮਝ ਹੈ, ਤਾਂ ਇਹ ਕੁਦਰਤ ਦੇ ਮਹਾਨ ਅਜੂਬੇ ਨਹੀਂ ਹਨ ਅਤੇ ਨਾ ਹੀ ਸਮਾਜ ਦੀ ਸ਼ਕਤੀ ਹੈ ਜਿਸਨੇ ਉਸਨੂੰ ਇਹ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਪਰਮਾਤਮਾ, ਮੁੱਲ ਅਤੇ ਪਾਰਦਰਸ਼ਤਾ ਦਾ ਸਰਵਉੱਚ ਅੰਤ, ਉਸ ਸਥਾਈ ਸੀਮਾ ਨੂੰ ਦਰਸਾਉਂਦਾ ਹੈ ਜਿਸਦੇ ਸੰਦਰਭ ਵਿੱਚ ਮਨੁੱਖ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਦੱਸਦਾ ਹੈ ਕਿ ਉਹ ਕੀ ਹੈ। ਮਨੁੱਖ ਬਣਨ

ਦਾ ਅਰਥ ਹੈ ਪਰਮਾਤਮਾ ਬਣਨ ਵੱਲ ਪਹੁੰਚਣਾ। ਜਾਂ ਜੇ ਤੁਸੀਂ ਪਸੰਦ ਕਰਦੇ ਹੋ, ਤਾਂ ਮਨੁੱਖ ਮੂਲ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਪਰਮਾਤਮਾ ਬਣਨ ਦੀ ਇੱਛਾ ਹੈ।

ਇਹ ਪੁੱਛਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ ਕਿ ਜੇਕਰ ਮਨੁੱਖ ਸੰਸਾਰ ਵਿੱਚ ਆਉਣ 'ਤੇ ਪਰਮਾਤਮਾ ਵੱਲ ਆਪਣੀ ਸੀਮਾ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਝੁਕ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਜੇਕਰ ਉਹ ਸਿਰਫ਼ ਪਰਮਾਤਮਾ ਬਣਨ ਦੀ ਚੋਣ ਕਰ ਸਕਦਾ ਹੈ, ਤਾਂ ਆਜ਼ਾਦੀ ਦਾ ਕੀ ਬਣੇਗਾ? ਕਿਉਂਕਿ ਆਜ਼ਾਦੀ ਇੱਕ ਚੋਣ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਹੋਰ ਕੁਝ ਨਹੀਂ ਹੈ ਜੋ ਆਪਣੇ ਲਈ ਆਪਣੀਆਂ ਸੰਭਾਵਨਾਵਾਂ ਪੈਦਾ ਕਰਦੀ ਹੈ, ਪਰ ਇੱਥੇ ਇਹ ਜਾਪਦਾ ਹੈ ਕਿ ਪਰਮਾਤਮਾ ਹੋਣ ਦਾ ਸ਼ੁਰੂਆਤੀ ਪ੍ਰੋਜੈਕਟ, ਜੋ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ "ਪਰਿਭਾਸ਼ਿਤ" ਕਰਦਾ ਹੈ, ਇੱਕ ਮਨੁੱਖੀ "ਕੁਦਰਤ" ਜਾਂ "ਸਾਰ" ਦੇ ਸਮਾਨ ਹੋਣ ਦੇ ਨੇੜੇ ਆਉਂਦਾ ਹੈ। ਜਵਾਬ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਜਦੋਂ ਕਿ ਇੱਛਾ ਦਾ ਅਰਥ ਅੰਤ ਵਿੱਚ ਪਰਮਾਤਮਾ ਹੋਣ ਦਾ ਪ੍ਰੋਜੈਕਟ ਹੁੰਦਾ ਹੈ, ਇੱਛਾ ਕਦੇ ਵੀ ਇਸ ਅਰਥ ਦੁਆਰਾ ਨਹੀਂ ਬਣਾਈ ਜਾਂਦੀ; ਇਸਦੇ ਉਲਟ, ਇਹ ਹਮੇਸ਼ਾਂ ਇਸਦੇ ਉਦੇਸ਼ਾਂ ਦੀ ਇੱਕ ਖਾਸ ਖੋਜ ਨੂੰ ਦਰਸਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਉਦੇਸ਼ ਅਸਲ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਖਾਸ ਅਨੁਭਵੀ ਸਥਿਤੀ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਕੀਤੇ ਜਾਂਦੇ ਹਨ, ਅਤੇ ਇਹ ਉਹੀ ਪਿੱਛਾ ਹੈ ਜੋ ਆਲੇ ਦੁਆਲੇ ਨੂੰ ਇੱਕ ਸਥਿਤੀ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਬਣਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਹੋਣ ਦੀ ਇੱਛਾ ਹਮੇਸ਼ਾਂ ਇੱਕ ਹੋਂਦ ਦੇ ਢੰਗ ਦੀ ਇੱਛਾ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਸਾਕਾਰ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਅਤੇ ਹੋਣ ਦੇ ਢੰਗ ਦੀ ਇਹ ਇੱਛਾ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਅਣਗਿਣਤ ਠੋਸ ਇੱਛਾਵਾਂ ਦੇ ਅਰਥ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਦੀ ਹੈ ਜੋ ਸਾਡੇ ਚੇਤੰਨ ਜੀਵਨ ਦੇ ਜਾਲ ਦਾ ਗਠਨ ਕਰਦੀਆਂ ਹਨ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਅਸੀਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਬਹੁਤ ਗੁੰਝਲਦਾਰ ਪ੍ਰਤੀਕਾਤਮਕ ਬਣਤਰਾਂ ਦੇ ਸਾਹਮਣੇ ਪਾਉਂਦੇ ਹਾਂ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਦੀਆਂ ਘੱਟੇ-ਘੱਟ ਤਿੰਨ ਕਹਾਣੀਆਂ ਹਨ। ਅਨੁਭਵੀ ਇੱਛਾ ਵਿੱਚ ਮੈਂ ਇੱਕ ਬੁਨਿਆਦੀ ਠੋਸ ਇੱਛਾ ਦੇ ਪ੍ਰਤੀਕ ਨੂੰ ਸਮਝ ਸਕਦਾ ਹਾਂ ਜੋ ਕਿ ਵਿਅਕਤੀ ਖੁਦ ਹੈ ਅਤੇ ਜੋ ਉਸ ਢੰਗ ਨੂੰ ਦਰਸਾਉਂਦਾ ਹੈ ਜਿਸ ਵਿੱਚ ਉਸਨੇ ਫੈਸਲਾ ਕੀਤਾ ਹੈ ਕਿ ਹੋਂਦ ਉਸਦੇ ਹੋਂਦ ਵਿੱਚ ਸਵਾਲ ਵਿੱਚ ਹੋਵੇਗੀ। ਇਹ ਬੁਨਿਆਦੀ ਇੱਛਾ ਬਦਲੇ ਵਿੱਚ ਵਿਅਕਤੀ ਨੂੰ ਘੇਰਨ ਵਾਲੀ ਖਾਸ ਸਥਿਤੀ ਦੇ ਅੰਦਰ ਸੰਸਾਰ ਵਿੱਚ ਠੋਸ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਪ੍ਰਗਟ ਹੁੰਦੀ ਹੈ, ਇੱਕ ਅਮੂਰਤ ਅਰਥਪੂਰਨ ਬਣਤਰ ਜੋ ਆਮ ਤੌਰ 'ਤੇ ਹੋਣ ਦੀ ਇੱਛਾ ਹੈ; ਇਸਨੂੰ ਵਿਅਕਤੀ ਵਿੱਚ ਮਨੁੱਖੀ ਹਕੀਕਤ ਵਜੋਂ ਮੰਨਿਆ ਜਾਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ, ਅਤੇ ਇਹ ਦੂਜਿਆਂ ਨਾਲ ਉਸਦੇ ਭਾਈਚਾਰੇ ਨੂੰ ਲਿਆਉਂਦੀ ਹੈ, ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਇਹ ਦੱਸਣਾ ਸੰਭਵ ਬਣਾਉਂਦਾ ਹੈ ਕਿ ਮਨੁੱਖ ਬਾਰੇ ਇੱਕ ਸੱਚਾਈ ਹੈ ਅਤੇ ਨਾ ਸਿਰਫ ਉਨ੍ਹਾਂ ਵਿਅਕਤੀਆਂ ਬਾਰੇ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਤੁਲਨਾ ਨਹੀਂ ਕੀਤੀ ਜਾ ਸਕਦੀ। ਸੰਪੂਰਨ ਠੋਸਤਾ, ਸੰਪੂਰਨਤਾ, ਸੰਪੂਰਨਤਾ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਹੋਂਦ ਫਿਰ ਸੁਤੰਤਰ ਅਤੇ ਬੁਨਿਆਦੀ ਇੱਛਾ ਨਾਲ ਸਬੰਧਤ ਹੈ ਜੋ ਕਿ ਵਿਲੱਖਣ ਵਿਅਕਤੀ ਹੈ। ਅਨੁਭਵੀ ਇੱਛਾ ਸਿਰਫ ਇਸਦਾ ਪ੍ਰਤੀਕ ਹੈ; ਇਹ ਇਸਦਾ ਹਵਾਲਾ ਦਿੰਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਅੰਸ਼ਕ ਅਤੇ ਘਟਾਏ ਜਾਣ ਵਾਲੇ ਰਹਿੰਦੇ ਹੋਏ ਇਸ ਤੋਂ ਆਪਣਾ ਅਰਥ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਦੀ ਹੈ, ਕਿਉਂਕਿ ਅਨੁਭਵੀ ਇੱਛਾ ਨੂੰ ਅਲੱਗ-ਥਲੱਗ ਨਹੀਂ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ। ਦੂਜੇ ਪਾਸੇ, ਇਸਦੀ ਅਮੂਰਤ ਸ਼ੁੱਧਤਾ ਵਿੱਚ ਹੋਣ ਦੀ ਇੱਛਾ ਠੋਸ ਬੁਨਿਆਦੀ ਇੱਛਾ ਦੀ ਸੱਚਾਈ ਹੈ, ਪਰ ਇਹ ਹਕੀਕਤ ਦੇ ਗੁਣ ਦੁਆਰਾ ਮੌਜੂਦ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਬੁਨਿਆਦੀ ਪ੍ਰੋਜੈਕਟ, ਵਿਅਕਤੀ, ਮਨੁੱਖੀ ਸੱਚਾਈ ਦਾ ਸੁਤੰਤਰ ਅਹਿਸਾਸ ਸਾਰੀਆਂ ਇੱਛਾਵਾਂ ਵਿੱਚ ਹਰ ਜਗ੍ਹਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ (ਪਿਛਲੇ ਅਧਿਆਇ ਵਿੱਚ ਦੱਸੇ ਗਏ ਅਪਵਾਦਾਂ ਨੂੰ ਛੱਡ ਕੇ, ਉਦਾਹਰਣ ਵਜੋਂ, "ਉਦਾਸੀਨ" ਬਾਰੇ)। ਇਹ ਇੱਛਾਵਾਂ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਕਦੇ ਵੀ ਨਹੀਂ ਫੜਿਆ ਜਾਂਦਾ - ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਅਸੀਂ ਸਪੇਸ ਨੂੰ ਸਿਰਫ ਸਰੀਰਾਂ ਦੁਆਰਾ ਹੀ ਸਮਝ ਸਕਦੇ ਹਾਂ ਜੋ ਇਸਨੂੰ ਸਾਡੇ ਲਈ ਆਕਾਰ ਦਿੰਦੇ ਹਨ, ਹਾਲਾਂਕਿ ਸਪੇਸ ਇੱਕ ਖਾਸ ਹਕੀਕਤ ਹੈ ਨਾ ਕਿ ਇੱਕ ਸੰਕਲਪ। ਜਾਂ, ਜੇ ਤੁਸੀਂ ਚਾਹੋ, ਇਹ ਹੁਸਰਲ ਦੀ ਵਸਤੂ ਵਾਂਗ ਹੈ, ਜੋ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਸਿਰਫ ਐਬਸਚੈਟੁੰਗੇਨ ਦੁਆਰਾ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਅਤੇ ਫਿਰ ਵੀ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਕਿਸੇ ਵੀ ਐਬਸਚੈਟੁੰਗ ਦੁਆਰਾ ਲੀਨ ਨਹੀਂ ਹੋਣ ਦਿੰਦਾ। ਅਸੀਂ ਇਹਨਾਂ ਟਿੱਪਣੀਆਂ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਸਮਝ ਸਕਦੇ ਹਾਂ ਕਿ ਅਮੂਰਤ, ਓਨਟੋਲੋਜੀਕਲ "ਹੋਣ ਦੀ ਇੱਛਾ" ਵਿਅਕਤੀ ਦੀ ਬੁਨਿਆਦੀ, ਮਨੁੱਖੀ

ਬਣਤਰ ਨੂੰ ਦਰਸਾਉਣ ਦੇ ਅਸਮਰੱਥ ਹੈ; ਇਹ ਉਸਦੀ ਆਜ਼ਾਦੀ ਵਿੱਚ ਰੁਕਾਵਟ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਦੀ। ਅਸਲ ਵਿੱਚ ਆਜ਼ਾਦੀ, ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਅਸੀਂ ਪਿਛਲੇ ਅਧਿਆਇ ਵਿੱਚ ਦਿਖਾਇਆ ਹੈ, ਨੂੰ ਸਖ਼ਤੀ ਨਾਲ ਵਿਨਾਸ਼ ਨਾਲ ਪਛਾਣਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇੱਕੋ ਇੱਕ ਹੋਂਦ ਜਿਸਨੂੰ ਆਜ਼ਾਦ ਕਿਹਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ ਉਹ ਹੈ ਜੋ ਆਪਣੇ ਹੋਂਦ ਨੂੰ ਵਿਨਾਸ਼ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਅਸੀਂ ਜਾਣਦੇ ਹਾਂ ਕਿ ਵਿਨਾਸ਼ ਹੋਂਦ ਦੀ ਘਾਟ ਹੈ ਅਤੇ ਹੋਰ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਦਾ। ਆਜ਼ਾਦੀ ਬਿਲਕੁਲ ਉਹ ਹੋਂਦ ਹੈ ਜੋ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਵਿਨਾਸ਼ ਦੀ ਘਾਟ ਬਣਾਉਂਦੀ ਹੈ। ਪਰ ਕਿਉਂਕਿ ਇੱਛਾ, ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਅਸੀਂ ਸਥਾਪਿਤ ਕੀਤਾ ਹੈ, ਹੋਂਦ ਦੀ ਘਾਟ ਦੇ ਸਮਾਨ ਹੈ, ਆਜ਼ਾਦੀ ਸਿਰਫ਼ ਹੋਂਦ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਪੈਦਾ ਹੋ ਸਕਦੀ ਹੈ ਜੋ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਹੋਂਦ ਦੀ ਇੱਛਾ ਬਣਾਉਂਦੀ ਹੈ; ਯਾਨੀ, ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ-ਆਪਣੇ ਆਪ ਲਈ ਹੋਣ ਦੇ ਪ੍ਰੋਜੈਕਟ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ। ਇੱਥੇ ਅਸੀਂ ਇੱਕ ਅਮੂਰਤ ਬਣਤਰ 'ਤੇ ਪਹੁੰਚੇ ਹਾਂ ਜਿਸਨੂੰ ਕਿਸੇ ਵੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਆਜ਼ਾਦੀ ਦੀ ਪ੍ਰਕਿਰਤੀ ਜਾਂ ਸਾਰ ਨਹੀਂ ਮੰਨਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ। ਆਜ਼ਾਦੀ ਹੋਂਦ ਹੈ, ਅਤੇ ਇਸ ਵਿੱਚ ਹੋਂਦ ਸਾਰ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਹੈ। ਆਜ਼ਾਦੀ ਦਾ ਉਭਾਰ ਤੁਰੰਤ ਅਤੇ ਠੋਸ ਹੈ ਅਤੇ ਇਸਨੂੰ ਆਪਣੀ ਪਸੰਦ ਤੋਂ ਵੱਖਰਾ ਨਹੀਂ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ; ਯਾਨੀ ਕਿ ਵਿਅਕਤੀ ਤੋਂ। ਪਰ ਵਿਚਾਰ ਅਧੀਨ ਬਣਤਰ ਨੂੰ ਆਜ਼ਾਦੀ ਦਾ ਸੱਚ ਕਿਹਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ; ਯਾਨੀ ਕਿ ਇਹ ਆਜ਼ਾਦੀ ਦਾ ਮਨੁੱਖੀ ਅਰਥ ਹੈ।

ਵਿਅਕਤੀ ਦੇ ਮਨੁੱਖੀ ਸੱਚ ਨੂੰ ਸਥਾਪਿਤ ਕਰਨਾ ਸੰਭਵ ਹੋਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ, ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਅਸੀਂ ਇੱਕ ਔਨਟੋਲੋਜੀਕਲ ਵਰਤਾਰੇ ਦੁਆਰਾ ਕਰਨ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕੀਤੀ ਹੈ। ਅਨੁਭਵੀ ਇੱਛਾਵਾਂ ਦੀ ਸੂਚੀ ਨੂੰ ਢੁਕਵੀਂ ਮਨੋਵਿਗਿਆਨਕ ਜਾਂਚ, ਨਿਰੀਖਣ ਅਤੇ ਪ੍ਰੇਰਨਾ ਦਾ ਵਿਸ਼ਾ ਬਣਾਇਆ ਜਾਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ ਅਤੇ, ਲੋੜ ਅਨੁਸਾਰ, ਅਨੁਭਵ ਇਸ ਸੂਚੀ ਨੂੰ ਬਣਾਉਣ ਲਈ ਸੇਵਾ ਕਰ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਉਹ ਦਾਰਸ਼ਨਿਕ ਨੂੰ ਸਮਝਣ ਯੋਗ ਸਬੰਧਾਂ ਨੂੰ ਦਰਸਾਉਣਗੇ ਜੋ ਇੱਕ ਦੂਜੇ ਨਾਲ ਵੱਖ-ਵੱਖ ਇੱਛਾਵਾਂ ਅਤੇ ਵਿਵਹਾਰਾਂ ਦੇ ਵੱਖ-ਵੱਖ ਪੈਟਰਨਾਂ ਨੂੰ ਜੋੜ ਸਕਦੇ ਹਨ, ਅਤੇ ਅਨੁਭਵ ਦੇ ਵਿਸ਼ੇ ਅਤੇ "ਹਾਲਾਤਾਂ" ਦੇ ਵਿਚਕਾਰ ਕੁਝ ਠੋਸ ਸਬੰਧਾਂ ਨੂੰ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ਤ ਕਰਨਗੇ ਜੋ ਅਨੁਭਵੀ ਤੌਰ 'ਤੇ ਪਰਿਭਾਸ਼ਿਤ ਹਨ (ਜੋ ਕਿ ਹੇਠਾਂ ਸਿਰਫ ਸੰਸਾਰ ਵਿੱਚ ਵਿਸ਼ੇ ਦੀ ਬੁਨਿਆਦੀ ਸਥਿਤੀ ਪ੍ਰਤੀ ਸਕਾਰਾਤਮਕਤਾ ਦੇ ਨਾਮ 'ਤੇ ਲਾਗੂ ਸੀਮਾਵਾਂ ਤੋਂ ਪੈਦਾ ਹੁੰਦੇ ਹਨ)। ਪਰ ਵਿਅਕਤੀਗਤ ਵਿਅਕਤੀਆਂ ਦੀਆਂ ਬੁਨਿਆਦੀ ਇੱਛਾਵਾਂ ਨੂੰ ਸਥਾਪਤ ਕਰਨ ਅਤੇ ਵਰਗੀਕ੍ਰਿਤ ਕਰਨ ਵਿੱਚ ਇਹਨਾਂ ਵਿੱਚੋਂ ਕੋਈ ਵੀ ਤਰੀਕਾ ਉਚਿਤ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਅਸਲ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਸੁਤੰਤਰ ਕਾਰਜ ਦੀ ਸਾਰੀ ਅਣਪਛਾਤੀਤਾ ਵਿੱਚ ਦਿਖਾਈ ਦੇਣ ਵਾਲੀ ਇੱਕ ਤਰਜੀਹ ਅਤੇ ਔਨਟੋਲੋਜੀਕਲ ਤੌਰ 'ਤੇ ਨਿਰਧਾਰਤ ਕਰਨ ਦਾ ਕੋਈ ਸਵਾਲ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਦਾ। ਇਸ ਲਈ ਅਸੀਂ ਇੱਥੇ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਅਜਿਹੀ ਖੋਜ ਦੀਆਂ ਸੰਭਾਵਨਾਵਾਂ ਅਤੇ ਇਸਦੇ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣਾਂ ਨੂੰ ਬਹੁਤ ਸੰਖੇਪ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਦਰਸਾਉਣ ਤੱਕ ਸੀਮਤ ਰੱਖਾਂਗੇ। ਇਹ ਤੱਥ ਕਿ ਅਸੀਂ ਕਿਸੇ ਵੀ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਅਜਿਹੀ ਜਾਂਚ ਦੇ ਅਧੀਨ ਕਰ ਸਕਦੇ ਹਾਂ - ਇਹੀ ਹੈ ਜੋ ਆਮ ਤੌਰ 'ਤੇ ਮਨੁੱਖੀ ਹਕੀਕਤ ਨਾਲ ਸਬੰਧਤ ਹੈ। ਜਾਂ, ਜੇ ਤੁਸੀਂ ਚਾਹੋ, ਤਾਂ ਇਹ ਉਹ ਹੈ ਜੋ ਇੱਕ ਔਨਟੋਲੋਜੀ ਦੁਆਰਾ ਸਥਾਪਿਤ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਪਰ ਜਾਂਚ ਖੁਦ ਅਤੇ ਇਸਦੇ ਨਤੀਜੇ ਸਿਧਾਂਤਕ ਤੌਰ 'ਤੇ ਇੱਕ ਔਨਟੋਲੋਜੀ ਦੀਆਂ ਸੰਭਾਵਨਾਵਾਂ ਤੋਂ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਬਾਹਰ ਹਨ।

ਦੂਜੇ ਪਾਸੇ, ਸ਼ੁੱਧ, ਸਰਲ ਅਨੁਭਵੀ ਵਰਣਨ ਸਾਨੂੰ ਸਿਰਫ਼ ਕੈਟਾਲਾਗ ਦੇ ਸਕਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਸਾਨੂੰ ਸੂਡੋ-ਅਟੁੱਟ (ਲਿਖਣ ਦੀ ਇੱਛਾ, ਤੈਰਨ ਦੀ ਇੱਛਾ, ਸਾਹਸ ਦਾ ਸੁਆਦ, ਈਰਖਾ, ਆਦਿ) ਦੀ ਮੌਜੂਦਗੀ ਵਿੱਚ ਪਾ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਅਸਲ ਵਿੱਚ ਵਿਵਹਾਰ ਦੇ ਪੈਟਰਨਾਂ, ਡਰਾਈਵਾਂ ਅਤੇ ਝੁਕਾਵਾਂ ਦੀ ਸੂਚੀ ਬਣਾਉਣਾ ਕਾਫ਼ੀ ਨਹੀਂ ਹੈ, ਉਹਨਾਂ ਨੂੰ ਸਮਝਣਾ ਵੀ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੈ; ਯਾਨੀ, ਇਹ ਜਾਣਨਾ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੈ ਕਿ ਉਹਨਾਂ 'ਤੇ ਸਵਾਲ ਕਿਵੇਂ ਉਠਾਉਣੇ ਹਨ। ਇਹ ਖੋਜ ਸਿਰਫ਼ ਇੱਕ ਖਾਸ ਵਿਧੀ ਦੇ ਨਿਯਮਾਂ ਅਨੁਸਾਰ ਹੀ ਕੀਤੀ ਜਾ ਸਕਦੀ ਹੈ। ਇਹ ਉਹ ਵਿਧੀ ਹੈ ਜਿਸਨੂੰ ਅਸੀਂ ਹੋਂਦਵਾਦੀ ਮਨੋਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਕਹਿੰਦੇ ਹਾਂ।

ਇਸ ਮਨੋਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਦਾ ਸਿਧਾਂਤ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਮਨੁੱਖ ਇੱਕ ਸੰਪੂਰਨਤਾ ਹੈ, ਇੱਕ ਸੰਗ੍ਰਹਿ ਨਹੀਂ। ਇਸ ਲਈ ਉਹ ਆਪਣੇ ਸਭ ਤੋਂ ਮਾਮੂਲੀ ਅਤੇ ਸਭ ਤੋਂ ਸਤਹੀ ਵਿਵਹਾਰ ਵਿੱਚ ਵੀ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਇੱਕ ਸਮੁੱਚਾ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਦੂਜੇ ਸ਼ਬਦਾਂ ਵਿੱਚ, ਕੋਈ ਵੀ ਸੁਆਦ, ਵਿਵਹਾਰ, ਜਾਂ ਕੋਈ ਮਨੁੱਖੀ ਕਿਰਿਆ ਨਹੀਂ ਹੈ ਜੋ ਪ੍ਰਗਟ ਨਾ ਕਰ ਰਹੀ ਹੋਵੇ।

ਮਨੋਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਦਾ ਟੀਚਾ ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਅਨੁਭਵੀ ਵਿਵਹਾਰ ਦੇ ਪੈਟਰਨਾਂ ਨੂੰ ਸਮਝਣਾ ਹੈ; ਯਾਨੀ ਉਹਨਾਂ ਖੁਲਾਸੇ ਨੂੰ ਖੁੱਲ੍ਹ ਕੇ ਸਾਹਮਣੇ ਲਿਆਉਣਾ ਜੋ ਉਹਨਾਂ ਵਿੱਚੋਂ ਹਰੇਕ ਵਿੱਚ ਸ਼ਾਮਲ ਹਨ ਅਤੇ ਉਹਨਾਂ ਨੂੰ ਸੰਕਲਪਿਕ ਤੌਰ 'ਤੇ ਠੀਕ ਕਰਨਾ ਹੈ।

ਇਸਦਾ ਜਾਣ ਦਾ ਬਿੰਦੂ ਅਨੁਭਵ ਹੈ; ਇਸਦਾ ਸਮਰਥਨ ਦਾ ਥੰਮ੍ਹ ਬੁਨਿਆਦੀ, ਪੂਰਵ-ਵਿਗਿਆਨਕ ਸਮਝ ਹੈ ਜੋ ਮਨੁੱਖ ਕੋਲ ਮਨੁੱਖੀ ਵਿਅਕਤੀ ਦੀ ਹੈ। ਹਾਲਾਂਕਿ ਜ਼ਿਆਦਾਤਰ ਲੋਕ ਕਿਸੇ ਇਸ਼ਾਰੇ, ਇੱਕ ਸ਼ਬਦ, ਇੱਕ ਚਿੰਨ੍ਹ ਵਿੱਚ ਮੌਜੂਦ ਸੰਕੇਤਾਂ ਨੂੰ ਅਣਡਿੱਠ ਕਰ ਸਕਦੇ ਹਨ ਅਤੇ ਉਹਨਾਂ ਦੁਆਰਾ ਕੀਤੇ ਗਏ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ ਨੂੰ ਘਿਣਾਉਣੀ ਨਜ਼ਰ ਨਾਲ ਦੇਖ ਸਕਦੇ ਹਨ, ਫਿਰ ਵੀ ਹਰੇਕ ਮਨੁੱਖੀ ਵਿਅਕਤੀ ਕੋਲ ਇਹਨਾਂ ਪ੍ਰਗਟਾਵਿਆਂ ਦੇ ਪ੍ਰਗਟਾਵੇ ਦੇ ਮੁੱਲ ਦੇ ਅਰਥ ਦੀ ਇੱਕ ਤਰਜੀਹ ਹੁੰਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਉਹ ਉਹਨਾਂ ਨੂੰ ਸਮਝਣ ਦੇ ਸਮਰੱਥ ਹੁੰਦਾ ਹੈ, ਘੱਟੋ ਘੱਟ ਜੇਕਰ ਉਸਨੂੰ ਇੱਕ ਮਦਦਗਾਰ ਹੱਥ ਦੁਆਰਾ ਸਹਾਇਤਾ ਅਤੇ ਮਾਰਗਦਰਸ਼ਨ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇੱਥੇ ਹੋਰ ਥਾਵਾਂ ਵਾਂਗ, ਸੱਚਾਈ ਦਾ ਸਾਹਮਣਾ ਸੰਜੋਗ ਨਾਲ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ; ਇਹ ਕਿਸੇ ਅਜਿਹੇ ਖੇਤਰ ਨਾਲ ਸਬੰਧਤ ਨਹੀਂ ਹੈ ਜਿੱਥੇ ਕਿਸੇ ਨੂੰ ਇਸਦੇ ਸਥਾਨ ਦੀ ਕੋਈ ਪੇਸ਼ਕਾਰੀ ਕੀਤੇ ਬਿਨਾਂ ਇਸਨੂੰ ਲੱਭਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ, ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਕੋਈ ਨੀਲ ਜਾਂ ਨਾਈਜਰ ਦੇ ਸਰੋਤ ਦੀ ਭਾਲ ਕਰਨ ਲਈ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਮਨੁੱਖੀ ਸਮਝ ਦੀ ਇੱਕ ਤਰਜੀਹ ਹੈ ਅਤੇ ਜ਼ਰੂਰੀ ਕੰਮ ਇੱਕ ਹਰਮੇਨਿਊਟਿਕ ਹੈ; ਯਾਨੀ, ਇੱਕ ਸਮਝਣਾ, ਇੱਕ ਦ੍ਰਿੜਤਾ ਅਤੇ ਇੱਕ ਸੰਕਲਪੀਕਰਨ।

ਇਸਦਾ ਤਰੀਕਾ ਤੁਲਨਾਤਮਕ ਹੈ। ਕਿਉਂਕਿ ਮਨੁੱਖੀ ਆਚਰਣ ਦੀ ਹਰੇਕ ਉਦਾਹਰਣ ਆਪਣੇ ਤਰੀਕੇ ਨਾਲ ਉਸ ਬੁਨਿਆਦੀ ਚੋਣ ਦਾ ਪ੍ਰਤੀਕ ਹੈ ਜਿਸਨੂੰ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ ਵਿੱਚ ਲਿਆਉਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ, ਅਤੇ ਕਿਉਂਕਿ ਉਸੇ ਸਮੇਂ ਹਰ ਕੋਈ ਇਸ ਚੋਣ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਕਦੇ-ਕਦਾਈਂ ਚਰਿੱਤਰ ਅਤੇ ਇਸਦੇ ਇਤਿਹਾਸਕ ਮੌਕੇ ਦੇ ਅਧੀਨ ਛੁਪਾਉਂਦਾ ਹੈ, ਇਸ ਲਈ ਇਹਨਾਂ ਆਚਰਣ ਦੇ ਕੰਮਾਂ ਦੀ ਤੁਲਨਾ ਹੀ ਉਸ ਵਿਲੱਖਣ ਪ੍ਰਗਟਾਵੇ ਦੇ ਉਭਾਰ ਨੂੰ ਪ੍ਰਭਾਵਤ ਕਰ ਸਕਦੀ ਹੈ ਜਿਸਨੂੰ ਉਹ ਸਾਰੇ ਇੱਕ ਵੱਖਰੇ ਤਰੀਕੇ ਨਾਲ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਇਸ ਵਿਧੀ ਦੀ ਪਹਿਲੀ ਰੂਪਰੇਖਾ ਸਾਡੇ ਲਈ ਫਰਾਇਡ ਅਤੇ ਉਸਦੇ ਚੇਲਿਆਂ ਦੇ ਮਨੋਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਦੁਆਰਾ ਪੇਸ਼ ਕੀਤੀ ਗਈ ਹੈ। ਇਸ ਕਾਰਨ ਕਰਕੇ ਇੱਥੇ ਇਹ ਲਾਭਦਾਇਕ ਹੋਵੇਗਾ ਕਿ ਉਹ ਬਿੰਦੂ ਜਿੱਥੇ ਹੋਂਦਵਾਦੀ ਮਨੋਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਮਨੋਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਦੁਆਰਾ ਪ੍ਰੇਰਿਤ ਹੋਵੇਗਾ ਅਤੇ ਜਿੱਥੇ ਇਹ ਇਸ ਤੋਂ ਮੂਲ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਵੱਖਰਾ ਹੋਵੇਗਾ।

ਦੋਵੇਂ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੇ ਮਨੋਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ "ਮਾਨਸਿਕ ਜੀਵਨ" ਦੇ ਸਾਰੇ ਨਿਰਪੱਖ ਤੌਰ 'ਤੇ ਸਮਝੇ ਜਾਣ ਵਾਲੇ ਪ੍ਰਗਟਾਵੇ ਨੂੰ ਵਿਅਕਤੀਗਤ ਵਿਅਕਤੀ ਨੂੰ ਬਣਾਉਣ ਵਾਲੇ ਬੁਨਿਆਦੀ, ਕੁੱਲ ਢਾਂਚੇ ਨਾਲ ਪ੍ਰਤੀਕਾਤਮਕ ਸਬੰਧਾਂ ਨੂੰ ਬਣਾਈ ਰੱਖਣ ਵਾਲੇ ਪ੍ਰਤੀਕਾਂ ਵਜੋਂ ਮੰਨਦੇ ਹਨ। ਦੋਵੇਂ ਮੰਨਦੇ ਹਨ ਕਿ ਕੋਈ ਵੀ ਪ੍ਰਾਇਮਰੀ ਦਿੱਤੇ ਗਏ ਨਹੀਂ ਹਨ ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਖ਼ਾਨਦਾਨੀ ਸੁਭਾਅ, ਚਰਿੱਤਰ, ਆਦਿ। ਹੋਂਦਵਾਦੀ ਮਨੋਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਮਨੁੱਖੀ ਆਜ਼ਾਦੀ ਦੇ ਮੂਲ ਉਭਾਰ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਕੁਝ ਵੀ ਨਹੀਂ ਪਛਾਣਦਾ; ਅਨੁਭਵੀ ਮਨੋਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਮੰਨਦਾ ਹੈ ਕਿ ਵਿਅਕਤੀ ਦੀ ਮੂਲ ਪ੍ਰਭਾਵਸ਼ੀਲਤਾ ਇਸਦੇ ਇਤਿਹਾਸ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਕੁਆਰੀ ਮੋਮ ਹੈ। ਕਾਮਵਾਸਨਾ ਇਸਦੇ ਠੋਸ ਸਥਿਰਤਾ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਕੁਝ ਵੀ ਨਹੀਂ ਹੈ, ਕਿਸੇ ਵੀ ਚੀਜ਼ 'ਤੇ ਕਿਸੇ ਵੀ ਚੀਜ਼ ਨੂੰ ਸਥਿਰ ਕਰਨ ਦੀ ਸਥਾਈ ਸੰਭਾਵਨਾ ਨੂੰ ਛੱਡ ਕੇ। ਦੋਵੇਂ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਇੱਕ ਸਦੀਵੀ, ਖੋਜ, ਇਤਿਹਾਸੀਕਰਨ ਮੰਨਦੇ ਹਨ। ਸਥਿਰ, ਸਥਿਰ ਦਿੱਤੇ ਗਏ ਨੂੰ ਉਜਾਗਰ ਕਰਨ ਦੀ ਬਜਾਏ ਉਹ ਇਸ ਇਤਿਹਾਸ ਦੇ ਅਰਥ, ਦਿਸ਼ਾ ਅਤੇ

ਸਾਹਸ ਦੀ ਖੋਜ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਇਸ ਤੱਥ ਦੇ ਕਾਰਨ ਦੋਵੇਂ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਸੰਸਾਰ ਵਿੱਚ ਮੰਨਦੇ ਹਨ ਅਤੇ ਇਹ ਕਲਪਨਾ ਨਹੀਂ ਕਰਦੇ ਕਿ ਕੋਈ ਵੀ ਉਸਦੀ ਸਾਰੀ ਸਥਿਤੀ ਨੂੰ ਧਿਆਨ ਵਿੱਚ ਰੱਖੇ ਬਿਨਾਂ ਮਨੁੱਖ ਦੇ ਹੋਣ 'ਤੇ ਸਵਾਲ ਉਠਾ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਮਨੋਵਿਗਿਆਨਕ ਜਾਂਚਾਂ ਦਾ ਉਦੇਸ਼ ਜਨਮ ਤੋਂ ਲੈ ਕੇ ਇਲਾਜ ਦੇ ਪਲ ਤੱਕ ਵਿਸ਼ੇ ਦੇ ਜੀਵਨ ਨੂੰ ਪੁਨਰਗਠਿਤ ਕਰਨਾ ਹੈ; ਉਹ ਸਾਰੇ ਉਦੇਸ਼ ਦਸਤਾਵੇਜ਼ਾਂ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਕਰਦੇ ਹਨ ਜੋ ਉਹ ਲੱਭ ਸਕਦੇ ਹਨ; ਪੱਤਰ, ਗਵਾਹ, ਨਜ਼ਦੀਕੀ ਡਾਇਰੀਆਂ, ਹਰ ਕਿਸਮ ਦੀ "ਸਮਾਜਿਕ" ਜਾਣਕਾਰੀ। ਉਹਨਾਂ ਦਾ ਉਦੇਸ਼ ਇੱਕ ਸ਼ੁੱਧ ਮਾਨਸਿਕ ਘਟਨਾ ਨੂੰ ਦੋ-ਪੱਖੀ ਬਣਤਰ ਨਾਲੋਂ ਘੱਟ ਹੈ: ਬਚਪਨ ਦੀ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਘਟਨਾ ਅਤੇ ਇਸ ਘਟਨਾ ਦੇ ਆਲੇ ਦੁਆਲੇ ਮਾਨਸਿਕ ਕ੍ਰਿਸਟਲਾਈਜ਼ੇਸ਼ਨ। ਇੱਥੇ ਫਿਰ ਸਾਡਾ ਇੱਕ ਸਥਿਤੀ ਨਾਲ ਸਬੰਧ ਹੈ। ਇਸ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਤੋਂ ਹਰੇਕ "ਇਤਿਹਾਸਕ" ਤੱਥ ਨੂੰ ਇੱਕੋ ਸਮੇਂ ਮਾਨਸਿਕ ਵਿਕਾਸ ਦੇ ਕਾਰਕ ਅਤੇ ਉਸ ਵਿਕਾਸ ਦੇ ਪ੍ਰਤੀਕ ਵਜੋਂ ਮੰਨਿਆ ਜਾਵੇਗਾ। ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਕੁਝ ਵੀ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਇਹ ਸਿਰਫ ਉਸ ਤਰੀਕੇ ਦੇ ਅਨੁਸਾਰ ਕੰਮ ਕਰਦਾ ਹੈ ਜਿਸ ਵਿੱਚ ਇਸਨੂੰ ਲਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਇਸਨੂੰ ਲੈਣ ਦਾ ਇਹੀ ਤਰੀਕਾ ਪ੍ਰਤੀਕਾਤਮਕ ਤੌਰ 'ਤੇ ਵਿਅਕਤੀ ਦੇ ਅੰਦਰੂਨੀ ਸੁਭਾਅ ਨੂੰ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਦਾ ਹੈ।

ਅਨੁਭਵੀ ਮਨੋਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਅਤੇ ਹੋਂਦਵਾਦੀ ਮਨੋਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਦੋਵੇਂ ਇੱਕ ਮੌਜੂਦਾ ਸਥਿਤੀ ਦੇ ਅੰਦਰ ਇੱਕ ਬੁਨਿਆਦੀ ਰਵੱਈਏ ਦੀ ਖੋਜ ਕਰਦੇ ਹਨ ਜਿਸਨੂੰ ਸਰਲ, ਤਰਕਪੂਰਨ ਪਰਿਭਾਸ਼ਾਵਾਂ ਦੁਆਰਾ ਪ੍ਰਗਟ ਨਹੀਂ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਸਾਰੇ ਤਰਕ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਹੈ, ਅਤੇ ਜਿਸਨੂੰ ਖਾਸ ਸੰਸਲੇਸ਼ਣ ਦੇ ਨਿਯਮਾਂ ਅਨੁਸਾਰ ਪੁਨਰ ਨਿਰਮਾਣ ਦੀ ਲੋੜ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਅਨੁਭਵੀ ਮਨੋਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਕੰਪਲੈਕਸ ਨੂੰ ਨਿਰਧਾਰਤ ਕਰਨ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਜਿਸਦਾ ਨਾਮ ਹੀ ਉਹਨਾਂ ਸਾਰੇ ਅਰਥਾਂ ਦੀ ਬਹੁ-ਸੰਯੋਜਕਤਾ ਨੂੰ ਦਰਸਾਉਂਦਾ ਹੈ ਜੋ ਇਸਨੂੰ ਵਾਪਸ ਭੇਜੇ ਜਾਂਦੇ ਹਨ। ਹੋਂਦਵਾਦੀ ਮਨੋਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਅਸਲ ਚੋਣ ਨੂੰ ਨਿਰਧਾਰਤ ਕਰਨ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਮੂਲ ਚੋਣ ਸੰਸਾਰ ਦੇ ਸਾਹਮਣੇ ਕੰਮ ਕਰਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਸੰਸਾਰ ਵਿੱਚ ਸਥਿਤੀ ਦੀ ਚੋਣ ਹੋਣ ਕਰਕੇ ਕੰਪਲੈਕਸ ਵਾਂਗ ਸੰਪੂਰਨ ਹੈ; ਇਹ ਗੁੰਝਲਦਾਰ ਵਾਂਗ ਤਰਕ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਹੈ। ਇਹ ਉਹ ਹੈ ਜੋ ਤਰਕ ਅਤੇ ਸਿਧਾਂਤਾਂ ਦਾ ਸਾਹਮਣਾ ਕਰਨ 'ਤੇ ਵਿਅਕਤੀ ਦੇ ਰਵੱਈਏ ਦਾ ਫੈਸਲਾ ਕਰਦਾ ਹੈ; ਇਸ ਲਈ ਤਰਕ ਦੇ ਅਨੁਸਾਰ ਇਸ 'ਤੇ ਸਵਾਲ ਉਠਾਉਣ ਦੀ ਕੋਈ ਸੰਭਾਵਨਾ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਦੀ। ਇਹ ਇੱਕ ਪੂਰਵ-ਲਾਗਿਕ ਸੰਸਲੇਸ਼ਣ ਵਿੱਚ ਹੋਂਦ ਦੀ ਸੰਪੂਰਨਤਾ ਨੂੰ ਇਕੱਠਾ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਅਤੇ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਇਹ ਬਹੁ-ਸੰਯੋਜਕ ਅਰਥਾਂ ਦੀ ਅਨੰਤਤਾ ਲਈ ਸੰਦਰਭ ਦਾ ਕੇਂਦਰ ਹੈ।

ਸਾਡੇ ਦੋਵੇਂ ਮਨੋਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਕ ਇਹ ਮੰਨਣ ਤੋਂ ਇਨਕਾਰ ਕਰਦੇ ਹਨ ਕਿ ਵਿਸ਼ਾ ਆਪਣੇ ਬਾਰੇ ਇਹਨਾਂ ਪੁੱਛਗਿੱਛਾਂ ਵਿੱਚ ਅੱਗੇ ਵਧਣ ਲਈ ਇੱਕ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਅਧਿਕਾਰ ਪ੍ਰਾਪਤ ਸਥਿਤੀ ਵਿੱਚ ਹੈ। ਉਹ ਇੱਕ ਸਖਤੀ ਨਾਲ ਉਦੇਸ਼ਪੂਰਨ ਢੰਗ 'ਤੇ ਜ਼ੋਰ ਦਿੰਦੇ ਹਨ, ਦਸਤਾਵੇਜ਼ੀ ਸਬੂਤ ਵਜੋਂ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬ ਦੇ ਡੇਟਾ ਦੇ ਨਾਲ-ਨਾਲ ਦੂਜਿਆਂ ਦੀ ਗਵਾਹੀ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਕਰਦੇ ਹੋਏ। ਬੇਸ਼ੱਕ ਵਿਸ਼ਾ ਆਪਣੇ ਆਪ ਦੀ ਇੱਕ ਮਨੋਵਿਗਿਆਨਕ ਜਾਂਚ ਕਰ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਪਰ ਇਸ ਸਥਿਤੀ ਵਿੱਚ ਉਸਨੂੰ ਸ਼ੁਰੂ ਵਿੱਚ ਹੀ ਆਪਣੀ ਵਿਲੱਖਣ ਸਥਿਤੀ ਤੋਂ ਪੈਦਾ ਹੋਣ ਵਾਲੇ ਸਾਰੇ ਲਾਭਾਂ ਨੂੰ ਤਿਆਗਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਬਿਲਕੁਲ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਸਵਾਲ ਕਰਨਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ ਜਿਵੇਂ ਉਹ ਕੋਈ ਹੋਰ ਹੋਵੇ। ਅਨੁਭਵੀ ਮਨੋਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਅਸਲ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਅਚੇਤ ਮਾਨਸਿਕਤਾ ਦੀ ਹੋਂਦ ਦੀ ਪਰਿਕਲਪਨਾ 'ਤੇ ਅਧਾਰਤ ਹੈ, ਜੋ ਸਿਧਾਂਤਕ ਤੌਰ 'ਤੇ ਵਿਸ਼ੇ ਦੇ ਅਨੁਭਵ ਤੋਂ ਬਚ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਹੋਂਦ ਵਾਲਾ ਮਨੋਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਅਚੇਤ ਦੀ ਪਰਿਕਲਪਨਾ ਨੂੰ ਰੱਦ ਕਰਦਾ ਹੈ; ਇਹ ਮਾਨਸਿਕ ਕਿਰਿਆ ਨੂੰ ਚੇਤਨਾ ਦੇ ਨਾਲ ਸਹਿ-ਵਿਆਪਕ ਬਣਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਪਰ ਜੇਕਰ ਬੁਨਿਆਦੀ ਪ੍ਰੋਜੈਕਟ ਵਿਸ਼ੇ ਦੁਆਰਾ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਅਨੁਭਵ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਇਸ ਲਈ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਚੇਤੰਨ ਹੁੰਦਾ ਹੈ, ਤਾਂ ਇਸਦਾ ਨਿਸ਼ਚਤ ਤੌਰ 'ਤੇ ਮਤਲਬ ਇਹ ਨਹੀਂ ਹੈ ਕਿ ਇਸਨੂੰ ਉਸੇ ਟੋਕਨ ਦੁਆਰਾ ਉਸ ਦੁਆਰਾ ਜਾਣਿਆ ਜਾਣਾ

ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ; ਬਿਲਕੁਲ ਉਲਟ। ਪਾਠਕ ਸ਼ਾਇਦ ਚੇਤਨਾ ਅਤੇ ਗਿਆਨ ਵਿੱਚ ਫਰਕ ਕਰਨ ਲਈ ਜਾਣ-ਪਛਾਣ ਵਿੱਚ ਕੀਤੀ ਗਈ ਦੇਖਭਾਲ ਨੂੰ ਯਾਦ ਕਰੇਗਾ। ਯਕੀਨਨ, ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਅਸੀਂ ਪਹਿਲਾਂ ਦੇਖਿਆ ਹੈ, ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬ ਨੂੰ ਇੱਕ ਅਰਧ-ਗਿਆਨ ਮੰਨਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਪਰ ਜੋ ਇਹ ਹਰ ਪਲ 'ਤੇ ਫੜਦਾ ਹੈ ਉਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਦਾ ਸ਼ੁੱਧ ਪ੍ਰੋਜੈਕਟ ਨਹੀਂ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਪ੍ਰਤੀਕਾਤਮਕ ਤੌਰ 'ਤੇ ਪ੍ਰਗਟ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ - ਅਕਸਰ ਇੱਕੋ ਸਮੇਂ ਕਈ ਤਰੀਕਿਆਂ ਨਾਲ - ਠੋਸ ਵਿਵਹਾਰ ਦੁਆਰਾ ਜੋ ਇਹ ਸਮਝਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਠੋਸ ਵਿਵਹਾਰ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਸਮਝਦਾ ਹੈ; ਯਾਨੀ, ਇਸਦੇ ਸਾਰੇ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਨੈੱਟਵਰਕ ਵਿੱਚ ਖਾਸ ਮਿਤੀ ਵਾਲੀ ਇੱਛਾ। ਇਹ ਇੱਕੋ ਸਮੇਂ ਪ੍ਰਤੀਕ ਅਤੇ ਪ੍ਰਤੀਕੀਕਰਨ ਨੂੰ ਸਮਝਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਡਰ, ਯਕੀਨੀ ਤੌਰ 'ਤੇ, ਬੁਨਿਆਦੀ ਪ੍ਰੋਜੈਕਟ ਦੀ ਇੱਕ ਪੂਰਵ-ਓਨਟੋਲੋਜੀਕਲ ਸਮਝ ਦੁਆਰਾ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਗਠਿਤ ਹੈ; ਬਿਹਤਰ ਅਜੇ ਵੀ, ਜਿੱਥੋਂ ਤੱਕ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਆਪਣੇ ਆਪ ਦੀ ਇੱਕ ਗੈਰ-ਥੀਟਿਕ ਚੇਤਨਾ ਹੈ, ਇਹ ਉਹੀ ਪ੍ਰੋਜੈਕਟ ਹੈ, ਅਤੇ ਨਾਲ ਹੀ ਗੈਰ-ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ ਚੇਤਨਾ ਵੀ। ਪਰ ਇਹ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਨਹੀਂ ਕਰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਪ੍ਰਤੀਕ ਦੀ ਚੋਣ ਨੂੰ ਅਲੱਗ ਕਰਨ, ਸੰਕਲਪਾਂ ਦੁਆਰਾ ਇਸਨੂੰ ਠੀਕ ਕਰਨ ਅਤੇ ਇਸਨੂੰ ਦਿਨ ਦੀ ਪੂਰੀ ਰੌਸ਼ਨੀ ਵਿੱਚ ਲਿਆਉਣ ਲਈ ਜ਼ਰੂਰੀ ਯੰਤਰਾਂ ਅਤੇ ਤਕਨੀਕਾਂ ਨੂੰ ਹੁਕਮ ਦਿੰਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਇੱਕ ਮਹਾਨ ਰੋਸ਼ਨੀ ਦੁਆਰਾ ਪ੍ਰਵੇਸ਼ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਬਿਨਾਂ ਇਹ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਨ ਦੇ ਯੋਗ ਕਿ ਇਹ ਰੌਸ਼ਨੀ ਕੀ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ਮਾਨ ਕਰ ਰਹੀ ਹੈ। ਅਸੀਂ ਇੱਕ ਅਣਸੁਲਝੀ ਬੁਝਾਰਤ ਨਾਲ ਨਜਿੱਠ ਰਹੇ ਹਾਂ ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਫਰਾਇਡੀਅਨ ਮੰਨਦੇ ਹਨ; ਸਭ ਕੁਝ ਉੱਥੇ ਹੈ, ਪ੍ਰਕਾਸ਼ਮਾਨ; ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬ ਇਸਦੇ ਪੂਰੇ ਕਬਜ਼ੇ ਵਿੱਚ ਹੈ, ਸਭ ਨੂੰ ਫੜਦਾ ਹੈ। ਪਰ ਇਹ "ਦਿਨ ਦੀ ਰੌਸ਼ਨੀ ਵਿੱਚ ਰਹੱਸ" ਇਸ ਤੱਥ ਦੇ ਕਾਰਨ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਕਬਜ਼ਾ ਉਨ੍ਹਾਂ ਸਾਧਨਾਂ ਤੋਂ ਵਾਂਝਾ ਹੈ ਜੋ ਆਮ ਤੌਰ 'ਤੇ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਅਤੇ ਸੰਕਲਪੀਕਰਨ ਦੀ ਆਗਿਆ ਦਿੰਦੇ ਹਨ। ਇਹ ਹਰ ਚੀਜ਼ ਨੂੰ ਇੱਕ ਵਾਰ ਵਿੱਚ, ਬਿਨਾਂ ਛਾਂ ਦੇ, ਬਿਨਾਂ ਰਾਹਤ ਦੇ, ਬਿਨਾਂ ਸ਼ਾਨ ਦੇ, ਬਿਨਾਂ ਸ਼ਾਨ ਦੇ ਕਨੈਕਸ਼ਨਾਂ ਦੇ ਸਮਝ ਲੈਂਦਾ ਹੈ - ਇਹ ਨਹੀਂ ਕਿ ਇਹ ਛਾਂ, ਇਹ ਮੁੱਲ, ਇਹ ਰਾਹਤ ਕਿਤੇ ਮੌਜੂਦ ਹਨ ਅਤੇ ਇਸ ਤੋਂ ਲੁਕੀਆਂ ਹੋਈਆਂ ਹਨ, ਸਗੋਂ ਇਸ ਲਈ ਕਿਉਂਕਿ ਉਹਨਾਂ ਨੂੰ ਕਿਸੇ ਹੋਰ ਮਨੁੱਖੀ ਰਵੱਈਏ ਦੁਆਰਾ ਸਥਾਪਿਤ ਕੀਤਾ ਜਾਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਕਿਉਂਕਿ ਉਹ ਸਿਰਫ਼ ਗਿਆਨ ਦੇ ਸਾਧਨਾਂ ਦੁਆਰਾ ਅਤੇ ਗਿਆਨ ਲਈ ਮੌਜੂਦ ਹੋ ਸਕਦੇ ਹਨ। ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬ, ਜੋ ਕਿ ਹੋਂਦਵਾਦੀ ਮਨੋਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਦੇ ਆਧਾਰ ਵਜੋਂ ਕੰਮ ਕਰਨ ਵਿੱਚ ਅਸਮਰੱਥ ਹੈ, ਫਿਰ ਸਾਨੂੰ ਸਿਰਫ਼ ਉਨ੍ਹਾਂ ਜ਼ਾਲਮ ਸਮੱਗਰੀਆਂ ਨਾਲ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕਰੇਗਾ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਵੱਲ ਮਨੋਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਕ ਨੂੰ ਇੱਕ ਬਾਹਰਮੁਖੀ ਰਵੱਈਆ ਅਪਣਾਉਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਉਹ ਸਿਰਫ਼ ਉਹੀ ਜਾਣ ਸਕੇਗਾ ਜੋ ਉਹ ਪਹਿਲਾਂ ਹੀ ਸਮਝਦਾ ਹੈ। ਨਤੀਜਾ ਇਹ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਅਚੇਤ ਦੀਆਂ ਡੂੰਘਾਈਆਂ ਤੋਂ ਉਖਾੜ ਦਿੱਤੇ ਗਏ ਕੰਪਲੈਕਸ, ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਹੋਂਦਵਾਦੀ ਮਨੋਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਦੁਆਰਾ ਪ੍ਰਗਟ ਕੀਤੇ ਗਏ ਪ੍ਰੋਜੈਕਟ, ਦੂਜੇ ਦੇ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਤੋਂ ਫੜੇ ਜਾਣਗੇ। ਨਤੀਜੇ ਵਜੋਂ, ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਰੌਸ਼ਨੀ ਵਿੱਚ ਲਿਆਂਦੀ ਗਈ ਵਸਤੂ ਨੂੰ ਪਾਰ-ਪਰਿਵਰਤਨ ਦੀਆਂ ਬਣਤਰਾਂ ਦੇ ਅਨੁਸਾਰ ਸਪਸ਼ਟ ਕੀਤਾ ਜਾਵੇਗਾ; ਭਾਵ, ਇਸਦਾ ਵਜੂਦ ਦੂਜਿਆਂ ਲਈ-ਹੋਂਦ ਹੋਵੇਗਾ ਭਾਵੇਂ ਮਨੋਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਕ ਅਤੇ ਮਨੋਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਦਾ ਵਿਸ਼ਾ ਅਸਲ ਵਿੱਚ ਇੱਕੋ ਵਿਅਕਤੀ ਹੋਣ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਕਿਸੇ ਵੀ ਕਿਸਮ ਦੇ ਮਨੋਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਦੁਆਰਾ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ਤ ਕੀਤਾ ਜਾਣ ਵਾਲਾ ਪ੍ਰੋਜੈਕਟ ਸਿਰਫ ਵਿਅਕਤੀਗਤ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਸੰਪੂਰਨਤਾ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ, ਦੂਜਿਆਂ ਲਈ-ਹੋਣ ਦੀ ਬਣਤਰ ਦੇ ਨਾਲ ਪਾਰਦਰਸ਼ਤਾ ਦਾ ਅਟੱਲ ਤੱਤ। ਜਾਂਚ ਦੇ ਇਹਨਾਂ ਤਰੀਕਿਆਂ ਤੋਂ ਹਮੇਸ਼ਾ ਬਚਣ ਵਾਲੀ ਗੱਲ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਪ੍ਰੋਜੈਕਟ ਆਪਣੇ ਆਪ ਲਈ ਹੈ, ਇਸਦੇ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਗੁੰਝਲਦਾਰ। ਇਸ ਵਜੂਦ ਲਈ ਪ੍ਰੋਜੈਕਟ ਨੂੰ ਸਿਰਫ ਇੱਕ ਜੀਵਤ ਕਬਜ਼ੇ ਵਜੋਂ ਅਨੁਭਵ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ; ਆਪਣੇ ਆਪ ਲਈ ਹੋਂਦ ਅਤੇ ਬਾਹਰਮੁਖੀ ਹੋਂਦ ਵਿਚਕਾਰ ਇੱਕ ਅਸੰਗਤਤਾ ਹੈ। ਪਰ ਦੋ ਮਨੋਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣਾਂ ਦੇ ਉਦੇਸ਼ ਵਿੱਚ ਫਿਰ ਵੀ ਇੱਕ ਜੀਵ ਦੀ ਅਸਲੀਅਤ ਹੈ; ਵਿਸ਼ੇ ਦਾ ਇਸਦਾ ਗਿਆਨ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬ ਨੂੰ ਸਪਸ਼ਟ ਕਰਨ

ਵਿੱਚ ਯੋਗਦਾਨ ਪਾ ਸਕਦਾ ਹੈ, ਅਤੇ ਉਹ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬ ਫਿਰ ਇੱਕ ਕਬਜ਼ਾ ਬਣ ਸਕਦਾ ਹੈ ਜੋ ਇੱਕ ਅਰਧ-ਜਾਣਨ ਹੋਵੇਗਾ।

ਇਸ ਬਿੰਦੂ 'ਤੇ ਦੋ ਕਿਸਮਾਂ ਦੇ ਮਨੋਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਵਿਚਕਾਰ ਸਮਾਨਤਾ ਖਤਮ ਹੋ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਉਹ ਬੁਨਿਆਦੀ ਤੌਰ 'ਤੇ ਇਸ ਗੱਲ ਵਿੱਚ ਭਿੰਨ ਹੁੰਦੇ ਹਨ ਕਿ ਅਨੁਭਵੀ ਮਨੋਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਨੇ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਇੱਕ ਸਵੈ-ਸਪੱਸ਼ਟ ਅਨੁਭਵ ਵਿੱਚ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਨ ਦੀ ਆਗਿਆ ਦੇਣ ਦੀ ਬਜਾਏ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਅਟੱਲ ਕਰਨ ਦਾ ਫੈਸਲਾ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਕਾਮਵਾਸਨਾ ਜਾਂ ਅਸਲੀਅਤ ਵਿੱਚ ਸ਼ਕਤੀ ਦੀ ਇੱਛਾ ਇੱਕ ਮਨੋ-ਜੈਵਿਕ ਅਵਸ਼ੇਸ਼ ਦਾ ਗਠਨ ਕਰਦੀ ਹੈ ਜੋ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਸਪੱਸ਼ਟ ਨਹੀਂ ਹੈ ਅਤੇ ਜੋ ਸਾਨੂੰ ਪਹਿਲਾਂ ਤੋਂ ਜਾਂਚ ਦੀ ਅਟੱਲ ਸੀਮਾ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਨਹੀਂ ਜਾਪਦੀ। ਅੰਤ ਵਿੱਚ ਇਹ ਅਨੁਭਵ ਹੈ ਜੋ ਸਥਾਪਿਤ ਕਰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਕੰਪਲੈਕਸਾਂ ਦੀ ਨੀਂਹ ਇਹ ਕਾਮਵਾਸਨਾ ਜਾਂ ਸ਼ਕਤੀ ਦੀ ਇਹ ਇੱਛਾ ਹੈ; ਅਤੇ ਅਨੁਭਵੀ ਜਾਂਚ ਦੇ ਇਹ ਨਤੀਜੇ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਅਨੁਕੂਲ ਹਨ, ਉਹ ਯਕੀਨਨ ਨਹੀਂ ਹਨ। ਕੁਝ ਵੀ ਸਾਨੂੰ ਇੱਕ "ਮਨੁੱਖੀ ਹਕੀਕਤ" ਦੀ ਇੱਕ ਤਰਜੀਹ ਦੀ ਕਲਪਨਾ ਕਰਨ ਤੋਂ ਨਹੀਂ ਰੋਕਦਾ ਜੋ ਸ਼ਕਤੀ ਦੀ ਇੱਛਾ ਦੁਆਰਾ ਪ੍ਰਗਟ ਨਹੀਂ ਕੀਤੀ ਜਾਵੇਗੀ, ਜਿਸ ਲਈ ਕਾਮਵਾਸਨਾ ਮੂਲ, ਅਭੇਦ ਪ੍ਰੋਜੈਕਟ ਦਾ ਗਠਨ ਨਹੀਂ ਕਰੇਗੀ।

ਦੂਜੇ ਪਾਸੇ, ਉਹ ਚੋਣ ਜਿਸ ਵੱਲ ਸਾਨੂੰ ਲੈ ਜਾਵੇਗੀ, ਬਿਲਕੁਲ ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਇੱਕ ਚੋਣ ਹੈ, ਇਸਦੀ ਮੂਲ ਸੰਭਾਵਿਤਤਾ ਲਈ ਜ਼ਿੰਮੇਵਾਰ ਹੈ, ਕਿਉਂਕਿ ਚੋਣ ਦੀ ਸੰਭਾਵਿਤਤਾ ਇਸਦੀ ਆਜ਼ਾਦੀ ਦਾ ਉਲਟਾ ਪੱਖ ਹੈ। ਇਸ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ, ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਹੋਂਦ ਦੀ ਘਾਟ 'ਤੇ ਸਥਾਪਿਤ ਹੈ, ਹੋਂਦ ਦੀ ਇੱਕ ਬੁਨਿਆਦੀ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਤਾ ਵਜੋਂ ਕਲਪਨਾ ਕੀਤੀ ਗਈ ਹੈ, ਇਹ ਇੱਕ ਚੋਣ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਇਸਦੀ ਜਾਇਜ਼ਤਾ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਦੀ ਹੈ, ਅਤੇ ਅਸੀਂ ਜਾਣਦੇ ਹਾਂ ਕਿ ਸਾਨੂੰ ਹੋਰ ਅੱਗੇ ਵਧਣ ਦੀ ਲੋੜ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਫਿਰ ਹਰੇਕ ਨਤੀਜਾ ਤੁਰੰਤ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਸੰਭਾਵਿਤ ਅਤੇ ਜਾਇਜ਼ ਤੌਰ 'ਤੇ ਅਟੱਲ ਹੋਵੇਗਾ। ਇਸ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਇਹ ਹਮੇਸ਼ਾ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਰਹੇਗਾ; ਯਾਨੀ, ਅਸੀਂ ਆਪਣੀ ਜਾਂਚ ਦੇ ਅੰਤਮ ਟੀਚੇ ਅਤੇ ਸਾਰੇ ਵਿਵਹਾਰ ਦੀ ਨੀਂਹ ਦੇ ਤੌਰ 'ਤੇ ਇੱਕ ਸੰਖੇਪ, ਆਮ ਸ਼ਬਦ, ਕਾਮਵਾਸਨਾ ਪ੍ਰਾਪਤ ਨਹੀਂ ਕਰਾਂਗੇ, ਉਦਾਹਰਨ ਲਈ, ਜਿਸਨੂੰ ਪਹਿਲਾਂ ਕੰਪਲੈਕਸਾਂ ਵਿੱਚ ਅਤੇ ਫਿਰ ਵਿਹਾਰ ਦੇ ਵਿਸਤ੍ਰਿਤ ਕਾਰਜਾਂ ਵਿੱਚ ਵੱਖਰਾ ਅਤੇ ਠੋਸ ਬਣਾਇਆ ਜਾਵੇਗਾ, ਬਾਹਰੀ ਤੱਥਾਂ ਦੀ ਕਿਰਿਆ ਅਤੇ ਵਿਸ਼ੇ ਦੇ ਇਤਿਹਾਸ ਦੇ ਕਾਰਨ। ਇਸਦੇ ਉਲਟ, ਇਹ ਇੱਕ ਅਜਿਹੀ ਚੋਣ ਹੋਵੇਗੀ ਜੋ ਵਿਲੱਖਣ ਰਹਿੰਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਜੋ ਸ਼ੁਰੂ ਤੋਂ ਹੀ ਸੰਪੂਰਨ ਠੋਸਤਾ ਹੈ। ਵਿਵਹਾਰ ਦੇ ਵੇਰਵੇ ਇਸ ਚੋਣ ਨੂੰ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰ ਸਕਦੇ ਹਨ ਜਾਂ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਬਣਾ ਸਕਦੇ ਹਨ, ਪਰ ਉਹ ਇਸਨੂੰ ਇੱਕ ਸਵੈ-ਸਪੱਸ਼ਟ ਅਨੁਭਵ ਵਿੱਚ ਪਹਿਲਾਂ ਤੋਂ ਜਾਣੇ ਜਾਂਦੇ ਨਾਲੋਂ ਵਧੇਰੇ ਠੋਸ ਨਹੀਂ ਬਣਾ ਸਕਦੇ। ਕਾਮਵਾਸਨਾ ਜਾਂ ਸ਼ਕਤੀ ਦੀ ਇੱਛਾ ਸ਼ਕਤੀ ਹੈ। ਇਹ ਇਸ ਲਈ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਚੋਣ ਹਰੇਕ ਮਨੁੱਖੀ ਹਕੀਕਤ ਦੇ ਹੋਣ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਹੋਰ ਕੁਝ ਨਹੀਂ ਹੈ; ਇਹ ਕਹਿਣ ਦੇ ਬਰਾਬਰ ਹੈ ਕਿ ਇੱਕ ਖਾਸ ਅੰਸ਼ਕ ਵਿਵਹਾਰ ਇਸ ਮਨੁੱਖੀ ਹਕੀਕਤ ਦੀ ਮੂਲ ਚੋਣ ਹੈ ਜਾਂ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਦਾ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਮਨੁੱਖੀ ਹਕੀਕਤ ਲਈ ਮੌਜੂਦ ਹੋਣ ਅਤੇ ਆਪਣੇ ਆਪ ਲਈ ਚੁਣਨ ਵਿੱਚ ਕੋਈ ਅੰਤਰ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਇਸ ਤੱਥ ਤੋਂ ਅਸੀਂ ਸਮਝਦੇ ਹਾਂ ਕਿ ਹੋਂਦਵਾਦੀ ਮਨੋਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਨੂੰ ਬੁਨਿਆਦੀ "ਗੁੰਝਲਦਾਰ" ਤੋਂ ਅੱਗੇ ਵਧਣ ਦੀ ਜ਼ਰੂਰਤ ਨਹੀਂ ਹੈ, ਜੋ ਕਿ ਬਿਲਕੁਲ ਹੋਣ ਦੀ ਚੋਣ ਹੈ, ਕਾਮਵਾਸਨਾ ਵਰਗੇ ਇੱਕ ਅਮੂਰਤਤਾ ਵੱਲ ਜੋ ਇਸਨੂੰ ਸਮਝਾਏਗੀ। ਗੁੰਝਲਦਾਰ ਅੰਤਮ ਚੋਣ ਹੈ, ਇਹ ਹੋਣ ਦੀ ਚੋਣ ਹੈ ਅਤੇ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਅਜਿਹਾ ਬਣਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਇਸਨੂੰ ਰੌਸ਼ਨੀ ਵਿੱਚ ਲਿਆਉਣ ਨਾਲ ਇਹ ਹਰ ਵਾਰ ਸਪੱਸ਼ਟ ਤੌਰ 'ਤੇ ਅਟੱਲ ਪ੍ਰਗਟ ਹੋਵੇਗਾ। ਇਹ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੈ ਕਿ ਕਾਮਵਾਸਨਾ ਅਤੇ ਸ਼ਕਤੀ ਦੀ ਇੱਛਾ ਸ਼ਕਤੀ ਨਾ ਤਾਂ ਸਾਰੀ ਮਨੁੱਖਜਾਤੀ ਲਈ ਆਮ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਤਾਵਾਂ ਵਜੋਂ ਦਿਖਾਈ ਦੇਵੇਗੀ ਅਤੇ ਨਾ ਹੀ ਅਟੱਲ। ਜਾਂਚ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਵੱਧ ਤੋਂ ਵੱਧ ਇਹ ਸਥਾਪਿਤ ਕਰਨਾ ਸੰਭਵ ਹੋਵੇਗਾ ਕਿ ਉਹ ਕੁਝ ਵਿਸ਼ਿਆਂ ਵਿੱਚ ਖਾਸ ਸਮੂਹਾਂ ਦੇ ਗੁਣਾਂ ਦੁਆਰਾ ਇੱਕ ਬੁਨਿਆਦੀ ਚੋਣ ਨੂੰ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਦੇ ਹਨ ਜਿਸਨੂੰ ਉਹਨਾਂ ਵਿੱਚੋਂ

ਕਿਸੇ ਇੱਕ ਤੱਕ ਘਟਾਇਆ ਨਹੀਂ ਜਾ ਸਕਦਾ। ਅਸੀਂ ਅਸਲ ਵਿੱਚ ਦੇਖਿਆ ਹੈ ਕਿ ਇੱਛਾ ਅਤੇ ਲਿੰਗਕਤਾ ਆਮ ਤੌਰ 'ਤੇ ਆਪਣੇ ਆਪ ਦੇ ਇੱਕ ਮੂਲ ਯਤਨ ਨੂੰ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਦੇ ਹਨ ਤਾਂ ਜੋ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਮੁੜ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕੇ ਜੋ ਦੂਜੇ ਨਾਲ ਸੰਪਰਕ ਕਰਕੇ ਦੂਰ ਹੋ ਗਿਆ ਹੈ। ਸ਼ਕਤੀ ਦੀ ਇੱਛਾ ਮੂਲ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਦੂਜਿਆਂ ਲਈ ਹੋਣਾ, ਦੂਜੇ ਦੀ ਸਮਝ, ਅਤੇ ਦੂਜੇ ਦੇ ਜ਼ਰੀਏ ਆਪਣੀ ਮੁਕਤੀ ਜਿੱਤਣ ਦੀ ਚੋਣ ਨੂੰ ਵੀ ਮੰਨਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਰਵੱਈਏ ਦੀ ਨੀਂਹ ਇੱਕ ਮੂਲ ਚੋਣ ਹੋਣੀ ਚਾਹੀਦੀ ਹੈ ਜੋ ਸਾਨੂੰ ਦੂਜਿਆਂ ਲਈ ਹੋਣ ਦੇ ਨਾਲ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਹੋਣ ਦੀ ਮੂਲ ਪਛਾਣ ਨੂੰ ਸਮਝਣ ਵਿੱਚ ਮਦਦ ਕਰੇਗੀ।

ਇਹ ਤੱਥ ਕਿ ਇਸ ਹੋਂਦਵਾਦੀ ਪੁੱਛਗਿੱਛ ਦਾ ਅੰਤਮ ਸ਼ਬਦ ਇੱਕ ਚੋਣ ਹੋਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ, ਮਨੋਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਨੂੰ ਹੋਰ ਵੀ ਬਿਹਤਰ ਢੰਗ ਨਾਲ ਵੱਖਰਾ ਕਰਦਾ ਹੈ ਜਿਸ ਲਈ ਅਸੀਂ ਵਿਧੀ ਅਤੇ ਮੁੱਖ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਤਾਵਾਂ ਦੀ ਰੂਪਰੇਖਾ ਦਿੱਤੀ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਇਹ ਇਸ ਧਾਰਨਾ ਨੂੰ ਤਿਆਗ ਦਿੰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਵਾਤਾਵਰਣ ਵਿਚਾਰ ਅਧੀਨ ਵਿਸ਼ੇ 'ਤੇ ਮਸ਼ੀਨੀ ਤੌਰ 'ਤੇ ਕੰਮ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਵਾਤਾਵਰਣ ਵਿਸ਼ੇ 'ਤੇ ਸਿਰਫ਼ ਉਸ ਹੱਦ ਤੱਕ ਹੀ ਕੰਮ ਕਰ ਸਕਦਾ ਹੈ ਜਿੰਨਾ ਉਹ ਇਸਨੂੰ ਸਮਝਦਾ ਹੈ; ਯਾਨੀ ਕਿ, ਇਸਨੂੰ ਇੱਕ ਸਥਿਤੀ ਵਿੱਚ ਬਦਲਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਇਸ ਵਾਤਾਵਰਣ ਦਾ ਕੋਈ ਵੀ ਉਦੇਸ਼ਪੂਰਨ ਵਰਣਨ ਸਾਡੇ ਲਈ ਕਿਸੇ ਵੀ ਕੰਮ ਦਾ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਦਾ। ਸ਼ੁਰੂ ਤੋਂ ਹੀ ਇੱਕ ਸਥਿਤੀ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਕਲਪਨਾ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਵਾਤਾਵਰਣ ਉਸ ਲਈ ਹੈ ਜੋ ਚੁਣ ਰਿਹਾ ਹੈ, ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਖੁਦ ਲਈ ਵਾਤਾਵਰਣ ਨੂੰ ਇਸ ਤੱਥ ਦੁਆਰਾ ਦਰਸਾਉਂਦਾ ਹੈ ਕਿ ਖੁਦ ਸੰਸਾਰ ਵਿੱਚ ਹੈ। ਸਾਰੇ ਮਕੈਨੀਕਲ ਕਾਰਨ ਨੂੰ ਤਿਆਗ ਕੇ, ਅਸੀਂ ਉਸੇ ਸਮੇਂ ਸਾਹਮਣੇ ਆਏ ਪ੍ਰਤੀਕੀਕਰਨ ਦੀ ਸਾਰੀ ਆਮ ਵਿਆਖਿਆ ਨੂੰ ਤਿਆਗ ਦਿੰਦੇ ਹਾਂ। ਸਾਡਾ ਟੀਚਾ ਉਤਰਾਧਿਕਾਰ ਦੇ ਅਨੁਭਵੀ ਨਿਯਮਾਂ ਨੂੰ ਸਥਾਪਿਤ ਕਰਨਾ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਦਾ, ਨਾ ਹੀ ਅਸੀਂ ਇੱਕ ਵਿਆਪਕ ਪ੍ਰਤੀਕਵਾਦ ਦਾ ਗਠਨ ਕਰ ਸਕਦੇ ਹਾਂ। ਸਗੋਂ ਮਨੋਵਿਗਿਆਨੀ ਨੂੰ ਹਰ ਕਦਮ 'ਤੇ ਉਸ ਖਾਸ ਮਾਮਲੇ ਵਿੱਚ ਕੰਮ ਕਰਨ ਵਾਲੇ ਪ੍ਰਤੀਕ ਨੂੰ ਦੁਬਾਰਾ ਖੋਜਣਾ ਪਵੇਗਾ ਜਿਸ 'ਤੇ ਉਹ ਵਿਚਾਰ ਕਰ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਜੇਕਰ ਹਰੇਕ ਜੀਵ ਇੱਕ ਸੰਪੂਰਨਤਾ ਹੈ, ਤਾਂ ਇਹ ਕਲਪਨਾਯੋਗ ਨਹੀਂ ਹੈ ਕਿ ਮੁਢਲੇ ਪ੍ਰਤੀਕਾਤਮਕ ਸਬੰਧ (ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਮਲ = ਸੋਨਾ, ਜਾਂ ਇੱਕ ਪਿੰਕੁਸ਼ਨ = ਛਾਤੀ) ਮੌਜੂਦ ਹੋ ਸਕਦੇ ਹਨ ਜੋ ਸਾਰੇ ਮਾਮਲਿਆਂ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਸਥਿਰ ਅਰਥ ਨੂੰ ਸੁਰੱਖਿਅਤ ਰੱਖਦੇ ਹਨ; ਯਾਨੀ, ਜੋ ਇੱਕ ਅਰਥਪੂਰਨ ਸਮੂਹ ਤੋਂ ਦੂਜੇ ਸਮੂਹ ਵਿੱਚ ਜਾਣ 'ਤੇ ਬਦਲਦੇ ਨਹੀਂ ਰਹਿੰਦੇ। ਇਸ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ, ਮਨੋਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਕ ਇਸ ਤੱਥ ਨੂੰ ਕਦੇ ਵੀ ਨਹੀਂ ਭੁੱਲੇਗਾ ਕਿ ਚੋਣ ਜੀਵਤ ਹੈ ਅਤੇ ਨਤੀਜੇ ਵਜੋਂ ਅਧਿਐਨ ਕੀਤੇ ਜਾ ਰਹੇ ਵਿਸ਼ੇ ਦੁਆਰਾ ਰੱਦ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਅਸੀਂ ਪਿਛਲੇ ਅਧਿਆਇ ਵਿੱਚ ਤੁਰੰਤ ਦੀ ਮਹੱਤਤਾ ਨੂੰ ਦਰਸਾਇਆ ਹੈ, ਜੋ ਕਿ ਸਥਿਤੀ ਵਿੱਚ ਅਚਾਨਕ ਤਬਦੀਲੀਆਂ ਅਤੇ ਇੱਕ ਅਟੱਲ ਅਤੀਤ ਦੇ ਸਾਹਮਣੇ ਇੱਕ ਨਵੀਂ ਸਥਿਤੀ ਨੂੰ ਮੰਨਣ ਨੂੰ ਦਰਸਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਪਲ ਤੋਂ, ਸਾਨੂੰ ਹਮੇਸ਼ਾ ਇਹ ਵਿਚਾਰ ਕਰਨ ਲਈ ਤਿਆਰ ਰਹਿਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ ਕਿ ਚਿੰਨ੍ਹ ਅਰਥ ਬਦਲਦੇ ਹਨ ਅਤੇ ਹੁਣ ਤੱਕ ਵਰਤੇ ਗਏ ਪ੍ਰਤੀਕ ਨੂੰ ਛੱਡਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਹੋਂਦਵਾਦੀ ਮਨੋਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਨੂੰ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਲਚਕਦਾਰ ਹੋਣਾ ਪਵੇਗਾ ਅਤੇ ਵਿਸ਼ੇ ਵਿੱਚ ਥੋੜ੍ਹੀਆਂ ਜਿਹੀਆਂ ਦੇਖਣਯੋਗ ਤਬਦੀਲੀਆਂ ਦੇ ਅਨੁਕੂਲ ਹੋਣਾ ਪਵੇਗਾ। ਇੱਥੇ ਸਾਡੀ ਚਿੰਤਾ ਇਹ ਸਮਝਣ ਦੀ ਹੈ ਕਿ ਵਿਅਕਤੀਗਤ ਕੀ ਹੈ ਅਤੇ ਅਕਸਰ ਤਤਕਾਲ ਵੀ। ਇੱਕ ਵਿਸ਼ੇ ਲਈ ਸੇਵਾ ਕੀਤੀ ਗਈ ਵਿਧੀ ਜ਼ਰੂਰੀ ਤੌਰ 'ਤੇ ਦੂਜੇ ਵਿਸ਼ੇ ਲਈ ਜਾਂ ਉਸੇ ਵਿਸ਼ੇ ਲਈ ਬਾਅਦ ਦੇ ਸਮੇਂ ਵਿੱਚ ਵਰਤਣ ਲਈ ਢੁਕਵੀਂ ਨਹੀਂ ਹੋਵੇਗੀ।

ਬਿਲਕੁਲ ਇਸ ਲਈ ਕਿਉਂਕਿ ਜਾਂਚ ਦਾ ਟੀਚਾ ਇੱਕ ਚੋਣ ਦੀ ਖੋਜ ਕਰਨਾ ਹੋਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ ਨਾ ਕਿ ਇੱਕ ਅਵਸਥਾ ਦੀ, ਜਾਂਚਕਰਤਾ ਨੂੰ ਹਰ ਮੌਕੇ 'ਤੇ ਯਾਦ ਰੱਖਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ ਕਿ ਉਸਦਾ ਉਦੇਸ਼ ਅਚੇਤ ਦੇ ਹਨੇਰੇ ਵਿੱਚ ਦੱਬਿਆ ਹੋਇਆ ਡੇਟਾਮ ਨਹੀਂ ਹੈ ਬਲਕਿ ਇੱਕ ਸੁਤੰਤਰ, ਚੇਤੰਨ ਦ੍ਰਿੜਤਾ ਹੈ - ਜੋ ਕਿ ਚੇਤਨਾ ਵਿੱਚ ਵੀ ਨਹੀਂ ਹੈ, ਪਰ ਜੋ ਇਸ ਚੇਤਨਾ ਨਾਲ ਇੱਕ ਹੈ। ਅਨੁਭਵੀ ਮਨੋਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ, ਇਸ ਹੱਦ ਤੱਕ ਕਿ

ਇਸਦਾ ਤਰੀਕਾ ਇਸਦੇ ਸਿਧਾਂਤਾਂ ਨਾਲੋਂ ਬਿਹਤਰ ਹੈ, ਅਕਸਰ ਇੱਕ ਹੋਂਦ ਵਾਲੀ ਖੋਜ ਦੀ ਨਜ਼ਰ ਵਿੱਚ ਹੁੰਦਾ ਹੈ, ਪਰ ਇਹ ਹਮੇਸ਼ਾ ਕੁਝ ਹੱਦ ਤੱਕ ਰੁਕ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਜਦੋਂ ਇਹ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਬੁਨਿਆਦੀ ਚੋਣ ਦੇ ਨੇੜੇ ਆਉਂਦਾ ਹੈ, ਤਾਂ ਵਿਸ਼ੇ ਦਾ ਵਿਰੋਧ ਅਚਾਨਕ ਢਹਿ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਉਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਦੀ ਉਸ ਤਸਵੀਰ ਨੂੰ ਪਛਾਣ ਲੈਂਦਾ ਹੈ ਜੋ ਉਸਨੂੰ ਪੇਸ਼ ਕੀਤੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ ਜਿਵੇਂ ਉਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਸ਼ੀਸ਼ੇ ਵਿੱਚ ਦੇਖ ਰਿਹਾ ਹੋਵੇ। ਵਿਸ਼ੇ ਦੀ ਇਹ ਅਣਇੱਛਤ ਗਵਾਹੀ ਮਨੋਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਕ ਲਈ ਕੀਮਤੀ ਹੈ; ਉਹ ਉੱਥੇ ਇਹ ਸੰਕੇਤ ਦੇਖਦਾ ਹੈ ਕਿ ਉਹ ਆਪਣੇ ਟੀਚੇ 'ਤੇ ਪਹੁੰਚ ਗਿਆ ਹੈ; ਉਹ ਜਾਂਚ ਤੋਂ ਇਲਾਜ ਤੱਕ ਸਹੀ ਢੰਗ ਨਾਲ ਅੱਗੇ ਵਧ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਪਰ ਉਸਦੇ ਸਿਧਾਂਤਾਂ ਜਾਂ ਉਸਦੇ ਸ਼ੁਰੂਆਤੀ ਸਿਧਾਂਤਾਂ ਵਿੱਚ ਕੁਝ ਵੀ ਉਸਨੂੰ ਇਸ ਗਵਾਹੀ ਨੂੰ ਸਮਝਣ ਜਾਂ ਵਰਤਣ ਦੀ ਆਗਿਆ ਨਹੀਂ ਦਿੰਦਾ। ਉਸਨੂੰ ਅਜਿਹਾ ਕੋਈ ਅਧਿਕਾਰ ਕਿੱਥੋਂ ਮਿਲ ਸਕਦਾ ਸੀ? ਜੇਕਰ ਕੰਪਲੈਕਸ ਸੱਚਮੁੱਚ ਅਚੇਤ ਹੈ - ਯਾਨੀ, ਜੇਕਰ ਚਿੰਨ੍ਹ ਨੂੰ ਦਰਸਾਈ ਗਈ ਚੀਜ਼ ਤੋਂ ਵੱਖ ਕਰਨ ਵਾਲੀ ਕੋਈ ਰੁਕਾਵਟ ਹੈ - ਤਾਂ ਵਿਸ਼ਾ ਇਸਨੂੰ ਕਿਵੇਂ ਪਛਾਣ ਸਕਦਾ ਹੈ? ਕੀ ਅਚੇਤ ਕੰਪਲੈਕਸ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਪਛਾਣਦਾ ਹੈ? ਪਰ ਕੀ ਸਾਨੂੰ ਇਹ ਨਹੀਂ ਦੱਸਿਆ ਗਿਆ ਹੈ ਕਿ ਇਸ ਵਿੱਚ ਸਮਝ ਦੀ ਘਾਟ ਹੈ? ਅਤੇ ਜੇਕਰ ਜ਼ਰੂਰੀ ਤੌਰ 'ਤੇ ਅਸੀਂ ਇਸਨੂੰ ਸੰਕੇਤਾਂ ਨੂੰ ਸਮਝਣ ਦੀ ਯੋਗਤਾ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕੀਤੀ ਹੈ, ਤਾਂ ਕੀ ਇਹ ਉਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਇਸਨੂੰ ਇੱਕ ਚੇਤੰਨ ਬੇਹੋਸ਼ ਬਣਾਉਣਾ ਨਹੀਂ ਹੋਵੇਗਾ? ਸਮਝ ਕੀ ਹੈ ਜੇਕਰ ਸਮਝੀ ਗਈ ਚੀਜ਼ ਪ੍ਰਤੀ ਸੁਚੇਤ ਨਾ ਹੋਣਾ? ਕੀ ਅਸੀਂ ਦੂਜੇ ਪਾਸੇ ਇਹ ਕਹਾਂਗੇ ਕਿ ਇਹ ਵਿਸ਼ਾ ਚੇਤੰਨ ਹੈ ਜੋ ਪੇਸ਼ ਕੀਤੀ ਗਈ ਤਸਵੀਰ ਨੂੰ ਪਛਾਣਦਾ ਹੈ? ਪਰ ਉਹ ਇਸਦੀ ਤੁਲਨਾ ਉਸਦੀ ਅਸਲ ਸਥਿਤੀ ਨਾਲ ਕਿਵੇਂ ਕਰ ਸਕਦਾ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਪਹੁੰਚ ਤੋਂ ਬਾਹਰ ਹੈ ਅਤੇ ਕਿਉਂਕਿ ਉਸਨੂੰ ਕਦੇ ਇਸਦਾ ਕੋਈ ਗਿਆਨ ਨਹੀਂ ਸੀ? ਵੱਧ ਤੋਂ ਵੱਧ ਉਹ ਇਹ ਨਿਰਣਾ ਕਰਨ ਦੇ ਯੋਗ ਹੋਵੇਗਾ ਕਿ ਉਸਦੇ ਕੇਸ ਦੀ ਮਨੋਵਿਗਿਆਨਕ ਵਿਆਖਿਆ ਇੱਕ ਸੰਭਾਵੀ ਪਰਿਕਲਪਨਾ ਹੈ, ਜੋ ਇਸਦੀ ਸੰਭਾਵਨਾ ਵਿਵਹਾਰ ਦੇ ਪੈਟਰਨਾਂ ਦੀ ਗਿਣਤੀ ਤੋਂ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਦੀ ਹੈ ਜੋ ਇਹ ਵਿਆਖਿਆ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਵਿਆਖਿਆ ਨਾਲ ਉਸਦਾ ਸਬੰਧ ਇੱਕ ਤੀਜੀ ਧਿਰ, ਖੁਦ ਮਨੋਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਕ ਦਾ ਹੈ; ਉਸਦਾ ਕੋਈ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਅਧਿਕਾਰ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਅਤੇ ਜੇਕਰ ਉਹ ਮਨੋਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਪਰਿਕਲਪਨਾ ਦੀ ਸੰਭਾਵਨਾ ਵਿੱਚ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਰੱਖਦਾ ਹੈ, ਤਾਂ ਕੀ ਇਹ ਸਧਾਰਨ ਵਿਸ਼ਵਾਸ, ਜੋ ਉਸਦੀ ਚੇਤਨਾ ਦੀਆਂ ਸੀਮਾਵਾਂ ਵਿੱਚ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ, ਉਹਨਾਂ ਰੁਕਾਵਟਾਂ ਨੂੰ ਤੋੜਨ ਦੇ ਯੋਗ ਹੈ ਜੋ ਅਚੇਤ ਪ੍ਰਵਿਰਤੀਆਂ ਨੂੰ ਰੋਕਦੀਆਂ ਹਨ? ਮਨੋਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਕ ਕੋਲ ਬਿਨਾਂ ਸ਼ੱਕ ਚੇਤੰਨ ਅਤੇ ਅਚੇਤ ਦੇ ਅਚਾਨਕ ਸੰਯੋਗ ਦੀ ਕੁਝ ਅਸਪਸ਼ਟ ਤਸਵੀਰ ਹੈ। ਪਰ ਉਸਨੇ ਕਿਸੇ ਵੀ ਸਕਾਰਾਤਮਕ ਅਰਥ ਵਿੱਚ ਇਸ ਸੰਯੋਗ ਦੀ ਕਲਪਨਾ ਕਰਨ ਦੇ ਸਾਰੇ ਤਰੀਕਿਆਂ ਨੂੰ ਹਟਾ ਦਿੱਤਾ ਹੈ।

ਫਿਰ ਵੀ, ਵਿਸ਼ੇ ਦਾ ਗਿਆਨ ਇੱਕ ਤੱਥ ਹੈ। ਇੱਥੇ ਇੱਕ ਅੰਤਰ-ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਹੈ ਜੋ ਸਬੂਤਾਂ ਦੇ ਨਾਲ ਹੈ। ਮਨੋਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਕ ਦੁਆਰਾ ਨਿਰਦੇਸ਼ਤ ਵਿਸ਼ਾ ਇੱਕ ਪਰਿਕਲਪਨਾ ਨੂੰ ਆਪਣੀ ਸਹਿਮਤੀ ਦੇਣ ਨਾਲੋਂ ਵੱਧ ਅਤੇ ਬਿਹਤਰ ਕਰਦਾ ਹੈ; ਉਹ ਇਸਨੂੰ ਛੂੰਹਦਾ ਹੈ, ਉਹ ਦੇਖਦਾ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਕੀ ਹੈ। ਇਹ ਸੱਚਮੁੱਚ ਤਾਂ ਹੀ ਸਮਝਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ ਜੇਕਰ ਵਿਸ਼ੇ ਨੇ ਆਪਣੀਆਂ ਡੂੰਘੀਆਂ ਪ੍ਰਵਿਰਤੀਆਂ ਪ੍ਰਤੀ ਸੁਚੇਤ ਹੋਣਾ ਕਦੇ ਨਹੀਂ ਛੱਡਿਆ ਹੈ; ਇਸ ਤੋਂ ਵੀ ਬਿਹਤਰ, ਸਿਰਫ਼ ਤਾਂ ਹੀ ਜੇਕਰ ਇਹਨਾਂ ਡਰਾਈਵਾਂ ਨੂੰ ਉਸਦੇ ਚੇਤੰਨ ਸਵੈ ਤੋਂ ਵੱਖਰਾ ਨਹੀਂ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ। ਇਸ ਮਾਮਲੇ ਵਿੱਚ ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਅਸੀਂ ਦੇਖਿਆ ਹੈ, ਪਰੰਪਰਾਗਤ ਮਨੋਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਵਿਆਖਿਆ ਉਸਨੂੰ ਇਸ ਬਾਰੇ ਚੇਤਨਾ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਨ ਦਾ ਕਾਰਨ ਨਹੀਂ ਬਣਦੀ ਕਿ ਉਹ ਕੀ ਹੈ; ਇਹ ਉਸਨੂੰ ਇਸ ਬਾਰੇ ਗਿਆਨ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਨ ਦਾ ਕਾਰਨ ਬਣਦੀ ਹੈ ਕਿ ਉਹ ਕੀ ਹੈ। ਇਹ ਫਿਰ ਹੋਂਦਵਾਦੀ ਮਨੋਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਹੈ ਜੋ ਵਿਸ਼ੇ ਦੇ ਅੰਤਮ ਅੰਤਰ-ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਨੂੰ ਨਿਰਣਾਇਕ ਮੰਨਦਾ ਹੈ।

ਇਹ ਤੁਲਨਾ ਸਾਨੂੰ ਬਿਹਤਰ ਢੰਗ ਨਾਲ ਸਮਝਣ ਦੀ ਆਗਿਆ ਦਿੰਦੀ ਹੈ ਕਿ ਇੱਕ ਹੋਂਦਵਾਦੀ ਮਨੋਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਕੀ ਹੋਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ ਜੇਕਰ ਇਹ ਹੋਂਦ ਦਾ ਹੱਕਦਾਰ ਹੈ। ਇਹ ਇੱਕ ਅਜਿਹਾ ਤਰੀਕਾ ਹੈ

ਜੋ ਇੱਕ ਸਖ਼ਤੀ ਨਾਲ ਬਾਹਰਮੁਖੀ ਰੂਪ ਵਿੱਚ, ਵਿਅਕਤੀਗਤ ਚੋਣ ਨੂੰ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ ਵਿੱਚ ਲਿਆਉਣ ਲਈ ਨਿਯਤ ਹੈ ਜਿਸ ਦੁਆਰਾ ਹਰੇਕ ਜੀਵਤ ਵਿਅਕਤੀ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਇੱਕ ਵਿਅਕਤੀ ਬਣਾਉਂਦਾ ਹੈ; ਯਾਨੀ, ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਜਾਣੂ ਕਰਵਾਉਂਦਾ ਹੈ ਕਿ ਉਹ ਕੀ ਹੈ। ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਵਿਧੀ ਜੋ ਭਾਲਦੀ ਹੈ ਉਹ ਇੱਕ ਜੀਵ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਇੱਕੋ ਸਮੇਂ ਹੋਣ ਦੀ ਚੋਣ ਹੈ, ਇਸ ਲਈ ਇਸਨੂੰ ਖਾਸ ਵਿਵਹਾਰ ਪੈਟਰਨਾਂ ਨੂੰ ਬੁਨਿਆਦੀ ਸਬੰਧਾਂ ਤੱਕ ਘਟਾਉਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ - ਲਿੰਗਕਤਾ ਜਾਂ ਸ਼ਕਤੀ ਦੀ ਇੱਛਾ ਦੀ ਨਹੀਂ, ਸਗੋਂ ਹੋਂਦ ਦੀ - ਜੋ ਇਸ ਵਿਵਹਾਰ ਵਿੱਚ ਪ੍ਰਗਟ ਹੁੰਦੇ ਹਨ। ਫਿਰ ਇਸਨੂੰ ਸ਼ੁਰੂ ਤੋਂ ਹੀ ਹੋਂਦ ਦੀ ਸਮਝ ਵੱਲ ਸੇਧਿਤ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਇਸ ਹੋਂਦ ਦਾ ਸਾਹਮਣਾ ਕਰਨ ਵਾਲੇ ਹੋਂਦ ਦੇ ਹੋਣ ਅਤੇ ਹੋਣ ਦੇ ਢੰਗ ਨੂੰ ਖੋਜਣ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਕੋਈ ਹੋਰ ਟੀਚਾ ਨਹੀਂ ਦੇਣਾ ਚਾਹੀਦਾ। ਇਸ ਟੀਚੇ ਨੂੰ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਨ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਰੁਕਣਾ ਮਨ੍ਹਾ ਹੈ। ਇਹ ਹੋਂਦ ਦੀ ਸਮਝ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਕਰੇਗਾ ਜੋ ਜਾਂਚਕਰਤਾ ਨੂੰ ਦਰਸਾਉਂਦਾ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਉਹ ਖੁਦ ਇੱਕ ਮਨੁੱਖੀ ਹਕੀਕਤ ਹੈ; ਅਤੇ ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਇਹ ਹੋਂਦ ਨੂੰ ਇਸਦੇ ਪ੍ਰਤੀਕਾਤਮਕ ਪ੍ਰਗਟਾਵੇ ਤੋਂ ਵੱਖ ਕਰਨ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਇਸਨੂੰ ਹਰ ਵਾਰ ਕਿਰਿਆਵਾਂ ਅਤੇ ਰਵੱਈਏ ਦੇ ਤੁਲਨਾਤਮਕ ਅਧਿਐਨ ਦੇ ਆਧਾਰ 'ਤੇ ਮੁੜ ਖੋਜਣਾ ਪਵੇਗਾ, ਇੱਕ ਪ੍ਰਤੀਕ ਜੋ ਉਹਨਾਂ ਨੂੰ ਸਮਝਣ ਲਈ ਨਿਯਤ ਹੈ। ਇਸਦੀ ਸਫਲਤਾ ਦਾ ਮਾਪਦੰਡ ਉਨ੍ਹਾਂ ਤੱਥਾਂ ਦੀ ਗਿਣਤੀ ਹੋਵੇਗਾ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਇਸਦੀ ਪਰਿਕਲਪਨਾ ਇਸਨੂੰ ਸਮਝਾਉਣ ਅਤੇ ਇਕਜੁੱਟ ਕਰਨ ਦੀ ਇਜਾਜ਼ਤ ਦਿੰਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਨਾਲ ਹੀ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕੀਤੇ ਗਏ ਅੰਤ ਦੀ ਅਟੱਲਤਾ ਦੀ ਸਵੈ-ਸਪੱਸ਼ਟ ਅੰਤਰ-ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ। ਇਸ ਮਾਪਦੰਡ ਵਿੱਚ ਉਹਨਾਂ ਸਾਰੇ ਮਾਮਲਿਆਂ ਵਿੱਚ ਜੋੜਿਆ ਜਾਵੇਗਾ ਜਿੱਥੇ ਇਹ ਸੰਭਵ ਹੈ, ਵਿਸ਼ੇ ਦੀ ਨਿਰਣਾਇਕ ਗਵਾਹੀ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕੀਤੇ ਨਤੀਜੇ - ਯਾਨੀ, ਵਿਅਕਤੀ ਦੇ ਅੰਤਮ ਸਿਰੇ - ਫਿਰ ਇੱਕ ਵਰਗੀਕਰਨ ਦਾ ਵਿਸ਼ਾ ਬਣ ਸਕਦੇ ਹਨ, ਅਤੇ ਇਹਨਾਂ ਨਤੀਜਿਆਂ ਦੀ ਤੁਲਨਾ ਕਰਕੇ ਹੀ ਅਸੀਂ ਮਨੁੱਖੀ ਹਕੀਕਤ ਬਾਰੇ ਆਮ ਵਿਚਾਰਾਂ ਨੂੰ ਇਸਦੇ ਆਪਣੇ ਉਦੇਸ਼ਾਂ ਦੀ ਇੱਕ ਅਨੁਭਵੀ ਚੋਣ ਵਜੋਂ ਸਥਾਪਤ ਕਰਨ ਦੇ ਯੋਗ ਹੋਵਾਂਗੇ। ਇਸ ਮਨੋਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਦੁਆਰਾ ਅਧਿਐਨ ਕੀਤੇ ਗਏ ਵਿਵਹਾਰ ਵਿੱਚ ਨਾ ਸਿਰਫ਼ ਸੁਪਨੇ, ਅਸਫਲਤਾਵਾਂ, ਜਨੂੰਨ ਅਤੇ ਨਿਊਰੋਸਿਸ ਸ਼ਾਮਲ ਹੋਣਗੇ, ਸਗੋਂ ਖਾਸ ਤੌਰ 'ਤੇ ਜਾਗਣ ਵਾਲੇ ਜੀਵਨ ਦੇ ਵਿਚਾਰ, ਸਫਲਤਾਪੂਰਵਕ ਵਿਵਸਥਿਤ ਕਿਰਿਆਵਾਂ, ਸ਼ੈਲੀ, ਆਦਿ ਵੀ ਸ਼ਾਮਲ ਹੋਣਗੇ। ਇਸ ਮਨੋਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਨੂੰ ਅਜੇ ਤੱਕ ਇਸਦਾ ਫਰਾਇਡ ਨਹੀਂ ਮਿਲਿਆ ਹੈ। ਵੱਧ ਤੋਂ ਵੱਧ ਅਸੀਂ ਕੁਝ ਖਾਸ ਤੌਰ 'ਤੇ ਸਫਲ ਜੀਵਨੀਆਂ ਵਿੱਚ ਇਸਦਾ ਪੂਰਵ-ਪ੍ਰਦਰਸ਼ਨ ਲੱਭ ਸਕਦੇ ਹਾਂ। ਅਸੀਂ ਫਲੌਬਰਟ ਅਤੇ ਦੋਸਤੋਵਸਕੀ ਦੇ ਸੰਬੰਧ ਵਿੱਚ ਕਿਤੇ ਹੋਰ ਦੋ ਉਦਾਹਰਣਾਂ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕਰਨ ਦੇ ਯੋਗ ਹੋਣ ਦੀ ਉਮੀਦ ਕਰਦੇ ਹਾਂ। ਪਰ ਇਹ ਸਾਡੇ ਲਈ ਬਹੁਤ ਘੱਟ ਮਾਇਨੇ ਰੱਖਦਾ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਹੁਣ ਮੌਜੂਦ ਹੈ ਜਾਂ ਨਹੀਂ; ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਗੱਲ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਸੰਭਵ ਹੈ।

II. "ਕਰਨਾ" ਅਤੇ "ਹੋਣਾ": ਕਬਜ਼ਾ

ਓਨਟੋਲੋਜੀ ਵਿਵਹਾਰ ਦੇ ਨਮੂਨਿਆਂ ਅਤੇ ਇੱਛਾਵਾਂ ਬਾਰੇ ਜੋ ਜਾਣਕਾਰੀ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕਰ ਸਕਦੀ ਹੈ, ਉਹ ਹੋਂਦਵਾਦੀ ਮਨੋ-ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਦੇ ਮੂਲ ਸਿਧਾਂਤਾਂ ਵਜੋਂ ਕੰਮ ਕਰੇਗੀ। ਇਸਦਾ ਮਤਲਬ ਇਹ ਨਹੀਂ ਹੈ ਕਿ ਸਾਰੇ ਮਨੁੱਖਾਂ ਲਈ ਆਮ ਅਮੂਰਤ ਇੱਛਾਵਾਂ ਦਾ ਇੱਕ ਸਮੁੱਚਾ ਪੈਟਰਨ ਹੈ; ਇਸਦਾ ਮਤਲਬ ਹੈ ਕਿ ਠੋਸ ਇੱਛਾਵਾਂ ਦੀਆਂ ਬਣਤਰਾਂ ਹੁੰਦੀਆਂ ਹਨ ਜੋ ਓਨਟੋਲੋਜੀ ਦੇ ਅਧਿਐਨ ਦੌਰਾਨ ਉਭਰਦੀਆਂ ਹਨ ਕਿਉਂਕਿ ਹਰੇਕ ਇੱਛਾ - ਖਾਣ ਜਾਂ ਸੌਣ ਦੀ ਇੱਛਾ ਦੇ ਨਾਲ-ਨਾਲ ਕਲਾ ਦਾ ਕੰਮ ਬਣਾਉਣ ਦੀ ਇੱਛਾ ਸਾਰੀ ਮਨੁੱਖੀ ਅਸਲੀਅਤ ਨੂੰ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਮੈਂ ਕਿਤੇ ਹੋਰ ਦਿਖਾਇਆ ਹੈ, [3] ਮਨੁੱਖ ਦਾ ਗਿਆਨ ਇੱਕ ਸੰਪੂਰਨਤਾ ਹੋਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ; ਇਸ ਪੱਧਰ 'ਤੇ ਗਿਆਨ ਦੇ ਅਨੁਭਵੀ, ਅੰਸ਼ਕ ਟੁਕੜਿਆਂ ਦੀ ਸਾਰੇ ਮਹੱਤਵ ਦੀ ਘਾਟ ਹੈ। ਅਸੀਂ ਆਪਣੇ ਕੰਮ ਵਿੱਚ ਸਫਲ ਹੋਵਾਂਗੇ ਜੇਕਰ ਅਸੀਂ ਇਸ ਬਿੰਦੂ ਤੱਕ ਪ੍ਰਾਪਤ

ਗਿਆਨ ਦੇ ਟੁਕੜਿਆਂ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਹੋਂਦਵਾਦੀ ਮਨੋ-ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਦੇ ਅਧਾਰ ਰੱਖਣ ਲਈ ਕਰਦੇ ਹਾਂ। ਦਰਅਸਲ ਇਹ ਉਹ ਬਿੰਦੂ ਹੈ ਜਿੱਥੇ ਓਨਟੋਲੋਜੀ ਨੂੰ ਰੁਕਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ; ਇਸਦੀਆਂ ਅੰਤਮ ਖੋਜਾਂ ਮਨੋ-ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਦੇ ਪਹਿਲੇ ਸਿਧਾਂਤ ਹਨ। ਇਸ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਸਾਡੇ ਕੋਲ ਇੱਕ ਹੋਰ ਤਰੀਕਾ ਹੋਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਵਸਤੂ ਵੱਖਰੀ ਹੈ। ਫਿਰ ਓਨਟੋਲੋਜੀ ਸਾਨੂੰ ਇੱਛਾ ਬਾਰੇ ਕੀ ਸਿਖਾਉਂਦੀ ਹੈ, ਕਿਉਂਕਿ ਇੱਛਾ ਮਨੁੱਖੀ ਅਸਲੀਅਤ ਦਾ ਹੋਂਦ ਹੈ?

ਇੱਛਾ ਹੋਂਦ ਦੀ ਘਾਟ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਇਹ ਸਿੱਧੇ ਤੌਰ 'ਤੇ ਉਸ ਹੋਂਦ ਦੁਆਰਾ ਸਮਰਥਤ ਹੈ ਜਿਸਦੀ ਇਹ ਇੱਕ ਘਾਟ ਹੈ। ਇਹ ਹੋਂਦ, ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਅਸੀਂ ਕਿਹਾ ਹੈ, ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ-ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ, ਚੇਤਨਾ ਪਦਾਰਥ ਬਣ ਜਾਂਦੀ ਹੈ, ਪਦਾਰਥ ਆਪਣੇ ਆਪ ਦਾ ਕਾਰਨ ਬਣ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਮਨੁੱਖ-ਪਰਮਾਤਮਾ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਮਨੁੱਖੀ ਹਕੀਕਤ ਦਾ ਹੋਂਦ ਮੂਲ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਪਦਾਰਥ ਨਹੀਂ ਸਗੋਂ ਇੱਕ ਜੀਵਤ ਸਬੰਧ ਹੈ। ਇਸ ਸਬੰਧ ਦੇ ਸੀਮਤ ਸ਼ਬਦ ਪਹਿਲਾਂ ਮੂਲ-ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਹਨ, ਜੋ ਇਸਦੀ ਸੰਭਾਵਤਤਾ ਅਤੇ ਇਸਦੀ ਅਸਲੀਅਤ ਵਿੱਚ ਸਥਿਰ ਹਨ, ਇਸਦੀ ਜ਼ਰੂਰੀ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਤਾ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਹੈ, ਕਿ ਇਹ ਮੌਜੂਦ ਹੈ; ਅਤੇ ਦੂਜਾ-ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ-ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਜਾਂ ਮੁੱਲ, ਜੋ ਕਿ ਸੰਭਾਵਤ-ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਦੇ ਆਦਰਸ਼ ਵਜੋਂ ਮੌਜੂਦ ਹੈ ਅਤੇ ਜਿਸਨੂੰ ਸਾਰੀਆਂ ਸੰਭਾਵਤਤਾ ਅਤੇ ਸਾਰੀ ਹੋਂਦ ਤੋਂ ਪਰੇ ਦਰਸਾਇਆ ਗਿਆ ਹੈ। ਮਨੁੱਖ ਨਾ ਤਾਂ ਇਹਨਾਂ ਜੀਵਾਂ ਵਿੱਚੋਂ ਇੱਕ ਹੈ ਅਤੇ ਨਾ ਹੀ ਦੂਜਾ, ਕਿਉਂਕਿ ਸਖਤੀ ਨਾਲ ਕਹਿਣ 'ਤੇ, ਸਾਨੂੰ ਕਦੇ ਵੀ ਉਸਦੇ ਬਾਰੇ ਇਹ ਨਹੀਂ ਕਹਿਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਕਿ ਉਹ ਬਿਲਕੁਲ ਹੈ। ਉਹ ਉਹ ਹੈ ਜੋ ਉਹ ਨਹੀਂ ਹੈ ਅਤੇ ਉਹ ਉਹ ਨਹੀਂ ਹੈ ਜੋ ਉਹ ਹੈ; ਉਹ ਸੰਭਾਵਤ-ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਦਾ ਵਿਨਾਸ਼ ਹੈ ਜਿੱਥੋਂ ਤੱਕ ਇਸ ਵਿਨਾਸ਼ ਦਾ ਸਵੈ ਸਵੈ-ਕਾਰਨ ਵਜੋਂ ਸਵੈ-ਆਪਣੇ ਆਪ ਵੱਲ ਅੱਗੇ ਵਧਣਾ ਹੈ। ਮਨੁੱਖੀ ਹਕੀਕਤ ਪਰਮਾਤਮਾ ਬਣਨ ਦਾ ਸ਼ੁੱਧ ਯਤਨ ਹੈ, ਬਿਨਾਂ ਕਿਸੇ ਦਿੱਤੇ ਗਏ ਆਧਾਰ ਦੇ, ਬਿਨਾਂ ਕਿਸੇ ਅਜਿਹੀ ਚੀਜ਼ ਦੇ ਜੋ ਅਜਿਹਾ ਯਤਨ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਇੱਛਾ ਇਸ ਯਤਨ ਨੂੰ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਦੀ ਹੈ।

ਫਿਰ ਵੀ ਇੱਛਾ ਨੂੰ ਸਿਰਫ਼ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਹੋਣ ਦੇ ਕਾਰਨ ਦੇ ਸੰਬੰਧ ਵਿੱਚ ਪਰਿਭਾਸ਼ਿਤ ਨਹੀਂ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ। ਇਹ ਇੱਕ ਬੇਰਹਿਮ, ਠੋਸ ਹੋਂਦ ਦੇ ਸਾਪੇਖਿਕ ਵੀ ਹੈ ਜਿਸਨੂੰ ਅਸੀਂ ਆਮ ਤੌਰ 'ਤੇ ਇੱਛਾ ਦਾ ਵਸਤੂ ਕਹਿੰਦੇ ਹਾਂ। ਇਹ ਵਸਤੂ ਹੁਣ ਰੋਟੀ ਦਾ ਇੱਕ ਟੁਕੜਾ ਹੋ ਸਕਦੀ ਹੈ, ਹੁਣ ਇੱਕ ਆਟੋਮੋਬਾਈਲ, ਹੁਣ ਇੱਕ ਔਰਤ, ਹੁਣ ਇੱਕ ਵਸਤੂ ਜੋ ਅਜੇ ਤੱਕ ਸਾਕਾਰ ਨਹੀਂ ਹੋਈ ਹੈ ਅਤੇ ਅਜੇ ਤੱਕ ਪਰਿਭਾਸ਼ਿਤ ਨਹੀਂ ਕੀਤੀ ਗਈ ਹੈ - ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਜਦੋਂ ਕਲਾਕਾਰ ਕਲਾ ਦਾ ਇੱਕ ਕੰਮ ਬਣਾਉਣਾ ਚਾਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਇਸਦੀ ਬਣਤਰ ਦੁਆਰਾ ਇੱਛਾ ਇੱਕ ਆਦਮੀ ਦੇ ਸੰਸਾਰ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਜਾਂ ਕਈ ਵਸਤੂਆਂ ਨਾਲ ਸਬੰਧ ਨੂੰ ਦਰਸਾਉਂਦੀ ਹੈ; ਇਹ ਸੰਸਾਰ ਵਿੱਚ ਹੋਣ ਦੇ ਪਹਿਲੂਆਂ ਵਿੱਚੋਂ ਇੱਕ ਹੈ। ਇਸ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਤੋਂ ਅਸੀਂ ਪਹਿਲਾਂ ਦੇਖਦੇ ਹਾਂ ਕਿ ਇਹ ਸਬੰਧ ਇੱਕ ਵਿਲੱਖਣ ਕਿਸਮ ਦਾ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਇਹ ਸਿਰਫ ਇੱਕ ਕਿਸਮ ਦੇ ਸੰਖੇਪ ਰੂਪ ਦੁਆਰਾ ਹੈ ਜੋ ਅਸੀਂ "ਕਿਸੇ ਚੀਜ਼ ਦੀ ਇੱਛਾ" ਦੀ ਗੱਲ ਕਰਦੇ ਹਾਂ। ਅਸਲ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਹਜ਼ਾਰ ਅਨੁਭਵੀ ਉਦਾਹਰਣਾਂ ਦਰਸਾਉਂਦੀਆਂ ਹਨ ਕਿ ਅਸੀਂ ਇਸ ਵਸਤੂ ਨੂੰ ਰੱਖਣ ਜਾਂ ਉਸ ਚੀਜ਼ ਨੂੰ ਕਰਨ ਜਾਂ ਕਿਸੇ ਵਿਅਕਤੀ ਬਣਨ ਦੀ ਇੱਛਾ ਰੱਖਦੇ ਹਾਂ। ਜੇ ਮੈਂ ਇਸ ਤਸਵੀਰ ਦੀ ਇੱਛਾ ਰੱਖਦਾ ਹਾਂ, ਤਾਂ ਇਸਦਾ ਮਤਲਬ ਹੈ ਕਿ ਮੈਂ ਇਸਨੂੰ ਖਰੀਦਣਾ ਚਾਹੁੰਦਾ ਹਾਂ, ਇਸਨੂੰ ਆਪਣੇ ਲਈ ਢੁਕਵਾਂ ਬਣਾਉਣਾ ਚਾਹੁੰਦਾ ਹਾਂ। ਜੇ ਮੈਂ ਇੱਕ ਕਿਤਾਬ ਲਿਖਣਾ ਚਾਹੁੰਦਾ ਹਾਂ, ਸੈਰ ਲਈ ਜਾਣਾ ਚਾਹੁੰਦਾ ਹਾਂ, ਤਾਂ ਇਸਦਾ ਮਤਲਬ ਹੈ ਕਿ ਮੈਂ ਇਸ ਕਿਤਾਬ ਨੂੰ "ਕਰਨ" ਚਾਹੁੰਦਾ ਹਾਂ, ਇਸ ਸੈਰ ਨੂੰ "ਕਰਨ" ਚਾਹੁੰਦਾ ਹਾਂ। ਜੇ ਮੈਂ ਪਹਿਰਾਵਾ ਪਾਉਂਦਾ ਹਾਂ, ਤਾਂ ਇਹ ਇਸ ਲਈ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਮੈਂ ਚੰਗੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਤਿਆਰ ਹੋਣਾ ਚਾਹੁੰਦਾ ਹਾਂ। ਮੈਂ ਵਿਗਿਆਨੀ ਬਣਨ ਲਈ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਸਿਖਲਾਈ ਦਿੰਦਾ ਹਾਂ, ਆਦਿ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਸ਼ੁਰੂ ਤੋਂ ਹੀ, ਠੋਸ ਮਨੁੱਖੀ ਹੋਂਦ ਦੀਆਂ ਤਿੰਨ ਵੱਡੀਆਂ ਸ਼੍ਰੇਣੀਆਂ ਸਾਨੂੰ ਆਪਣੇ ਮੂਲ ਸਬੰਧ ਵਿੱਚ ਦਿਖਾਈ ਦਿੰਦੀਆਂ ਹਨ: ਕਰਨਾ, ਹੋਣਾ, ਹੋਣਾ।[4]

ਹਾਲਾਂਕਿ, ਇਹ ਦੇਖਣਾ ਆਸਾਨ ਹੈ ਕਿ ਕਰਨ ਦੀ ਇੱਛਾ ਅਟੱਲ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਕੋਈ ਵਿਅਕਤੀ ਕਿਸੇ ਵਸਤੂ ਨੂੰ ਉਸ ਨਾਲ ਇੱਕ ਖਾਸ ਸਬੰਧ ਵਿੱਚ ਪ੍ਰਵੇਸ਼ ਕਰਨ ਲਈ ਕਰਦਾ ਹੈ (= ਬਣਾਉਂਦਾ ਹੈ)। ਇਹ ਨਵਾਂ ਸਬੰਧ ਤੁਰੰਤ ਹੋਣ ਤੱਕ ਘਟਾਇਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਉਦਾਹਰਣ ਵਜੋਂ, ਮੈਂ ਇਸ ਗੰਨੇ ਨੂੰ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਨ ਲਈ ਇੱਕ ਰੁੱਖ ਦੀ ਟਾਹਣੀ ਤੋਂ ਇੱਕ ਗੰਨਾ ਕੱਟਦਾ ਹਾਂ (ਮੈਂ ਇੱਕ ਟਾਹਣੀ ਤੋਂ ਇੱਕ ਗੰਨਾ ਬਣਾਉਂਦਾ ਹਾਂ)। "ਕਰਨ" ਨੂੰ ਹੋਣ ਦੇ ਢੰਗ ਵਿੱਚ ਘਟਾ ਦਿੱਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਸਭ ਤੋਂ ਆਮ ਉਦਾਹਰਣ ਹੈ। ਪਰ ਇਹ ਵੀ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ ਕਿ ਮੇਰੀ ਗਤੀਵਿਧੀ ਸਤ੍ਹਾ 'ਤੇ ਘਟਾਉਣ ਯੋਗ ਨਹੀਂ ਦਿਖਾਈ ਦਿੰਦੀ। ਇਹ ਵਿਗਿਆਨਕ ਖੋਜ, ਜਾਂ ਖੇਡ, ਜਾਂ ਸੁਹਜ ਰਚਨਾ ਦੇ ਮਾਮਲੇ ਵਿੱਚ ਬੇਲੋੜਾ ਜਾਪ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਫਿਰ ਵੀ ਇਹਨਾਂ ਵੱਖ-ਵੱਖ ਉਦਾਹਰਣਾਂ ਵਿੱਚ ਕਰਨਾ ਅਜੇ ਵੀ ਅਟੱਲ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਜੇਕਰ ਮੈਂ ਇੱਕ ਤਸਵੀਰ, ਇੱਕ ਨਾਟਕ, ਇੱਕ ਸੁਰ ਬਣਾਉਂਦਾ ਹਾਂ, ਤਾਂ ਇਹ ਇਸ ਲਈ ਹੈ ਕਿ ਮੈਂ ਇੱਕ ਠੋਸ ਹੋਂਦ ਦੇ ਮੂਲ ਵਿੱਚ ਹੋ ਸਕਾਂ। ਇਹ ਹੋਂਦ ਮੈਨੂੰ ਸਿਰਫ਼ ਉਸ ਹੱਦ ਤੱਕ ਦਿਲਚਸਪੀ ਰੱਖਦੀ ਹੈ ਕਿ ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਦਾ ਬੰਧਨ ਜੋ ਮੈਂ ਇਸਦੇ ਅਤੇ ਮੇਰੇ ਵਿਚਕਾਰ ਸਥਾਪਿਤ ਕਰਦਾ ਹਾਂ, ਮੈਨੂੰ ਇਸ ਉੱਤੇ ਮਾਲਕੀ ਦਾ ਇੱਕ ਖਾਸ ਅਧਿਕਾਰ ਦਿੰਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਕਾਫ਼ੀ ਨਹੀਂ ਹੈ ਕਿ ਇੱਕ ਖਾਸ ਤਸਵੀਰ ਜੋ ਮੇਰੇ ਮਨ ਵਿੱਚ ਹੈ ਮੌਜੂਦ ਹੋਵੇ; ਇਹ ਵੀ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਮੇਰੇ ਰਾਹੀਂ ਮੌਜੂਦ ਹੋਵੇ। ਸਪੱਸ਼ਟ ਤੌਰ 'ਤੇ ਇੱਕ ਅਰਥ ਵਿੱਚ ਆਦਰਸ਼ ਇਹ ਹੋਵੇਗਾ ਕਿ ਮੈਂ ਇੱਕ ਕਿਸਮ ਦੀ ਨਿਰੰਤਰ ਰਚਨਾ ਦੁਆਰਾ ਹੋਣ ਵਾਲੀ ਤਸਵੀਰ ਨੂੰ ਕਾਇਮ ਰੱਖਾਂ ਅਤੇ ਨਤੀਜੇ ਵਜੋਂ ਇਹ ਇੱਕ ਨਿਰੰਤਰ ਨਵਿਆਉਣ ਵਾਲੇ ਉਤਪਤੀ ਦੁਆਰਾ ਮੇਰੀ ਹੋਣੀ ਚਾਹੀਦੀ ਹੈ। ਪਰ ਇੱਕ ਹੋਰ ਅਰਥ ਵਿੱਚ ਇਹ ਮੇਰੇ ਤੋਂ ਮੂਲ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਵੱਖਰਾ ਹੋਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ - ਤਾਂ ਜੋ ਇਹ ਮੇਰਾ ਹੋ ਸਕੇ ਪਰ ਮੈਂ ਨਹੀਂ। ਇੱਥੇ ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਪਦਾਰਥਾਂ ਦੇ ਕਾਰਟੇਸੀਅਨ ਸਿਧਾਂਤ ਵਿੱਚ, ਇਹ ਖ਼ਤਰਾ ਹੈ ਕਿ ਸਿਰਜੀ ਗਈ ਵਸਤੂ ਦਾ ਵਜੂਦ ਸੁਤੰਤਰਤਾ ਅਤੇ ਨਿਰਪੱਖਤਾ ਦੀ ਘਾਟ ਕਾਰਨ ਮੇਰੇ ਵਜੂਦ ਵਿੱਚ ਦੁਬਾਰਾ ਲੀਨ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ; ਇਸ ਲਈ ਇਹ ਲਾਜ਼ਮੀ ਤੌਰ 'ਤੇ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਵੀ ਮੌਜੂਦ ਹੋਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ, ਇਸਨੂੰ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਹੀ ਨਿਰੰਤਰ ਤੌਰ 'ਤੇ ਨਵਿਆਉਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ। ਸਿੱਟੇ ਵਜੋਂ ਮੇਰਾ ਕੰਮ ਮੈਨੂੰ ਇੱਕ ਨਿਰੰਤਰ ਰਚਨਾ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਜਾਪਦਾ ਹੈ ਪਰ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਸਥਿਰ ਹੈ; ਇਹ ਅਨਿਸ਼ਚਿਤ ਸਮੇਂ ਲਈ ਮੇਰਾ "ਨਿਸ਼ਾਨ" ਰੱਖਦਾ ਹੈ; ਯਾਨੀ, ਇਹ ਇੱਕ ਅਣਮਿੱਥੇ ਸਮੇਂ ਲਈ "ਮੇਰਾ" ਵਿਚਾਰ ਹੈ। ਕਲਾ ਦਾ ਹਰ ਕੰਮ ਇੱਕ ਵਿਚਾਰ ਹੈ, ਇੱਕ "ਵਿਚਾਰ" ਹੈ; ਇਸ ਦੀਆਂ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਤਾਵਾਂ ਸਪੱਸ਼ਟ ਤੌਰ 'ਤੇ ਇਸ ਹੱਦ ਤੱਕ ਆਦਰਸ਼ ਹਨ ਕਿ ਇਹ ਇੱਕ ਅਰਥ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਕੁਝ ਵੀ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਪਰ ਦੂਜੇ ਪਾਸੇ, ਇਹ ਅਰਥ, ਇਹ ਵਿਚਾਰ ਜੋ ਇੱਕ ਅਰਥ ਵਿੱਚ ਨਿਰੰਤਰ ਕਿਰਿਆਸ਼ੀਲ ਹੈ ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਮੈਂ ਨਿਰੰਤਰ ਇਸਨੂੰ ਬਣਾ ਰਿਹਾ ਹਾਂ, ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਇੱਕ ਮਨ ਇਸਨੂੰ ਬਿਨਾਂ ਕਿਸੇ ਰਾਹਤ ਦੇ ਕਲਪਨਾ ਕਰ ਰਿਹਾ ਹੈ - ਇੱਕ ਮਨ ਜੋ ਮੇਰਾ ਮਨ ਹੋਵੇਗਾ - ਇਹ ਵਿਚਾਰ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਹੋਂਦ ਵਿੱਚ ਇਕੱਲਾ ਕਾਇਮ ਰੱਖਦਾ ਹੈ; ਇਹ ਕਿਸੇ ਵੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਕਿਰਿਆਸ਼ੀਲ ਰਹਿਣਾ ਬੰਦ ਨਹੀਂ ਕਰਦਾ ਜਦੋਂ ਮੈਂ ਅਸਲ ਵਿੱਚ ਇਸਨੂੰ ਨਹੀਂ ਸੋਚ ਰਿਹਾ ਹੁੰਦਾ। ਮੈਂ ਫਿਰ ਚੇਤਨਾ ਦੇ ਦੋਹਰੇ ਸਬੰਧ ਵਿੱਚ ਇਸਦਾ ਸਮਰਥਨ ਕਰਦਾ ਹਾਂ ਜੋ ਇਸਨੂੰ ਕਲਪਨਾ ਕਰਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਚੇਤਨਾ ਜੋ ਇਸਦਾ ਸਾਹਮਣਾ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਇਹ ਬਿਲਕੁਲ ਇਹ ਦੋਹਰਾ ਸਬੰਧ ਹੈ ਜੋ ਮੈਂ ਇਹ ਕਹਿ ਕੇ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਦਾ ਹਾਂ ਕਿ ਇਹ ਮੇਰਾ ਹੈ। ਅਸੀਂ ਇਸਦਾ ਅਰਥ ਉਦੋਂ ਦੇਖਾਂਗੇ ਜਦੋਂ ਅਸੀਂ "ਹੋਣਾ" ਸ਼੍ਰੇਣੀ ਦੀ ਮਹੱਤਤਾ ਨੂੰ ਸਹੀ ਢੰਗ ਨਾਲ ਪਰਿਭਾਸ਼ਿਤ ਕਰ ਲਿਆ ਹੈ। ਇਹ ਵਿਨਿਯਮ ਦੇ ਸੰਸਲੇਸ਼ਣ ਵਿੱਚ ਇਸ ਦੋਹਰੇ ਸਬੰਧ ਵਿੱਚ ਦਾਖਲ ਹੋਣ ਲਈ ਹੈ ਜੋ ਮੈਂ ਆਪਣਾ ਕੰਮ ਬਣਾਉਂਦਾ ਹਾਂ। ਅਸਲ ਵਿੱਚ ਇਹ ਸਵੈ ਅਤੇ ਗੈਰ-ਸਵੈ ਦਾ ਇਹ ਸੰਸਲੇਸ਼ਣ ਹੈ (ਇੱਕ ਪਾਸੇ ਵਿਚਾਰਾਂ ਦੀ ਨੇੜਤਾ ਅਤੇ ਪਾਰਦਰਸ਼ਤਾ ਅਤੇ ਦੂਜੇ ਪਾਸੇ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਧੁੰਦਲਾਪਨ ਅਤੇ ਉਦਾਸੀਨਤਾ) ਜਿਸਦਾ ਮੈਂ ਉਦੇਸ਼ ਰੱਖ ਰਿਹਾ ਹਾਂ ਅਤੇ ਜੋ ਕੰਮ ਦੀ ਮੇਰੀ ਮਾਲਕੀ ਸਥਾਪਤ ਕਰੇਗਾ। ਇਸ ਅਰਥ ਵਿੱਚ ਇਹ ਸਿਰਫ਼ ਸਖ਼ਤੀ ਨਾਲ ਕਲਾਤਮਕ ਰਚਨਾਵਾਂ ਨਹੀਂ ਹਨ ਜਿਨ੍ਹਾਂ

ਨੂੰ ਮੈਂ ਇਸ ਤਰੀਕੇ ਨਾਲ ਢੁਕਵਾਂ ਬਣਾਉਂਦਾ ਹਾਂ। ਇਹ ਸੋਟੀ ਜੋ ਮੈਂ ਟਾਹਣੀ ਤੋਂ ਕੱਟੀ ਹੈ, ਇਸ ਦੋਹਰੇ ਸੰਬੰਧ ਵਿੱਚ ਵੀ ਮੇਰੀ ਕਿਸਮਤ ਵਿੱਚ ਹੈ: ਪਹਿਲਾ ਰੋਜ਼ਾਨਾ ਵਰਤੋਂ ਲਈ ਇੱਕ ਵਸਤੂ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ, ਜੋ ਮੇਰੇ ਨਿਪਟਾਰੇ 'ਤੇ ਹੈ ਅਤੇ ਜੋ ਮੇਰੇ ਕੋਲ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਮੇਰੇ ਕੋਲ ਮੇਰੇ ਕੱਪੜੇ ਜਾਂ ਕਿਤਾਬਾਂ ਹਨ, ਅਤੇ ਦੂਜਾ ਮੇਰੇ ਆਪਣੇ ਕੰਮ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਉਹ ਲੋਕ ਜੋ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਰੋਜ਼ਾਨਾ ਦੀਆਂ ਵਸਤੂਆਂ ਨਾਲ ਘੇਰਨਾ ਪਸੰਦ ਕਰਦੇ ਹਨ ਜੋ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਖੁਦ ਬਣਾਈਆਂ ਹਨ, ਉਹ ਨਿਯੋਜਨ ਦੀਆਂ ਸੂਖਮਤਾਵਾਂ ਦਾ ਆਨੰਦ ਮਾਣ ਰਹੇ ਹਨ। ਉਹ ਇੱਕ ਵਸਤੂ ਵਿੱਚ ਅਤੇ ਇੱਕ ਸਮਕਾਲੀਤਾ ਵਿੱਚ ਅਨੰਦ ਦੁਆਰਾ ਨਿਯੋਜਨ ਅਤੇ ਰਚਨਾ ਦੁਆਰਾ ਨਿਯੋਜਨ ਨੂੰ ਜੋੜਦੇ ਹਨ। ਅਸੀਂ ਕਲਾਤਮਕ ਰਚਨਾ ਤੋਂ ਲੈ ਕੇ ਸਿਗਰਟ ਤੱਕ ਹਰ ਜਗ੍ਹਾ ਇੱਕ ਸਿੰਗਲ ਪ੍ਰੋਜੈਕਟ ਵਿੱਚ ਇਹੀ ਏਕਤਾ ਪਾਉਂਦੇ ਹਾਂ ਜੋ "ਜਦੋਂ ਮੈਂ ਇਸਨੂੰ ਖੁਦ ਰੋਲ ਕਰਦਾ ਹਾਂ ਤਾਂ ਬਿਹਤਰ ਹੁੰਦਾ ਹੈ।" ਬਾਅਦ ਵਿੱਚ ਅਸੀਂ ਇਸ ਪ੍ਰੋਜੈਕਟ ਨੂੰ ਇੱਕ ਖਾਸ ਕਿਸਮ ਦੀ ਮਾਲਕੀ ਦੇ ਸੰਬੰਧ ਵਿੱਚ ਮਿਲਾਂਗੇ ਜੋ ਇਸਦੇ ਪਤਨ - ਵਿਲਾਸਤਾ - ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਖੜ੍ਹਾ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਅਸੀਂ ਦੇਖਾਂਗੇ ਕਿ ਵਿਲਾਸਤਾ ਨੂੰ ਵਸਤੂ ਦੇ ਗੁਣ ਵਜੋਂ ਨਹੀਂ ਸਗੋਂ ਕਬਜ਼ੇ ਦੇ ਗੁਣ ਵਜੋਂ ਵੱਖਰਾ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ।

ਜਾਣਨਾ ਵੀ - ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਅਸੀਂ ਚੌਥੇ ਭਾਗ ਦੀ ਜਾਣ-ਪਛਾਣ ਵਿੱਚ ਦਿਖਾਇਆ ਹੈ - ਨਿਯੋਜਨ ਦਾ ਇੱਕ ਰੂਪ ਹੈ। ਇਸੇ ਲਈ ਵਿਗਿਆਨਕ ਖੋਜ ਨਿਯੋਜਨ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਹੋਰ ਕੁਝ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਕਲਾ ਦੇ ਕੰਮ ਵਾਂਗ, ਖੋਜਿਆ ਗਿਆ ਸੱਚ ਮੇਰਾ ਗਿਆਨ ਹੈ; ਇਹ ਇੱਕ ਵਿਚਾਰ ਦਾ ਨਾਮ ਹੈ ਜੋ ਉਦੋਂ ਹੀ ਖੋਜਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਜਦੋਂ ਮੈਂ ਵਿਚਾਰ ਬਣਾਉਂਦਾ ਹਾਂ ਅਤੇ ਜੋ ਨਤੀਜੇ ਵਜੋਂ ਇੱਕ ਖਾਸ ਤਰੀਕੇ ਨਾਲ ਪ੍ਰਗਟ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਮੇਰੇ ਦੁਆਰਾ ਹੋਂਦ ਵਿੱਚ ਰੱਖਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਮੇਰੇ ਦੁਆਰਾ ਹੈ ਕਿ ਸੰਸਾਰ ਦਾ ਇੱਕ ਪਹਿਲੂ ਪ੍ਰਗਟ ਹੁੰਦਾ ਹੈ; ਇਹ ਮੇਰੇ ਲਈ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਅਰਥ ਵਿੱਚ ਮੈਂ ਸਿਰਜਣਹਾਰ ਅਤੇ ਮਾਲਕ ਹਾਂ, ਇਹ ਨਹੀਂ ਕਿ ਮੈਂ ਹੋਂਦ ਦੇ ਉਸ ਪਹਿਲੂ ਨੂੰ ਮੰਨਦਾ ਹਾਂ ਜਿਸਨੂੰ ਮੈਂ ਖੋਜਦਾ ਹਾਂ, ਇੱਕ ਸ਼ੁੱਧ ਪ੍ਰਤੀਨਿਧਤਾ ਵਜੋਂ, ਪਰ ਇਸਦੇ ਉਲਟ, ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਪਹਿਲੂ ਭਾਵੇਂ ਇਹ ਸਿਰਫ਼ ਮੇਰੇ ਦੁਆਰਾ ਪ੍ਰਗਟ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਡੂੰਘਾਈ ਨਾਲ ਅਤੇ ਸੱਚਮੁੱਚ ਮੌਜੂਦ ਹੈ। ਮੈਂ ਸਿਰਫ ਇਹੀ ਕਹਿ ਸਕਦਾ ਹਾਂ ਕਿ ਮੈਂ ਇਸਨੂੰ ਇਸ ਅਰਥ ਵਿੱਚ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਦਾ ਹਾਂ ਕਿ ਗਿਦੇ ਸਾਨੂੰ ਦੱਸਦਾ ਹੈ ਕਿ "ਸਾਨੂੰ ਹਮੇਸ਼ਾ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਨਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ।" ਪਰ ਮੈਨੂੰ ਮੇਰੇ ਵਿਚਾਰ ਦੀ ਸੱਚਾਈ ਦੇ ਚਰਿੱਤਰ ਵਿੱਚ ਕਲਾ ਦੇ ਕੰਮ ਦੇ ਸਮਾਨ ਇੱਕ ਆਜ਼ਾਦੀ ਮਿਲਦੀ ਹੈ; ਯਾਨੀ ਕਿ, ਇਸਦੀ ਨਿਰਪੱਖਤਾ ਵਿੱਚ। ਇਹ ਵਿਚਾਰ ਜੋ ਮੈਂ ਬਣਾਉਂਦਾ ਹਾਂ ਅਤੇ ਜੋ ਮੇਰੇ ਤੋਂ ਆਪਣੀ ਹੋਂਦ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਉਸੇ ਸਮੇਂ ਆਪਣੀ ਸੁਤੰਤਰ ਹੋਂਦ ਦਾ ਪਿੱਛਾ ਕਰਦਾ ਹੈ ਇਸ ਹੱਦ ਤੱਕ ਕਿ ਹਰ ਕੋਈ ਇਸਨੂੰ ਸੋਚਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਦੁੱਗਣਾ "ਮੈਂ" ਹੈ: ਇਹ ਸੰਸਾਰ ਹੈ ਜੋ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਮੇਰੇ ਲਈ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਇਹ ਦੂਜਿਆਂ ਦੇ ਸੰਬੰਧ ਵਿੱਚ "ਮੈਂ" ਹੈ, ਮੈਂ ਆਪਣੇ ਵਿਚਾਰ ਨੂੰ ਦੂਜਿਆਂ ਦੇ ਮਨ ਨਾਲ ਬਣਾਉਂਦਾ ਹਾਂ। ਉਸੇ ਸਮੇਂ ਇਹ ਮੇਰੇ ਲਈ ਦੁੱਗਣਾ ਬੰਦ ਹੈ: ਇਹ ਉਹ ਹੋਂਦ ਹੈ ਜੋ ਮੈਂ ਨਹੀਂ ਹਾਂ (ਜਦੋਂ ਤੱਕ ਇਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਮੇਰੇ ਲਈ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਦਾ ਹੈ), ਅਤੇ ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਆਪਣੇ ਪ੍ਰਗਟ ਹੋਣ ਦੇ ਪਲ ਤੋਂ ਹੀ ਸਾਰਿਆਂ ਦੁਆਰਾ ਸੋਚਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਇਹ ਇੱਕ ਵਿਚਾਰ ਹੈ ਜੋ ਗੁਮਨਾਮਤਾ ਨੂੰ ਸਮਰਪਿਤ ਹੈ। ਆਪਣੇ ਆਪ ਅਤੇ ਆਪਣੇ ਆਪ ਤੋਂ ਬਿਨਾਂ ਦੇ ਇਸ ਸੰਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਨੂੰ ਇੱਥੇ "ਮੇਰਾ" ਸ਼ਬਦ ਦੁਆਰਾ ਪ੍ਰਗਟ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ।

ਇਸ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ, ਖੋਜ, ਪ੍ਰਕਾਸ਼ ਦੇ ਵਿਚਾਰ ਵਿੱਚ, ਅਨੁਕੂਲ ਆਨੰਦ ਦਾ ਵਿਚਾਰ ਸ਼ਾਮਲ ਹੈ। ਜੋ ਦੇਖਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਉਹ ਕਬਜ਼ਾ ਹੈ; ਦੇਖਣਾ ਫੁੱਲਣਾ ਹੈ। ਜੇ ਅਸੀਂ ਜਾਣਕਾਰ ਅਤੇ ਜਾਣੇ-ਪਛਾਣੇ ਵਿਚਕਾਰ ਸਬੰਧ ਨੂੰ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਨ ਲਈ ਆਮ ਤੌਰ 'ਤੇ ਵਰਤੀਆਂ ਜਾਂਦੀਆਂ ਤੁਲਨਾਵਾਂ ਦੀ ਜਾਂਚ ਕਰੀਏ, ਤਾਂ ਅਸੀਂ ਦੇਖਦੇ ਹਾਂ ਕਿ ਉਨ੍ਹਾਂ ਵਿੱਚੋਂ ਬਹੁਤ ਸਾਰੇ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਦੁਆਰਾ ਇੱਕ ਕਿਸਮ ਦੀ ਉਲੰਘਣਾ ਵਜੋਂ ਦਰਸਾਏ ਗਏ ਹਨ। ਅਣਜਾਣ ਵਸਤੂ ਨੂੰ ਪਵਿੱਤਰ, ਕੁਆਰੀ ਵਜੋਂ, ਚਿੱਟੇਪਨ ਦੇ ਮੁਕਾਬਲੇ ਦਿੱਤਾ ਗਿਆ ਹੈ। ਇਸਨੇ

ਅਜੇ ਤੱਕ ਆਪਣਾ ਭੇਤ "ਪਹੁੰਚਾਇਆ" ਨਹੀਂ ਹੈ; ਮਨੁੱਖ ਨੇ ਅਜੇ ਤੱਕ ਆਪਣਾ ਭੇਤ ਇਸ ਤੋਂ "ਖੋਹਿਆ" ਨਹੀਂ ਹੈ। ਇਹ ਸਾਰੀਆਂ ਤਸਵੀਰਾਂ ਜ਼ੋਰ ਦਿੰਦੀਆਂ ਹਨ ਕਿ ਵਸਤੂ ਜਾਂਚਾਂ ਅਤੇ ਇਸਦੇ ਉਦੇਸ਼ ਵਾਲੇ ਯੰਤਰਾਂ ਤੋਂ ਅਣਜਾਣ ਹੈ; ਇਹ ਜਾਣੇ-ਪਛਾਣੇ ਹੋਣ ਤੋਂ ਬੇਖ਼ਬਰ ਹੈ; ਇਹ ਉਸ ਨਜ਼ਰ ਵੱਲ ਧਿਆਨ ਦਿੱਤੇ ਬਿਨਾਂ ਆਪਣੇ ਕਾਰੋਬਾਰ ਵਿੱਚ ਚਲਦੀ ਹੈ ਜੋ ਇਸ 'ਤੇ ਜਾਸੂਸੀ ਕਰਦੀ ਹੈ, ਇੱਕ ਔਰਤ ਵਾਂਗ ਜਿਸਨੂੰ ਇੱਕ ਰਾਹਗੀਰ ਆਪਣੇ ਇਸ਼ਨਾਨ 'ਤੇ ਅਣਜਾਣ ਫੜਦਾ ਹੈ। ਭਾਸ਼ਣ ਦੇ ਅੰਕੜੇ, ਕਈ ਵਾਰ ਅਸਪਸ਼ਟ ਅਤੇ ਕਈ ਵਾਰ ਵਧੇਰੇ ਸਟੀਕ, ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਕੁਦਰਤ ਦੀਆਂ "ਅਣਉਲੰਘਣ ਡੂੰਘਾਈਆਂ" ਦੇ ਵਿਚਾਰ ਨੂੰ ਵਧੇਰੇ ਸਪੱਸ਼ਟ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਸੁਝਾਉਂਦੇ ਹਨ। ਅਸੀਂ ਕੁਦਰਤ ਤੋਂ ਉਸਦੇ ਪਰਦੇ ਖੋਹਣ, ਉਸਨੂੰ ਖੋਲ੍ਹਣ ਦੀ ਗੱਲ ਕਰਦੇ ਹਾਂ (ਦੇਖੋ. ਸ਼ਿਲਰ ਦੀ ਸਾਈਸ ਦੀ ਪਰਦਾ ਵਾਲੀ ਤਸਵੀਰ)। ਹਰ ਜਾਂਚ ਇੱਕ ਨਗਨਤਾ ਦੇ ਵਿਚਾਰ ਨੂੰ ਦਰਸਾਉਂਦੀ ਹੈ ਜਿਸਨੂੰ ਕੋਈ ਵੀ ਇਸਨੂੰ ਢੱਕਣ ਵਾਲੀਆਂ ਰੁਕਾਵਟਾਂ ਨੂੰ ਦੂਰ ਕਰਕੇ ਖੁੱਲ੍ਹੇ ਵਿੱਚ ਲਿਆਉਂਦਾ ਹੈ, ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਐਕਟੀਓਨ ਟਾਹਣੀਆਂ ਨੂੰ ਸਾਫ਼ ਕਰਦਾ ਹੈ ਤਾਂ ਜੋ ਉਹ ਡਾਇਨਾ ਦੇ ਇਸ਼ਨਾਨ 'ਤੇ ਉਸਦਾ ਬਿਹਤਰ ਦ੍ਰਿਸ਼ ਦੇਖ ਸਕੇ। ਇਸ ਤੋਂ ਵੱਧ, ਗਿਆਨ ਇੱਕ ਸ਼ਿਕਾਰ ਹੈ। ਬੇਕਨ ਇਸਨੂੰ ਪੈਨ ਦਾ ਸ਼ਿਕਾਰ ਕਹਿੰਦਾ ਹੈ। ਵਿਗਿਆਨੀ ਉਹ ਸ਼ਿਕਾਰੀ ਹੈ ਜੋ ਇੱਕ ਚਿੱਟੀ ਨਗਨਤਾ ਨੂੰ ਹੈਰਾਨ ਕਰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਜੋ ਇਸਨੂੰ ਦੇਖ ਕੇ ਉਲੰਘਣਾ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਇਹਨਾਂ ਚਿੱਤਰਾਂ ਦੀ ਸਮੁੱਚੀਤਾ ਕੁਝ ਅਜਿਹਾ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਦੀ ਹੈ ਜਿਸਨੂੰ ਅਸੀਂ ਐਕਟੀਓਨ ਕੰਪਲੈਕਸ ਕਹਾਂਗੇ।

ਸ਼ਿਕਾਰ ਦੇ ਇਸ ਵਿਚਾਰ ਨੂੰ ਇੱਕ ਮਾਰਗਦਰਸ਼ਕ ਧਾਗੇ ਵਜੋਂ ਲੈ ਕੇ, ਅਸੀਂ ਨਿਯੋਜਨ ਦੇ ਇੱਕ ਹੋਰ ਪ੍ਰਤੀਕ ਦੀ ਖੋਜ ਕਰਾਂਗੇ, ਸ਼ਾਇਦ ਇਸ ਤੋਂ ਵੀ ਜ਼ਿਆਦਾ ਮੁੱਢਲਾ: ਇੱਕ ਵਿਅਕਤੀ ਖਾਣ ਲਈ ਸ਼ਿਕਾਰ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਜਾਨਵਰ ਵਿੱਚ ਉਤਸੁਕਤਾ ਹਮੇਸ਼ਾ ਜਾਂ ਤਾਂ ਜਿਨਸੀ ਜਾਂ ਭੋਜਨ ਸੰਬੰਧੀ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਜਾਣਨਾ ਅੱਖਾਂ ਨਾਲ ਨਿਗਲਣਾ ਹੈ।5 ਦਰਅਸਲ ਅਸੀਂ ਇੱਥੇ ਨੋਟ ਕਰ ਸਕਦੇ ਹਾਂ, ਜਿੱਥੋਂ ਤੱਕ ਇੰਦਰੀਆਂ ਰਾਹੀਂ ਗਿਆਨ ਦਾ ਸਬੰਧ ਹੈ, ਇੱਕ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ ਜੋ ਕਲਾ ਦੇ ਕੰਮ ਦੇ ਸੰਬੰਧ ਵਿੱਚ ਖੋਜੀ ਗਈ ਸੀ, ਦੇ ਉਲਟ ਹੈ। ਅਸੀਂ ਟਿੱਪਣੀ ਕੀਤੀ ਕਿ ਕਲਾ ਦਾ ਕੰਮ ਮਨ ਦੀ ਇੱਕ ਸਥਿਰ ਉਤਪਤੀ ਵਾਂਗ ਹੈ। ਮਨ ਇਸਨੂੰ ਨਿਰੰਤਰ ਬਣਾ ਰਿਹਾ ਹੈ ਅਤੇ ਫਿਰ ਵੀ ਇਹ ਉਸ ਰਚਨਾ ਦੇ ਸੰਬੰਧ ਵਿੱਚ ਇਕੱਲਾ ਅਤੇ ਉਦਾਸੀਨ ਖੜ੍ਹਾ ਹੈ। ਇਹੀ ਸਬੰਧ ਜਾਣਨ ਦੀ ਕਿਰਿਆ ਵਿੱਚ ਮੌਜੂਦ ਹੈ, ਪਰ ਇਸਦੇ ਉਲਟ ਨੂੰ ਬਾਹਰ ਨਹੀਂ ਰੱਖਿਆ ਗਿਆ ਹੈ। ਜਾਣਨ ਵਿੱਚ, ਚੇਤਨਾ ਵਸਤੂ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਵੱਲ ਆਕਰਸ਼ਿਤ ਕਰਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਇਸਨੂੰ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਸ਼ਾਮਲ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਗਿਆਨ ਸਮਾਈਕਰਨ ਹੈ। ਫ੍ਰੈਂਚ ਐਪੀਸਟੇਮੋਲੋਜੀ ਦੀਆਂ ਲਿਖਤਾਂ ਖੁਰਾਕ ਰੂਪਕਾਂ (ਸਮਾਈ, ਪਾਚਨ, ਸਮਾਈਕਰਨ) ਨਾਲ ਭਰੀਆਂ ਹੋਈਆਂ ਹਨ। ਭੰਗ ਦੀ ਇੱਕ ਗਤੀ ਹੈ ਜੋ ਵਸਤੂ ਤੋਂ ਜਾਣਕਾਰ ਵਿਸ਼ੇ ਤੱਕ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਜਾਣਿਆ ਮੇਰੇ ਵਿੱਚ ਬਦਲ ਜਾਂਦਾ ਹੈ; ਇਹ ਮੇਰਾ ਵਿਚਾਰ ਬਣ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਇਕੱਲੇ ਮੇਰੇ ਤੋਂ ਆਪਣੀ ਹੋਂਦ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਨ ਲਈ ਸਹਿਮਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਪਰ ਵਿਘਨ ਦੀ ਇਹ ਗਤੀ ਇਸ ਤੱਥ ਦੁਆਰਾ ਸਥਿਰ ਹੈ ਕਿ ਜਾਣਿਆ ਜਾਂਦਾ ਉਸੇ ਜਗ੍ਹਾ 'ਤੇ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ, ਅਣਮਿੱਥੇ ਸਮੇਂ ਲਈ ਲੀਨ, ਨਿਗਲਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਅਤੇ ਫਿਰ ਵੀ ਅਣਮਿੱਥੇ ਸਮੇਂ ਲਈ ਬਰਕਰਾਰ, ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਹਜ਼ਮ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਫਿਰ ਵੀ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਬਾਹਰ, ਪੱਥਰ ਵਾਂਗ ਅਜੀਵ। ਭੋਲੀ ਕਲਪਨਾਵਾਂ ਲਈ "ਹਜ਼ਮ ਕੀਤਾ ਅਜੀਵ" ਦਾ ਪ੍ਰਤੀਕ ਬਹੁਤ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਹੈ; ਉਦਾਹਰਣ ਵਜੋਂ, ਸ਼ੁਤਰਮੁਰਗ ਦੇ ਪੇਟ ਵਿੱਚ ਪੱਥਰ ਜਾਂ ਵ੍ਹੇਲ ਦੇ ਪੇਟ ਵਿੱਚ ਯੂਨਾਹ। ਪ੍ਰਤੀਕ ਇੱਕ ਗੈਰ-ਵਿਨਾਸ਼ਕਾਰੀ ਸਮੀਕਰਨ ਦੇ ਸੁਪਨੇ ਨੂੰ ਦਰਸਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਇੱਕ ਦੁਖਦਾਈ ਤੱਥ ਹੈ - ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਹੇਗਲ ਨੇ ਨੋਟ ਕੀਤਾ ਹੈ - ਕਿ ਇੱਛਾ ਆਪਣੀ ਵਸਤੂ ਨੂੰ ਨਸ਼ਟ ਕਰ ਦਿੰਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਅਰਥ ਵਿੱਚ, ਉਸਨੇ ਕਿਹਾ, ਇੱਛਾ ਨਿਗਲਣ ਦੀ ਇੱਛਾ ਹੈ। ਇਸ ਦਵੰਦਵਾਦੀ ਜ਼ਰੂਰਤ ਦੇ ਪ੍ਰਤੀਕਰਮ ਵਿੱਚ, ਖੁਦ ਇੱਕ ਵਸਤੂ ਦਾ ਸੁਪਨਾ ਦੇਖਦਾ ਹੈ ਜੋ ਮੇਰੇ ਦੁਆਰਾ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਸਮਾਈ ਜਾ ਸਕਦੀ ਹੈ, ਜੋ ਕਿ ਮੈਂ ਹੋਵਾਂਗਾ, ਮੇਰੇ ਵਿੱਚ ਘੁਲਣ ਤੋਂ ਬਿਨਾਂ ਪਰ ਫਿਰ ਵੀ ਆਪਣੇ ਆਪ

ਵਿੱਚ ਬਣਤਰ ਨੂੰ ਬਣਾਈ ਰੱਖੇਗਾ; ਕਿਉਂਕਿ ਜੋ ਮੈਂ ਚਾਹੁੰਦਾ ਹਾਂ ਉਹ ਇਹ ਵਸਤੂ ਹੈ; ਅਤੇ ਜੇ ਮੈਂ ਇਸਨੂੰ ਖਾਂਦਾ ਹਾਂ, ਤਾਂ ਮੇਰੇ ਕੋਲ ਇਹ ਹੋਰ ਨਹੀਂ ਹੈ, ਮੈਨੂੰ ਆਪਣੇ ਆਪ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਕੁਝ ਵੀ ਨਹੀਂ ਬਚਦਾ।

ਇਸ ਅਸੰਭਵ ਸਮੀਕਰਨ ਅਤੇ ਇੱਕ ਸਮੀਕਰਨ ਦਾ ਸੰਸਲੇਸ਼ਣ ਜੋ ਆਪਣੀ ਅਖੰਡਤਾ ਨੂੰ ਕਾਇਮ ਰੱਖਦਾ ਹੈ, ਬੁਨਿਆਦੀ ਜਿਨਸੀ ਇੱਛਾਵਾਂ ਨਾਲ ਡੂੰਘੇ ਸੰਬੰਧ ਰੱਖਦਾ ਹੈ। "ਸਰੀਰਕ ਕਬਜ਼ੇ" ਦਾ ਵਿਚਾਰ ਸਾਨੂੰ ਇੱਕ ਸਰੀਰ ਦੀ ਪਰੇਸ਼ਾਨ ਕਰਨ ਵਾਲੀ ਪਰ ਭਰਮਾਉਣ ਵਾਲੀ ਸ਼ਕਲ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕਰਦਾ ਹੈ ਜੋ ਹਮੇਸ਼ਾ ਲਈ ਕਬਜ਼ੇ ਵਿੱਚ ਹੈ ਅਤੇ ਹਮੇਸ਼ਾ ਲਈ ਨਵਾਂ ਹੈ, ਜਿਸ 'ਤੇ ਕਬਜ਼ਾ ਕੋਈ ਨਿਸ਼ਾਨ ਨਹੀਂ ਛੱਡਦਾ। ਇਹ "ਨਿਰਵਿਘਨ" ਜਾਂ "ਪਾਲਿਸ਼" ਦੇ ਗੁਣ ਵਿੱਚ ਡੂੰਘਾਈ ਨਾਲ ਪ੍ਰਤੀਕ ਹੈ। ਜੋ ਨਿਰਵਿਘਨ ਹੈ ਉਸਨੂੰ ਲਿਆ ਅਤੇ ਮਹਿਸੂਸ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ ਪਰ ਘੱਟ ਅਭੇਦ ਨਹੀਂ ਰਹਿੰਦਾ, ਘੱਟੋ ਘੱਟ ਅਨੁਕੂਲ ਪਿਆਰ ਦੇ ਹੇਠਾਂ ਰਸਤਾ ਨਹੀਂ ਦਿੰਦਾ - ਇਹ ਪਾਣੀ ਵਾਂਗ ਹੈ। ਇਹੀ ਕਾਰਨ ਹੈ ਕਿ ਕਾਮੁਕ ਵਰਣਨ ਇੱਕ ਔਰਤ ਦੇ ਸਰੀਰ ਦੀ ਨਿਰਵਿਘਨ ਚਿੱਟੇਪਨ 'ਤੇ ਜ਼ੋਰ ਦਿੰਦੇ ਹਨ। ਨਿਰਵਿਘਨ - ਇਹ ਉਹ ਹੈ ਜੋ ਪਿਆਰ ਦੇ ਹੇਠਾਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਮੁੜ ਬਣਦਾ ਹੈ, ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਪਾਣੀ ਪੱਥਰ ਦੇ ਉੱਪਰ ਆਪਣੇ ਰਸਤੇ ਵਿੱਚ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਮੁੜ ਬਣਦਾ ਹੈ ਜਿਸਨੇ ਇਸਨੂੰ ਵਿੰਨ੍ਹਿਆ ਹੈ। ਉਸੇ ਸਮੇਂ, ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਅਸੀਂ ਪਹਿਲਾਂ ਦੇਖਿਆ ਹੈ, ਪ੍ਰੇਮੀ ਦਾ ਸੁਪਨਾ ਪਿਆਰੀ ਵਸਤੂ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਨਾਲ ਪਛਾਣਨਾ ਹੈ ਅਤੇ ਫਿਰ ਵੀ ਇਸਦੇ ਲਈ ਆਪਣੀ ਵਿਅਕਤੀਗਤਤਾ ਨੂੰ ਸੁਰੱਖਿਅਤ ਰੱਖਣਾ ਹੈ; ਦੂਜੇ ਨੂੰ ਦੂਜਾ ਬਣੇ ਬਿਨਾਂ ਮੈਂ ਬਣਨ ਦਿਓ। ਇਹ ਇਸ ਬਿੰਦੂ 'ਤੇ ਹੈ ਕਿ ਅਸੀਂ ਵਿਗਿਆਨਕ ਖੋਜ ਨਾਲ ਸਮਾਨਤਾ ਦਾ ਸਾਹਮਣਾ ਕਰਦੇ ਹਾਂ: ਜਾਣੀ-ਪਛਾਣੀ ਵਸਤੂ, ਸ਼ੁਤਰਮੁਰਗ ਦੇ ਪੇਟ ਵਿੱਚ ਪੱਥਰ ਵਾਂਗ, ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਮੇਰੇ ਅੰਦਰ ਹੈ, ਸਮਾਈ ਹੋਈ ਹੈ, ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਬਦਲ ਗਈ ਹੈ, ਅਤੇ ਇਹ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਮੈਂ ਹਾਂ; ਪਰ ਉਸੇ ਸਮੇਂ ਇਹ ਅਭੇਦ, ਅਟੱਲ, ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਨਿਰਵਿਘਨ ਹੈ, ਇੱਕ ਸਰੀਰ ਦੀ ਉਦਾਸੀਨ ਨਗਨਤਾ ਦੇ ਨਾਲ ਜੋ ਪਿਆਰਾ ਹੈ ਅਤੇ ਵਿਅਰਥ ਪਿਆਰ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਬਾਹਰ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ; ਇਸਨੂੰ ਜਾਣਨਾ ਇਸਨੂੰ ਖਾਏ ਬਿਨਾਂ ਇਸਨੂੰ ਨਿਗਲਣਾ ਹੈ। ਅਸੀਂ ਇੱਥੇ ਦੇਖਦੇ ਹਾਂ ਕਿ ਕਿਵੇਂ ਜਿਨਸੀ ਅਤੇ ਪੋਸ਼ਣ ਸੰਬੰਧੀ ਧਾਰਾਵਾਂ ਐਕਟੀਓਨ ਕੰਪਲੈਕਸ ਅਤੇ ਯੂਨਾਹ ਕੰਪਲੈਕਸ ਬਣਾਉਣ ਲਈ ਰਲਦੀਆਂ ਹਨ ਅਤੇ ਆਪਸ ਵਿੱਚ ਪ੍ਰਵੇਸ਼ ਕਰਦੀਆਂ ਹਨ; ਅਸੀਂ ਪਾਚਕ ਅਤੇ ਸੰਵੇਦੀ ਜੜ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਦੇਖ ਸਕਦੇ ਹਾਂ ਜੋ ਜਾਣਨ ਦੀ ਇੱਛਾ ਨੂੰ ਜਨਮ ਦੇਣ ਲਈ ਦੁਬਾਰਾ ਮਿਲੀਆਂ ਹਨ। ਗਿਆਨ ਇੱਕੋ ਸਮੇਂ ਇੱਕ ਪ੍ਰਵੇਸ਼ ਅਤੇ ਇੱਕ ਸਤਹੀ ਪਿਆਰ, ਇੱਕ ਪਾਚਨ ਅਤੇ ਇੱਕ ਵਸਤੂ ਦਾ ਦੂਰੋਂ ਚਿੰਤਨ ਹੈ ਜੋ ਕਦੇ ਵੀ ਆਪਣਾ ਰੂਪ ਨਹੀਂ ਗੁਆਏਗਾ, ਇੱਕ ਨਿਰੰਤਰ ਰਚਨਾ ਦੁਆਰਾ ਇੱਕ ਵਿਚਾਰ ਦਾ ਉਤਪਾਦਨ ਅਤੇ ਉਸ ਵਿਚਾਰ ਦੀ ਪੂਰੀ ਬਾਹਰਮੁਖੀ ਸੁਤੰਤਰਤਾ ਦੀ ਸਥਾਪਨਾ। ਜਾਣਿਆ ਹੋਇਆ ਵਸਤੂ ਮੇਰਾ ਵਿਚਾਰ ਇੱਕ ਚੀਜ਼ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਹੈ। ਇਹ ਬਿਲਕੁਲ ਉਹੀ ਹੈ ਜਿਸਦੀ ਮੈਂ ਡੂੰਘੀ ਇੱਛਾ ਰੱਖਦਾ ਹਾਂ ਜਦੋਂ ਮੈਂ ਆਪਣੀ ਖੋਜ ਕਰਦਾ ਹਾਂ - ਆਪਣੇ ਵਿਚਾਰ ਨੂੰ ਇੱਕ ਚੀਜ਼ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਅਤੇ ਚੀਜ਼ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਵਿਚਾਰ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਸਮਝਣਾ। ਅਜਿਹੀਆਂ ਵਿਭਿੰਨ ਪ੍ਰਵਿਰਤੀਆਂ ਦੇ ਸਮੂਹ ਲਈ ਆਧਾਰ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕਰਨ ਵਾਲਾ ਸਮਕਾਲੀ ਸਬੰਧ ਸਿਰਫ ਨਿਯੋਜਨ ਦਾ ਸਬੰਧ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਇਸੇ ਲਈ ਜਾਣਨ ਦੀ ਇੱਛਾ, ਭਾਵੇਂ ਇਹ ਕਿੰਨੀ ਵੀ ਉਦਾਸੀਨ ਦਿਖਾਈ ਦੇਵੇ, ਨਿਯੋਜਨ ਦਾ ਸਬੰਧ ਹੈ। ਜਾਣਨਾ ਉਹਨਾਂ ਰੂਪਾਂ ਵਿੱਚੋਂ ਇੱਕ ਹੈ ਜਿਸਨੂੰ ਕੋਲ ਹੋਣ ਦੁਆਰਾ ਮੰਨਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ।

ਇੱਕ ਕਿਸਮ ਦੀ ਗਤੀਵਿਧੀ ਅਜੇ ਵੀ ਹੈ ਜਿਸਨੂੰ ਅਸੀਂ ਖੁਸ਼ੀ ਨਾਲ ਸਵੀਕਾਰ ਕਰਦੇ ਹਾਂ ਕਿ ਇਹ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਬੇਲੋੜੀ ਹੈ; ਖੇਡ ਦੀ ਗਤੀਵਿਧੀ ਅਤੇ "ਡਰਾਈਵ" ਜੋ ਇਸ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਹਨ। ਕੀ ਅਸੀਂ ਖੇਡ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਅਨੁਕੂਲ ਡਰਾਈਵ ਦੀ ਖੋਜ ਕਰ ਸਕਦੇ ਹਾਂ? ਯਕੀਨਨ, ਪਹਿਲਾਂ ਇਹ ਨੋਟ ਕੀਤਾ ਜਾਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ ਕਿ ਗੰਭੀਰਤਾ ਦੀ ਭਾਵਨਾ ਦੇ ਉਲਟ ਖੇਡਣਾ ਸਭ ਤੋਂ ਘੱਟ ਮਾਲਕੀ ਵਾਲਾ ਰਵੱਈਆ ਜਾਪਦਾ ਹੈ; ਇਹ ਇਸਦੀ ਅਸਲੀਅਤ ਦੀ ਅਸਲੀਅਤ ਨੂੰ ਦੂਰ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਗੰਭੀਰ ਰਵੱਈਏ ਵਿੱਚ ਦੁਨੀਆ ਤੋਂ

ਸ਼ੁਰੂਆਤ ਕਰਨਾ ਅਤੇ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨਾਲੋਂ ਦੁਨੀਆ ਨੂੰ ਵਧੇਰੇ ਅਸਲੀਅਤ ਦੇਣਾ ਸ਼ਾਮਲ ਹੈ; ਘੱਟੋ ਘੱਟ ਗੰਭੀਰ ਆਦਮੀ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਉਸ ਹੱਦ ਤੱਕ ਅਸਲੀਅਤ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕਰਦਾ ਹੈ ਜਿਸ ਹੱਦ ਤੱਕ ਉਹ ਦੁਨੀਆ ਨਾਲ ਸਬੰਧਤ ਹੈ। ਇਹ ਸੰਜੋਗ ਨਾਲ ਨਹੀਂ ਹੈ ਕਿ ਪਦਾਰਥਵਾਦ ਗੰਭੀਰ ਹੈ; ਇਹ ਸੰਜੋਗ ਨਾਲ ਨਹੀਂ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਹਰ ਸਮੇਂ ਅਤੇ ਸਥਾਨਾਂ 'ਤੇ ਇਨਕਲਾਬੀ ਦੇ ਮਨਪਸੰਦ ਸਿਧਾਂਤ ਵਜੋਂ ਪਾਇਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਇਸ ਲਈ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਇਨਕਲਾਬੀ ਗੰਭੀਰ ਹੁੰਦੇ ਹਨ। ਉਹ ਪਹਿਲਾਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਉਸ ਸੰਸਾਰ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਜਾਣਦੇ ਹਨ ਜੋ ਉਨ੍ਹਾਂ 'ਤੇ ਜ਼ੁਲਮ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਅਤੇ ਉਹ ਇਸ ਸੰਸਾਰ ਨੂੰ ਬਦਲਣਾ ਚਾਹੁੰਦੇ ਹਨ। ਇਸ ਇੱਕ ਪੱਖੋਂ ਉਹ ਆਪਣੇ ਪ੍ਰਾਚੀਨ ਵਿਰੋਧੀਆਂ, ਮਾਲਕਾਂ ਨਾਲ ਸਹਿਮਤ ਹਨ, ਜੋ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਵੀ ਜਾਣਦੇ ਹਨ ਅਤੇ ਦੁਨੀਆ ਵਿੱਚ ਆਪਣੀ ਸਥਿਤੀ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਆਪਣੀ ਕਦਰ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਸਾਰੀ ਗੰਭੀਰ ਸੋਚ ਦੁਨੀਆਂ ਦੁਆਰਾ ਸੰਘਣੀ ਹੋ ਜਾਂਦੀ ਹੈ; ਇਹ ਜਮ੍ਹਾ ਹੋ ਜਾਂਦੀ ਹੈ; ਇਹ ਦੁਨੀਆਂ ਦੇ ਹੱਕ ਵਿੱਚ ਮਨੁੱਖੀ ਹਕੀਕਤ ਨੂੰ ਰੱਦ ਕਰਨਾ ਹੈ। ਗੰਭੀਰ ਆਦਮੀ "ਦੁਨੀਆ ਦਾ" ਹੈ ਅਤੇ ਉਸਦੇ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਕੋਈ ਸਰੋਤ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਉਹ ਹੁਣ ਦੁਨੀਆਂ ਤੋਂ ਬਾਹਰ ਨਿਕਲਣ ਦੀ ਸੰਭਾਵਨਾ ਦੀ ਕਲਪਨਾ ਵੀ ਨਹੀਂ ਕਰਦਾ, ਕਿਉਂਕਿ ਉਸਨੇ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਚੱਟਾਨ ਦੀ ਹੋਂਦ, ਇਕਸਾਰਤਾ, ਜੜਤਾ, ਦੁਨੀਆਂ ਦੇ ਵਿਚਕਾਰ ਹੋਣ ਦੀ ਧੁੰਦਲਾਪਨ ਦਿੱਤਾ ਹੈ। ਇਹ ਸਪੱਸ਼ਟ ਹੈ ਕਿ ਹੇਠਾਂ ਗੰਭੀਰ ਆਦਮੀ ਆਪਣੀ ਆਜ਼ਾਦੀ ਦੀ ਚੇਤਨਾ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਆਪ ਤੋਂ ਲੁਕਾ ਰਿਹਾ ਹੈ; ਉਹ ਬੁਰੇ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਵਿੱਚ ਹੈ ਅਤੇ ਉਸਦਾ ਬੁਰਾ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਇੱਕ ਨਤੀਜੇ ਵਜੋਂ ਆਪਣੀਆਂ ਅੱਖਾਂ ਵਿੱਚ ਪੇਸ਼ ਕਰਨ ਦਾ ਉਦੇਸ਼ ਰੱਖਦਾ ਹੈ; ਹਰ ਚੀਜ਼ ਉਸਦੇ ਲਈ ਇੱਕ ਨਤੀਜਾ ਹੈ, ਅਤੇ ਕਦੇ ਵੀ ਕੋਈ ਸ਼ੁਰੂਆਤ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦੀ। ਇਸੇ ਲਈ ਉਹ ਆਪਣੇ ਕੰਮਾਂ ਦੇ ਨਤੀਜਿਆਂ ਨਾਲ ਇੰਨਾ ਚਿੰਤਤ ਹੈ। ਮਾਰਕਸ ਨੇ ਗੰਭੀਰਤਾ ਦਾ ਮੂਲ ਸਿਧਾਂਤ ਪੇਸ਼ ਕੀਤਾ ਜਦੋਂ ਉਸਨੇ ਵਿਸ਼ੇ ਉੱਤੇ ਵਸਤੂ ਦੀ ਤਰਜੀਹ ਦਾ ਦਾਅਵਾ ਕੀਤਾ। ਮਨੁੱਖ ਉਦੋਂ ਗੰਭੀਰ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਜਦੋਂ ਉਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਕਿਸੇ ਵਸਤੂ ਲਈ ਲੈਂਦਾ ਹੈ।

ਖੇਡ, ਕਿਅਰਕੇਗਾਰਡ ਦੀ ਵਿਅੰਗ ਵਾਂਗ, ਵਿਅਕਤੀਗਤਤਾ ਨੂੰ ਛੱਡਦੀ ਹੈ। ਖੇਡ ਅਸਲ ਵਿੱਚ ਕੀ ਹੈ ਜੇਕਰ ਇੱਕ ਅਜਿਹੀ ਗਤੀਵਿਧੀ ਨਹੀਂ ਹੈ ਜਿਸਦਾ ਮਨੁੱਖ ਪਹਿਲਾ ਮੂਲ ਹੈ, ਜਿਸ ਲਈ ਮਨੁੱਖ ਖੁਦ ਨਿਯਮ ਨਿਰਧਾਰਤ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਅਤੇ ਜਿਸਦਾ ਕੋਈ ਨਤੀਜਾ ਨਹੀਂ ਹੈ ਸਿਵਾਏ ਨਿਯਮਾਂ ਦੇ ਅਨੁਸਾਰ? ਜਿਵੇਂ ਹੀ ਇੱਕ ਆਦਮੀ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਆਜ਼ਾਦ ਸਮਝਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਆਪਣੀ ਆਜ਼ਾਦੀ, ਇੱਕ ਆਜ਼ਾਦੀ, ਤਰੀਕੇ ਨਾਲ, ਜੋ ਕਿ ਉਸਦੀ ਪੀੜਾ ਵੀ ਹੋ ਸਕਦੀ ਹੈ, ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਕਰਨਾ ਚਾਹੁੰਦਾ ਹੈ, ਤਾਂ ਉਸਦੀ ਗਤੀਵਿਧੀ ਖੇਡ ਹੈ। ਖੇਡ ਦਾ ਪਹਿਲਾ ਸਿਧਾਂਤ ਮਨੁੱਖ ਖੁਦ ਹੈ; ਇਸ ਰਾਹੀਂ ਉਹ ਆਪਣੇ ਕੁਦਰਤੀ ਸੁਭਾਅ ਤੋਂ ਬਚ ਜਾਂਦਾ ਹੈ; ਉਹ ਖੁਦ ਆਪਣੇ ਕੰਮਾਂ ਲਈ ਮੁੱਲ ਅਤੇ ਨਿਯਮ ਨਿਰਧਾਰਤ ਕਰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਸਿਰਫ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨਿਯਮਾਂ ਅਨੁਸਾਰ ਖੇਡਣ ਲਈ ਸਹਿਮਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਜੋ ਉਸਨੇ ਖੁਦ ਸਥਾਪਿਤ ਅਤੇ ਪਰਿਭਾਸ਼ਿਤ ਕੀਤੇ ਹਨ। ਨਤੀਜੇ ਵਜੋਂ, ਇੱਕ ਅਰਥ ਵਿੱਚ ਸੰਸਾਰ ਵਿੱਚ "ਛੋਟੀ ਹਕੀਕਤ" ਹੈ। ਇਹ ਜਾਪ ਸਕਦਾ ਹੈ ਕਿ ਜਦੋਂ ਇੱਕ ਆਦਮੀ ਖੇਡ ਰਿਹਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ, ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਆਜ਼ਾਦ ਵਜੋਂ ਖੋਜਣ 'ਤੇ ਤੁਲਿਆ ਹੁੰਦਾ ਹੈ, ਤਾਂ ਉਹ ਨਿਸ਼ਚਤ ਤੌਰ 'ਤੇ ਸੰਸਾਰ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਜੀਵ ਰੱਖਣ ਦੀ ਚਿੰਤਾ ਨਹੀਂ ਕਰ ਸਕਦਾ। ਉਸਦਾ ਟੀਚਾ, ਜਿਸਦਾ ਉਹ ਖੇਡਾਂ ਜਾਂ ਪੈਂਟੋਮਾਈਮ ਜਾਂ ਖੇਡਾਂ ਰਾਹੀਂ ਉਦੇਸ਼ ਰੱਖਦਾ ਹੈ, ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਇੱਕ ਨਿਸ਼ਚਿਤ ਜੀਵ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਨਾ ਹੈ, ਬਿਲਕੁਲ ਉਹ ਜੀਵ ਜੋ ਉਸਦੇ ਜੀਵ ਵਿੱਚ ਸਵਾਲ ਵਿੱਚ ਹੈ।

ਹਾਲਾਂਕਿ, ਇਹਨਾਂ ਟਿੱਪਣੀਆਂ ਦਾ ਨੁਕਤਾ ਸਾਨੂੰ ਇਹ ਦਰਸਾਉਣਾ ਨਹੀਂ ਹੈ ਕਿ ਕਰਨ ਦੀ ਇੱਛਾ ਨੂੰ ਖੇਡ ਵਿੱਚ ਘਟਾਉਣਾ ਅਟੱਲ ਹੈ। ਇਸਦੇ ਉਲਟ ਸਾਨੂੰ ਇਹ ਸਿੱਟਾ ਕੱਢਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ ਕਿ ਕਰਨ ਦੀ ਇੱਛਾ ਇੱਥੇ ਇੱਕ ਖਾਸ ਇੱਛਾ ਬਣਨ ਤੱਕ ਸੀਮਤ ਹੋ ਗਈ ਹੈ। ਕਿਰਿਆ ਆਪਣੇ ਆਪ ਲਈ ਆਪਣਾ

ਟੀਚਾ ਨਹੀਂ ਹੈ; ਨਾ ਹੀ ਇਸਦਾ ਸਪੱਸ਼ਟ ਅੰਤ ਇਸਦੇ ਟੀਚੇ ਅਤੇ ਇਸਦੇ ਡੂੰਘੇ ਅਰਥ ਨੂੰ ਦਰਸਾਉਂਦਾ ਹੈ; ਪਰ ਕਿਰਿਆ ਦਾ ਕੰਮ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਨਾ ਅਤੇ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਪੂਰਨ ਆਜ਼ਾਦੀ ਪੇਸ਼ ਕਰਨਾ ਹੈ ਜੋ ਵਿਅਕਤੀ ਦੀ ਹੋਂਦ ਹੈ। ਇਹ ਖਾਸ ਕਿਸਮ ਦਾ ਪ੍ਰੋਜੈਕਟ, ਜਿਸਦੀ ਨੀਂਹ ਅਤੇ ਇਸਦੇ ਟੀਚੇ ਲਈ ਆਜ਼ਾਦੀ ਹੈ, ਇੱਕ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਅਧਿਐਨ ਦਾ ਹੱਕਦਾਰ ਹੈ। ਇਹ ਬਾਕੀ ਸਾਰਿਆਂ ਤੋਂ ਬਿਲਕੁਲ ਵੱਖਰਾ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਇਸਦਾ ਉਦੇਸ਼ ਇੱਕ ਬਿਲਕੁਲ ਵੱਖਰੀ ਕਿਸਮ ਦਾ ਹੋਂਦ ਹੈ। ਪਰਮਾਤਮਾ ਹੋਣ ਦੇ ਪ੍ਰੋਜੈਕਟ ਨਾਲ ਇਸਦੇ ਸਬੰਧਾਂ ਨੂੰ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਵਿਸਥਾਰ ਵਿੱਚ ਸਮਝਾਉਣਾ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੋਵੇਗਾ, ਜੋ ਸਾਨੂੰ ਮਨੁੱਖੀ ਹਕੀਕਤ ਦੀ ਡੂੰਘੀ-ਬੈਠੀ ਹੋਈ ਬਣਤਰ ਵਜੋਂ ਪ੍ਰਗਟ ਹੋਇਆ ਹੈ। ਪਰ ਅਜਿਹਾ ਅਧਿਐਨ ਇੱਥੇ ਨਹੀਂ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ; ਇਹ ਇੱਕ ਨੈਤਿਕਤਾ ਨਾਲ ਸਬੰਧਤ ਹੈ ਅਤੇ ਇਹ ਮੰਨਦਾ ਹੈ ਕਿ ਕੁਦਰਤ ਦੀ ਇੱਕ ਸ਼ੁਰੂਆਤੀ ਪਰਿਭਾਸ਼ਾ ਅਤੇ ਸ਼ੁੱਧੀਕਰਨ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬ ਦੀ ਭੂਮਿਕਾ ਰਹੀ ਹੈ (ਸਾਡੇ ਵਰਣਨ ਹੁਣ ਤੱਕ ਸਿਰਫ ਸਹਾਇਕ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬ 'ਤੇ ਕੇਂਦ੍ਰਿਤ ਰਹੇ ਹਨ); ਇਹ ਇਸ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਇੱਕ ਅਜਿਹੀ ਸਥਿਤੀ ਅਪਣਾਉਣ ਦੀ ਵੀ ਉਮੀਦ ਕਰਦਾ ਹੈ ਜੋ ਸਿਰਫ ਉਨ੍ਹਾਂ ਕਦਰਾਂ-ਕੀਮਤਾਂ ਦੇ ਸਾਹਮਣੇ ਨੈਤਿਕ ਹੋ ਸਕਦੀ ਹੈ ਜੋ ਖੁਦ ਨੂੰ ਪਰੇਸ਼ਾਨ ਕਰਦੀਆਂ ਹਨ। ਫਿਰ ਵੀ ਇਹ ਤੱਥ ਬਣਿਆ ਹੋਇਆ ਹੈ ਕਿ ਖੇਡਣ ਦੀ ਇੱਛਾ ਮੂਲ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਬਣਨ ਦੀ ਇੱਛਾ ਹੈ।

ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਤਿੰਨ ਸ਼੍ਰੇਣੀਆਂ "ਹੋਣਾ", "ਕਰਨਾ", ਅਤੇ "ਹੋਣਾ" ਇੱਥੇ ਹਰ ਜਗ੍ਹਾ ਦੋ ਵਿੱਚ ਘਟਾ ਦਿੱਤੀਆਂ ਗਈਆਂ ਹਨ; "ਕਰਨ ਲਈ" ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਪਰਿਵਰਤਨਸ਼ੀਲ ਹੈ। ਅੰਤ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਇੱਛਾ ਸਿਰਫ਼ ਹੋਣ ਦੀ ਇੱਛਾ ਜਾਂ ਹੋਣ ਦੀ ਇੱਛਾ ਹੋ ਸਕਦੀ ਹੈ। ਦੂਜੇ ਪਾਸੇ, ਇਹ ਬਹੁਤ ਘੱਟ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਖੇਡ ਸਾਰੇ ਅਨੁਕੂਲ ਰੁਝਾਨਾਂ ਤੋਂ ਸ਼ੁੱਧ ਹੋਵੇ। ਮੈਂ ਇੱਕ ਚੰਗਾ ਪ੍ਰਦਰਸ਼ਨ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਨ ਜਾਂ ਇੱਕ ਰਿਕਾਰਡ ਨੂੰ ਹਰਾਉਣ ਦੀ ਇੱਛਾ ਨੂੰ ਪਾਰ ਕਰ ਰਿਹਾ ਹਾਂ ਜੋ ਖਿਡਾਰੀ ਲਈ ਇੱਕ ਉਤੇਜਕ ਵਜੋਂ ਕੰਮ ਕਰ ਸਕਦਾ ਹੈ; ਮੈਂ ਇੱਕ ਸੁੰਦਰ ਸਰੀਰ ਅਤੇ ਇਕਸੁਰ ਮਾਸਪੇਸ਼ੀਆਂ "ਹੋਣ" ਦੀ ਇੱਛਾ ਬਾਰੇ ਵੀ ਗੱਲ ਨਹੀਂ ਕਰ ਰਿਹਾ ਹਾਂ, ਜੋ ਕਿ ਦੂਜਿਆਂ ਲਈ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਨਿਰਪੱਖ ਤੌਰ 'ਤੇ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਨਿਯੰਤਰਿਤ ਕਰਨ ਦੀ ਇੱਛਾ ਤੋਂ ਪੈਦਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਇੱਛਾਵਾਂ ਹਮੇਸ਼ਾਂ ਦਾਖਲ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦੀਆਂ ਅਤੇ ਇਸ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਉਹ ਬੁਨਿਆਦੀ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦੀਆਂ। ਪਰ ਖੇਡ ਵਿੱਚ ਹਮੇਸ਼ਾ ਇੱਕ ਅਨੁਕੂਲ ਹਿੱਸਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਅਸਲੀਅਤ ਵਿੱਚ ਖੇਡ ਦੁਨਿਆਵੀ ਵਾਤਾਵਰਣ ਦਾ ਕਿਰਿਆ ਦੇ ਸਹਾਇਕ ਤੱਤ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਸੁਤੰਤਰ ਰੂਪਾਂਤਰਣ ਹੈ। ਇਹ ਤੱਥ ਇਸਨੂੰ ਕਲਾ ਵਾਂਗ ਰਚਨਾਤਮਕ ਬਣਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਵਾਤਾਵਰਣ ਬਰਫ਼ ਦਾ ਖੇਤਰ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ, ਇੱਕ ਅਲਪਾਈਨ ਢਲਾਣ। ਇਸਨੂੰ ਦੇਖਣਾ ਪਹਿਲਾਂ ਹੀ ਇਸਦਾ ਮਾਲਕ ਹੋਣਾ ਹੈ। ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਇਹ ਪਹਿਲਾਂ ਹੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਦੁਆਰਾ ਹੋਂਦ ਦੇ ਪ੍ਰਤੀਕ ਵਜੋਂ ਸਮਝਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ।[6] ਇਹ ਸ਼ੁੱਧ ਬਾਹਰੀਤਾ, ਰੈਡੀਕਲ ਸਪੇਸੀਅਲਟੀ ਨੂੰ ਦਰਸਾਉਂਦਾ ਹੈ; ਇਸਦੀ ਅਭੇਦਤਾ, ਇਸਦੀ ਏਕਾਧਿਕਾਰ, ਅਤੇ ਇਸਦੀ ਚਿੱਟੀਤਾ ਪਦਾਰਥ ਦੀ ਸੰਪੂਰਨ ਨਗਨਤਾ ਨੂੰ ਦਰਸਾਉਂਦੀ ਹੈ; ਇਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਹੈ ਜੋ ਸਿਰਫ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਹੈ, ਵਰਤਾਰੇ ਦਾ ਹੋਂਦ, ਜੋ ਕਿ ਹੋਂਦ ਸਾਰੇ ਵਰਤਾਰਿਆਂ ਤੋਂ ਬਾਹਰ ਅਚਾਨਕ ਪ੍ਰਗਟ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਇਸਦੇ ਨਾਲ ਹੀ ਇਸਦੀ ਠੋਸ ਅਚੱਲਤਾ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਸਥਾਈਤਾ ਅਤੇ ਬਾਹਰਮੁਖੀ ਵਿਰੋਧ, ਇਸਦੀ ਧੁੰਦਲਾਪਨ ਅਤੇ ਇਸਦੀ ਅਭੇਦਤਾ ਨੂੰ ਦਰਸਾਉਂਦੀ ਹੈ। ਫਿਰ ਵੀ ਇਹ ਪਹਿਲਾ ਸਹਿਜ ਆਨੰਦ ਮੈਨੂੰ ਕਾਫ਼ੀ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਦਾ। ਉਹ ਸ਼ੁੱਧ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ, ਕਾਰਟੇਸੀਅਨ ਵਿਸਥਾਰ ਦੇ ਸੰਪੂਰਨ, ਸਮਝਣਯੋਗ ਪਲੇਨਮ ਦੇ ਮੁਕਾਬਲੇ, ਮੈਨੂੰ ਨਾ-ਮੈਂ ਦੇ ਸ਼ੁੱਧ ਰੂਪ ਵਜੋਂ ਆਕਰਸ਼ਤ ਕਰਦਾ ਹੈ; ਮੈਂ ਬਿਲਕੁਲ ਇਹ ਚਾਹੁੰਦਾ ਹਾਂ ਕਿ ਇਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਰਹਿੰਦੇ ਹੋਏ ਵੀ ਆਪਣੇ ਆਪ ਦਾ ਇੱਕ ਕਿਸਮ ਦਾ ਉਤਪੰਨ ਹੋਵੇ। ਇਹ ਉਨ੍ਹਾਂ ਬਰਫ਼ ਦੇ ਮਨੁੱਖਾਂ ਅਤੇ ਬਰਫ਼ ਦੇ ਗੋਲਿਆਂ ਦਾ ਵੀ ਅਰਥ ਹੈ ਜੋ ਬੱਚੇ ਬਣਾਉਂਦੇ ਹਨ; ਟੀਚਾ "ਬਰਫ਼ ਤੋਂ ਕੁਝ ਕਰਨਾ" ਹੈ; ਯਾਨੀ, ਇਸ ਉੱਤੇ ਇੱਕ ਅਜਿਹਾ ਰੂਪ ਥੋਪਣਾ ਜੋ ਪਦਾਰਥ ਨਾਲ ਇੰਨਾ ਡੂੰਘਾਈ ਨਾਲ

ਜੁੜਿਆ ਹੋਇਆ ਹੈ ਕਿ ਪਦਾਰਥ ਰੂਪ ਦੀ ਖ਼ਾਤਰ ਮੌਜੂਦ ਜਾਪਦਾ ਹੈ। ਪਰ ਜੇ ਮੈਂ ਨੇੜੇ ਆਉਂਦਾ ਹਾਂ, ਜੇ ਮੈਂ ਬਰਫ਼ ਦੇ ਖੇਤਰ ਨਾਲ ਇੱਕ ਅਨੁਕੂਲ ਸੰਪਰਕ ਸਥਾਪਤ ਕਰਨਾ ਚਾਹੁੰਦਾ ਹਾਂ, ਤਾਂ ਸਭ ਕੁਝ ਬਦਲ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇਸਦੇ ਹੋਣ ਦਾ ਪੈਮਾਨਾ ਬਦਲਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ; ਇਹ ਵਿਸ਼ਾਲ ਥਾਵਾਂ ਵਿੱਚ ਮੌਜੂਦ ਹੋਣ ਦੀ ਬਜਾਏ ਥੋੜ੍ਹਾ-ਥੋੜ੍ਹਾ ਕਰਕੇ ਮੌਜੂਦ ਹੈ; ਧੱਬੇ, ਬੁਰਸ਼ ਅਤੇ ਦਰਾਰਾਂ ਹਰੇਕ ਵਰਗ ਇੰਚ ਨੂੰ ਵਿਅਕਤੀਗਤ ਬਣਾਉਂਦੀਆਂ ਹਨ। ਉਸੇ ਸਮੇਂ ਇਸਦੀ ਠੋਸਤਾ ਪਾਣੀ ਵਿੱਚ ਪਿਘਲ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਮੈਂ ਆਪਣੇ ਗੋਡਿਆਂ ਤੱਕ ਬਰਫ਼ ਵਿੱਚ ਡੁੱਬ ਜਾਂਦਾ ਹਾਂ; ਜੇ ਮੈਂ ਆਪਣੇ ਹੱਥਾਂ ਨਾਲ ਕੁਝ ਚੁੱਕਦਾ ਹਾਂ, ਤਾਂ ਇਹ ਮੇਰੀਆਂ ਉਂਗਲਾਂ ਵਿੱਚ ਤਰਲ ਵਿੱਚ ਬਦਲ ਜਾਂਦਾ ਹੈ; ਇਹ ਚਲਦਾ ਹੈ; ਇਸ ਵਿੱਚੋਂ ਕੁਝ ਵੀ ਨਹੀਂ ਬਚਦਾ। ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਕੁਝ ਵੀ ਨਹੀਂ ਬਦਲ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਬਰਫ਼ ਨੂੰ ਅਨੁਕੂਲ ਬਣਾਉਣ ਦਾ ਮੇਰਾ ਸੁਪਨਾ ਉਸੇ ਸਮੇਂ ਅਲੋਪ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਮੈਨੂੰ ਨਹੀਂ ਪਤਾ ਕਿ ਇਸ ਬਰਫ਼ ਦਾ ਕੀ ਕਰਨਾ ਹੈ ਜਿਸਨੂੰ ਮੈਂ ਹੁਣੇ ਨੇੜੇ ਤੋਂ ਦੇਖਣ ਆਇਆ ਹਾਂ। ਮੈਂ ਖੇਤ ਨੂੰ ਫੜ ਨਹੀਂ ਸਕਦਾ; ਮੈਂ ਇਸਨੂੰ ਉਸ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਕੁੱਲ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਵੀ ਨਹੀਂ ਬਣਾ ਸਕਦਾ ਜੋ ਆਪਣੀਆਂ ਅੱਖਾਂ ਦੇ ਸਾਹਮਣੇ ਪੇਸ਼ ਹੋਇਆ ਅਤੇ ਜੋ ਅਚਾਨਕ, ਦੁੱਗਣਾ ਢਹਿ ਗਿਆ ਹੈ।

ਸਕੀਇੰਗ ਦਾ ਮਤਲਬ ਸਿਰਫ਼ ਮੈਨੂੰ ਤੇਜ਼ ਹਰਕਤਾਂ ਕਰਨ ਅਤੇ ਤਕਨੀਕੀ ਹੁਨਰ ਹਾਸਲ ਕਰਨ ਦੇ ਯੋਗ ਬਣਾਉਣਾ ਨਹੀਂ ਹੈ, ਨਾ ਹੀ ਇਹ ਸਿਰਫ਼ ਆਪਣੀ ਮਰਜ਼ੀ ਅਨੁਸਾਰ ਕੋਰਸ ਦੀ ਗਤੀ ਜਾਂ ਮੁਸ਼ਕਲਾਂ ਨੂੰ ਵਧਾ ਕੇ ਖੇਡਣਾ ਹੈ; ਇਹ ਮੈਨੂੰ ਬਰਫ਼ ਦੇ ਇਸ ਖੇਤਰ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਕੋਲ ਰੱਖਣ ਦੇ ਯੋਗ ਬਣਾਉਣਾ ਵੀ ਹੈ। ਇਸ ਵੇਲੇ ਮੈਂ ਇਸ ਨਾਲ ਕੁਝ ਕਰ ਰਿਹਾ ਹਾਂ। ਇਸਦਾ ਮਤਲਬ ਹੈ ਕਿ ਇੱਕ ਸਕੀਅਰ ਵਜੋਂ ਆਪਣੀ ਗਤੀਵਿਧੀ ਦੁਆਰਾ, ਮੈਂ ਬਰਫ਼ ਦੇ ਮਾਮਲੇ ਅਤੇ ਅਰਥ ਨੂੰ ਬਦਲ ਰਿਹਾ ਹਾਂ। ਇਸ ਤੱਥ ਤੋਂ ਕਿ ਹੁਣ ਮੇਰੇ ਕੋਰਸ ਵਿੱਚ ਇਹ ਮੈਨੂੰ ਹੇਠਾਂ ਜਾਣ ਲਈ ਇੱਕ ਢਲਾਣ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਜਾਪਦਾ ਹੈ, ਇਹ ਦੁਬਾਰਾ ਇੱਕ ਨਿਰੰਤਰਤਾ ਅਤੇ ਇੱਕ ਏਕਤਾ ਲੱਭਦਾ ਹੈ ਜੋ ਇਸਨੇ ਗੁਆ ਦਿੱਤੀ ਸੀ। ਇਹ ਇਸ ਸਮੇਂ ਜੋੜਨ ਵਾਲਾ ਟਿਸ਼ੂ ਹੈ। ਇਹ ਦੋ ਸੀਮਤ ਸ਼ਬਦਾਂ ਦੇ ਵਿਚਕਾਰ ਸ਼ਾਮਲ ਹੈ; ਇਹ ਰਵਾਨਗੀ ਦੇ ਬਿੰਦੂ ਨੂੰ ਪਹੁੰਚਣ ਦੇ ਬਿੰਦੂ ਨਾਲ ਜੋੜਦਾ ਹੈ। ਕਿਉਂਕਿ ਉਤਰਾਈ ਵਿੱਚ ਮੈਂ ਇਸਨੂੰ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਨਹੀਂ ਮੰਨਦਾ, ਥੋੜ੍ਹਾ-ਥੋੜ੍ਹਾ ਕਰਕੇ, ਪਰ ਹਮੇਸ਼ਾ ਉਸ ਸਥਿਤੀ ਤੋਂ ਪਰੇ ਪਹੁੰਚਣ ਲਈ ਇੱਕ ਬਿੰਦੂ 'ਤੇ ਸਥਿਰ ਹੁੰਦਾ ਹਾਂ ਜਿਸ 'ਤੇ ਮੈਂ ਹੁਣ ਕਬਜ਼ਾ ਕਰਦਾ ਹਾਂ, ਇਹ ਵਿਅਕਤੀਗਤ ਵੇਰਵਿਆਂ ਦੀ ਅਨੰਤਤਾ ਵਿੱਚ ਨਹੀਂ ਡਿੱਗਦਾ ਬਲਕਿ ਉਸ ਬਿੰਦੂ ਵੱਲ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਜੋ ਮੈਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਨਿਰਧਾਰਤ ਕਰਦਾ ਹਾਂ। ਇਹ ਟ੍ਰੈਵਰਸਲ ਨਾ ਸਿਰਫ਼ ਗਤੀ ਦੀ ਇੱਕ ਗਤੀਵਿਧੀ ਹੈ; ਇਹ ਸੰਗਠਨ ਅਤੇ ਕਨੈਕਸ਼ਨ ਦੀ ਇੱਕ ਸਿੰਥੈਟਿਕ ਗਤੀਵਿਧੀ ਵੀ ਹੈ; ਮੈਂ ਸਕੀਇੰਗ ਫੀਲਡ ਨੂੰ ਉਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਫੈਲਾਉਂਦਾ ਹਾਂ ਜਿਵੇਂ ਕਾਂਟ ਦੇ ਅਨੁਸਾਰ, ਜਿਓਮੈਟ੍ਰਿਕ ਸਿਰਫ਼ ਇੱਕ ਖਿੱਚ ਕੇ ਹੀ ਇੱਕ ਸਿੱਧੀ ਰੇਖਾ ਨੂੰ ਫੜ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ, ਇਹ ਸੰਗਠਨ ਹਾਸ਼ੀਏ 'ਤੇ ਹੈ ਅਤੇ ਫੋਕਲ ਨਹੀਂ ਹੈ; ਇਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਲਈ ਅਤੇ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਨਹੀਂ ਹੈ ਕਿ ਬਰਫ਼ ਦਾ ਖੇਤਰ ਇਕਜੁੱਟ ਹੈ; ਟੀਚਾ, ਸਥਿਤੀ ਅਤੇ ਸਪੱਸ਼ਟ ਤੌਰ 'ਤੇ ਸਮਝਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਮੇਰੇ ਧਿਆਨ ਦਾ ਵਿਸ਼ਾ ਖੇਤਰ ਦੇ ਕਿਨਾਰੇ 'ਤੇ ਉਹ ਸਥਾਨ ਹੈ ਜਿੱਥੇ ਮੈਂ ਪਹੁੰਚਾਂਗਾ। ਬਰਫ਼ੀਲੀ ਜਗ੍ਹਾ ਹੇਠਾਂ ਅਸਪਸ਼ਟ ਤੌਰ 'ਤੇ ਇਕੱਠੀ ਕੀਤੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ; ਇਸਦੀ ਇਕਸੁਰਤਾ ਇੱਕ ਘੇਰੇ ਦੇ ਅੰਦਰ ਸਮਝੀ ਗਈ ਖਾਲੀ ਜਗ੍ਹਾ ਦੀ ਹੈ, ਉਦਾਹਰਣ ਵਜੋਂ, ਜਦੋਂ ਮੈਂ ਇਸਦੀ ਸਤ੍ਹਾ 'ਤੇ ਸਪੱਸ਼ਟ ਧਿਆਨ ਦਿੱਤੇ ਬਿਨਾਂ ਚੱਕਰ ਦੀ ਕਾਲੀ ਲਾਈਨ ਨੂੰ ਵੇਖਦਾ ਹਾਂ। ਅਤੇ ਬਿਲਕੁਲ ਕਿਉਂਕਿ ਮੈਂ ਇਸਨੂੰ ਹਾਸ਼ੀਏ 'ਤੇ, ਅਸਪਸ਼ਟ ਅਤੇ ਸਮਝਿਆ ਰੱਖਦਾ ਹਾਂ, ਇਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਮੇਰੇ ਲਈ ਢਾਲ ਲੈਂਦਾ ਹੈ, ਮੇਰੇ ਕੋਲ ਇਹ ਚੰਗੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਹੱਥ ਵਿੱਚ ਹੈ; ਮੈਂ ਇਸਦੇ ਸਿਰੇ ਵੱਲ ਇਸ ਤੋਂ ਪਾਰ ਲੰਘਦਾ ਹਾਂ ਜਿਵੇਂ ਇੱਕ ਆਦਮੀ ਇੱਕ ਟੇਪੇਸਟ੍ਰੀ ਲਟਕਾਉਣ ਵਾਲੇ ਹਥੌੜੇ ਤੋਂ ਪਾਰ ਲੰਘਦਾ ਹੈ ਜਿਸਨੂੰ ਉਹ ਵਰਤਦਾ ਹੈ, ਇਸਦੇ ਸਿਰੇ ਵੱਲ, ਜੋ ਕਿ ਕੰਧ 'ਤੇ ਇੱਕ ਅਰਾਸ ਨੂੰ ਮੇਖ

ਲਗਾਉਣ ਲਈ ਹੈ।

ਇਸ ਯੰਤਰਿਕ ਵਿਨਿਯਮ ਤੋਂ ਵੱਧ ਕੋਈ ਵੀ ਵਿਨਿਯਮ ਵੱਧ ਸੰਪੂਰਨ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਦਾ; ਵਿਨਿਯਮ ਦੀ ਸਿੰਥੈਟਿਕ ਗਤੀਵਿਧੀ ਇੱਥੇ ਉਪਯੋਗਤਾ ਦੀ ਇੱਕ ਤਕਨੀਕੀ ਗਤੀਵਿਧੀ ਹੈ। ਬਰਫ਼ ਦਾ ਉਭਾਰ ਮੇਰੇ ਕਾਰਜ ਦਾ ਮਾਮਲਾ ਹੈ ਜਿਵੇਂ ਹਥੌੜੇ ਦਾ ਉਭਾਰ ਹਥੌੜੇ ਦੀ ਸ਼ੁੱਧ ਪੂਰਤੀ ਹੈ। ਉਸੇ ਸਮੇਂ ਮੈਂ ਇਸ ਬਰਫੀਲੀ ਢਲਾਣ ਨੂੰ ਸਮਝਣ ਲਈ ਇੱਕ ਖਾਸ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਚੁਣਿਆ ਹੈ: ਇਹ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਇੱਕ ਨਿਰਧਾਰਤ ਗਤੀ ਹੈ, ਜੋ ਮੇਰੇ ਵਿੱਚੋਂ ਨਿਕਲਦੀ ਹੈ, ਜਿਸਨੂੰ ਮੈਂ ਆਪਣੀ ਮਰਜ਼ੀ ਅਨੁਸਾਰ ਵਧਾ ਜਾਂ ਘਟਾ ਸਕਦਾ ਹਾਂ; ਇਸ ਦੁਆਰਾ ਲੰਘਿਆ ਖੇਤਰ ਇੱਕ ਨਿਸ਼ਚਿਤ ਵਸਤੂ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਗਠਿਤ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ, ਜੋ ਕਿ ਕਿਸੇ ਹੋਰ ਗਤੀ 'ਤੇ ਹੋਣ ਵਾਲੀ ਗਤੀ ਤੋਂ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਵੱਖਰਾ ਹੈ। ਗਤੀ ਆਪਣੀ ਮਰਜ਼ੀ ਨਾਲ ਸਮੂਹਾਂ ਨੂੰ ਸੰਗਠਿਤ ਕਰਦੀ ਹੈ; ਇੱਕ ਖਾਸ ਵਸਤੂ ਇੱਕ ਖਾਸ ਸਮੂਹ ਦਾ ਹਿੱਸਾ ਬਣਾਉਂਦੀ ਹੈ ਜਾਂ ਨਹੀਂ ਬਣਾਉਂਦੀ ਇਸ ਅਨੁਸਾਰ ਕਿ ਮੈਂ ਇੱਕ ਖਾਸ ਗਤੀ ਲਈ ਹੈ ਜਾਂ ਨਹੀਂ ਲਈ ਹੈ। (ਉਦਾਹਰਣ ਵਜੋਂ, ਪ੍ਰੋਵੈਂਸ ਬਾਰੇ ਸੋਚੋ ਜਿਸਨੂੰ "ਪੈਦਲ", "ਕਾਰ ਦੁਆਰਾ", "ਰੇਲ ਦੁਆਰਾ", "ਸਾਈਕਲ ਦੁਆਰਾ" ਦੇਖਿਆ ਗਿਆ ਹੈ। ਇਹ ਇਸ ਅਨੁਸਾਰ ਬਹੁਤ ਸਾਰੇ ਵੱਖ-ਵੱਖ ਪਹਿਲੂ ਪੇਸ਼ ਕਰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਕੀ ਬੇਜ਼ੀਅਰ ਇੱਕ ਘੰਟੇ ਦੀ, ਸਵੇਰ ਦੀ ਯਾਤਰਾ, ਜਾਂ ਨਾਰਬੋਨ ਤੋਂ ਦੋ ਦਿਨ ਦੂਰ ਹੈ: ਯਾਨੀ, ਇਸ ਅਨੁਸਾਰ ਕਿ ਕੀ ਨਾਰਬੋਨ ਆਪਣੇ ਵਾਤਾਵਰਣ ਨਾਲ ਅਲੱਗ-ਥਲੱਗ ਹੈ ਅਤੇ ਆਪਣੇ ਲਈ ਸਥਿਤ ਹੈ ਜਾਂ ਕੀ ਇਹ ਬੇਜ਼ੀਅਰ ਅਤੇ ਸੇਟੇ ਨਾਲ ਇੱਕ ਸੁਮੇਲ ਸਮੂਹ ਬਣਾਉਂਦਾ ਹੈ, ਉਦਾਹਰਣ ਵਜੋਂ। ਇਸ ਆਖਰੀ ਮਾਮਲੇ ਵਿੱਚ ਨਾਰਬੋਨ ਦਾ ਸਮੁੰਦਰ ਨਾਲ ਸਬੰਧ ਸਿੱਧੇ ਤੌਰ 'ਤੇ ਅਨੁਭਵ ਲਈ ਪਹੁੰਚਯੋਗ ਹੈ; ਦੂਜੇ ਵਿੱਚ ਇਸਨੂੰ ਨਕਾਰਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ; ਇਹ ਸਿਰਫ ਇੱਕ ਸ਼ੁੱਧ ਸੰਕਲਪ ਦੀ ਵਸਤੂ ਬਣਾ ਸਕਦਾ ਹੈ।) ਇਹ ਮੈਂ ਖੁਦ ਹਾਂ ਜੋ ਬਰਫ਼ ਦੇ ਖੇਤਰ ਨੂੰ ਉਸ ਮੁਕਤ ਗਤੀ ਦੁਆਰਾ ਰੂਪ ਦਿੰਦਾ ਹਾਂ ਜੋ ਮੈਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਦਿੰਦਾ ਹਾਂ। ਪਰ ਉਸੇ ਸਮੇਂ ਮੈਂ ਆਪਣੇ ਪਦਾਰਥ 'ਤੇ ਕਾਰਵਾਈ ਕਰ ਰਿਹਾ ਹਾਂ। ਗਤੀ ਬਾਹਰੋਂ ਦਿੱਤੇ ਗਏ ਪਦਾਰਥ 'ਤੇ ਇੱਕ ਰੂਪ ਲਗਾਉਣ ਤੱਕ ਸੀਮਿਤ ਨਹੀਂ ਹੈ; ਇਹ ਇਸਦਾ ਪਦਾਰਥ ਬਣਾਉਂਦੀ ਹੈ। ਬਰਫ਼, ਜੋ ਮੇਰੇ ਭਾਰ ਹੇਠ ਡੁੱਬ ਗਈ ਜਦੋਂ ਮੈਂ ਤੁਰਿਆ, ਜੋ ਪਾਣੀ ਵਿੱਚ ਪਿਘਲ ਗਈ ਜਦੋਂ ਮੈਂ ਇਸਨੂੰ ਚੁੱਕਣ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕੀਤੀ, ਮੇਰੀ ਗਤੀ ਦੀ ਕਿਰਿਆ ਅਧੀਨ ਅਚਾਨਕ ਠੋਸ ਹੋ ਜਾਂਦੀ ਹੈ; ਇਹ ਮੇਰਾ ਸਮਰਥਨ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਅਜਿਹਾ ਨਹੀਂ ਹੈ ਕਿ ਮੈਂ ਇਸਦੀ ਰੌਸ਼ਨੀ, ਇਸਦੀ ਗੈਰ-ਸਾਰਤਾ, ਇਸਦੀ ਸਦੀਵੀ ਅਲੋਪਤਾ ਨੂੰ ਭੁੱਲ ਗਿਆ ਹਾਂ। ਬਿਲਕੁਲ ਉਲਟ। ਇਹ ਬਿਲਕੁਲ ਉਹ ਹਲਕਾਪਨ, ਉਹ ਅਲੋਪਤਾ, ਉਹ ਗੁਪਤ ਤਰਲਤਾ ਹੈ ਜੋ ਮੈਨੂੰ ਉੱਪਰ ਰੱਖਦੀ ਹੈ; ਯਾਨੀ, ਜੋ ਮੇਰਾ ਸਮਰਥਨ ਕਰਨ ਲਈ ਸੰਘਣਾ ਅਤੇ ਪਿਘਲਦੀ ਹੈ। ਇਹ ਇਸ ਲਈ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਮੈਂ ਬਰਫ਼ ਨਾਲ ਵਿਨਿਯੋਗਤਾ ਦਾ ਇੱਕ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਸਬੰਧ ਰੱਖਦਾ ਹਾਂ: ਖਿਸਕਣਾ। ਇਸ ਸਬੰਧ ਦਾ ਅਸੀਂ ਬਾਅਦ ਵਿੱਚ ਵਿਸਥਾਰ ਵਿੱਚ ਅਧਿਐਨ ਕਰਾਂਗੇ। ਪਰ ਇਸ ਸਮੇਂ ਅਸੀਂ ਇਸਦੇ ਜ਼ਰੂਰੀ ਅਰਥ ਨੂੰ ਸਮਝ ਸਕਦੇ ਹਾਂ। ਅਸੀਂ ਖਿਸਕਣ ਨੂੰ ਸੜ੍ਹਾ 'ਤੇ ਰਹਿਣ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਸੋਚਦੇ ਹਾਂ। ਇਹ ਸਹੀ ਨਹੀਂ ਹੈ; ਯਕੀਨਨ, ਮੈਂ ਸਿਰਫ ਸੜ੍ਹਾ ਨੂੰ ਛਾਲ ਮਾਰਦਾ ਹਾਂ, ਅਤੇ ਇਹ ਛਾਲ ਮਾਰਨਾ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਪੂਰੇ ਅਧਿਐਨ ਦੇ ਯੋਗ ਹੈ। ਫਿਰ ਵੀ ਮੈਨੂੰ ਇੱਕ ਸੰਸਲੇਸ਼ਣ ਦਾ ਅਹਿਸਾਸ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਜਿਸਦੀ ਡੂੰਘਾਈ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਮੈਨੂੰ ਅਹਿਸਾਸ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਬਰਫ਼ ਦਾ ਬਿਸਤਰਾ ਮੈਨੂੰ ਉੱਪਰ ਰੱਖਣ ਲਈ ਆਪਣੀਆਂ ਸਭ ਤੋਂ ਨੀਵੀਆਂ ਡੂੰਘਾਈਆਂ ਵਿੱਚ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਸੰਗਠਿਤ ਕਰਦਾ ਹੈ; ਖਿਸਕਣਾ ਇੱਕ ਦੂਰੀ 'ਤੇ ਕਿਰਿਆ ਹੈ; ਇਹ ਸਮੱਗਰੀ ਉੱਤੇ ਮੇਰੀ ਮੁਹਾਰਤ ਨੂੰ ਯਕੀਨੀ ਬਣਾਉਂਦਾ ਹੈ ਬਿਨਾਂ ਮੈਨੂੰ ਉਸ ਸਮੱਗਰੀ ਵਿੱਚ ਡੁੱਬਣ ਦੀ ਅਤੇ ਇਸ ਨੂੰ ਦੂਰ ਕਰਨ ਲਈ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਇਸ ਵਿੱਚ ਡੁੱਬਣ ਦੀ ਜ਼ਰੂਰਤ ਦੇ। ਖਿਸਕਣਾ ਜੜ੍ਹ ਫੜਨ ਦੇ ਉਲਟ ਹੈ। ਜੜ੍ਹ ਪਹਿਲਾਂ ਹੀ ਧਰਤੀ ਵਿੱਚ ਅੱਧੀ ਸਮਾਈ ਹੋਈ ਹੈ ਜੋ ਇਸਨੂੰ ਪੋਸ਼ਣ ਦਿੰਦੀ ਹੈ; ਇਹ ਧਰਤੀ ਦਾ ਇੱਕ ਜੀਵਤ ਕੰਕਰੀਟ ਹੈ; ਇਹ ਧਰਤੀ ਨੂੰ ਸਿਰਫ਼ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਮਿੱਟੀ ਬਣਾ ਕੇ ਹੀ

ਵਰਤ ਸਕਦਾ ਹੈ; ਯਾਨੀ, ਇੱਕ ਅਰਥ ਵਿੱਚ, ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਉਸ ਪਦਾਰਥ ਦੇ ਅਧੀਨ ਕਰਕੇ ਜਿਸਨੂੰ ਇਹ ਵਰਤਣਾ ਚਾਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਦੇ ਉਲਟ, ਖਿਸਕਣ ਨਾਲ, ਸਤ੍ਹਾ ਤੋਂ ਦੂਰ ਪ੍ਰਵੇਸ਼ ਕੀਤੇ ਬਿਨਾਂ ਡੂੰਘਾਈ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਭੌਤਿਕ ਏਕਤਾ ਦਾ ਅਹਿਸਾਸ ਹੁੰਦਾ ਹੈ; ਇਹ ਉਸ ਭਿਆਨਕ ਮਾਲਕ ਵਾਂਗ ਹੈ ਜਿਸਨੂੰ ਆਗਿਆ ਮੰਨਣ ਲਈ ਜ਼ੋਰ ਦੇਣ ਜਾਂ ਆਪਣੀ ਆਵਾਜ਼ ਚੁੱਕਣ ਦੀ ਜ਼ਰੂਰਤ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਸ਼ਕਤੀ ਦੀ ਇੱਕ ਪ੍ਰਸ਼ੰਸਾਯੋਗ ਤਸਵੀਰ। ਇਸ ਤੋਂ ਉਹ ਮਸ਼ਹੂਰ ਸਲਾਹ ਆਉਂਦੀ ਹੈ: "ਸਲਾਈਡ ਕਰੋ, ਪ੍ਰਾਣੀਓ, ਝੁਕੋ ਨਾ!" ਇਸਦਾ ਮਤਲਬ ਇਹ ਨਹੀਂ ਹੈ ਕਿ "ਸਤ੍ਹਾ 'ਤੇ ਰਹੋ, ਚੀਜ਼ਾਂ ਵਿੱਚ ਡੂੰਘਾਈ ਨਾਲ ਨਾ ਜਾਓ," ਸਗੋਂ ਇਸਦੇ ਉਲਟ, "ਆਪਣੇ ਆਪ ਨਾਲ ਸਮਝੌਤਾ ਕੀਤੇ ਬਿਨਾਂ ਡੂੰਘਾਈ ਵਿੱਚ ਸੰਸਲੇਸ਼ਣ ਨੂੰ ਮਹਿਸੂਸ ਕਰੋ।"

ਖਿਸਕਣਾ ਬਿਲਕੁਲ ਇਸ ਲਈ ਵਿਉਂਤਬੰਦੀ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਗਤੀ ਦੁਆਰਾ ਪ੍ਰਾਪਤ ਸਹਾਇਤਾ ਦਾ ਸੰਸਲੇਸ਼ਣ ਸਿਰਫ ਸਲਾਈਡਰ ਲਈ ਅਤੇ ਅਸਲ ਸਮੇਂ ਦੌਰਾਨ ਵੈਧ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਜਦੋਂ ਉਹ ਖਿਸਕ ਰਿਹਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਬਰਫ਼ ਦੀ ਠੋਸਤਾ ਸਿਰਫ ਮੇਰੇ ਲਈ ਪ੍ਰਭਾਵਸ਼ਾਲੀ ਹੈ, ਸਿਰਫ ਮੇਰੇ ਲਈ ਸਮਝਦਾਰ ਹੈ; ਇਹ ਇੱਕ ਰਾਜ਼ ਹੈ ਜੋ ਬਰਫ਼ ਮੈਨੂੰ ਇਕੱਲੇ ਛੱਡਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਜੋ ਹੁਣ ਮੇਰੀ ਪਿੱਠ ਪਿੱਛੇ ਸੱਚ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਖਿਸਕਣਾ ਪਦਾਰਥ ਨਾਲ ਇੱਕ ਸਖ਼ਤ ਵਿਅਕਤੀਗਤ ਸਬੰਧ ਨੂੰ ਮਹਿਸੂਸ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਇੱਕ ਇਤਿਹਾਸਕ ਸਬੰਧ; ਪਦਾਰਥ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਦੁਬਾਰਾ ਇਕੱਠਾ ਕਰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਮੈਨੂੰ ਉੱਪਰ ਰੱਖਣ ਲਈ ਠੋਸ ਹੁੰਦਾ ਹੈ, ਅਤੇ ਇਹ ਥੱਕਿਆ ਹੋਇਆ ਅਤੇ ਮੇਰੇ ਪਿੱਛੇ ਖਿੰਡਿਆ ਹੋਇਆ ਡਿੱਗਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਮੇਰੇ ਬੀਤਣ ਨਾਲ ਮੈਂ ਉਹ ਮਹਿਸੂਸ ਕੀਤਾ ਹੈ ਜੋ ਮੇਰੇ ਲਈ ਵਿਲੱਖਣ ਹੈ। ਫਿਰ ਖਿਸਕਣ ਲਈ ਆਦਰਸ਼ ਇੱਕ ਖਿਸਕਣਾ ਹੈ ਜੋ ਕੋਈ ਨਿਸ਼ਾਨ ਨਹੀਂ ਛੱਡਦਾ। ਇਹ ਇੱਕ ਰੋਬੋਟ ਜਾਂ ਮੋਟਰ ਬੋਟ ਨਾਲ ਪਾਣੀ 'ਤੇ ਖਿਸਕਣਾ ਹੈ ਜਾਂ ਖਾਸ ਕਰਕੇ ਪਾਣੀ ਦੀਆਂ ਸਕੀਜ਼ ਨਾਲ ਜੋ ਕਿ, ਹਾਲਾਂਕਿ ਹਾਲ ਹੀ ਵਿੱਚ ਖੋਜਿਆ ਗਿਆ ਹੈ, ਇਸ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਤੋਂ ਜਲ-ਖੇਡਾਂ ਦੀ ਆਦਰਸ਼ ਸੀਮਾ ਨੂੰ ਦਰਸਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਬਰਫ਼ 'ਤੇ ਖਿਸਕਣਾ ਪਹਿਲਾਂ ਹੀ ਘੱਟ ਸੰਪੂਰਨ ਹੈ; ਮੇਰੇ ਪਿੱਛੇ ਇੱਕ ਨਿਸ਼ਾਨ ਹੈ ਜਿਸ ਦੁਆਰਾ ਮੈਂ ਸਮਝੌਤਾ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹਾਂ, ਭਾਵੇਂ ਇਹ ਕਿੰਨਾ ਵੀ ਹਲਕਾ ਕਿਉਂ ਨਾ ਹੋਵੇ। ਬਰਫ਼ ਉੱਤੇ ਖਿਸਕਣਾ, ਜੋ ਬਰਫ਼ ਨੂੰ ਖੁਰਚਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਕਿਸੇ ਪਦਾਰਥ ਨੂੰ ਪਹਿਲਾਂ ਤੋਂ ਹੀ ਸੰਗਠਿਤ ਪਾਉਂਦਾ ਹੈ, ਬਹੁਤ ਘਟੀਆ ਹੈ, ਅਤੇ ਜੇਕਰ ਲੋਕ ਇਸ ਸਭ ਦੇ ਬਾਵਜੂਦ ਅਜਿਹਾ ਕਰਦੇ ਰਹਿੰਦੇ ਹਨ, ਤਾਂ ਇਹ ਹੋਰ ਕਾਰਨਾਂ ਕਰਕੇ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਉਹ ਮਾਮੂਲੀ ਨਿਰਾਸ਼ਾ ਜੋ ਹਮੇਸ਼ਾ ਸਾਨੂੰ ਘੇਰ ਲੈਂਦੀ ਹੈ ਜਦੋਂ ਅਸੀਂ ਆਪਣੇ ਪਿੱਛੇ ਉਹ ਛਾਪ ਦੇਖਦੇ ਹਾਂ ਜੋ ਸਾਡੀਆਂ ਸਕੀਜ਼ ਨੇ ਬਰਫ਼ ਉੱਤੇ ਛੱਡੀਆਂ ਹਨ। ਕਿੰਨਾ ਵਧੀਆ ਹੋਵੇਗਾ ਜੇਕਰ ਬਰਫ਼ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਇਸ ਉੱਤੇ ਲੰਘਦੇ ਹੋਏ ਦੁਬਾਰਾ ਬਣ ਜਾਵੇ! ਇਸ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਜਦੋਂ ਅਸੀਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਢਲਾਣ ਤੋਂ ਹੇਠਾਂ ਖਿਸਕਣ ਦਿੰਦੇ ਹਾਂ, ਤਾਂ ਅਸੀਂ ਕੋਈ ਨਿਸ਼ਾਨ ਨਾ ਬਣਾਉਣ ਦੇ ਭਰਮ ਦੇ ਆਦੀ ਹੋ ਜਾਂਦੇ ਹਾਂ; ਅਸੀਂ ਬਰਫ਼ ਨੂੰ ਉਸ ਪਾਣੀ ਵਾਂਗ ਵਿਵਹਾਰ ਕਰਨ ਲਈ ਕਹਿੰਦੇ ਹਾਂ ਜੋ ਗੁਪਤ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਇਹ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਖਿਸਕਣਾ ਇੱਕ ਨਿਰੰਤਰ ਰਚਨਾ ਦੇ ਸਮਾਨ ਦਿਖਾਈ ਦਿੰਦਾ ਹੈ। ਗਤੀ ਚੇਤਨਾ ਦੇ ਮੁਕਾਬਲੇ ਹੈ ਅਤੇ ਇੱਥੇ ਚੇਤਨਾ ਦਾ ਪ੍ਰਤੀਕ ਹੈ।[7] ਜਦੋਂ ਇਹ ਮੌਜੂਦ ਹੈ, ਇਹ ਸਮੱਗਰੀ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਡੂੰਘੀ ਗੁਣਵੱਤਾ ਦੇ ਜਨਮ ਨੂੰ ਪ੍ਰਭਾਵਤ ਕਰਦਾ ਹੈ ਜੋ ਸਿਰਫ ਉਦੋਂ ਤੱਕ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ ਜਦੋਂ ਤੱਕ ਗਤੀ ਮੌਜੂਦ ਹੈ, ਇੱਕ ਕਿਸਮ ਦੀ ਮੁੜ-ਸਮੂਹ ਜੋ ਇਸਦੀ ਉਦਾਸੀਨ ਬਾਹਰੀਤਾ ਨੂੰ ਜਿੱਤਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਜੋ ਚਲਦੇ ਸਲਾਈਡਰ ਦੇ ਪਿੱਛੇ ਕੱਚ ਦੇ ਬਲੇਡ ਵਾਂਗ ਵਾਪਸ ਡਿੱਗਦੀ ਹੈ। ਬਰਫ਼ ਦੇ ਖੇਤਰ ਦਾ ਸੂਚਨਾਤਮਕ ਏਕੀਕਰਨ ਅਤੇ ਸਿੰਥੈਟਿਕ ਸੰਘਣਾਕਰਨ, ਜੋ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਇੱਕ ਯੰਤਰ ਸੰਗਠਨ ਵਿੱਚ ਇਕੱਠਾ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਜਿਸਨੂੰ ਹਥੌੜੇ ਜਾਂ ਏਵਿਲ ਵਾਂਗ ਵਰਤਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਅਤੇ ਜੋ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਇੱਕ ਅਜਿਹੀ ਕਿਰਿਆ ਦੇ ਅਨੁਕੂਲ ਬਣਾਉਂਦਾ ਹੈ ਜੋ ਇਸਨੂੰ ਸਮਝਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਇਸਨੂੰ ਪੂਰਾ ਕਰਦੀ ਹੈ; ਬਰਫ਼ ਦੇ ਪਦਾਰਥ 'ਤੇ ਇੱਕ ਨਿਰੰਤਰ ਅਤੇ ਰਚਨਾਤਮਕ ਕਿਰਿਆ; ਸਲਾਈਡਿੰਗ ਦੁਆਰਾ ਬਰਫ਼ੀਲੇ ਪੁੰਜ ਦਾ ਠੋਸੀਕਰਨ; ਬਰਫ਼ ਦੀ ਸਮਾਨਤਾ ਪਾਣੀ ਨਾਲ ਜੋ ਸਹਾਇਤਾ ਦਿੰਦਾ ਹੈ, ਨਿਮਰ ਅਤੇ

ਯਾਦਦਾਸ਼ਤ ਤੋਂ ਬਿਨਾਂ, ਜਾਂ ਔਰਤ ਦੇ ਨੰਗੇ ਸਰੀਰ ਨਾਲ, ਜਿਸਨੂੰ ਪਿਆਰ ਆਪਣੀ ਸਭ ਤੋਂ ਡੂੰਘੀ ਡੂੰਘਾਈ ਵਿੱਚ ਬਰਕਰਾਰ ਅਤੇ ਪਰੇਸ਼ਾਨ ਛੱਡ ਦਿੰਦਾ ਹੈ - ਅਸਲ 'ਤੇ ਸਕੀਅਰ ਦੀ ਕਿਰਿਆ ਅਜਿਹੀ ਹੈ। ਪਰ ਉਸੇ ਸਮੇਂ ਬਰਫ਼ ਅਭੇਦ ਅਤੇ ਪਹੁੰਚ ਤੋਂ ਬਾਹਰ ਰਹਿੰਦੀ ਹੈ; ਇੱਕ ਅਰਥ ਵਿੱਚ ਸਕੀਅਰ ਦੀ ਕਿਰਿਆ ਸਿਰਫ ਆਪਣੀਆਂ ਸੰਭਾਵਨਾਵਾਂ ਨੂੰ ਵਿਕਸਤ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਸਕੀਅਰ ਇਸਨੂੰ ਉਹ ਪੈਦਾ ਕਰਦਾ ਹੈ ਜੋ ਇਹ ਪੈਦਾ ਕਰ ਸਕਦਾ ਹੈ; ਸਮਰੂਪ, ਠੋਸ ਪਦਾਰਥ ਉਸਦੇ ਲਈ ਇੱਕ ਮਜ਼ਬੂਤੀ ਅਤੇ ਇਕਸਾਰਤਾ ਸਿਰਫ ਖਿਡਾਰੀ ਦੇ ਕੰਮ ਦੁਆਰਾ ਜਾਰੀ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਪਰ ਇਹ ਇਕਸਾਰਤਾ ਅਤੇ ਇਹ ਇਕਸਾਰਤਾ ਪਦਾਰਥ ਵਿੱਚ ਬੰਦ ਗੁਣਾਂ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਰਹਿੰਦੀ ਹੈ। ਆਪਣੇ ਆਪ ਅਤੇ ਆਪਣੇ ਆਪ ਤੋਂ ਦੂਰ ਦਾ ਇਹ ਸੰਸਲੇਸ਼ਣ ਜਿਸਨੂੰ ਖਿਡਾਰੀ ਦੀ ਕਾਰਵਾਈ ਇੱਥੇ ਮਹਿਸੂਸ ਕਰਦੀ ਹੈ, ਪ੍ਰਗਟ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਅਨੁਮਾਨਤ ਗਿਆਨ ਅਤੇ ਕਲਾ ਦੇ ਕੰਮ ਦੇ ਮਾਮਲੇ ਵਿੱਚ, ਬਰਫ਼ ਉੱਤੇ ਸਕੀਅਰ ਦੇ ਅਧਿਕਾਰ ਦੀ ਪੁਸ਼ਟੀ ਦੁਆਰਾ। ਇਹ ਮੇਰਾ ਬਰਫ਼ ਦਾ ਖੇਤਰ ਹੈ; ਮੈਂ ਇਸਨੂੰ ਸੌ ਵਾਰ ਪਾਰ ਕੀਤਾ ਹੈ, ਸੌ ਵਾਰ ਮੈਂ ਆਪਣੀ ਗਤੀ ਦੁਆਰਾ ਸੰਘਣਾਪਣ ਅਤੇ ਸਹਾਇਤਾ ਦੀ ਇਸ ਸ਼ਕਤੀ ਦੇ ਜਨਮ ਨੂੰ ਪ੍ਰਭਾਵਿਤ ਕੀਤਾ ਹੈ; ਇਹ ਮੇਰਾ ਹੈ।

ਖੇਡ ਰਾਹੀਂ ਨਿਯੋਜਨ ਦੇ ਇਸ ਪਹਿਲੂ ਵਿੱਚ, ਇੱਕ ਹੋਰ ਪਹਿਲੂ ਜੋੜਨਾ ਪਵੇਗਾ - ਇੱਕ ਮੁਸ਼ਕਲ ਨੂੰ ਦੂਰ ਕਰਨਾ। ਇਸਨੂੰ ਆਮ ਤੌਰ 'ਤੇ ਸਮਝਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਅਤੇ ਅਸੀਂ ਇੱਥੇ ਇਸ 'ਤੇ ਬਹੁਤ ਘੱਟ ਜ਼ੋਰ ਦੇਵਾਂਗੇ। ਇਸ ਬਰਫੀਲੀ ਢਲਾਣ ਤੋਂ ਹੇਠਾਂ ਉਤਰਨ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ, ਮੈਨੂੰ ਇਸ 'ਤੇ ਚੜ੍ਹਨਾ ਪਵੇਗਾ। ਅਤੇ ਇਸ ਚੜ੍ਹਾਈ ਨੇ ਮੈਨੂੰ ਬਰਫ਼ ਦਾ ਇੱਕ ਹੋਰ ਪਹਿਲੂ ਪੇਸ਼ ਕੀਤਾ ਹੈ - ਵਿਰੋਧ। ਮੈਂ ਆਪਣੀ ਥਕਾਵਟ ਦੁਆਰਾ ਇਸ ਵਿਰੋਧ ਨੂੰ ਮਹਿਸੂਸ ਕੀਤਾ ਹੈ, ਅਤੇ ਮੈਂ ਹਰ ਪਲ ਆਪਣੀ ਜਿੱਤ ਦੀ ਪ੍ਰਗਤੀ ਨੂੰ ਮਾਪਣ ਦੇ ਯੋਗ ਹੋ ਗਿਆ ਹਾਂ। ਇੱਥੇ ਬਰਫ਼ ਦੂਜੇ ਦੇ ਸਮਾਨ ਹੈ, ਅਤੇ ਆਮ ਪ੍ਰਗਟਾਵੇ "ਹਰਾਣ ਲਈ," "ਜਿੱਤਣ ਲਈ," "ਮਾਲਕ ਬਣਨ ਲਈ," ਆਦਿ ਕਾਫ਼ੀ ਸੰਕੇਤ ਦਿੰਦੇ ਹਨ ਕਿ ਇਹ ਮੇਰੇ ਅਤੇ ਬਰਫ਼ ਵਿਚਕਾਰ ਮਾਲਕ ਅਤੇ ਗੁਲਾਮ ਦੇ ਸਬੰਧ ਨੂੰ ਸਥਾਪਤ ਕਰਨ ਦਾ ਮਾਮਲਾ ਹੈ। ਨਿਯੋਜਨ ਦਾ ਇਹ ਪਹਿਲੂ ਜੋ ਅਸੀਂ ਚੜ੍ਹਾਈ ਵਿੱਚ ਪਾਉਂਦੇ ਹਾਂ, ਤੈਰਾਕੀ, ਇੱਕ ਰੁਕਾਵਟ ਦੇ ਕੋਰਸ ਵਿੱਚ, ਆਦਿ ਵਿੱਚ ਵੀ ਮੌਜੂਦ ਹੈ। ਜਿਸ ਸਿਖਰ 'ਤੇ ਝੰਡਾ ਲਗਾਇਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਉਹ ਇੱਕ ਸਿਖਰ ਹੈ ਜਿਸਨੂੰ ਨਿਯੋਜਿਤ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਖੇਡ ਦਾ ਇੱਕ ਪ੍ਰਮੁੱਖ ਪਹਿਲੂ - ਅਤੇ ਖਾਸ ਕਰਕੇ ਖੁੱਲ੍ਹੀ ਹਵਾ ਦੀਆਂ ਖੇਡਾਂ ਦਾ - ਪਾਣੀ, ਧਰਤੀ ਅਤੇ ਹਵਾ ਦੇ ਇਹਨਾਂ ਵਿਸ਼ਾਲ ਸਮੂਹਾਂ ਦੀ ਜਿੱਤ ਹੈ, ਜੋ ਕਿ ਇੱਕ ਤਰਜੀਹੀ ਅਦੁੱਤੀ ਅਤੇ ਵਰਤੋਂਯੋਗ ਨਹੀਂ ਜਾਪਦੇ ਹਨ; ਅਤੇ ਹਰੇਕ ਮਾਮਲੇ ਵਿੱਚ ਇਹ ਤੱਤ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਰੱਖਣ ਦਾ ਸਵਾਲ ਨਹੀਂ ਹੈ, ਸਗੋਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਹੋਂਦ ਦੀ ਕਿਸਮ ਦਾ ਹੈ ਜੋ ਇਸ ਤੱਤ ਦੁਆਰਾ ਪ੍ਰਗਟ ਕੀਤੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ; ਇਹ ਪਦਾਰਥ ਦੀ ਸਮਰੂਪਤਾ ਹੈ ਜਿਸਨੂੰ ਅਸੀਂ ਬਰਫ਼ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਰੱਖਣਾ ਚਾਹੁੰਦੇ ਹਾਂ; ਇਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਅਭੇਦਤਾ ਅਤੇ ਇਸਦੀ ਗੈਰ-ਅਸਥਾਈ ਸਥਾਈਤਾ ਹੈ ਜਿਸਨੂੰ ਅਸੀਂ ਧਰਤੀ ਜਾਂ ਚੱਟਾਨ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਢਾਲਣਾ ਚਾਹੁੰਦੇ ਹਾਂ, ਆਦਿ। ਕਲਾ, ਵਿਗਿਆਨ, ਖੇਡ ਨਿਯੋਜਨ ਦੀਆਂ ਗਤੀਵਿਧੀਆਂ ਹਨ, ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਜਾਂ ਅੰਸ਼ਕ ਤੌਰ 'ਤੇ, ਅਤੇ ਉਹ ਆਪਣੀ ਖੋਜ ਦੇ ਠੋਸ ਵਸਤੂ ਤੋਂ ਪਰੇ ਜੋ ਨਿਯੋਜਨ ਕਰਨਾ ਚਾਹੁੰਦੇ ਹਨ ਉਹ ਹੈ ਖੁਦ ਹੋਣਾ, ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਦਾ ਸੰਪੂਰਨ ਹੋਂਦ।

ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਔਂਟੋਲੋਜੀ ਸਾਨੂੰ ਸਿਖਾਉਂਦੀ ਹੈ ਕਿ ਇੱਛਾ ਅਸਲ ਵਿੱਚ ਹੋਂਦ ਦੀ ਇੱਛਾ ਹੈ ਅਤੇ ਇਸਨੂੰ ਹੋਂਦ ਦੀ ਸੁਤੰਤਰ ਘਾਟ ਵਜੋਂ ਦਰਸਾਇਆ ਗਿਆ ਹੈ। ਪਰ ਇਹ ਸਾਨੂੰ ਇਹ ਵੀ ਸਿਖਾਉਂਦੀ ਹੈ ਕਿ ਇੱਛਾ ਸੰਸਾਰ ਦੇ ਵਿਚਕਾਰ ਇੱਕ ਠੋਸ ਹੋਂਦ ਨਾਲ ਇੱਕ ਸਬੰਧ ਹੈ ਅਤੇ ਇਹ ਹੋਂਦ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਕਿਸਮ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਕਲਪਨਾ ਕੀਤੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ; ਇਹ ਸਾਨੂੰ ਸਿਖਾਉਂਦੀ ਹੈ ਕਿ ਇਸ ਇੱਛਤ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨਾਲ ਆਪਣੇ ਆਪ ਦਾ ਸਬੰਧ ਨਿਯੋਜਨ ਹੈ। ਫਿਰ, ਅਸੀਂ ਇੱਛਾ ਦੇ ਦੋਹਰੇ ਨਿਰਧਾਰਨ ਦੀ

ਮੌਜੂਦਗੀ ਵਿੱਚ ਹਾਂ: ਇੱਕ ਪਾਸੇ, ਇੱਛਾ ਇੱਕ ਖਾਸ ਜੀਵ ਬਣਨ ਦੀ ਇੱਛਾ ਵਜੋਂ ਨਿਰਧਾਰਤ ਕੀਤੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ, ਜੋ ਕਿ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ-ਆਪਣੇ ਲਈ ਹੈ ਅਤੇ ਜਿਸਦਾ ਵਜੂਦ ਆਦਰਸ਼ ਹੈ; ਦੂਜੇ ਪਾਸੇ, ਇੱਛਾ ਜ਼ਿਆਦਾਤਰ ਮਾਮਲਿਆਂ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਸੰਜੋਗ ਅਤੇ ਠੋਸ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨਾਲ ਸਬੰਧ ਵਜੋਂ ਨਿਰਧਾਰਤ ਕੀਤੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ ਜਿਸਨੂੰ ਨਿਯੋਜਨ ਦਾ ਪ੍ਰੋਜੈਕਟ ਹੈ।[8] ਕੀ ਇਹਨਾਂ ਵਿੱਚੋਂ ਇੱਕ ਨਿਰਧਾਰਨ ਦੂਜੇ ਉੱਤੇ ਹਾਵੀ ਹੈ? ਕੀ ਦੋਵੇਂ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਤਾਵਾਂ ਅਨੁਕੂਲ ਹਨ? ਹੋਂਦਵਾਦੀ ਮਨੋਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਨੂੰ ਇਸਦੇ ਸਿਧਾਂਤਾਂ ਦਾ ਭਰੋਸਾ ਤਾਂ ਹੀ ਦਿੱਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ ਜੇਕਰ ਓਨਟੋਲੋਜੀ ਨੇ ਇਹਨਾਂ ਦੋ ਜੀਵਾਂ ਦੇ ਸਬੰਧਾਂ ਦੀ ਇੱਕ ਸ਼ੁਰੂਆਤੀ ਪਰਿਭਾਸ਼ਾ ਦਿੱਤੀ ਹੈ - ਇੱਛਾ ਦੇ ਠੋਸ ਅਤੇ ਸੰਭਾਵਿਤ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਜਾਂ ਵਸਤੂ, ਅਤੇ ਇੱਛਾ ਦੇ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ-ਆਪਣੇ ਆਪ ਲਈ ਜਾਂ ਆਦਰਸ਼ - ਅਤੇ ਜੇਕਰ ਇਸਨੇ ਉਸ ਸਬੰਧ ਨੂੰ ਸਪੱਸ਼ਟ ਕੀਤਾ ਹੈ ਜੋ ਵਿਨਿਯੋਜਨ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ, ਹੋਂਦ ਨਾਲ, ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ-ਆਪਣੇ ਆਪ ਲਈ-ਦੇ ਸਬੰਧ ਦੀ ਇੱਕ ਕਿਸਮ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਜੋੜਦਾ ਹੈ। ਇਹੀ ਹੈ ਜਿਸਦੀ ਸਾਨੂੰ ਵਰਤਮਾਨ ਵਿੱਚ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕਰਨੀ ਚਾਹੀਦੀ ਹੈ।

"ਉਚਿਤ ਕਰਨ" ਦਾ ਕੀ ਅਰਥ ਹੈ? ਜਾਂ ਜੇ ਤੁਸੀਂ ਪਸੰਦ ਕਰਦੇ ਹੋ, ਤਾਂ ਕਿਸੇ ਵਸਤੂ ਨੂੰ ਰੱਖਣ ਦਾ ਕੀ ਅਰਥ ਹੈ? ਅਸੀਂ "ਕਰਨ ਲਈ" ਸ਼੍ਰੇਣੀ ਦੀ ਕਮੀ ਦੇਖੀ ਹੈ, ਜੋ ਸਾਨੂੰ ਇੱਕ ਸਮੇਂ "ਹੋਣਾ" ਅਤੇ ਦੂਜੇ ਸਮੇਂ "ਹੋਣਾ" ਦੇਖਣ ਦੀ ਆਗਿਆ ਦਿੰਦੀ ਹੈ। ਕੀ ਇਹ "ਹੋਣਾ" ਸ਼੍ਰੇਣੀ ਨਾਲ ਵੀ ਅਜਿਹਾ ਹੀ ਹੈ?

ਇਹ ਸਪੱਸ਼ਟ ਹੈ ਕਿ ਬਹੁਤ ਸਾਰੇ ਮਾਮਲਿਆਂ ਵਿੱਚ, ਕਿਸੇ ਵਸਤੂ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਕੋਲ ਰੱਖਣਾ ਇਸਦੀ ਵਰਤੋਂ ਕਰਨ ਦੇ ਯੋਗ ਹੋਣਾ ਹੈ। ਹਾਲਾਂਕਿ, ਮੈਂ ਇਸ ਪਰਿਭਾਸ਼ਾ ਤੋਂ ਸੰਤੁਸ਼ਟ ਨਹੀਂ ਹਾਂ। ਇਸ ਕੈਫੇ ਵਿੱਚ ਮੈਂ ਇਸ ਪਲੇਟ ਅਤੇ ਇਸ ਸ਼ੀਸ਼ੇ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਕਰਦਾ ਹਾਂ, ਪਰ ਉਹ ਮੇਰੇ ਨਹੀਂ ਹਨ। ਮੈਂ ਉਸ ਤਸਵੀਰ ਦੀ "ਵਰਤੋਂ" ਨਹੀਂ ਕਰ ਸਕਦਾ ਜੋ ਮੇਰੀ ਕੰਧ 'ਤੇ ਟੰਗੀ ਹੋਈ ਹੈ, ਅਤੇ ਫਿਰ ਵੀ ਇਹ ਮੇਰਾ ਹੈ। ਕੁਝ ਮਾਮਲਿਆਂ ਵਿੱਚ ਮੇਰੇ ਕੋਲ ਜੋ ਕੁਝ ਹੈ ਉਸਨੂੰ ਨਸ਼ਟ ਕਰਨ ਦਾ ਅਧਿਕਾਰ ਹੁਣ ਨਿਰਣਾਇਕ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਇਸ ਅਧਿਕਾਰ ਦੁਆਰਾ ਮਾਲਕੀ ਨੂੰ ਪਰਿਭਾਸ਼ਿਤ ਕਰਨਾ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਅਮੂਰਤ ਹੋਵੇਗਾ, ਅਤੇ ਇਸ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਇੱਕ "ਯੋਜਨਾਬੱਧ ਅਰਥਵਿਵਸਥਾ" ਵਾਲੇ ਸਮਾਜ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਮਾਲਕ ਆਪਣੀ ਫੈਕਟਰੀ ਨੂੰ ਬੰਦ ਕਰਨ ਦੇ ਅਧਿਕਾਰ ਤੋਂ ਬਿਨਾਂ ਵੀ ਆਪਣੇ ਕਬਜ਼ੇ ਵਿੱਚ ਲੈ ਸਕਦਾ ਹੈ; ਸਾਮਰਾਜੀ ਰੋਮ ਵਿੱਚ ਮਾਲਕ ਆਪਣੇ ਗੁਲਾਮ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਕੋਲ ਰੱਖਦਾ ਸੀ ਪਰ ਉਸਨੂੰ ਮੌਤ ਦੇ ਘਾਟ ਉਤਾਰਨ ਦਾ ਅਧਿਕਾਰ ਨਹੀਂ ਸੀ। ਇੱਥੇ ਤਬਾਹ ਕਰਨ ਦੇ ਅਧਿਕਾਰ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ, ਵਰਤੋਂ ਦਾ ਅਧਿਕਾਰ? ਮੈਂ ਦੇਖ ਸਕਦਾ ਹਾਂ ਕਿ ਇਹ ਅਧਿਕਾਰ ਮੈਨੂੰ ਸਮਾਜਿਕ ਖੇਤਰ ਦਾ ਹਵਾਲਾ ਦਿੰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਇਹ ਮਾਲਕੀ ਸਮਾਜ ਵਿੱਚ ਜੀਵਨ ਦੇ ਕੰਪਾਸ ਦੇ ਅੰਦਰ ਪਰਿਭਾਸ਼ਿਤ ਜਾਪਦੀ ਹੈ। ਪਰ ਮੈਂ ਇਹ ਵੀ ਦੇਖਦਾ ਹਾਂ ਕਿ ਅਧਿਕਾਰ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਨਕਾਰਾਤਮਕ ਹੈ ਅਤੇ ਕਿਸੇ ਹੋਰ ਨੂੰ ਉਸ ਚੀਜ਼ ਨੂੰ ਤਬਾਹ ਕਰਨ ਜਾਂ ਵਰਤਣ ਤੋਂ ਰੋਕਣ ਤੱਕ ਸੀਮਿਤ ਹੈ ਜੋ ਮੇਰੀ ਹੈ। ਬੇਸ਼ੱਕ ਅਸੀਂ ਮਾਲਕੀ ਨੂੰ ਇੱਕ ਸਮਾਜਿਕ ਕਾਰਜ ਵਜੋਂ ਪਰਿਭਾਸ਼ਿਤ ਕਰਨ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕਰ ਸਕਦੇ ਹਾਂ। ਪਰ ਸਭ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ, ਭਾਵੇਂ ਸਮਾਜ ਅਸਲ ਵਿੱਚ ਕੁਝ ਨਿਯਮਾਂ ਅਨੁਸਾਰ ਮਾਲਕੀ ਦਾ ਅਧਿਕਾਰ ਦਿੰਦਾ ਹੈ, ਪਰ ਇਹ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਨਹੀਂ ਕਰਦਾ ਕਿ ਇਹ ਨਿਆਂ ਦਾ ਸਬੰਧ ਬਣਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਵੱਧ ਤੋਂ ਵੱਧ ਇਹ ਇਸਨੂੰ ਕਾਨੂੰਨੀ ਬਣਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਜੇਕਰ ਮਾਲਕੀ ਨੂੰ ਪਵਿੱਤਰ ਦੇ ਦਰਜੇ ਤੱਕ ਉੱਚਾ ਚੁੱਕਣਾ ਹੈ, ਤਾਂ ਇਸਨੂੰ ਸਭ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਅਤੇ ਠੋਸ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿਚਕਾਰ ਸਵੈ-ਇੱਛਾ ਨਾਲ ਸਥਾਪਿਤ ਇੱਕ ਸਬੰਧ ਵਜੋਂ ਮੌਜੂਦ ਹੋਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ। ਜੇਕਰ ਅਸੀਂ ਇੱਕ ਹੋਰ ਨਿਆਂਪੂਰਨ ਸਮੂਹਿਕ ਸੰਗਠਨ ਦੇ ਭਵਿੱਖ ਦੀ ਹੋਂਦ ਦੀ ਕਲਪਨਾ ਕਰ ਸਕਦੇ ਹਾਂ, ਜਿੱਥੇ ਵਿਅਕਤੀਗਤ ਕਬਜ਼ਾ ਘੱਟੋ-ਘੱਟ ਕੁਝ ਸੀਮਾਵਾਂ ਦੇ ਅੰਦਰ ਸੁਰੱਖਿਅਤ ਅਤੇ ਪਵਿੱਤਰ ਨਹੀਂ ਹੋਵੇਗਾ - ਇਸਦਾ ਮਤਲਬ ਇਹ ਨਹੀਂ ਹੈ ਕਿ ਨਿਆਂਪੂਰਨ ਬੰਧਨ ਮੌਜੂਦ ਨਹੀਂ ਰਹੇਗਾ; ਇਹ ਅਸਲ ਵਿੱਚ ਚੀਜ਼ਾਂ ਨਾਲ ਮਨੁੱਖਾਂ ਦੇ ਨਿੱਜੀ ਸਬੰਧ ਦੇ

ਕਾਰਨ ਰਹਿ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਆਦਿਮ ਸਮਾਜਾਂ ਵਿੱਚ ਜਿੱਥੇ ਵਿਆਹੁਤਾ ਬੰਧਨ ਅਜੇ ਕਾਨੂੰਨੀ ਨਹੀਂ ਹੈ ਅਤੇ ਜਿੱਥੇ ਵਿਰਾਸਤੀ ਵੰਸ਼ ਅਜੇ ਵੀ ਮਾਤ-ਵੰਸ਼ ਹੈ, ਜਿਨਸੀ ਬੰਧਨ ਘੱਟੋ-ਘੱਟ ਇੱਕ ਕਿਸਮ ਦੀ ਰਖੇਲ ਵਜੋਂ ਮੌਜੂਦ ਹੈ। ਫਿਰ ਕਬਜ਼ੇ ਅਤੇ ਮਾਲਕੀ ਦੇ ਅਧਿਕਾਰ ਵਿੱਚ ਫਰਕ ਕਰਨਾ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੈ। ਇਸੇ ਕਾਰਨ ਕਰਕੇ ਮੈਨੂੰ ਉਸ ਕਿਸਮ ਦੀ ਕਿਸੇ ਵੀ ਪਰਿਭਾਸ਼ਾ ਨੂੰ ਰੱਦ ਕਰਨਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ ਜੋ ਪ੍ਰੂਧੋਂ ਦਿੰਦਾ ਹੈ - ਜਿਵੇਂ ਕਿ "ਮਾਲਕੀ ਚੋਰੀ ਹੈ" - ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਸਵਾਲ ਪੈਦਾ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਸੰਭਵ ਹੈ ਕਿ ਨਿੱਜੀ ਜਾਇਦਾਦ ਚੋਰੀ ਦੀ ਪੈਦਾਵਾਰ ਹੋਵੇ ਅਤੇ ਇਸ ਜਾਇਦਾਦ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਕਬਜ਼ੇ ਵਿੱਚ ਰੱਖਣ ਦਾ ਨਤੀਜਾ ਕਿਸੇ ਹੋਰ ਦੀ ਲੁੱਟ ਹੋਵੇ। ਪਰ ਇਸਦਾ ਮੂਲ ਅਤੇ ਇਸਦੇ ਨਤੀਜੇ ਜੋ ਵੀ ਹੋਣ, ਮਾਲਕੀ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਵਰਣਨ ਅਤੇ ਪਰਿਭਾਸ਼ਾ ਦੇ ਯੋਗ ਨਹੀਂ ਰਹਿੰਦੀ। ਚੋਰ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਉਸ ਪੈਸੇ ਦਾ ਮਾਲਕ ਸਮਝਦਾ ਹੈ ਜੋ ਉਸਨੇ ਚੋਰੀ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਸਾਡੀ ਸਮੱਸਿਆ ਵਿੱਚ ਫਿਰ ਚੋਰ ਦੇ ਚੋਰੀ ਹੋਏ ਸਮਾਨ ਨਾਲ ਸਹੀ ਸਬੰਧ ਦੇ ਨਾਲ-ਨਾਲ ਕਾਨੂੰਨੀ ਮਾਲਕ ਦੇ "ਇਮਾਨਦਾਰੀ ਨਾਲ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕੀਤੀ ਜਾਇਦਾਦ" ਨਾਲ ਸਬੰਧ ਦਾ ਵਰਣਨ ਕਰਨਾ ਸ਼ਾਮਲ ਹੈ।

ਜੇ ਮੈਂ ਉਸ ਵਸਤੂ 'ਤੇ ਵਿਚਾਰ ਕਰਦਾ ਹਾਂ ਜੋ ਮੇਰੇ ਕੋਲ ਹੈ, ਤਾਂ ਮੈਂ ਦੇਖਦਾ ਹਾਂ ਕਿ ਕਬਜ਼ੇ ਵਿੱਚ ਹੋਣ ਦਾ ਗੁਣ ਵਸਤੂ ਦੇ ਮੇਰੇ ਨਾਲ ਬਾਹਰੀ ਸਬੰਧ ਨੂੰ ਦਰਸਾਉਂਦੇ ਹੋਏ ਇੱਕ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਬਾਹਰੀ ਸੰਪ੍ਰਦਾ ਨੂੰ ਦਰਸਾਉਂਦਾ ਨਹੀਂ ਹੈ; ਇਸਦੇ ਉਲਟ, ਇਹ ਗੁਣ ਇਸਦੀ ਡੂੰਘਾਈ ਨੂੰ ਪ੍ਰਭਾਵਿਤ ਕਰਦਾ ਹੈ; ਇਹ ਮੈਨੂੰ ਅਤੇ ਦੂਜਿਆਂ ਨੂੰ ਵਸਤੂ ਦੇ ਹੋਣ ਦਾ ਹਿੱਸਾ ਬਣਾਉਂਦੇ ਹੋਏ ਜਾਪਦਾ ਹੈ। ਇਹੀ ਕਾਰਨ ਹੈ ਕਿ ਆਦਿਮ ਸਮਾਜ ਕੁਝ ਵਿਅਕਤੀਆਂ ਬਾਰੇ ਕਹਿੰਦੇ ਹਨ ਕਿ ਉਹ "ਕਬਜ਼ੇ ਵਿੱਚ" ਹਨ; "ਕਬਜ਼ੇ ਵਿੱਚ" ਲੋਕਾਂ ਨੂੰ ... ਨਾਲ ਸਬੰਧਤ ਸਮਝਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਆਦਿਮ ਅੰਤਿਮ ਸੰਸਕਾਰ ਸਮਾਰੋਹਾਂ ਦਾ ਵੀ ਮਹੱਤਵ ਹੈ ਜਿੱਥੇ ਮੁਰਦਿਆਂ ਨੂੰ ਉਨ੍ਹਾਂ ਵਸਤੂਆਂ ਨਾਲ ਦਫ਼ਨਾਇਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਜੋ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨਾਲ ਸਬੰਧਤ ਹਨ। ਤਰਕਸ਼ੀਲ ਵਿਆਖਿਆ, "ਤਾਂ ਜੋ ਉਹ ਵਸਤੂਆਂ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਕਰ ਸਕਣ," ਸਪੱਸ਼ਟ ਤੌਰ 'ਤੇ ਘਟਨਾ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਹੈ। ਇਹ ਵਧੇਰੇ ਸੰਭਾਵਨਾ ਹੈ ਕਿ ਉਸ ਸਮੇਂ ਜਦੋਂ ਇਸ ਕਿਸਮ ਦਾ ਰਿਵਾਜ ਆਪਣੇ ਆਪ ਪ੍ਰਗਟ ਹੋਇਆ, ਕਿਸੇ ਵਿਆਖਿਆ ਦੀ ਲੋੜ ਨਹੀਂ ਜਾਪਦੀ ਸੀ। ਵਸਤੂਆਂ ਵਿੱਚ ਮ੍ਰਿਤਕ ਨਾਲ ਸਬੰਧਤ ਖਾਸ ਗੁਣ ਸੀ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਉਸ ਨਾਲ ਇੱਕ ਪੂਰਾ ਗਠਨ ਕੀਤਾ; ਮਰੇ ਹੋਏ ਆਦਮੀ ਨੂੰ ਉਸਦੀਆਂ ਆਮ ਵਸਤੂਆਂ ਤੋਂ ਬਿਨਾਂ ਦਫ਼ਨਾਉਣ ਦਾ ਕੋਈ ਸਵਾਲ ਹੀ ਨਹੀਂ ਸੀ, ਸਗੋਂ ਉਸਨੂੰ ਉਸਦੀ ਇੱਕ ਲੱਤ ਤੋਂ ਬਿਨਾਂ ਦਫ਼ਨਾਉਣ ਦਾ। ਲਾਸ਼, ਉਹ ਪਿਆਲਾ ਜਿਸ ਤੋਂ ਮੁਰਦਾ ਆਦਮੀ ਪੀਂਦਾ ਸੀ, ਉਹ ਚਾਕੂ ਜਿਸਨੂੰ ਉਸਨੇ ਵਰਤਿਆ ਸੀ, ਇੱਕ ਹੀ ਮੁਰਦਾ ਵਿਅਕਤੀ ਬਣਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਮਾਲਾਬਾਰ ਵਿੱਚ ਵਿਧਵਾਵਾਂ ਨੂੰ ਸਾੜਨ ਦੀ ਰਿਵਾਜ ਨੂੰ ਇਸ ਸਿਧਾਂਤ ਦੇ ਅਧੀਨ ਬਹੁਤ ਚੰਗੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਸ਼ਾਮਲ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ; ਔਰਤ ਨੂੰ ਕਬਜ਼ੇ ਵਿੱਚ ਲਿਆ ਗਿਆ ਹੈ; ਮ੍ਰਿਤਕ ਆਦਮੀ ਆਪਣੀ ਮੌਤ ਵਿੱਚ ਉਸਨੂੰ ਆਪਣੇ ਨਾਲ ਲੈ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਭਾਈਚਾਰੇ ਦੀਆਂ ਨਜ਼ਰਾਂ ਵਿੱਚ, ਅਧਿਕਾਰਾਂ ਦੁਆਰਾ ਉਹ ਮਰੀ ਹੋਈ ਹੈ; ਸਾੜਨਾ ਸਿਰਫ ਉਸਨੂੰ ਇਸ ਮੌਤ ਤੋਂ ਮੌਤ ਤੱਕ ਜਾਣ ਵਿੱਚ ਮਦਦ ਕਰਨ ਲਈ ਹੈ। ਉਹ ਵਸਤੂਆਂ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਕਬਰ ਵਿੱਚ ਨਹੀਂ ਰੱਖਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ, ਭੂਤ ਹਨ। ਇੱਕ ਭੂਤ ਸਿਰਫ਼ ਇਸ ਵਿਚਾਰ ਦਾ ਠੋਸ ਭੌਤਿਕੀਕਰਨ ਹੈ ਕਿ ਘਰ ਅਤੇ ਸਮਾਨ "ਕਬਜ਼ੇ ਵਿੱਚ ਹਨ।" ਇਹ ਕਹਿਣ ਦਾ ਕਿ ਇੱਕ ਘਰ ਭੂਤ ਹੈ ਦਾ ਮਤਲਬ ਹੈ ਕਿ ਨਾ ਤਾਂ ਪੈਸਾ ਅਤੇ ਨਾ ਹੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਇੱਕ ਸਾਬਕਾ ਨਿਵਾਸੀ ਦੁਆਰਾ ਇਸਦੇ ਕਬਜ਼ੇ ਦੇ ਅਧਿਆਤਮਿਕ, ਸੰਪੂਰਨ ਤੱਥ ਨੂੰ ਮਿਟਾ ਦੇਵੇਗੀ। ਇਹ ਸੱਚ ਹੈ ਕਿ ਭੂਤ ਜੋ ਪੁਰਖਿਆਂ ਦੇ ਕਿਲ੍ਹਿਆਂ ਨੂੰ ਘੇਰਦੇ ਹਨ, ਉਹ ਘਟੀਆ ਲਾਰੇਸ ਹਨ। ਪਰ ਇਹ ਲਾਰੇਸ ਕੀ ਹਨ ਜੇਕਰ ਕਬਜ਼ੇ ਦੀਆਂ ਪਰਤਾਂ ਨਹੀਂ ਹਨ ਜੋ ਘਰ ਦੀਆਂ ਕੰਧਾਂ ਅਤੇ ਸਮਾਨ 'ਤੇ ਇੱਕ-ਇੱਕ ਕਰਕੇ ਜਮ੍ਹਾ ਕੀਤੀਆਂ ਗਈਆਂ ਹਨ? ਵਸਤੂ ਦੇ ਇਸਦੇ ਮਾਲਕ ਨਾਲ ਸਬੰਧ ਨੂੰ ਦਰਸਾਉਣ ਵਾਲਾ ਪ੍ਰਗਟਾਵਾ ਨਿਯੋਜਨ ਦੀ ਡੂੰਘੀ ਪ੍ਰਵੇਸ਼ ਨੂੰ ਕਾਫ਼ੀ ਦਰਸਾਉਂਦਾ ਹੈ; ਕਬਜ਼ੇ ਵਿੱਚ ਹੋਣ ਦਾ ਮਤਲਬ ਹੈ

ਕਿਸੇ ਲਈ ਹੋਣਾ (être à …) ਇਸਦਾ ਮਤਲਬ ਹੈ ਕਿ ਕਬਜ਼ੇ ਵਾਲੀ ਵਸਤੂ ਨੂੰ ਇਸਦੇ ਹੋਂਦ ਵਿੱਚ ਛੂਹਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਅਸੀਂ ਇਸ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਦੇਖਿਆ ਹੈ ਕਿ ਮਾਲਕ ਦੇ ਵਿਨਾਸ਼ ਵਿੱਚ ਮਾਲਕ ਦੇ ਅਧਿਕਾਰ ਦਾ ਵਿਨਾਸ਼ ਸ਼ਾਮਲ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਇਸਦੇ ਉਲਟ ਮਾਲਕ ਦੇ ਬਚਾਅ ਵਿੱਚ ਮਾਲਕ ਦੇ ਅਧਿਕਾਰ ਦਾ ਬਚਾਅ ਸ਼ਾਮਲ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਕਬਜ਼ੇ ਦਾ ਬੰਧਨ ਹੋਂਦ ਦਾ ਇੱਕ ਅੰਦਰੂਨੀ ਬੰਧਨ ਹੈ। ਮੈਂ ਮਾਲਕ ਨੂੰ ਉਸ ਵਸਤੂ ਵਿੱਚ ਅਤੇ ਉਸ ਰਾਹੀਂ ਮਿਲਦਾ ਹਾਂ ਜਿਸ ਕੋਲ ਉਹ ਹੈ। ਇਹ ਸਪੱਸ਼ਟ ਤੌਰ 'ਤੇ ਅਵਸ਼ੇਸ਼ਾਂ ਦੀ ਮਹੱਤਤਾ ਦੀ ਵਿਆਖਿਆ ਹੈ; ਅਤੇ ਸਾਡਾ ਮਤਲਬ ਇਸ ਤੋਂ ਨਾ ਸਿਰਫ਼ ਧਾਰਮਿਕ ਅਵਸ਼ੇਸ਼ ਹਨ, ਸਗੋਂ ਖਾਸ ਕਰਕੇ ਇੱਕ ਮਸ਼ਹੂਰ ਆਦਮੀ ਦੀ ਜਾਇਦਾਦ ਦੀ ਸਮੁੱਚੀਤਾ ਵੀ ਹੈ ਜਿਸ ਵਿੱਚ ਅਸੀਂ ਉਸਨੂੰ ਦੁਬਾਰਾ ਖੋਜਣ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕਰਦੇ ਹਾਂ, ਪਿਆਰੇ ਮ੍ਰਿਤਕਾਂ ਦੀਆਂ ਯਾਦਗਾਰਾਂ ਜੋ ਉਸਦੀ ਯਾਦ ਨੂੰ "ਸਥਾਈ" ਰੱਖਦੀਆਂ ਹਨ। (ਉਦਾਹਰਣ ਵਜੋਂ, ਵਿਕਟਰ ਹਿਊਗੋ ਅਜਾਇਬ ਘਰ, ਜਾਂ "ਵਸਤੂਆਂ ਜੋ ਬਾਲਜ਼ਾਕ ਦੀਆਂ ਸਨ", ਫਲੌਬਰਟ 'ਤੇ ਵਿਚਾਰ ਕਰੋ।)

ਕਬਜ਼ੇ ਵਾਲੇ ਅਤੇ ਮਾਲਕ ਵਿਚਕਾਰ ਇਹ ਅੰਦਰੂਨੀ, ਔਨਟੋਲੋਜੀਕਲ ਬੰਧਨ (ਜਿਸ ਨੂੰ ਬ੍ਰਾਂਡਿੰਗ ਵਰਗੇ ਰਿਵਾਜਾਂ ਨੇ ਅਕਸਰ ਸਾਕਾਰ ਕਰਨ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕੀਤੀ ਹੈ) ਨੂੰ ਨਿਯੋਜਨ ਦੇ "ਯਥਾਰਥਵਾਦੀ" ਸਿਧਾਂਤ ਦੁਆਰਾ ਸਮਝਾਇਆ ਨਹੀਂ ਜਾ ਸਕਦਾ। ਜੇਕਰ ਅਸੀਂ ਯਥਾਰਥਵਾਦ ਨੂੰ ਇੱਕ ਸਿਧਾਂਤ ਵਜੋਂ ਪਰਿਭਾਸ਼ਿਤ ਕਰਨ ਵਿੱਚ ਸਹੀ ਹਾਂ ਜੋ ਵਿਸ਼ਾ ਅਤੇ ਵਸਤੂ ਨੂੰ ਦੋ ਸੁਤੰਤਰ ਪਦਾਰਥਾਂ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਲਈ ਅਤੇ ਆਪਣੇ ਆਪ ਦੁਆਰਾ ਹੋਂਦ ਵਿੱਚ ਰੱਖਦਾ ਹੈ, ਤਾਂ ਇੱਕ ਯਥਾਰਥਵਾਦੀ ਸਿਧਾਂਤ ਗਿਆਨ ਲਈ ਨਿਯੋਜਨ ਨਾਲੋਂ ਵੱਧ ਨਹੀਂ ਗਿਣ ਸਕਦਾ, ਜੋ ਕਿ ਨਿਯੋਜਨ ਦੇ ਰੂਪਾਂ ਵਿੱਚੋਂ ਇੱਕ ਹੈ; ਦੋਵੇਂ ਅਸਥਾਈ ਤੌਰ 'ਤੇ ਵਿਸ਼ਾ ਅਤੇ ਵਸਤੂ ਨੂੰ ਜੋੜਨ ਵਾਲੇ ਬਾਹਰੀ ਸਬੰਧ ਰਹਿੰਦੇ ਹਨ। ਪਰ ਅਸੀਂ ਦੇਖਿਆ ਹੈ ਕਿ ਇੱਕ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਹੋਂਦ ਜਾਣੀ ਜਾਂਦੀ ਵਸਤੂ ਨੂੰ ਦਿੱਤੀ ਜਾਣੀ ਚਾਹੀਦੀ ਹੈ। ਇਹ ਆਮ ਤੌਰ 'ਤੇ ਮਾਲਕੀ ਦੇ ਨਾਲ ਵੀ ਇਹੀ ਹੈ: ਕਬਜ਼ੇ ਵਾਲੀ ਵਸਤੂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਮੌਜੂਦ ਹੈ, ਸਥਾਈਤਾ, ਗੈਰ-ਅਸਥਾਈਤਾ, ਹੋਂਦ ਦੀ ਇੱਕ ਪੂਰਨਤਾ ਦੁਆਰਾ ਪਰਿਭਾਸ਼ਿਤ ਕੀਤੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ, ਇੱਕ ਸ਼ਬਦ ਵਿੱਚ ਸਾਰਥਕਤਾ ਦੁਆਰਾ। ਇਸ ਲਈ ਸਾਨੂੰ Unselbständigkeit ਨੂੰ ਮਾਲਕ ਵਿਸ਼ੇ ਦੇ ਪੱਖ ਵਿੱਚ ਰੱਖਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ। ਇੱਕ ਪਦਾਰਥ ਕਿਸੇ ਹੋਰ ਪਦਾਰਥ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਕਬਜ਼ੇ ਵਿੱਚ ਨਹੀਂ ਲੈ ਸਕਦਾ, ਅਤੇ ਜੇਕਰ ਅਸੀਂ ਚੀਜ਼ਾਂ ਵਿੱਚ "ਕਬਜ਼ੇ ਵਿੱਚ ਹੋਣ" ਦੇ ਇੱਕ ਖਾਸ ਗੁਣ ਨੂੰ ਸਮਝਦੇ ਹਾਂ, ਤਾਂ ਇਹ ਇਸ ਲਈ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਮੂਲ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਆਪਣੇ ਆਪ ਦਾ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਹੋਣ ਦੀ ਘਾਟ ਤੋਂ ਪੈਦਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ, ਜੋ ਕਿ ਮਾਲਕੀ ਹੈ, ਆਪਣੀ ਉਤਪਤੀ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਹੋਣ ਦੀ ਘਾਟ ਤੋਂ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਇਹ ਸਪੱਸ਼ਟ ਹੈ ਕਿ ਕਬਜ਼ੇ ਵਾਲੀ ਵਸਤੂ ਅਸਲ ਵਿੱਚ ਨਿਯੋਜਨ ਦੀ ਕਿਰਿਆ ਦੁਆਰਾ ਪ੍ਰਭਾਵਿਤ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦੀ, ਜਾਣੀ ਜਾਂਦੀ ਵਸਤੂ ਤੋਂ ਵੱਧ ਗਿਆਨ ਦੁਆਰਾ ਪ੍ਰਭਾਵਿਤ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦੀ। ਇਹ ਅਛੂਤ ਰਹਿੰਦੀ ਹੈ (ਉਨ੍ਹਾਂ ਮਾਮਲਿਆਂ ਨੂੰ ਛੱਡ ਕੇ ਜਿੱਥੇ ਕਬਜ਼ੇ ਵਾਲਾ ਇੱਕ ਮਨੁੱਖ ਹੈ, ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਇੱਕ ਗੁਲਾਮ ਜਾਂ ਵੇਸਵਾ)। ਪਰ ਕਬਜ਼ੇ ਵਾਲੇ ਵੱਲੋਂ ਇਹ ਗੁਣ ਆਦਰਸ਼ਕ ਤੌਰ 'ਤੇ ਇਸਦੇ ਅਰਥ ਨੂੰ ਘੱਟ ਤੋਂ ਘੱਟ ਪ੍ਰਭਾਵਿਤ ਨਹੀਂ ਕਰਦਾ; ਇੱਕ ਸ਼ਬਦ ਵਿੱਚ, ਇਸਦਾ ਅਰਥ ਇਸ ਕਬਜ਼ੇ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ ਕਰਨਾ ਹੈ।

ਜੇਕਰ ਮਾਲਕ ਅਤੇ ਕਬਜ਼ੇ ਵਾਲਾ ਵਿਅਕਤੀ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਹੋਣ ਦੀ ਘਾਟ ਦੇ ਅਧਾਰ ਤੇ ਇੱਕ ਅੰਦਰੂਨੀ ਸਬੰਧ ਦੁਆਰਾ ਇੱਕਜੁੱਟ ਹੁੰਦੇ ਹਨ, ਤਾਂ ਸਾਨੂੰ ਉਸ ਦਇਆ ਦੀ ਪ੍ਰਕਿਰਤੀ ਅਤੇ ਅਰਥ ਨੂੰ ਨਿਰਧਾਰਤ ਕਰਨ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕਰਨੀ ਚਾਹੀਦੀ ਹੈ ਜੋ ਉਹ ਬਣਾਉਂਦੇ ਹਨ। ਦਰਅਸਲ, ਅੰਦਰੂਨੀ ਸਬੰਧ ਸਿੰਥੈਟਿਕ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਮਾਲਕ ਅਤੇ ਕਬਜ਼ੇ ਵਾਲੇ ਦੇ ਏਕੀਕਰਨ ਨੂੰ ਪ੍ਰਭਾਵਤ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਇਸਦਾ ਅਰਥ ਹੈ ਕਿ ਮਾਲਕ ਅਤੇ ਕਬਜ਼ੇ ਵਾਲਾ ਆਦਰਸ਼ਕ ਤੌਰ 'ਤੇ ਇੱਕ ਵਿਲੱਖਣ ਹਕੀਕਤ ਦਾ ਗਠਨ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਮਾਲਕ ਹੋਣਾ ਵਿਨਿਯੋਜਨ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਮਾਲਕ ਵਸਤੂ ਨਾਲ ਇੱਕਜੁੱਟ ਹੋਣਾ ਹੈ; ਮਾਲਕ ਹੋਣ ਦੀ ਇੱਛਾ

ਇਸ ਸਬੰਧ ਵਿੱਚ ਇੱਕਜੁੱਟ ਹੋਣ ਦੀ ਇੱਛਾ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਕਿਸੇ ਖਾਸ ਵਸਤੂ ਦੀ ਇੱਛਾ ਇਸ ਵਸਤੂ ਦੀ ਸਧਾਰਨ ਇੱਛਾ ਨਹੀਂ ਹੈ; ਇਹ ਇੱਕ ਅੰਦਰੂਨੀ ਸਬੰਧ ਵਿੱਚ ਵਸਤੂ ਨਾਲ ਇੱਕਜੁੱਟ ਹੋਣ ਦੀ ਇੱਛਾ ਹੈ, ਇਸਦੇ ਨਾਲ ਏਕਤਾ "ਮਾਲਕ-ਮਾਲਕ" ਬਣਾਉਣ ਦੇ ਢੰਗ ਵਿੱਚ। ਰੱਖਣ ਦੀ ਇੱਛਾ ਹੇਠਾਂ ਇੱਕ ਖਾਸ ਵਸਤੂ ਨਾਲ ਹੋਣ ਦੀ ਇੱਛਾ ਨੂੰ ਘਟਾਉਣ ਯੋਗ ਹੈ। ਹੋਂਦ ਦੇ ਇੱਕ ਖਾਸ ਸਬੰਧ ਵਿੱਚ।

ਇਸ ਸਬੰਧ ਨੂੰ ਨਿਰਧਾਰਤ ਕਰਨ ਵਿੱਚ, ਵਿਗਿਆਨੀ, ਕਲਾਕਾਰ ਅਤੇ ਖਿਡਾਰੀ ਦੇ ਵਿਵਹਾਰ 'ਤੇ ਪਹਿਲਾਂ ਕੀਤੇ ਗਏ ਨਿਰੀਖਣ ਸਾਡੇ ਲਈ ਬਹੁਤ ਲਾਭਦਾਇਕ ਹੋਣਗੇ। ਅਸੀਂ ਹਰੇਕ ਦੇ ਵਿਵਹਾਰ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਖਾਸ ਅਨੁਕੂਲ ਰਵੱਈਆ ਖੋਜਿਆ, ਅਤੇ ਹਰੇਕ ਮਾਮਲੇ ਵਿੱਚ ਅਨੁਕੂਲਤਾ ਇਸ ਤੱਥ ਦੁਆਰਾ ਚਿੰਨ੍ਹਿਤ ਕੀਤੀ ਗਈ ਸੀ ਕਿ ਵਸਤੂ ਇੱਕੋ ਸਮੇਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਦੀ ਇੱਕ ਕਿਸਮ ਦੀ ਵਿਅਕਤੀਗਤ ਉਤਪਤੀ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਦਿਖਾਈ ਦਿੰਦੀ ਸੀ ਅਤੇ ਫਿਰ ਵੀ ਸਾਡੇ ਨਾਲ ਇੱਕ ਉਦਾਸੀਨ ਬਾਹਰੀ ਸਬੰਧ ਵਿੱਚ ਰਹਿੰਦੀ ਸੀ। "ਮੇਰਾ" ਸਾਨੂੰ ਉਦੋਂ ਮੇਰੇ ਦੀ ਸੰਪੂਰਨ ਅੰਦਰੂਨੀਤਾ ਅਤੇ ਗੈਰ-ਮੈਂ ਦੀ ਸੰਪੂਰਨ ਬਾਹਰੀਤਾ ਦੇ ਵਿਚਕਾਰ ਵਿਚਕਾਰਲੇ ਹੋਣ ਦੇ ਸਬੰਧ ਵਜੋਂ ਦਿਖਾਈ ਦਿੰਦਾ ਸੀ। ਉਸੇ ਸਮਕਾਲੀਤਾ ਦੇ ਅੰਦਰ ਇੱਕ ਸਵੈ-ਨਿਰਭਰ ਬਣਨਾ ਅਤੇ ਇੱਕ ਗੈਰ-ਨਿਰਭਰ ਸਵੈ-ਨਿਰਭਰ ਬਣਨਾ ਹੈ। ਪਰ ਸਾਨੂੰ ਇਸ ਸਬੰਧ ਨੂੰ ਹੋਰ ਧਿਆਨ ਨਾਲ ਵਰਣਨ ਕਰਨਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ। ਕਬਜ਼ੇ ਦੇ ਪ੍ਰੋਜੈਕਟ ਵਿੱਚ ਅਸੀਂ ਇੱਕ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਮਿਲਦੇ ਹਾਂ ਜੋ "ਅਣ-ਸਵੈ-ਨਿਰਭਰ" ਹੈ, ਜੋ ਕਿ ਸੰਭਾਵਨਾ ਤੋਂ ਇੱਕ ਅਣਹੋਣੀ ਦੁਆਰਾ ਵੱਖ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ ਜੋ ਇਹ ਹੈ। ਇਹ ਸੰਭਾਵਨਾ ਵਸਤੂ ਨੂੰ ਅਨੁਕੂਲਿਤ ਕਰਨ ਦੀ ਸੰਭਾਵਨਾ ਹੈ। ਇਸ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ, ਅਸੀਂ ਇੱਕ ਮੁੱਲ ਨੂੰ ਮਿਲਦੇ ਹਾਂ ਜੋ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਪਰੇਸ਼ਾਨ ਕਰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਜੋ ਕੁੱਲ ਹੋਂਦ ਦੇ ਆਦਰਸ਼ ਸੰਕੇਤ ਵਜੋਂ ਖੜ੍ਹਾ ਹੈ ਜੋ ਸੰਭਵ ਅਤੇ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਜੋ ਕਿ ਇਸਦਾ ਸੰਭਵ ਹੈ ਦੀ ਪਛਾਣ ਵਿੱਚ ਮਿਲਾਪ ਦੁਆਰਾ ਸਾਕਾਰ ਕੀਤਾ ਜਾਵੇਗਾ; ਮੇਰਾ ਮਤਲਬ ਇੱਥੇ ਉਹ ਹੋਂਦ ਹੈ ਜੋ ਸਾਕਾਰ ਕੀਤਾ ਜਾਵੇਗਾ ਜੇਕਰ ਮੈਂ ਪਛਾਣ ਦੀ ਅਟੁੱਟ ਏਕਤਾ ਵਿੱਚ ਹੁੰਦਾ - ਆਪਣੇ ਆਪ ਅਤੇ ਆਪਣੀ ਜਾਇਦਾਦ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਨਿਯੋਜਨ ਇੱਕ ਆਪਣੇ ਆਪ ਅਤੇ ਇੱਕ ਠੋਸ ਆਪਣੇ ਆਪ ਦੇ ਵਿਚਕਾਰ ਹੋਣ ਦਾ ਸਬੰਧ ਹੋਵੇਗਾ, ਅਤੇ ਇਹ ਸਬੰਧ ਇਸ ਆਪਣੇ ਆਪ ਅਤੇ ਆਪਣੇ ਆਪ ਦੇ ਵਿਚਕਾਰ ਇੱਕ ਪਛਾਣ ਦੇ ਆਦਰਸ਼ ਸੰਕੇਤ ਦੁਆਰਾ ਸਤਾਇਆ ਜਾਵੇਗਾ ਜੋ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਹੈ।

ਮਾਲਕ ਹੋਣ ਦਾ ਮਤਲਬ ਹੈ ਆਪਣੇ ਲਈ ਹੋਣਾ; ਯਾਨੀ ਕਿ ਵਸਤੂ ਦੀ ਹੋਂਦ ਦਾ ਵਿਲੱਖਣ ਅੰਤ ਹੋਣਾ। ਜੇਕਰ ਮਾਲਕੀ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਅਤੇ ਠੋਸ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਦਿੱਤੀ ਗਈ ਹੈ, ਤਾਂ ਮਾਲਕੀ ਵਾਲੀ ਮਾਲਕੀ ਵਾਲੀ ਵਸਤੂ ਦਾ ਕਾਰਨ ਹੈ। ਮੇਰੇ ਕੋਲ ਇਹ ਕਲਮ ਹੈ; ਇਸਦਾ ਅਰਥ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਕਲਮ ਮੇਰੇ ਲਈ ਮੌਜੂਦ ਹੈ, ਮੇਰੇ ਲਈ ਬਣਾਈ ਗਈ ਹੈ। ਇਸ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ, ਅਸਲ ਵਿੱਚ ਇਹ ਮੈਂ ਹਾਂ ਜੋ ਆਪਣੇ ਲਈ ਉਹ ਵਸਤੂ ਬਣਾਉਂਦਾ ਹਾਂ ਜਿਸਨੂੰ ਮੈਂ ਰੱਖਣਾ ਚਾਹੁੰਦਾ ਹਾਂ। ਮੇਰਾ ਧਨੁਸ਼ ਅਤੇ ਤੀਰ - ਇਸਦਾ ਅਰਥ ਹੈ ਉਹ ਵਸਤੂਆਂ ਜੋ ਮੈਂ ਆਪਣੇ ਲਈ ਬਣਾਈਆਂ ਹਨ। ਕਿਰਤ ਦੀ ਵੰਡ ਇਸ ਮੂਲ ਸਬੰਧ ਨੂੰ ਮੱਧਮ ਕਰ ਸਕਦੀ ਹੈ ਪਰ ਇਸਨੂੰ ਅਲੋਪ ਨਹੀਂ ਕਰ ਸਕਦੀ। ਲਗਜ਼ਰੀ ਇਸਦਾ ਪਤਨ ਹੈ; ਲਗਜ਼ਰੀ ਦੇ ਆਦਿਮ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਮੇਰੇ ਕੋਲ ਇੱਕ ਵਸਤੂ ਹੈ ਜੋ ਮੈਂ ਆਪਣੇ ਲੋਕਾਂ (ਗੁਲਾਮ, ਘਰ ਵਿੱਚ ਪੈਦਾ ਹੋਏ ਨੌਕਰਾਂ) ਦੁਆਰਾ ਆਪਣੇ ਲਈ ਬਣਾਈ (ਕੀਤੀ) ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਲਗਜ਼ਰੀ ਆਦਿਮ ਮਾਲਕੀ ਦੇ ਸਭ ਤੋਂ ਨੇੜੇ ਮਾਲਕੀ ਦਾ ਰੂਪ ਹੈ; ਇਹ ਉਹ ਹੈ ਜੋ ਮਾਲਕੀ ਦੇ ਨਾਲ-ਨਾਲ ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਦੇ ਸਬੰਧ 'ਤੇ ਸਭ ਤੋਂ ਵੱਧ ਰੌਸ਼ਨੀ ਪਾਉਂਦਾ ਹੈ ਜੋ ਅਸਲ ਵਿੱਚ ਨਿਯੋਜਨ ਦਾ ਗਠਨ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਇੱਕ ਸਮਾਜ ਵਿੱਚ ਇਹ ਸਬੰਧ ਜਿੱਥੇ ਕਿਰਤ ਦੀ ਵੰਡ ਨੂੰ ਸੀਮਾ ਤੱਕ ਧੱਕਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਲੁਕਿਆ ਹੋਇਆ ਹੈ ਪਰ ਦਬਾਇਆ ਨਹੀਂ ਜਾਂਦਾ। ਜੋ ਵਸਤੂ ਮੇਰੇ ਕੋਲ ਹੈ ਉਹ ਉਹ ਹੈ ਜੋ ਮੈਂ ਖਰੀਦੀ ਹੈ। ਪੈਸਾ ਮੇਰੀ ਤਾਕਤ ਨੂੰ ਦਰਸਾਉਂਦਾ ਹੈ; ਇਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਜਾਇਦਾਦ ਨਾਲੋਂ ਘੱਟ ਹੈ। ਇਸੇ ਲਈ ਲਾਲਚ ਦੇ ਜ਼ਿਆਦਾਤਰ ਅਸਾਧਾਰਨ ਮਾਮਲਿਆਂ ਨੂੰ ਛੱਡ ਕੇ, ਪੈਸਾ ਖਰੀਦਣ

ਦੀ ਸੰਭਾਵਨਾ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਹੀ ਮਿਟਾ ਦਿੱਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ; ਇਹ ਅਲੋਪ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਇਸਨੂੰ ਵਸਤੂ, ਠੋਸ ਚੀਜ਼ ਨੂੰ ਉਜਾਗਰ ਕਰਨ ਲਈ ਬਣਾਇਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ; ਪੈਸੇ ਵਿੱਚ ਸਿਰਫ਼ ਇੱਕ ਸੰਕਰਮਣਸ਼ੀਲ ਹੋਂਦ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਪਰ ਮੇਰੇ ਲਈ ਇਹ ਇੱਕ ਰਚਨਾਤਮਕ ਸ਼ਕਤੀ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਜਾਪਦਾ ਹੈ: ਇੱਕ ਵਸਤੂ ਖਰੀਦਣਾ ਇੱਕ ਪ੍ਰਤੀਕਾਤਮਕ ਕਿਰਿਆ ਹੈ ਜੋ ਵਸਤੂ ਨੂੰ ਬਣਾਉਣ ਦੇ ਬਰਾਬਰ ਹੈ। ਇਸੇ ਲਈ ਪੈਸਾ ਸ਼ਕਤੀ ਦਾ ਸਮਾਨਾਰਥੀ ਹੈ; ਨਾ ਸਿਰਫ਼ ਇਸ ਲਈ ਕਿ ਇਹ ਅਸਲ ਵਿੱਚ ਸਾਡੇ ਲਈ ਉਹ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਨ ਦੇ ਸਮਰੱਥ ਹੈ ਜੋ ਅਸੀਂ ਚਾਹੁੰਦੇ ਹਾਂ, ਸਗੋਂ ਖਾਸ ਕਰਕੇ ਇਸ ਲਈ ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਮੇਰੀ ਇੱਛਾ ਦੀ ਪ੍ਰਭਾਵਸ਼ੀਲਤਾ ਨੂੰ ਦਰਸਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਬਿਲਕੁਲ ਇਸ ਲਈ ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਚੀਜ਼ ਵੱਲ ਵਧਿਆ ਹੋਇਆ ਹੈ, ਪਾਰ ਕਰ ਗਿਆ ਹੈ, ਅਤੇ ਸਿਰਫ਼ ਸੰਕੇਤ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ, ਇਹ ਵਸਤੂ ਨਾਲ ਮੇਰੇ ਜਾਦੂਈ ਬੰਧਨ ਨੂੰ ਦਰਸਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਪੈਸਾ ਵਿਸ਼ੇ ਅਤੇ ਵਸਤੂ ਦੇ ਤਕਨੀਕੀ ਸੰਬੰਧ ਨੂੰ ਦਬਾਉਂਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਇੱਛਾ ਨੂੰ ਤੁਰੰਤ ਕਾਰਜਸ਼ੀਲ ਬਣਾਉਂਦਾ ਹੈ, ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਪਰੀ ਕਹਾਣੀਆਂ ਦੀਆਂ ਜਾਦੂਈ ਇੱਛਾਵਾਂ। ਆਪਣੀ ਜੇਬ ਵਿੱਚ ਪੈਸੇ ਦੇ ਨਾਲ ਇੱਕ ਸ਼ੋਅ ਕੇਸ ਦੇ ਸਾਹਮਣੇ ਰੁਕੋ; ਪ੍ਰਦਰਸ਼ਿਤ ਵਸਤੂਆਂ ਪਹਿਲਾਂ ਹੀ ਅੱਧੇ ਤੋਂ ਵੱਧ ਤੁਹਾਡੀਆਂ ਹਨ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਪੈਸਾ ਆਪਣੇ ਆਪ ਅਤੇ ਦੁਨੀਆ ਵਿੱਚ ਵਸਤੂਆਂ ਦੇ ਕੁੱਲ ਸੰਗ੍ਰਹਿ ਵਿਚਕਾਰ ਨਿਯੋਜਨ ਦਾ ਬੰਧਨ ਸਥਾਪਤ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਪੈਸੇ ਦੇ ਜ਼ਰੀਏ ਇੱਛਾ ਪਹਿਲਾਂ ਹੀ ਸੂਚਨਾ ਦੇਣ ਵਾਲੀ ਅਤੇ ਸਿਰਜਣਹਾਰ ਹੈ।

ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਇੱਕ ਨਿਰੰਤਰ ਗਿਰਾਵਟ ਦੁਆਰਾ, ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਦਾ ਬੰਧਨ ਵਿਸ਼ੇ ਅਤੇ ਵਸਤੂ ਵਿਚਕਾਰ ਬਣਾਈ ਰੱਖਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਹੋਣਾ ਪਹਿਲਾਂ ਸਿਰਜਣਾ ਹੈ। ਅਤੇ ਮਾਲਕੀ ਦਾ ਬੰਧਨ ਜੋ ਫਿਰ ਸਥਾਪਿਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ, ਨਿਰੰਤਰ ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਦਾ ਬੰਧਨ ਹੈ; ਜਿਸ ਵਸਤੂ ਕੋਲ ਮੇਰਾ ਕਬਜ਼ਾ ਹੈ ਉਹ ਮੇਰੇ ਦੁਆਰਾ ਮੇਰੇ ਵਾਤਾਵਰਣ ਦੇ ਕੁੱਲ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਪਾਈ ਜਾਂਦੀ ਹੈ; ਇਸਦੀ ਹੋਂਦ ਮੇਰੀ ਸਥਿਤੀ ਅਤੇ ਉਸੇ ਸਥਿਤੀ ਵਿੱਚ ਇਸਦੇ ਏਕੀਕਰਨ ਦੁਆਰਾ ਨਿਰਧਾਰਤ ਕੀਤੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਮੇਰਾ ਦੀਵਾ ਸਿਰਫ਼ ਉਹ ਬਿਜਲੀ ਦਾ ਬਲਬ ਨਹੀਂ ਹੈ, ਉਹ ਛਾਂ, ਉਹ ਲੋਹੇ ਦਾ ਸਟੈਂਡ; ਇਹ ਇਸ ਡੈਸਕ, ਇਹਨਾਂ ਕਿਤਾਬਾਂ, ਇਸ ਮੇਜ਼ ਨੂੰ ਰੋਸ਼ਨ ਕਰਨ ਦੀ ਇੱਕ ਖਾਸ ਸ਼ਕਤੀ ਹੈ; ਇਹ ਰਾਤ ਨੂੰ ਮੇਰੇ ਕੰਮ ਦੀ ਇੱਕ ਖਾਸ ਚਮਕਦਾਰ ਸੁਖਮਤਾ ਹੈ ਜੋ ਦੇਰ ਨਾਲ ਪੜ੍ਹਨ ਜਾਂ ਲਿਖਣ ਦੀਆਂ ਮੇਰੀਆਂ ਆਦਤਾਂ ਦੇ ਸੰਬੰਧ ਵਿੱਚ ਹੈ; ਇਹ ਐਨੀਮੇਟਡ, ਰੰਗੀਨ, ਉਸ ਵਰਤੋਂ ਦੁਆਰਾ ਪਰਿਭਾਸ਼ਿਤ ਹੈ ਜੋ ਮੈਂ ਇਸਦੀ ਕਰਦਾ ਹਾਂ; ਇਹ ਉਹ ਵਰਤੋਂ ਹੈ ਅਤੇ ਸਿਰਫ ਇਸਦੇ ਦੁਆਰਾ ਮੌਜੂਦ ਹੈ। ਜੇਕਰ ਮੇਰੇ ਡੈਸਕ ਤੋਂ, ਮੇਰੇ ਕੰਮ ਤੋਂ, ਅਤੇ ਇੱਕ ਸੇਲਜ਼ਰੂਮ ਦੇ ਫਰਸ਼ 'ਤੇ ਬਹੁਤ ਸਾਰੀਆਂ ਵਸਤੂਆਂ ਵਿੱਚ ਰੱਖਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਤਾਂ ਮੇਰਾ ਦੀਵਾ ਮੂਲ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਬੁਝ ਜਾਂਦਾ ਹੈ; ਇਹ ਹੁਣ ਮੇਰਾ ਦੀਵਾ ਨਹੀਂ ਹੈ; ਇਸ ਦੀ ਬਜਾਏ, ਸਿਰਫ਼ ਦੀਵਿਆਂ ਦੀ ਸ਼੍ਰੇਣੀ ਦਾ ਇੱਕ ਮੈਂਬਰ, ਇਹ ਆਪਣੇ ਅਸਲ ਮਾਮਲੇ ਵਿੱਚ ਵਾਪਸ ਆ ਗਿਆ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਮੈਂ ਮਨੁੱਖੀ ਕ੍ਰਮ ਵਿੱਚ ਆਪਣੀਆਂ ਸੰਪਤੀਆਂ ਦੀ ਹੋਂਦ ਲਈ ਜ਼ਿੰਮੇਵਾਰ ਹਾਂ। ਮਾਲਕੀ ਰਾਹੀਂ ਮੈਂ ਉਹਨਾਂ ਨੂੰ ਇੱਕ ਖਾਸ ਕਿਸਮ ਦੇ ਕਾਰਜਸ਼ੀਲ ਜੀਵ ਤੱਕ ਉੱਚਾ ਚੁੱਕਦਾ ਹਾਂ; ਅਤੇ ਮੇਰੀ ਸਾਦੀ ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਮੈਨੂੰ ਰਚਨਾਤਮਕ ਜਾਪਦੀ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਇਸਦੀ ਨਿਰੰਤਰਤਾ ਦੁਆਰਾ ਇਹ ਮੇਰੇ ਕਬਜ਼ੇ ਵਿੱਚ ਹਰੇਕ ਵਸਤੂ ਵਿੱਚ ਹੋਣ ਦੀ ਗੁਣਵੱਤਾ ਨੂੰ ਕਾਇਮ ਰੱਖਦੀ ਹੈ। ਮੈਂ ਆਪਣੇ ਆਲੇ ਦੁਆਲੇ ਦੇ ਸੰਗ੍ਰਹਿ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਨਾਲ ਹੋਂਦ ਵਿੱਚ ਲਿਆਉਂਦਾ ਹਾਂ। ਜੇ ਉਹ ਮੇਰੇ ਤੋਂ ਲੈ ਲਏ ਜਾਂਦੇ ਹਨ, ਤਾਂ ਉਹ ਮਰ ਜਾਂਦੇ ਹਨ ਜਿਵੇਂ ਮੇਰੀ ਬਾਂਹ ਮਰ ਜਾਂਦੀ ਹੈ ਜੇਕਰ ਇਹ ਮੇਰੇ ਤੋਂ ਵੱਖ ਹੋ ਜਾਂਦੀ ਹੈ।

ਪਰ ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਦਾ ਮੂਲ, ਰੈਡੀਕਲ ਸਬੰਧ ਉਤਪਤੀ ਦਾ ਸਬੰਧ ਹੈ, ਅਤੇ ਕਾਰਟੇਸੀਅਨ ਪਦਾਰਥ ਦੇ ਸਿਧਾਂਤ ਦੁਆਰਾ ਦਰਪੇਸ਼ ਮੁਸ਼ਕਲਾਂ ਇਸ ਸਬੰਧ ਨੂੰ ਖੋਜਣ ਵਿੱਚ ਸਾਡੀ ਮਦਦ ਕਰਨ ਲਈ ਹਨ। ਜੋ ਮੈਂ ਸਿਰਜਦਾ ਹਾਂ ਉਹ ਅਜੇ ਵੀ ਮੈਂ ਹਾਂ - ਜੇਕਰ ਸਿਰਜਣ ਦਾ ਮਤਲਬ ਪਦਾਰਥ ਅਤੇ ਰੂਪ ਨੂੰ ਹੋਂਦ ਵਿੱਚ ਲਿਆਉਣਾ ਹੈ। ਪੂਰਨ ਸਿਰਜਣਹਾਰ ਦੀ ਤ੍ਰਾਸਦੀ, ਜੇਕਰ ਉਹ ਮੌਜੂਦ ਹੁੰਦਾ, ਤਾਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਤੋਂ ਬਾਹਰ ਨਿਕਲਣ ਦੀ ਅਸੰਭਵਤਾ ਹੁੰਦੀ, ਕਿਉਂਕਿ ਉਸਨੇ ਜੋ ਵੀ ਬਣਾਇਆ ਉਹ ਸਿਰਫ਼ ਉਹੀ ਹੋ ਸਕਦਾ ਸੀ। ਮੇਰੀ ਰਚਨਾ ਕੋਈ ਵਸਤੂਕਤਾ ਅਤੇ ਆਜ਼ਾਦੀ ਕਿੱਥੋਂ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰ ਸਕਦੀ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਇਸਦਾ ਰੂਪ ਅਤੇ ਇਸਦਾ ਪਦਾਰਥ ਮੇਰੇ ਤੋਂ ਹੈ? ਸਿਰਫ ਇੱਕ ਕਿਸਮ ਦੀ ਜੜਤਾ ਇਸਨੂੰ ਮੇਰੀ ਮੌਜੂਦਗੀ ਤੋਂ ਬੰਦ ਕਰ ਸਕਦੀ ਹੈ, ਪਰ ਇਸ ਜੜਤਾ ਦੇ ਕੰਮ ਕਰਨ ਲਈ, ਮੈਨੂੰ ਇਸਨੂੰ ਇੱਕ ਨਿਰੰਤਰ ਰਚਨਾ ਦੁਆਰਾ ਹੋਂਦ ਵਿੱਚ ਕਾਇਮ ਰੱਖਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਜਿਸ ਹੱਦ ਤੱਕ ਮੈਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਵਿਨਿਯੋਜਨ ਦੇ ਇਕੱਲੇ ਸਬੰਧ ਦੁਆਰਾ ਵਸਤੂਆਂ ਬਣਾਉਣ ਵਾਲੇ ਵਜੋਂ ਜਾਪਦਾ ਹਾਂ, ਇਹ ਵਸਤੂਆਂ ਮੈਂ ਹਾਂ। ਕਲਮ ਅਤੇ ਪਾਈਪ, ਕੱਪੜੇ, ਮੇਜ਼, ਘਰ - ਮੈਂ ਖੁਦ ਹਾਂ। ਮੇਰੀਆਂ ਚੀਜ਼ਾਂ ਦੀ ਸੰਪੂਰਨਤਾ ਮੇਰੇ ਹੋਂਦ ਦੀ ਸੰਪੂਰਨਤਾ ਨੂੰ ਦਰਸਾਉਂਦੀ ਹੈ। ਮੈਂ ਉਹ ਹਾਂ ਜੋ ਮੇਰੇ ਕੋਲ ਹੈ। ਇਹ ਮੈਂ ਖੁਦ ਹਾਂ ਜਿਸਨੂੰ ਮੈਂ ਇਸ ਕੱਪ ਵਿੱਚ, ਇਸ ਟ੍ਰਿੰਕੇਟ ਵਿੱਚ ਛੁਹਦਾ ਹਾਂ। ਇਹ ਪਹਾੜ ਜਿਸ 'ਤੇ ਮੈਂ ਚੜ੍ਹਦਾ ਹਾਂ, ਉਹ ਮੈਂ ਖੁਦ ਹਾਂ, ਜਿੰਨਾ ਮੈਂ ਇਸਨੂੰ ਜਿੱਤਦਾ ਹਾਂ; ਅਤੇ ਜਦੋਂ ਮੈਂ ਇਸਦੀ ਸਿਖਰ 'ਤੇ ਹੁੰਦਾ ਹਾਂ, ਜਿਸਨੂੰ ਮੈਂ ਇਸੇ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਦੀ ਕੀਮਤ 'ਤੇ "ਪ੍ਰਾਪਤ" ਕੀਤਾ ਹੈ, ਜਦੋਂ ਮੈਂ ਘਾਟੀ ਅਤੇ ਆਲੇ ਦੁਆਲੇ ਦੀਆਂ ਚੋਟੀਆਂ ਦਾ ਇਹ ਸ਼ਾਨਦਾਰ ਦ੍ਰਿਸ਼ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਦਾ ਹਾਂ, ਤਾਂ ਮੈਂ ਦ੍ਰਿਸ਼ ਹਾਂ; ਪੈਨੋਰਾਮਾ ਖੁਦ ਦੂਰੀ ਤੱਕ ਫੈਲਿਆ ਹੋਇਆ ਹੈ, ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਸਿਰਫ਼ ਮੇਰੇ ਰਾਹੀਂ ਹੀ ਮੌਜੂਦ ਹੈ, ਸਿਰਫ਼ ਮੇਰੇ ਲਈ।

ਪਰ ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਇੱਕ ਅਲੋਪ ਹੋ ਰਹੀ ਧਾਰਨਾ ਹੈ ਜੋ ਸਿਰਫ ਇਸਦੀ ਗਤੀ ਦੁਆਰਾ ਹੀ ਮੌਜੂਦ ਹੋ ਸਕਦੀ ਹੈ। ਜੇ ਅਸੀਂ ਇਸਨੂੰ ਰੋਕਦੇ ਹਾਂ, ਤਾਂ ਇਹ ਅਲੋਪ ਹੋ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਇਸਦੀ ਸਵੀਕ੍ਰਿਤੀ ਦੀਆਂ ਅਤਿ ਸੀਮਾਵਾਂ 'ਤੇ, ਇਹ ਨਾਸ਼ ਹੋ ਜਾਂਦੀ ਹੈ; ਜਾਂ ਤਾਂ ਮੈਨੂੰ ਸਿਰਫ ਆਪਣੀ ਸ਼ੁੱਧ ਵਿਅਕਤੀਗਤਤਾ ਮਿਲਦੀ ਹੈ ਜਾਂ ਫਿਰ ਮੇਰਾ ਸਾਹਮਣਾ ਇੱਕ ਨੰਗੀ, ਉਦਾਸੀਨ ਭੌਤਿਕਤਾ ਨਾਲ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਜਿਸਦਾ ਹੁਣ ਮੇਰੇ ਨਾਲ ਕੋਈ ਸਬੰਧ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਨੂੰ ਸਿਰਫ਼ ਇੱਕ ਪਦ ਤੋਂ ਦੂਜੇ ਪਦ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਨਿਰੰਤਰ ਤਬਦੀਲੀ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਕਲਪਨਾ ਅਤੇ ਬਣਾਈ ਰੱਖਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਜਿਵੇਂ ਹੀ ਵਸਤੂ ਮੇਰੀ ਦੁਨੀਆ ਵਿੱਚ ਉੱਠਦੀ ਹੈ, ਇਹ ਇੱਕੋ ਸਮੇਂ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਮੈਂ ਅਤੇ ਮੇਰੇ ਤੋਂ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਸੁਤੰਤਰ ਹੋਣੀ ਚਾਹੀਦੀ ਹੈ। ਇਹ ਉਹ ਹੈ ਜੋ ਅਸੀਂ ਮੰਨਦੇ ਹਾਂ ਕਿ ਅਸੀਂ ਕਬਜ਼ੇ ਵਿੱਚ ਮਹਿਸੂਸ ਕਰ ਰਹੇ ਹਾਂ। ਕਬਜ਼ੇ ਵਾਲੀ ਵਸਤੂ ਇੱਕ ਨਿਰੰਤਰ ਰਚਨਾ ਹੈ; ਪਰ ਫਿਰ ਵੀ ਇਹ ਉੱਥੇ ਰਹਿੰਦੀ ਹੈ, ਇਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਮੌਜੂਦ ਹੈ; ਇਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਹੈ। ਜੇ ਮੈਂ ਇਸ ਤੋਂ ਮੂੰਹ ਮੋੜ ਲੈਂਦਾ ਹਾਂ, ਤਾਂ ਇਹ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਮੌਜੂਦ ਨਹੀਂ ਰਹਿੰਦਾ; ਜੇ ਮੈਂ ਦੂਰ ਚਲਾ ਜਾਂਦਾ ਹਾਂ, ਤਾਂ ਇਹ ਮੇਰੇ ਡੈਸਕ ਵਿੱਚ, ਮੇਰੇ ਕਮਰੇ ਵਿੱਚ, ਦੁਨੀਆ ਵਿੱਚ ਇਸ ਜਗ੍ਹਾ 'ਤੇ ਮੈਨੂੰ ਦਰਸਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਸ਼ੁਰੂ ਤੋਂ ਹੀ ਇਹ ਅਭੇਦ ਹੈ। ਇਹ ਕਲਮ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਮੈਂ ਹਾਂ, ਉਸੇ ਬਿੰਦੂ 'ਤੇ ਜਿੱਥੇ ਮੈਂ ਹੁਣ ਇਸਨੂੰ ਲਿਖਣ ਦੇ ਕਾਰਜ ਤੋਂ ਵੱਖਰਾ ਵੀ ਨਹੀਂ ਕਰਦਾ, ਜੋ ਕਿ ਮੇਰਾ ਕਾਰਜ ਹੈ। ਅਤੇ ਫਿਰ ਵੀ, ਦੂਜੇ ਪਾਸੇ, ਇਹ ਬਰਕਰਾਰ ਹੈ; ਮੇਰੀ ਮਾਲਕੀ ਇਸਨੂੰ ਨਹੀਂ ਬਦਲਦੀ; ਇਸਦੇ ਅਤੇ ਮੇਰੇ ਵਿਚਕਾਰ ਸਿਰਫ਼ ਇੱਕ ਆਦਰਸ਼ ਸਬੰਧ ਹੈ। ਇੱਕ ਅਰਥ ਵਿੱਚ ਮੈਂ ਆਪਣੀ ਮਾਲਕੀ ਦਾ ਆਨੰਦ ਮਾਣਦਾ ਹਾਂ ਜੇਕਰ ਮੈਂ ਇਸਨੂੰ ਵਰਤੋਂ ਵੱਲ ਪਾਰ ਕਰ ਲੈਂਦਾ ਹਾਂ, ਪਰ ਜੇ ਮੈਂ ਇਸਨੂੰ ਵਿਚਾਰਨਾ ਚਾਹੁੰਦਾ ਹਾਂ, ਤਾਂ ਕਬਜ਼ੇ ਦਾ ਬੰਧਨ ਮਿਟ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਮੈਨੂੰ ਹੁਣ ਸਮਝ ਨਹੀਂ ਆਉਂਦਾ ਕਿ ਇਸਦਾ ਕੀ ਅਰਥ ਹੈ। ਮੇਜ਼ 'ਤੇ ਪਾਈਪ ਸੁਤੰਤਰ, ਉਦਾਸੀਨ ਹੈ। ਮੈਂ ਇਸਨੂੰ ਚੁੱਕਦਾ ਹਾਂ, ਮੈਂ ਇਸਨੂੰ ਮਹਿਸੂਸ ਕਰਦਾ ਹਾਂ, ਮੈਂ ਇਸ ਨੂੰ ਵਿਚਾਰਦਾ ਹਾਂ ਤਾਂ ਜੋ ਇਸ ਨਿਯੋਜਨ ਨੂੰ ਮਹਿਸੂਸ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕੇ; ਪਰ ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਇਸ਼ਾਰੇ ਮੈਨੂੰ ਇਸ ਨਿਯੋਜਨ ਦਾ ਆਨੰਦ ਦੇਣ ਲਈ ਹਨ,

ਉਹ ਆਪਣਾ ਨਿਸ਼ਾਨ ਗੁਆ ਦਿੰਦੇ ਹਨ। ਮੇਰੀਆਂ ਉਂਗਲਾਂ ਵਿਚਕਾਰ ਸਿਰਫ਼ ਇੱਕ ਅਯੋਗ, ਲੱਕੜ ਦਾ ਡੰਡਾ ਹੈ। ਇਹ ਸਿਰਫ਼ ਉਦੋਂ ਹੀ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਜਦੋਂ ਮੈਂ ਆਪਣੀਆਂ ਵਸਤੂਆਂ ਤੋਂ ਪਰੇ ਇੱਕ ਟੀਚੇ ਵੱਲ ਜਾਂਦਾ ਹਾਂ, ਜਦੋਂ ਮੈਂ ਉਹਨਾਂ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਕਰਦਾ ਹਾਂ, ਤਾਂ ਮੈਂ ਉਹਨਾਂ ਦੇ ਕਬਜ਼ੇ ਦਾ ਆਨੰਦ ਲੈ ਸਕਦਾ ਹਾਂ।

ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਨਿਰੰਤਰ ਰਚਨਾ ਦਾ ਸਬੰਧ ਇਸਦੇ ਅੰਦਰ ਸਿਰਜੀਆਂ ਗਈਆਂ ਵਸਤੂਆਂ ਦੀ ਪੂਰਨ, ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਸੁਤੰਤਰਤਾ ਦੇ ਅਪ੍ਰਤੱਖ ਵਿਰੋਧਾਭਾਸ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਸ਼ਾਮਲ ਹੈ। ਕਬਜ਼ਾ ਇੱਕ ਜਾਦੂਈ ਸਬੰਧ ਹੈ; ਮੈਂ ਇਹ ਵਸਤੂਆਂ ਹਾਂ ਜੋ ਮੇਰੇ ਕੋਲ ਹਨ, ਪਰ ਬਾਹਰ, ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਕਹਿਣ ਲਈ, ਆਪਣੇ ਆਪ ਦਾ ਸਾਹਮਣਾ ਕਰ ਰਹੀਆਂ ਹਨ; ਮੈਂ ਉਹਨਾਂ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਤੋਂ ਸੁਤੰਤਰ ਬਣਾਉਂਦਾ ਹਾਂ; ਜੋ ਮੇਰੇ ਕੋਲ ਹੈ ਉਹ ਮੇਰੇ ਤੋਂ ਬਾਹਰ ਹੈ, ਸਾਰੀ ਵਿਅਕਤੀਗਤਤਾ ਤੋਂ ਬਾਹਰ ਹੈ, ਇੱਕ ਅੰਦਰ-ਅੰਦਰ ਹੈ ਜੋ ਹਰ ਪਲ ਮੇਰੇ ਤੋਂ ਬਚ ਜਾਂਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਜਿਸਦੀ ਸਿਰਜਣਾ ਮੈਂ ਹਰ ਪਲ ਕਾਇਮ ਰੱਖਦਾ ਹਾਂ। ਪਰ ਬਿਲਕੁਲ ਇਸ ਲਈ ਕਿਉਂਕਿ ਮੈਂ ਹਮੇਸ਼ਾਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਤੋਂ ਬਾਹਰ ਕਿਤੇ ਹਾਂ, ਇੱਕ ਅਧੂਰੀਤਾ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਜੋ ਇਸਨੂੰ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਉਸ ਚੀਜ਼ ਦੁਆਰਾ ਜਾਣਦੀ ਹੈ ਜੋ ਇਹ ਨਹੀਂ ਹੈ, ਹੁਣ ਜਦੋਂ ਮੇਰੇ ਕੋਲ ਹੈ, ਮੈਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਕਬਜ਼ੇ ਵਾਲੀ ਵਸਤੂ ਵਿੱਚ ਤਬਦੀਲ ਕਰਦਾ ਹਾਂ। ਕਬਜ਼ੇ ਦੇ ਸਬੰਧ ਵਿੱਚ ਪ੍ਰਮੁੱਖ ਸ਼ਬਦ ਕਬਜ਼ੇ ਵਾਲੀ ਵਸਤੂ ਹੈ; ਇਸ ਤੋਂ ਬਿਨਾਂ ਮੈਂ ਕੁਝ ਵੀ ਨਹੀਂ ਹਾਂ ਸਿਵਾਏ ਇੱਕ ਅਣਹੋਂਦ ਦੇ ਜਿਸ ਕੋਲ ਹੈ, ਸ਼ੁੱਧ ਅਤੇ ਸਧਾਰਨ ਕਬਜ਼ੇ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਕੁਝ ਵੀ ਨਹੀਂ, ਇੱਕ ਅਧੂਰੀਤਾ, ਇੱਕ ਅਪੂਰਣਤਾ, ਜਿਸਦੀ ਸੰਪੂਰਨਤਾ ਉਸ ਵਸਤੂ ਵਿੱਚ ਹੈ। ਕਬਜ਼ੇ ਵਿੱਚ, ਮੈਂ ਆਪਣੀ ਖੁਦ ਦੀ ਨੀਂਹ ਹਾਂ ਜਿੱਥੋਂ ਤੱਕ ਮੈਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਮੌਜੂਦ ਹਾਂ। ਜਿੱਥੋਂ ਤੱਕ ਕਬਜ਼ਾ ਇੱਕ ਨਿਰੰਤਰ ਰਚਨਾ ਹੈ, ਮੈਂ ਕਬਜ਼ੇ ਵਾਲੀ ਵਸਤੂ ਨੂੰ ਇਸ ਦੇ ਹੋਂਦ ਵਿੱਚ ਮੇਰੇ ਦੁਆਰਾ ਸਥਾਪਿਤ ਕੀਤੇ ਗਏ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਸਮਝਦਾ ਹਾਂ। ਦੂਜੇ ਪਾਸੇ, ਜਿੱਥੋਂ ਤੱਕ ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਉਤਪੰਨ ਹੁੰਦੀ ਹੈ, ਇਹ ਵਸਤੂ ਮੇਰੇ ਵਿੱਚ ਮੁੜ ਲੀਨ ਹੋ ਜਾਂਦੀ ਹੈ, ਇਹ ਸਿਰਫ਼ ਮੈਂ ਹੀ ਹਾਂ। ਅੰਤ ਵਿੱਚ, ਜਿੱਥੋਂ ਤੱਕ ਇਹ ਮੂਲ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਹੈ, ਇਹ ਮੈਂ ਨਹੀਂ ਹਾਂ, ਇਹ ਮੈਂ ਹਾਂ, ਇਹ ਮੈਂ ਹਾਂ ਜੋ ਆਪਣੇ ਆਪ ਦਾ ਸਾਹਮਣਾ ਕਰ ਰਿਹਾ ਹਾਂ, ਬਾਹਰਮੁਖੀ, ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ, ਸਥਾਈ, ਅਭੇਦ, ਬਾਹਰੀਤਾ ਦੇ ਸੰਬੰਧ ਵਿੱਚ ਮੇਰੇ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧ ਵਿੱਚ ਮੌਜੂਦ ਹਾਂ, ਉਦਾਸੀਨਤਾ ਦੇ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਮੈਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਲਈ ਨੀਂਹ ਹਾਂ ਜਿੱਥੋਂ ਤੱਕ ਮੈਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਦੇ ਸੰਬੰਧ ਵਿੱਚ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਉਦਾਸੀਨ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਮੌਜੂਦ ਹਾਂ। ਪਰ ਇਹ ਬਿਲਕੁਲ ਆਪਣੇ ਆਪ ਲਈ-ਆਪਣੇ ਆਪ ਦਾ ਪ੍ਰੋਜੈਕਟ ਹੈ। ਕਿਉਂਕਿ ਇਸ ਆਦਰਸ਼ ਜੀਵ ਨੂੰ ਇੱਕ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਪਰਿਭਾਸ਼ਿਤ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ ਜੋ, ਆਪਣੇ ਆਪ ਲਈ, ਇਸਦੀ ਆਪਣੀ ਨੀਂਹ ਹੋਵੇਗੀ, ਜਾਂ ਇੱਕ ਆਪਣੇ ਆਪ ਲਈ ਜਿਸਦਾ ਅਸਲ ਪ੍ਰੋਜੈਕਟ ਇੱਕ ਢੰਗ ਨਹੀਂ ਹੋਵੇਗਾ, ਪਰ ਇੱਕ ਬਿਲਕੁਲ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ-ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਹੋਣ ਵਾਲਾ ਜੋ ਇਹ ਹੈ। ਅਸੀਂ ਦੇਖਦੇ ਹਾਂ ਕਿ ਨਿਯੋਜਨ ਆਪਣੇ ਆਪ ਜਾਂ ਮੁੱਲ ਦੇ ਆਦਰਸ਼ ਦੇ ਪ੍ਰਤੀਕ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਕੁਝ ਵੀ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਡਾਇਡ, ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਰੱਖਣ ਵਾਲਾ ਅਤੇ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਰੱਖਣ ਵਾਲਾ, ਉਸ ਜੀਵ ਦੇ ਸਮਾਨ ਹੈ ਜੋ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਰੱਖਣ ਲਈ ਹੈ ਅਤੇ ਜਿਸਦਾ ਕਬਜ਼ਾ ਆਪਣੀ ਰਚਨਾ - ਪਰਮਾਤਮਾ ਵਿੱਚ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਮਾਲਕ ਦਾ ਉਦੇਸ਼ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਹੋਣ, ਆਪਣੇ ਬਾਹਰ ਹੋਣ ਦਾ ਆਨੰਦ ਲੈਣਾ ਹੈ। ਕਬਜ਼ੇ ਰਾਹੀਂ ਮੈਂ ਇੱਕ ਵਸਤੂ-ਹੋਂਦ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਦੂਜਿਆਂ ਲਈ ਹੋਣ ਦੇ ਸਮਾਨ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਦਾ ਹਾਂ। ਇਸ ਲਈ ਦੂਜਾ ਮੈਨੂੰ ਹੈਰਾਨ ਨਹੀਂ ਕਰ ਸਕਦਾ; ਉਹ ਜੀਵ ਜਿਸਨੂੰ ਉਹ ਸੰਸਾਰ ਵਿੱਚ ਲਿਆਉਣਾ ਚਾਹੁੰਦਾ ਹੈ, ਜੋ ਕਿ ਦੂਜਿਆਂ ਲਈ ਖੁਦ ਹੈ - ਇਹ ਜੀਵ ਮੈਨੂੰ ਪਹਿਲਾਂ ਹੀ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਨ ਦਾ ਆਨੰਦ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਕਬਜ਼ਾ ਦੂਜਿਆਂ ਦੇ ਵਿਰੁੱਧ ਇੱਕ ਬਚਾਅ ਵੀ ਹੈ। ਜੋ ਮੇਰਾ ਹੈ ਉਹ ਮੈਂ ਇੱਕ ਗੈਰ-ਵਿਅਕਤੀਗਤ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਹਾਂ ਕਿਉਂਕਿ ਮੈਂ ਇਸਦੀ ਮੁਕਤ ਨੀਂਹ ਹਾਂ।

ਅਸੀਂ ਇਸ ਗੱਲ 'ਤੇ ਬਹੁਤ ਜ਼ਿਆਦਾ ਜ਼ੋਰ ਨਹੀਂ ਦੇ ਸਕਦੇ ਕਿ ਇਹ ਰਿਸ਼ਤਾ ਪ੍ਰਤੀਕਾਤਮਕ ਅਤੇ

ਆਦਰਸ਼ ਹੈ। ਮੇਰੀ ਆਪਣੀ ਖੁਦ ਦੀ ਨੀਂਹ ਬਣਨ ਦੀ ਮੇਰੀ ਮੂਲ ਇੱਛਾ ਕਦੇ ਵੀ ਨਿਯੋਜਨ ਦੁਆਰਾ ਸੰਤੁਸ਼ਟ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦੀ ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਫਰਾਇਡ ਦਾ ਮਰੀਜ਼ ਉਸਦੇ ਓਡੀਪਸ ਕੰਪਲੈਕਸ ਨੂੰ ਸੰਤੁਸ਼ਟ ਕਰਦਾ ਹੈ ਜਦੋਂ ਉਹ ਸੁਪਨਾ ਲੈਂਦਾ ਹੈ ਕਿ ਇੱਕ ਸਿਪਾਹੀ ਜ਼ਾਰ (ਭਾਵ, ਉਸਦੇ ਪਿਤਾ) ਨੂੰ ਮਾਰ ਦਿੰਦਾ ਹੈ। ਇਹੀ ਕਾਰਨ ਹੈ ਕਿ ਮਾਲਕੀ ਇੱਕੋ ਸਮੇਂ ਮਾਲਕ ਨੂੰ ਸਦੀਵੀ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਵਾਰ ਵਿੱਚ ਦਿੱਤੀ ਗਈ ਚੀਜ਼ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਦਿਖਾਈ ਦਿੰਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਇਸਨੂੰ ਸਾਕਾਰ ਕਰਨ ਲਈ ਅਨੰਤ ਸਮੇਂ ਦੀ ਲੋੜ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਵਰਤੋਂ ਦਾ ਕੋਈ ਖਾਸ ਕਾਰਜ ਅਸਲ ਵਿੱਚ ਪੂਰੇ ਕਬਜ਼ੇ ਦੇ ਅਨੰਦ ਨੂੰ ਮਹਿਸੂਸ ਨਹੀਂ ਕਰਦਾ; ਪਰ ਇਹ ਹੋਰ ਨਿਯੋਜਨ ਕਾਰਜਾਂ ਦਾ ਹਵਾਲਾ ਦਿੰਦਾ ਹੈ, ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਵਿੱਚੋਂ ਹਰ ਇੱਕ ਦਾ ਇੱਕ ਜਾਦੂ ਦਾ ਮੁੱਲ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਸਾਈਕਲ ਰੱਖਣ ਲਈ ਪਹਿਲਾਂ ਇਸਨੂੰ ਦੇਖਣ ਦੇ ਯੋਗ ਹੋਣਾ ਹੈ, ਫਿਰ ਇਸਨੂੰ ਛੂਹਣਾ ਹੈ। ਪਰ ਛੂਹਣਾ ਨਾਕਾਫ਼ੀ ਹੋਣ ਵਜੋਂ ਪ੍ਰਗਟ ਹੁੰਦਾ ਹੈ; ਜੋ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੈ ਉਹ ਹੈ ਸਾਈਕਲ 'ਤੇ ਚੜ੍ਹਨ ਅਤੇ ਸਵਾਰੀ ਕਰਨ ਦੇ ਯੋਗ ਹੋਣਾ। ਪਰ ਇਹ ਬੇਲੋੜੀ ਸਵਾਰੀ ਵੀ ਨਾਕਾਫ਼ੀ ਹੈ; ਕੁਝ ਕੰਮਾਂ 'ਤੇ ਜਾਣ ਲਈ ਸਾਈਕਲ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਕਰਨਾ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੋਵੇਗਾ। ਅਤੇ ਇਹ ਸਾਨੂੰ ਫਰਾਂਸ ਭਰ ਵਿੱਚ ਲੰਬੇ ਉਪਯੋਗਾਂ ਅਤੇ ਵਧੇਰੇ ਸੰਪੂਰਨ, ਲੰਬੇ ਸਫ਼ਰਾਂ ਦਾ ਹਵਾਲਾ ਦਿੰਦਾ ਹੈ। ਪਰ ਇਹ ਯਾਤਰਾਵਾਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਹਜ਼ਾਰਾਂ ਅਨੁਕੂਲ ਵਿਵਹਾਰ ਪੈਟਰਨਾਂ ਵਿੱਚ ਟੁੱਟ ਜਾਂਦੀਆਂ ਹਨ, ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਵਿੱਚੋਂ ਹਰ ਇੱਕ ਦੂਜਿਆਂ ਨੂੰ ਦਰਸਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਅੰਤ ਵਿੱਚ ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਕੋਈ ਅੰਦਾਜ਼ਾ ਲਗਾ ਸਕਦਾ ਸੀ, ਇੱਕ ਬੈਂਕ-ਨੋਟ ਸੌਂਪਣਾ ਸਾਈਕਲ ਨੂੰ ਮੇਰਾ ਬਣਾਉਣ ਲਈ ਕਾਫ਼ੀ ਹੈ, ਪਰ ਇਸ ਕਬਜ਼ੇ ਨੂੰ ਸਾਕਾਰ ਕਰਨ ਲਈ ਮੇਰੀ ਪੂਰੀ ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਦੀ ਲੋੜ ਹੈ। ਵਸਤੂ ਨੂੰ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਨ ਵਿੱਚ, ਮੈਂ ਸਮਝਦਾ ਹਾਂ ਕਿ ਕਬਜ਼ਾ ਇੱਕ ਅਜਿਹਾ ਉੱਦਮ ਹੈ ਜਿਸਨੂੰ ਮੌਤ ਹਮੇਸ਼ਾ ਅਸੰਭਵ ਬਣਾ ਦਿੰਦੀ ਹੈ। ਹੁਣ ਅਸੀਂ ਸਮਝ ਸਕਦੇ ਹਾਂ ਕਿ ਕਿਉਂ; ਇਹ ਇਸ ਲਈ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਨਿਯੋਜਨ ਦੁਆਰਾ ਦਰਸਾਏ ਗਏ ਸਬੰਧ ਨੂੰ ਸਾਕਾਰ ਕਰਨਾ ਅਸੰਭਵ ਹੈ। ਨਿਯੋਜਨ ਵਿੱਚ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਕੁਝ ਵੀ ਠੋਸ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ। ਇਹ ਇੱਕ ਅਸਲ ਗਤੀਵਿਧੀ ਨਹੀਂ ਹੈ (ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਖਾਣਾ, ਪੀਣਾ, ਸੌਣਾ) ਜੋ ਕਿਸੇ ਖਾਸ ਇੱਛਾ ਲਈ ਪ੍ਰਤੀਕ ਵਜੋਂ ਵੀ ਕੰਮ ਕਰ ਸਕਦੀ ਹੈ। ਇਹ, ਇਸਦੇ ਉਲਟ, ਸਿਰਫ ਇੱਕ ਪ੍ਰਤੀਕ ਵਜੋਂ ਮੌਜੂਦ ਹੈ; ਇਹ ਇਸਦਾ ਪ੍ਰਤੀਕਵਾਦ ਹੈ ਜੋ ਇਸਨੂੰ ਇਸਦਾ ਅਰਥ, ਇਸਦੀ ਇਕਸਾਰਤਾ, ਇਸਦੀ ਹੋਂਦ ਦਿੰਦਾ ਹੈ। ਇਸਦੇ ਪ੍ਰਤੀਕਾਤਮਕ ਮੁੱਲ ਤੋਂ ਬਾਹਰ ਇਸ ਵਿੱਚ ਕੋਈ ਸਕਾਰਾਤਮਕ ਆਨੰਦ ਨਹੀਂ ਮਿਲ ਸਕਦਾ; ਇਹ ਸਿਰਫ ਕਬਜ਼ੇ ਦੇ ਇੱਕ ਸਰਵਉੱਚ ਆਨੰਦ ਦਾ ਸੰਕੇਤ ਹੈ (ਉਹ ਜੀਵ ਜੋ ਇਸਦੀ ਆਪਣੀ ਨੀਂਹ ਹੋਵੇਗੀ), ਜੋ ਹਮੇਸ਼ਾਂ ਇਸਨੂੰ ਸਾਕਾਰ ਕਰਨ ਲਈ ਬਣਾਏ ਗਏ ਸਾਰੇ ਅਨੁਕੂਲ ਆਚਰਣ ਤੋਂ ਪਰੇ ਹੁੰਦਾ ਹੈ।

ਇਹੀ ਕਾਰਨ ਹੈ ਕਿ ਕਿਸੇ ਵਸਤੂ ਨੂੰ ਰੱਖਣਾ ਅਸੰਭਵ ਹੈ, ਇਸ ਮਾਨਤਾ ਵਿੱਚ ਉਸਨੂੰ ਤਬਾਹ ਕਰਨ ਦੀ ਇੱਕ ਹਿੰਸਕ ਇੱਛਾ ਸ਼ਾਮਲ ਹੈ। ਨਸ਼ਟ ਕਰਨਾ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਮੁੜ ਲੀਨ ਹੋਣਾ ਹੈ; ਇਹ ਤਬਾਹ ਹੋਈ ਵਸਤੂ ਦੇ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਹੋਣ ਦੇ ਨਾਲ-ਨਾਲ ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਦੇ ਡੂੰਘੇ ਸਬੰਧ ਵਿੱਚ ਦਾਖਲ ਹੋਣਾ ਹੈ। ਉਹ ਅੱਗਾਂ ਜੋ ਉਸ ਖੇਤ ਨੂੰ ਸਾੜਦੀਆਂ ਹਨ ਜਿਸਨੂੰ ਮੈਂ ਖੁਦ ਅੱਗ ਲਗਾਈ ਹੈ, ਹੌਲੀ-ਹੌਲੀ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨਾਲ ਫਾਰਮ ਦੇ ਸੰਯੋਜਨ ਨੂੰ ਪ੍ਰਭਾਵਤ ਕਰਦੀਆਂ ਹਨ। ਇਸਨੂੰ ਤਬਾਹ ਕਰਨ ਵਿੱਚ ਮੈਂ ਇਸਨੂੰ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਬਦਲ ਰਿਹਾ ਹਾਂ। ਅਚਾਨਕ ਮੈਂ ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਵਿੱਚ ਪਾਏ ਜਾਣ ਦੇ ਸਬੰਧ ਨੂੰ ਮੁੜ ਖੋਜਦਾ ਹਾਂ, ਪਰ ਇਸਦੇ ਉਲਟ; ਮੈਂ ਉਸ ਕੋਠੇ ਦੀ ਨੀਂਹ ਹਾਂ ਜੋ ਸੜ ਰਹੀ ਹੈ; ਮੈਂ ਇਹ ਕੋਠੇ ਹਾਂ ਕਿਉਂਕਿ ਮੈਂ ਇਸਦੇ ਵਜੂਦ ਨੂੰ ਤਬਾਹ ਕਰ ਰਿਹਾ ਹਾਂ। ਵਿਨਾਸ਼ ਸ਼ਾਇਦ ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਨਾਲੋਂ ਵਧੇਰੇ ਤੀਬਰਤਾ ਨਾਲ ਵਿਨਿਯੋਜਨ ਨੂੰ ਮਹਿਸੂਸ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਕਿਉਂਕਿ ਤਬਾਹ ਕੀਤੀ ਗਈ ਵਸਤੂ ਹੁਣ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਅਭੇਦ ਦਿਖਾਉਣ ਲਈ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਇਸ ਵਿੱਚ ਅਭੇਦਤਾ ਅਤੇ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਹੋਣ ਦੀ ਸਮਰੱਥਾ ਹੈ ਜੋ ਇਹ ਰਹੀ ਹੈ, ਪਰ ਉਸੇ ਸਮੇਂ ਇਸ ਵਿੱਚ ਉਸ ਕੁਝ ਵੀ ਨਹੀਂ ਜੋ ਮੈਂ ਹਾਂ, ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਹੁਣ ਮੌਜੂਦ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਇਹ ਸ਼ੀਸ਼ਾ ਜਿਸਨੂੰ ਮੈਂ ਤੋੜ ਦਿੱਤਾ ਹੈ ਅਤੇ ਜੋ ਇਸ ਮੇਜ਼ 'ਤੇ "ਸੀ", ਅਜੇ ਵੀ ਉੱਥੇ ਹੈ, ਪਰ ਇੱਕ ਪੂਰਨ ਪਾਰਦਰਸ਼ਤਾ ਦੇ ਰੂਪ

ਵਿੱਚ। ਮੈਂ ਸਾਰੇ ਜੀਵਾਂ ਨੂੰ ਉੱਪਰੋਂ ਥੋਪਿਆ ਹੋਇਆ ਦੇਖਦਾ ਹਾਂ। ਇਹੀ ਉਹ ਹੈ ਜੋ ਫਿਲਮ ਨਿਰਮਾਤਾਵਾਂ ਨੇ ਫਿਲਮ ਨੂੰ ਓਵਰਪ੍ਰਿੰਟ ਕਰਕੇ ਪੇਸ਼ ਕਰਨ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕੀਤੀ ਹੈ। ਤਬਾਹ ਹੋਈ ਵਸਤੂ ਇੱਕ ਚੇਤਨਾ ਵਰਗੀ ਹੈ ਹਾਲਾਂਕਿ ਇਸ ਵਿੱਚ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਅਟੱਲਤਾ ਹੈ। ਇਸਦੇ ਨਾਲ ਹੀ ਇਹ ਸਕਾਰਾਤਮਕ ਤੌਰ 'ਤੇ ਮੇਰਾ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਸਿਰਫ਼ ਇਹ ਤੱਥ ਕਿ ਮੈਨੂੰ ਉਹੀ ਹੋਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ ਜੋ ਮੈਂ ਸੀ, ਤਬਾਹ ਹੋਈ ਵਸਤੂ ਨੂੰ ਨਾਸ਼ ਹੋਣ ਤੋਂ ਬਚਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਮੈਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਦੁਬਾਰਾ ਬਣਾ ਕੇ ਇਸਨੂੰ ਦੁਬਾਰਾ ਬਣਾਉਂਦਾ ਹਾਂ; ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਨਸ਼ਟ ਕਰਨਾ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਉਸ ਚੀਜ਼ ਦੇ ਹੋਣ ਲਈ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਜ਼ਿੰਮੇਵਾਰ ਮੰਨ ਕੇ ਦੁਬਾਰਾ ਬਣਾਉਣਾ ਹੈ ਜੋ ਸਾਰਿਆਂ ਲਈ ਮੌਜੂਦ ਸੀ।

ਫਿਰ ਵਿਨਾਸ਼ ਨੂੰ ਅਨੁਕੂਲ ਵਿਵਹਾਰਾਂ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਸਥਾਨ ਦਿੱਤਾ ਜਾਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਕਈ ਕਿਸਮਾਂ ਦੇ ਅਨੁਕੂਲ ਆਚਰਣ ਵਿੱਚ ਹੋਰ ਬਣਤਰਾਂ ਦੇ ਨਾਲ ਇੱਕ ਵਿਨਾਸ਼ਕਾਰੀ ਢਾਂਚਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਵਰਤੋਂ ਕਰਨਾ ਵਰਤੋਂ ਕਰਨਾ ਹੈ। ਆਪਣੀ ਸਾਈਕਲ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਕਰਦੇ ਸਮੇਂ, ਮੈਂ ਇਸਨੂੰ ਵਰਤਦਾ ਹਾਂ - ਇਸਨੂੰ ਖਤਮ ਕਰ ਦਿੰਦਾ ਹਾਂ; ਯਾਨੀ, ਨਿਰੰਤਰ ਅਨੁਕੂਲ ਰਚਨਾ ਨੂੰ ਅੰਸ਼ਕ ਤਬਾਹੀ ਦੁਆਰਾ ਦਰਸਾਇਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਘਿਸਾਅ ਸਖਤੀ ਨਾਲ ਵਿਹਾਰਕ ਕਾਰਨਾਂ ਕਰਕੇ ਦੁੱਖ ਦਾ ਕਾਰਨ ਬਣ ਸਕਦਾ ਹੈ, ਪਰ ਜ਼ਿਆਦਾਤਰ ਮਾਮਲਿਆਂ ਵਿੱਚ ਇਹ ਇੱਕ ਗੁਪਤ ਖੁਸ਼ੀ ਲਿਆਉਂਦਾ ਹੈ, ਲਗਭਗ ਕਬਜ਼ੇ ਦੀ ਖੁਸ਼ੀ ਵਾਂਗ; ਇਹ ਇਸ ਲਈ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਸਾਡੇ ਤੋਂ ਆ ਰਿਹਾ ਹੈ - ਅਸੀਂ ਖਪਤ ਕਰ ਰਹੇ ਹਾਂ। ਇਹ ਧਿਆਨ ਵਿੱਚ ਰੱਖਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ ਕਿ "ਉਪਭੋਗ" ਸ਼ਬਦ ਇੱਕ ਅਨੁਕੂਲ ਤਬਾਹੀ ਅਤੇ ਇੱਕ ਭੋਜਨ ਦੇ ਆਨੰਦ ਦੇ ਦੋਹਰੇ ਅਰਥ ਰੱਖਦਾ ਹੈ। ਸੇਵਨ ਕਰਨਾ ਨਾਸ਼ ਕਰਨਾ ਹੈ ਅਤੇ ਇਹ ਖਾਣਾ ਹੈ; ਇਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਸ਼ਾਮਲ ਕਰਕੇ ਨਸ਼ਟ ਕਰਨਾ ਹੈ। ਜੇਕਰ ਮੈਂ ਆਪਣੀ ਸਾਈਕਲ 'ਤੇ ਸਵਾਰੀ ਕਰਦਾ ਹਾਂ, ਤਾਂ ਮੈਂ ਇਸਦੇ ਟਾਇਰਾਂ ਨੂੰ ਖਤਮ ਕਰਨ 'ਤੇ ਨਾਰਾਜ਼ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹਾਂ ਕਿਉਂਕਿ ਉਹਨਾਂ ਨੂੰ ਬਦਲਣ ਲਈ ਦੂਜਿਆਂ ਨੂੰ ਲੱਭਣਾ ਮੁਸ਼ਕਲ ਹੁੰਦਾ ਹੈ; ਪਰ ਆਨੰਦ ਦੀ ਤਸਵੀਰ ਜੋ ਮੇਰਾ ਸਰੀਰ ਸੱਦਾ ਦਿੰਦਾ ਹੈ ਉਹ ਇੱਕ ਵਿਨਾਸ਼ਕਾਰੀ ਨਿਯੰਤਰਨ ਦੀ ਹੈ, ਇੱਕ "ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ-ਵਿਨਾਸ਼" ਦੀ। ਸਾਈਕਲ ਗਲਾਈਡਿੰਗ, ਮੈਨੂੰ ਚੁੱਕਦੀ ਹੋਈ, ਆਪਣੀ ਗਤੀ ਦੁਆਰਾ ਬਣਾਈ ਗਈ ਹੈ ਅਤੇ ਮੇਰੀ ਬਣ ਗਈ ਹੈ; ਪਰ ਇਹ ਰਚਨਾ ਰੌਸ਼ਨੀ ਦੁਆਰਾ ਵਸਤੂ 'ਤੇ ਡੂੰਘਾਈ ਨਾਲ ਛਾਪੀ ਗਈ ਹੈ, ਨਿਰੰਤਰ ਘਿਸਾਅ ਜੋ ਇਸ 'ਤੇ ਪ੍ਰਭਾਵਿਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਜੋ ਕਿ ਗੁਲਾਮ 'ਤੇ ਬ੍ਰਾਂਡ ਵਾਂਗ ਹੈ। ਵਸਤੂ ਮੇਰੀ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਮੈਂ ਹੀ ਹਾਂ ਜਿਸਨੇ ਇਸਨੂੰ ਵਰਤਿਆ ਹੈ; ਜੋ ਮੇਰਾ ਹੈ ਉਸਦਾ ਉਪਯੋਗ ਕਰਨਾ ਮੇਰੀ ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਦਾ ਉਲਟਾ ਪਾਸਾ ਹੈ।9

ਇਹ ਟਿੱਪਣੀਆਂ ਸਾਨੂੰ ਕੁਝ ਭਾਵਨਾਵਾਂ ਜਾਂ ਵਿਵਹਾਰ ਦੇ ਅਰਥਾਂ ਨੂੰ ਬਿਹਤਰ ਢੰਗ ਨਾਲ ਸਮਝਣ ਦੇ ਯੋਗ ਬਣਾਉਣਗੀਆਂ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਆਮ ਤੌਰ 'ਤੇ ਅਟੱਲ ਮੰਨਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ; ਉਦਾਹਰਣ ਵਜੋਂ, ਉਦਾਰਤਾ। ਅਸਲ ਵਿੱਚ ਤੋਹਫ਼ਾ ਵਿਨਾਸ਼ ਦਾ ਇੱਕ ਮੁੱਢਲਾ ਰੂਪ ਹੈ। ਉਦਾਹਰਣ ਵਜੋਂ ਅਸੀਂ ਜਾਣਦੇ ਹਾਂ ਕਿ ਪੋਟਲੈਚ ਵਿੱਚ ਬਹੁਤ ਜ਼ਿਆਦਾ ਮਾਤਰਾ ਵਿੱਚ ਵਪਾਰ ਦਾ ਵਿਨਾਸ਼ ਸ਼ਾਮਲ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਵਿਨਾਸ਼ ਦੂਜੇ ਲਈ ਵਰਜਿਤ ਹਨ; ਤੋਹਫ਼ੇ ਉਸਨੂੰ ਜਕੜਦੇ ਹਨ। ਇਸ ਪੱਧਰ 'ਤੇ ਇਹ ਉਦਾਸੀਨ ਹੈ ਕਿ ਵਸਤੂ ਨੂੰ ਨਸ਼ਟ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਜਾਂ ਕਿਸੇ ਹੋਰ ਨੂੰ ਦਿੱਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ; ਕਿਸੇ ਵੀ ਸਥਿਤੀ ਵਿੱਚ ਪੋਟਲੈਚ ਦੂਜੇ ਦਾ ਵਿਨਾਸ਼ ਅਤੇ ਜਕੜਨਾ ਹੈ। ਮੈਂ ਵਸਤੂ ਨੂੰ ਦੇ ਕੇ ਅਤੇ ਇਸਨੂੰ ਨਸ਼ਟ ਕਰਕੇ ਤਬਾਹ ਕਰ ਦਿੰਦਾ ਹਾਂ; ਮੈਂ ਇਸ ਵਿੱਚ ਆਪਣੇ ਹੋਣ ਦੀ ਗੁਣਵੱਤਾ ਨੂੰ ਦਬਾਉਂਦਾ ਹਾਂ, ਜਿਸਨੇ ਇਸਨੂੰ ਇਸਦੇ ਹੋਂਦ ਦੀ ਡੂੰਘਾਈ ਤੱਕ ਬਣਾਇਆ; ਮੈਂ ਇਸਨੂੰ ਆਪਣੀ ਨਜ਼ਰ ਤੋਂ ਹਟਾ ਦਿੰਦਾ ਹਾਂ; ਮੈਂ ਇਸਨੂੰ - ਆਪਣੀ ਮੇਜ਼ ਦੇ ਸੰਬੰਧ ਵਿੱਚ, ਆਪਣੇ ਕਮਰੇ ਦੇ ਸੰਬੰਧ ਵਿੱਚ - ਗੈਰਹਾਜ਼ਰ ਬਣਾਉਂਦਾ ਹਾਂ; ਮੈਂ ਇਕੱਲਾ ਹੀ ਇਸਦੇ ਲਈ ਪਿਛਲੀਆਂ ਵਸਤੂਆਂ ਦੇ ਭੂਤ, ਪਾਰਦਰਸ਼ੀ ਜੀਵ ਨੂੰ ਸੁਰੱਖਿਅਤ ਰੱਖਾਂਗਾ, ਕਿਉਂਕਿ ਮੈਂ ਉਹ ਹਾਂ ਜਿਸ ਦੁਆਰਾ ਜੀਵ ਆਪਣੇ ਵਿਨਾਸ਼ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਇੱਕ ਸਨਮਾਨਜਨਕ ਹੋਂਦ ਦਾ ਪਿੱਛਾ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਉਦਾਰਤਾ ਸਭ ਤੋਂ ਵੱਧ ਇੱਕ

ਵਿਨਾਸ਼ਕਾਰੀ ਕਾਰਜ ਹੈ। ਦੇਣ ਦਾ ਲਾਲਸਾ ਜੋ ਕਈ ਵਾਰ ਕੁਝ ਲੋਕਾਂ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਕਬਜ਼ੇ ਵਿੱਚ ਲੈ ਲੈਂਦਾ ਹੈ, ਸਭ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਤਬਾਹ ਕਰਨ ਦਾ ਲਾਲਸਾ ਹੈ; ਇਹ ਪਾਗਲਪਨ ਦੇ ਰਵੱਈਏ ਦੇ ਬਰਾਬਰ ਹੈ, ਇੱਕ "ਪਿਆਰ" ਜੋ ਚਕਨਾਚੂਰ ਵਸਤੂਆਂ ਦੇ ਨਾਲ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਪਰ ਨਸ਼ਟ ਕਰਨ ਦਾ ਜਨੂੰਨ ਜੋ ਉਦਾਰਤਾ ਦੇ ਤਲ 'ਤੇ ਹੈ, ਉਹ ਰੱਖਣ ਦੇ ਜਨੂੰਨ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਹੋਰ ਕੁਝ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਜੋ ਕੁਝ ਮੈਂ ਤਿਆਗਦਾ ਹਾਂ, ਜੋ ਕੁਝ ਮੈਂ ਦਿੰਦਾ ਹਾਂ, ਮੈਂ ਇਸ ਤੱਥ ਦੁਆਰਾ ਇੱਕ ਉੱਚੇ ਢੰਗ ਨਾਲ ਆਨੰਦ ਮਾਣਦਾ ਹਾਂ ਕਿ ਮੈਂ ਇਸਨੂੰ ਦੇ ਦਿੰਦਾ ਹਾਂ; ਦੇਣਾ ਇੱਕ ਤੀਬਰ, ਥੋੜ੍ਹੇ ਸਮੇਂ ਦਾ ਆਨੰਦ ਹੈ, ਲਗਭਗ ਜਿਨਸੀ। ਦੇਣਾ ਉਸ ਵਸਤੂ ਦਾ ਮਾਲਕਾਨਾ ਤੌਰ 'ਤੇ ਆਨੰਦ ਲੈਣਾ ਹੈ ਜੋ ਕੋਈ ਦਿੰਦਾ ਹੈ; ਇਹ ਇੱਕ ਵਿਨਾਸ਼ਕਾਰੀ-ਨਿਰਧਾਰਤ ਸੰਪਰਕ ਹੈ। ਪਰ ਉਸੇ ਸਮੇਂ ਤੋਹਫ਼ਾ ਪ੍ਰਾਪਤਕਰਤਾ 'ਤੇ ਇੱਕ ਜਾਦੂ ਪਾਉਂਦਾ ਹੈ; ਇਹ ਉਸਨੂੰ ਦੁਬਾਰਾ ਬਣਾਉਣ ਲਈ ਮਜਬੂਰ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਇੱਕ ਨਿਰੰਤਰ ਰਚਨਾ ਦੁਆਰਾ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਬਣਾਈ ਰੱਖਣ ਲਈ ਜੋ ਮੈਂ ਹੁਣ ਨਹੀਂ ਚਾਹੁੰਦਾ, ਜਿਸਨੂੰ ਮੈਂ ਹੁਣੇ ਹੀ ਇਸਦੇ ਵਿਨਾਸ਼ ਤੱਕ ਆਪਣੇ ਕੋਲ ਰੱਖਿਆ ਹੈ, ਅਤੇ ਜੋ ਅੰਤ ਵਿੱਚ ਸਿਰਫ ਇੱਕ ਚਿੱਤਰ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ। ਦੇਣਾ ਗੁਲਾਮ ਬਣਾਉਣਾ ਹੈ। ਤੋਹਫ਼ੇ ਦਾ ਉਹ ਪਹਿਲੂ ਇੱਥੇ ਸਾਡੀ ਦਿਲਚਸਪੀ ਨਹੀਂ ਰੱਖਦਾ, ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਮੁੱਖ ਤੌਰ 'ਤੇ ਦੂਜਿਆਂ ਨਾਲ ਸਾਡੇ ਸੰਬੰਧਾਂ ਨਾਲ ਸਬੰਧਤ ਹੈ। ਅਸੀਂ ਜਿਸ ਗੱਲ 'ਤੇ ਜ਼ੋਰ ਦੇਣਾ ਚਾਹੁੰਦੇ ਹਾਂ ਉਹ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਉਦਾਰਤਾ ਅਟੱਲ ਨਹੀਂ ਹੈ; ਦੇਣਾ ਵਿਨਾਸ਼ ਦੁਆਰਾ ਉਚਿਤ ਕਰਨਾ ਹੈ ਜਦੋਂ ਕਿ ਇਸ ਵਿਨਾਸ਼ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਦੂਜੇ ਨੂੰ ਗੁਲਾਮ ਬਣਾਉਣ ਲਈ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਫਿਰ ਉਦਾਰਤਾ ਇੱਕ ਭਾਵਨਾ ਹੈ ਜੋ ਦੂਜੇ ਦੀ ਹੋਂਦ ਦੁਆਰਾ ਬਣਾਈ ਗਈ ਹੈ ਅਤੇ ਵਿਨਾਸ਼ ਦੁਆਰਾ ਨਿਯੋਜਨ ਲਈ ਇੱਕ ਤਰਜੀਹ ਨੂੰ ਦਰਸਾਉਂਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਇਹ ਸਾਨੂੰ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਹੋਣ ਨਾਲੋਂ ਵੀ ਕੁਝ ਨਹੀਂ ਵੱਲ ਲੈ ਜਾਂਦੀ ਹੈ (ਸਾਡੇ ਕੋਲ ਇੱਥੇ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਹੋਣ ਦੀ ਇੱਕ ਅਣਹੋਂਦ ਹੈ ਜੋ ਸਪੱਸ਼ਟ ਤੌਰ 'ਤੇ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਹੈ ਪਰ ਜੋ ਕਿ ਕੁਝ ਨਹੀਂ ਹੋਣ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਉਸ ਹੋਂਦ ਨਾਲ ਪ੍ਰਤੀਕ ਹੋ ਸਕਦੀ ਹੈ ਜੋ ਇਸਦੀ ਆਪਣੀ ਅਣਹੋਂਦ ਹੈ)। ਜੇਕਰ ਫਿਰ ਹੋਂਦਵਾਦੀ ਮਨੋਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਨੂੰ ਕਿਸੇ ਵਿਸ਼ੇ ਵਿੱਚ ਉਦਾਰਤਾ ਦਾ ਸਬੂਤ ਮਿਲਦਾ ਹੈ, ਤਾਂ ਇਸਨੂੰ ਉਸਦੇ ਮੂਲ ਪ੍ਰੋਜੈਕਟ ਦੀ ਹੋਰ ਖੋਜ ਕਰਨੀ ਚਾਹੀਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਪੁੱਛਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ ਕਿ ਵਿਸ਼ੇ ਨੇ ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ ਦੀ ਬਜਾਏ ਵਿਨਾਸ਼ ਦੁਆਰਾ ਅਨੁਕੂਲਤਾ ਨੂੰ ਕਿਉਂ ਚੁਣਿਆ ਹੈ। ਇਸ ਸਵਾਲ ਦਾ ਜਵਾਬ ਹੋਂਦ ਨਾਲ ਉਸ ਮੂਲ ਸਬੰਧ ਨੂੰ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰੇਗਾ ਜੋ ਉਸ ਵਿਅਕਤੀ ਦਾ ਗਠਨ ਕਰਦਾ ਹੈ ਜਿਸਦਾ ਅਧਿਐਨ ਕੀਤਾ ਜਾ ਰਿਹਾ ਹੈ।

ਇਹਨਾਂ ਨਿਰੀਖਣਾਂ ਦਾ ਉਦੇਸ਼ ਸਿਰਫ਼ ਅਨੁਕੂਲ ਟਾਈ ਦੇ ਆਦਰਸ਼ ਚਰਿੱਤਰ ਅਤੇ ਸਾਰੇ ਅਨੁਕੂਲ ਆਚਰਣ ਦੇ ਪ੍ਰਤੀਕਾਤਮਕ ਕਾਰਜ ਨੂੰ ਉਜਾਗਰ ਕਰਨਾ ਹੈ। ਇਹ ਜੋੜਨਾ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੈ ਕਿ ਪ੍ਰਤੀਕ ਨੂੰ ਵਿਸ਼ੇ ਦੁਆਰਾ ਖੁਦ ਨਹੀਂ ਸਮਝਿਆ ਜਾਂਦਾ। ਇਹ ਕਿਸੇ ਅਚੇਤ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਕਿਸੇ ਪ੍ਰਤੀਕਾਤਮਕ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ ਦੁਆਰਾ ਤਿਆਰ ਨਹੀਂ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ ਬਲਕਿ ਸੰਸਾਰ ਵਿੱਚ ਹੋਣ ਦੀ ਬਣਤਰ ਤੋਂ ਆਉਂਦਾ ਹੈ। ਅਸੀਂ ਪਾਰਦਰਸ਼ਤਾ ਨੂੰ ਸਮਰਪਿਤ ਅਧਿਆਇ ਵਿੱਚ ਦੇਖਿਆ ਹੈ ਕਿ ਸੰਸਾਰ ਵਿੱਚ ਯੰਤਰਾਂ ਦਾ ਕ੍ਰਮ ਮੇਰੀਆਂ ਸੰਭਾਵਨਾਵਾਂ ਦੀ ਤਸਵੀਰ - ਯਾਨੀ ਕਿ ਮੈਂ ਜੋ ਹਾਂ - ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਪੇਸ਼ ਕਰਨ ਦਾ ਨਤੀਜਾ ਹੈ - ਪਰ ਮੈਂ ਇਸ ਸੰਸਾਰਿਕ ਚਿੱਤਰ ਨੂੰ ਕਦੇ ਵੀ ਨਹੀਂ ਸਮਝ ਸਕਦਾ ਕਿਉਂਕਿ ਇਸਨੂੰ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ ਸਕਿਸੀਪੈਰਿਟੀ ਤੋਂ ਘੱਟ ਕੁਝ ਨਹੀਂ ਚਾਹੀਦਾ ਤਾਂ ਜੋ ਮੈਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਇੱਕ ਵਸਤੂ ਦੇ ਪੈਟਰਨ ਵਿੱਚ ਵਿਚਾਰ ਕਰ ਸਕਾਂ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਕਿਉਂਕਿ ਸਵੈ-ਨਿਰਭਰਤਾ ਦਾ ਚੱਕਰ ਗੈਰ-ਥੀਮੈਟਿਕ ਹੈ ਅਤੇ ਨਤੀਜੇ ਵਜੋਂ ਮੈਂ ਜੋ ਹਾਂ ਉਸਦੀ ਪਛਾਣ ਗੈਰ-ਥੀਮੈਟਿਕ ਰਹਿੰਦੀ ਹੈ, ਇਸ ਲਈ ਆਪਣੇ ਆਪ ਦਾ ਇਹ "ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਹੋਣਾ" ਜਿਸਨੂੰ ਸੰਸਾਰ ਮੇਰੇ ਵਜੋਂ ਦਰਸਾਉਂਦਾ ਹੈ, ਮੇਰੇ ਗਿਆਨ ਤੋਂ ਲੁਕਿਆ ਹੋਇਆ ਹੈ। ਮੈਂ ਸਿਰਫ਼ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਉਸ ਅਨੁਮਾਨਤ ਕਿਰਿਆ ਵਿੱਚ ਅਤੇ ਉਸ ਦੁਆਰਾ ਢਾਲ ਸਕਦਾ ਹਾਂ ਜੋ ਇਸਨੂੰ ਜਨਮ ਦਿੰਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ, ਕਬਜ਼ਾ ਕਰਨ ਦਾ ਮਤਲਬ ਇਹ ਨਹੀਂ ਹੈ ਕਿ ਕੋਈ ਵਿਅਕਤੀ ਵਸਤੂ ਨਾਲ ਇੱਕ

ਅਜਿਹਾ ਸਬੰਧ ਰੱਖਦਾ ਹੈ ਜਿਸਨੂੰ ਸ੍ਰਿਸ਼ਟੀ-ਵਿਨਾਸ਼ ਵਜੋਂ ਜਾਣਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ; ਸਗੋਂ ਰੱਖਣ ਦਾ ਮਤਲਬ ਹੈ ਇਸ ਸਬੰਧ ਵਿੱਚ ਹੋਣਾ ਜਾਂ ਇਸ ਤੋਂ ਵੀ ਵਧੀਆ ਇਸ ਸਬੰਧ ਵਿੱਚ ਹੋਣਾ। ਕਬਜ਼ੇ ਵਾਲੀ ਵਸਤੂ ਵਿੱਚ ਸਾਡੇ ਲਈ ਇੱਕ ਤੁਰੰਤ ਸਮਝਣ ਯੋਗ ਗੁਣ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਜੋ ਇਸਨੂੰ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਬਦਲ ਦਿੰਦਾ ਹੈ - ਮੇਰੇ ਹੋਣ ਦੀ ਗੁਣਵੱਤਾ - ਪਰ ਇਹ ਗੁਣ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਸਮਝ ਤੋਂ ਬਾਹਰ ਹੈ; ਇਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਕਿਰਿਆ ਵਿੱਚ ਅਤੇ ਦੁਆਰਾ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਸਪੱਸ਼ਟ ਕਰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਇਸਦਾ ਇੱਕ ਖਾਸ ਅਰਥ ਹੈ, ਪਰ ਜਿਸ ਪਲ ਤੋਂ ਅਸੀਂ ਵਸਤੂ ਦੇ ਸੰਬੰਧ ਵਿੱਚ ਥੋੜ੍ਹਾ ਪਿੱਛੇ ਹਟਣਾ ਚਾਹੁੰਦੇ ਹਾਂ ਅਤੇ ਇਸਦਾ ਵਿਚਾਰ ਕਰਨਾ ਚਾਹੁੰਦੇ ਹਾਂ, ਗੁਣ ਇਸਦੀ ਡੂੰਘੀ ਬਣਤਰ ਅਤੇ ਇਸਦੇ ਅਰਥ ਨੂੰ ਪ੍ਰਗਟ ਕੀਤੇ ਬਿਨਾਂ ਅਲੋਪ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਵਾਪਸੀ ਅਸਲ ਵਿੱਚ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਅਨੁਕੂਲ ਸੰਬੰਧ ਦਾ ਵਿਨਾਸ਼ਕਾਰੀ ਹੈ। ਇੱਕ ਪਲ ਪਹਿਲਾਂ ਮੈਂ ਇੱਕ ਆਦਰਸ਼ ਸੰਪੂਰਨਤਾ ਵਿੱਚ ਰੁੱਝਿਆ ਹੋਇਆ ਸੀ, ਅਤੇ ਬਿਲਕੁਲ ਇਸ ਲਈ ਕਿਉਂਕਿ ਮੈਂ ਆਪਣੇ ਹੋਂਦ ਵਿੱਚ ਰੁੱਝਿਆ ਹੋਇਆ ਸੀ, ਮੈਂ ਇਸਨੂੰ ਨਹੀਂ ਜਾਣ ਸਕਿਆ; ਇੱਕ ਪਲ ਬਾਅਦ ਸੰਪੂਰਨਤਾ ਟੁੱਟ ਗਈ ਹੈ ਅਤੇ ਮੈਂ ਇਸਦਾ ਅਰਥ ਉਹਨਾਂ ਟੁੱਟੇ ਹੋਏ ਟੁਕੜਿਆਂ ਵਿੱਚ ਨਹੀਂ ਲੱਭ ਸਕਦਾ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਇਸਨੂੰ ਪਹਿਲਾਂ ਬਣਾਇਆ ਸੀ। ਇਹ ਉਸ ਚਿੰਤਨਸ਼ੀਲ ਅਨੁਭਵ ਵਿੱਚ ਦੇਖਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ ਜਿਸਨੂੰ ਡਿਪਰਸਨਲਾਈਜ਼ੇਸ਼ਨ ਕਿਹਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਜੋ ਕੁਝ ਮਰੀਜ਼ਾਂ ਕੋਲ ਇਸਦਾ ਵਿਰੋਧ ਕਰਨ ਦੀਆਂ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ਾਂ ਦੇ ਬਾਵਜੂਦ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਫਿਰ ਸਾਨੂੰ ਮਜਬੂਰ ਹੋਣਾ ਪੈਂਦਾ ਹੈ ਕਿ ਅਸੀਂ ਹਰੇਕ ਖਾਸ ਮਾਮਲੇ ਵਿੱਚ ਉਸ ਅਨੁਕੂਲ ਸੰਸਲੇਸ਼ਣ ਦੇ ਅਰਥ ਨੂੰ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਨ ਲਈ ਹੋਂਦਵਾਦੀ ਮਨੋਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਦਾ ਸਹਾਰਾ ਲਈਏ ਜਿਸ ਲਈ ਅਸੀਂ ਹੁਣੇ ਹੀ ਔਨਟੋਲੋਜੀ ਦੁਆਰਾ ਆਮ, ਅਮੂਰਤ ਅਰਥ ਨਿਰਧਾਰਤ ਕੀਤਾ ਹੈ।

ਇਹ ਆਮ ਤੌਰ 'ਤੇ ਕਬਜ਼ੇ ਵਾਲੀ ਵਸਤੂ ਦੇ ਅਰਥ ਨੂੰ ਨਿਰਧਾਰਤ ਕਰਨਾ ਬਾਕੀ ਹੈ। ਇਸ ਜਾਂਚ ਨੂੰ ਸਾਡੇ ਦੁਆਰਾ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕੀਤੇ ਗਏ ਪ੍ਰੋਜੈਕਟ ਦੇ ਗਿਆਨ ਨੂੰ ਪੂਰਾ ਕਰਨਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ। ਤਾਂ ਫਿਰ ਉਹ ਕੀ ਹੈ ਜਿਸਨੂੰ ਅਸੀਂ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਨਾ ਚਾਹੁੰਦੇ ਹਾਂ?

ਪਹਿਲੀ ਗੱਲ ਤਾਂ ਇਹ ਦੇਖਣਾ ਆਸਾਨ ਹੈ ਕਿ ਅਸੀਂ ਮੂਲ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਕਿਸੇ ਵਸਤੂ ਦੇ ਹੋਣ ਦੇ ਢੰਗ ਨੂੰ ਇਸ ਖਾਸ ਵਸਤੂ ਦੇ ਅਸਲ ਹੋਣ ਵਾਂਗ ਨਹੀਂ ਸਮਝਦੇ। ਦਰਅਸਲ, ਇਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਹੋਣ ਦੇ ਇੱਕ ਠੋਸ ਪ੍ਰਤੀਨਿਧੀ ਵਜੋਂ ਹੈ ਜਿਸਨੂੰ ਮੈਂ ਅਪਣਾਉਣਾ ਚਾਹੁੰਦਾ ਹਾਂ; ਯਾਨੀ, ਇਹ ਸਮਝਣਾ ਕਿ ਆਦਰਸ਼ਕ ਤੌਰ 'ਤੇ ਮੈਂ ਇਸਦੇ ਹੋਂਦ ਦੀ ਨੀਂਹ ਹਾਂ ਜਿੱਥੋਂ ਤੱਕ ਇਹ ਮੇਰਾ ਇੱਕ ਹਿੱਸਾ ਹੈ ਅਤੇ ਦੂਜੇ ਪਾਸੇ ਇਹ ਸਮਝਣਾ ਕਿ ਅਨੁਭਵੀ ਤੌਰ 'ਤੇ ਅਪਣਾਈ ਗਈ ਵਸਤੂ ਕਦੇ ਵੀ ਇਕੱਲੇ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਜਾਂ ਇਸਦੇ ਵਿਅਕਤੀਗਤ ਵਰਤੋਂ ਲਈ ਵੈਧ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦੀ। ਕਿਸੇ ਵੀ ਖਾਸ ਅਪਣਾਈ ਦਾ ਇਸਦੇ ਅਨਿਸ਼ਚਿਤ ਵਿਸਥਾਰ ਤੋਂ ਬਾਹਰ ਕੋਈ ਅਰਥ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ: ਮੇਰੇ ਕੋਲ ਜੋ ਕਲਮ ਹੈ ਉਹ ਹੋਰ ਸਾਰੀਆਂ ਕਲਮਾਂ ਦੇ ਸਮਾਨ ਹੈ; ਇਹ ਕਲਮਾਂ ਦਾ ਵਰਗ ਹੈ ਜੋ ਮੇਰੇ ਕੋਲ ਇਸ ਵਿੱਚ ਹੈ। ਪਰ ਇਸ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਮੇਰੇ ਕੋਲ ਇਸ ਵਿੱਚ ਲਿਖਣ ਦੀ ਸੰਭਾਵਨਾ ਹੈ, ਕੁਝ ਖਾਸ ਰੂਪਾਂ ਅਤੇ ਰੰਗਾਂ ਨਾਲ ਟਰੇਸ ਕਰਨ ਦੀ (ਕਿਉਂਕਿ ਮੈਂ ਖੁਦ ਯੰਤਰ ਅਤੇ ਸਿਆਹੀ ਨੂੰ ਜੋੜਦਾ ਹਾਂ ਜੋ ਮੈਂ ਇਸ ਵਿੱਚ ਵਰਤਦਾ ਹਾਂ)। ਇਹ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਰੂਪ ਅਤੇ ਰੰਗ ਆਪਣੇ ਅਰਥਾਂ ਸਮੇਤ ਕਲਮ ਦੇ ਨਾਲ-ਨਾਲ ਕਾਗਜ਼, ਇਸਦੀ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਵਿਰੋਧਤਾ, ਇਸਦੀ ਗੰਧ, ਆਦਿ ਵਿੱਚ ਸੰਘਣੇ ਹਨ। ਸਾਰੇ ਕਬਜ਼ੇ ਦੇ ਨਾਲ ਉੱਥੇ ਕ੍ਰਿਸਟਲਾਈਜ਼ਿੰਗ ਸੰਸਲੇਸ਼ਣ ਬਣਾਇਆ ਗਿਆ ਹੈ ਜਿਸਦਾ ਵਰਣਨ ਸਟੈਂਧਲ ਨੇ ਪਿਆਰ ਦੇ ਇੱਕ ਮਾਮਲੇ ਲਈ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਹਰੇਕ ਕਬਜ਼ੇ ਵਾਲੀ ਵਸਤੂ ਜੋ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਸੰਸਾਰ ਦੀ ਨੀਂਹ 'ਤੇ ਖੜ੍ਹੀ ਕਰਦੀ ਹੈ, ਪੂਰੇ ਸੰਸਾਰ ਨੂੰ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਦੀ ਹੈ, ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਇੱਕ ਪਿਆਰੀ ਔਰਤ ਅਸਮਾਨ, ਕਿਨਾਰੇ, ਸਮੁੰਦਰ ਨੂੰ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਦੀ ਹੈ ਜਿਸਨੇ ਉਸਨੂੰ ਘੇਰ ਲਿਆ ਸੀ ਜਦੋਂ ਉਹ ਪ੍ਰਗਟ ਹੋਈ ਸੀ। ਇਸ ਵਸਤੂ ਨੂੰ ਅਪਣਾਉਣਾ ਫਿਰ ਸੰਸਾਰ ਨੂੰ ਪ੍ਰਤੀਕਾਤਮਕ ਤੌਰ 'ਤੇ ਅਪਣਾਉਣਾ ਹੈ। ਹਰ ਕੋਈ ਆਪਣੇ ਅਨੁਭਵ ਦਾ ਹਵਾਲਾ ਦੇ ਕੇ ਇਸਨੂੰ ਪਛਾਣ ਸਕਦਾ ਹੈ: ਆਪਣੇ ਲਈ, ਮੈਂ ਇੱਕ

ਨਿੱਜੀ ਉਦਾਹਰਣ ਦੇਵਾਂਗਾ, ਬਿੰਦੂ ਨੂੰ ਸਾਬਤ ਕਰਨ ਲਈ ਨਹੀਂ ਬਲਕਿ ਪਾਠਕ ਨੂੰ ਉਸਦੀ ਪੁੱਛਗਿੱਛ ਵਿੱਚ ਮਾਰਗਦਰਸ਼ਨ ਕਰਨ ਲਈ।

ਕੁਝ ਸਾਲ ਪਹਿਲਾਂ ਮੈਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਇਸ ਫੈਸਲੇ 'ਤੇ ਲਿਆਇਆ ਸੀ ਕਿ ਹੁਣ ਹੋਰ ਸਿਗਰਟ ਨਾ ਪੀਵਾਂ। ਸੰਘਰਸ਼ ਔਖਾ ਸੀ, ਅਤੇ ਸੱਚ ਵਿੱਚ, ਮੈਨੂੰ ਤੰਬਾਕੂ ਦੇ ਸੁਆਦ ਦੀ ਇੰਨੀ ਪਰਵਾਹ ਨਹੀਂ ਸੀ ਜੋ ਮੈਂ ਗੁਆਉਣ ਜਾ ਰਿਹਾ ਸੀ, ਜਿੰਨਾ ਕਿ ਸਿਗਰਟਨੋਸ਼ੀ ਦੇ ਕੰਮ ਦੇ ਅਰਥ ਦੀ। ਇੱਕ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਕ੍ਰਿਸਟਲਾਈਜ਼ੇਸ਼ਨ ਬਣ ਗਈ ਸੀ। ਮੈਂ ਥੀਏਟਰ ਵਿੱਚ ਸਵੇਰੇ ਕੰਮ ਕਰਦੇ ਸਮੇਂ, ਸ਼ਾਮ ਨੂੰ ਰਾਤ ਦੇ ਖਾਣੇ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਸਿਗਰਟ ਪੀਂਦਾ ਸੀ, ਅਤੇ ਮੈਨੂੰ ਲੱਗਦਾ ਸੀ ਕਿ ਸਿਗਰਟਨੋਸ਼ੀ ਛੱਡਣ ਨਾਲ ਮੈਂ ਥੀਏਟਰ ਨੂੰ ਇਸਦੀ ਦਿਲਚਸਪੀ, ਸ਼ਾਮ ਦੇ ਖਾਣੇ ਨੂੰ ਇਸਦੇ ਸੁਆਦ ਤੋਂ, ਸਵੇਰ ਦੇ ਕੰਮ ਨੂੰ ਇਸਦੇ ਤਾਜ਼ੇ ਐਨੀਮੇਸ਼ਨ ਤੋਂ ਵਾਂਝਾ ਕਰ ਦੇਵਾਂਗਾ। ਜੋ ਵੀ ਅਣਕਿਆਸੀ ਘਟਨਾ ਮੇਰੀ ਅੱਖ ਨੂੰ ਮਿਲਣ ਵਾਲੀ ਸੀ, ਮੈਨੂੰ ਲੱਗਦਾ ਸੀ ਕਿ ਇਹ ਉਸ ਪਲ ਤੋਂ ਬੁਨਿਆਦੀ ਤੌਰ 'ਤੇ ਗਰੀਬ ਸੀ ਜਦੋਂ ਮੈਂ ਸਿਗਰਟਨੋਸ਼ੀ ਕਰਦੇ ਸਮੇਂ ਇਸਦਾ ਸਵਾਗਤ ਨਹੀਂ ਕਰ ਸਕਦਾ ਸੀ। ਮੇਰੇ ਦੁਆਰਾ ਮਿਲਣ ਦੇ ਯੋਗ ਹੋਣਾ-ਸਿਗਰਟਨੋਸ਼ੀ: ਇਹ ਠੋਸ ਗੁਣ ਸੀ ਜੋ ਹਰ ਚੀਜ਼ 'ਤੇ ਫੈਲਿਆ ਹੋਇਆ ਸੀ। ਮੈਨੂੰ ਲੱਗਦਾ ਸੀ ਕਿ ਮੈਂ ਇਸਨੂੰ ਹਰ ਚੀਜ਼ ਤੋਂ ਖੋਹਣ ਜਾ ਰਿਹਾ ਸੀ ਅਤੇ ਇਸ ਵਿਆਪਕ ਗਰੀਬੀ ਦੇ ਵਿਚਕਾਰ, ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਮਿਹਨਤ ਦੇ ਯੋਗ ਨਹੀਂ ਸੀ। ਪਰ ਸਿਗਰਟਨੋਸ਼ੀ ਕਰਨਾ ਇੱਕ ਢੁਕਵਾਂ, ਵਿਨਾਸ਼ਕਾਰੀ ਕਾਰਜ ਹੈ। ਤੰਬਾਕੂ "ਨਿਰਧਾਰਤ" ਹੋਂਦ ਦਾ ਪ੍ਰਤੀਕ ਹੈ, ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਮੇਰੇ ਸਾਹ ਦੀ ਤਾਲ ਵਿੱਚ, "ਨਿਰੰਤਰ ਵਿਨਾਸ਼" ਦੇ ਢੰਗ ਨਾਲ ਨਸ਼ਟ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਮੇਰੇ ਵਿੱਚ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਮੇਰੇ ਵਿੱਚ ਇਸਦਾ ਬਦਲਾਅ ਪ੍ਰਤੀਕਾਤਮਕ ਤੌਰ 'ਤੇ ਖਪਤ ਕੀਤੇ ਗਏ ਠੋਸ ਦੇ ਧੂੰਏਂ ਵਿੱਚ ਪਰਿਵਰਤਨ ਦੁਆਰਾ ਪ੍ਰਗਟ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਜਦੋਂ ਮੈਂ ਸਿਗਰਟ ਪੀ ਰਿਹਾ ਸੀ ਤਾਂ ਦੇਖੇ ਗਏ ਲੈਂਡਸਕੇਪ ਅਤੇ ਇਸ ਛੋਟੇ ਜਿਹੇ ਸਸਕਾਰ ਬਲੀਦਾਨ ਦੇ ਵਿਚਕਾਰ ਸਬੰਧ ਅਜਿਹਾ ਸੀ ਕਿ ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਅਸੀਂ ਹੁਣੇ ਦੇਖਿਆ ਹੈ, ਤੰਬਾਕੂ ਲੈਂਡਸਕੇਪ ਦਾ ਪ੍ਰਤੀਕ ਸੀ। ਇਸਦਾ ਮਤਲਬ ਹੈ ਕਿ ਤੰਬਾਕੂ ਨੂੰ ਵਿਨਾਸ਼ਕਾਰੀ ਤੌਰ 'ਤੇ ਨਿਯੰਤਰਿਤ ਕਰਨ ਦੀ ਕਿਰਿਆ ਪੂਰੀ ਦੁਨੀਆ ਨੂੰ ਵਿਨਾਸ਼ਕਾਰੀ ਤੌਰ 'ਤੇ ਨਿਯੰਤਰਿਤ ਕਰਨ ਦੇ ਪ੍ਰਤੀਕਾਤਮਕ ਬਰਾਬਰ ਸੀ। ਤੰਬਾਕੂ ਦੇ ਪਾਰ ਜੋ ਮੈਂ ਸਿਗਰਟ ਪੀ ਰਿਹਾ ਸੀ ਉਹ ਸੰਸਾਰ ਸੀ ਜੋ ਸੜ ਰਿਹਾ ਸੀ, ਜੋ ਧੂੰਏਂ ਵਿੱਚ ਉੱਪਰ ਜਾ ਰਿਹਾ ਸੀ, ਜੋ ਮੇਰੇ ਵਿੱਚ ਦੁਬਾਰਾ ਦਾਖਲ ਹੋਣ ਲਈ ਭਾਫ਼ ਵਿੱਚ ਦੁਬਾਰਾ ਸੋਖਿਆ ਜਾ ਰਿਹਾ ਸੀ। ਸਿਗਰਟ ਨਾ ਪੀਣ ਦੇ ਆਪਣੇ ਫੈਸਲੇ ਨੂੰ ਕਾਇਮ ਰੱਖਣ ਲਈ, ਮੈਨੂੰ ਇੱਕ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੇ ਡੀਕ੍ਰਿਸਟਲਾਈਜ਼ੇਸ਼ਨ ਦਾ ਅਹਿਸਾਸ ਕਰਨਾ ਪਿਆ; ਯਾਨੀ, ਮੈਂ ਜੋ ਕਰ ਰਿਹਾ ਸੀ ਉਸ ਲਈ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਬਿਲਕੁਲ ਜਵਾਬਦੇਹ ਬਣਾਏ ਬਿਨਾਂ, ਮੈਂ ਤੰਬਾਕੂ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਆਪ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਕੁਝ ਵੀ ਨਹੀਂ ਬਣਾ ਦਿੱਤਾ - ਇੱਕ ਜੜੀ ਬੂਟੀ ਜੋ ਸੜਦੀ ਹੈ। ਮੈਂ ਦੁਨੀਆ ਨਾਲ ਇਸਦੇ ਪ੍ਰਤੀਕਾਤਮਕ ਸਬੰਧਾਂ ਨੂੰ ਕੱਟ ਦਿੱਤਾ; ਮੈਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਯਕੀਨ ਦਿਵਾਇਆ ਕਿ ਮੈਂ ਥੀਏਟਰ ਵਿੱਚ ਚੱਲ ਰਹੇ ਨਾਟਕ ਤੋਂ, ਲੈਂਡਸਕੇਪ ਤੋਂ, ਉਸ ਕਿਤਾਬ ਤੋਂ ਜੋ ਮੈਂ ਪੜ੍ਹ ਰਿਹਾ ਸੀ, ਕੁਝ ਵੀ ਨਹੀਂ ਲੈ ਰਿਹਾ ਸੀ, ਜੇ ਮੈਂ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਆਪਣੀ ਪਾਈਪ ਤੋਂ ਬਿਨਾਂ ਸਮਝਦਾ ਹਾਂ; ਯਾਨੀ, ਮੈਂ ਇਨ੍ਹਾਂ ਚੀਜ਼ਾਂ 'ਤੇ ਆਪਣਾ ਕਬਜ਼ਾ ਉਸ ਬਲੀਦਾਨ ਸਮਾਰੋਹ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਹੋਰ ਤਰੀਕਿਆਂ ਨਾਲ ਦੁਬਾਰਾ ਬਣਾਇਆ। ਜਿਵੇਂ ਹੀ ਮੈਨੂੰ ਇਸ ਗੱਲ ਦਾ ਯਕੀਨ ਹੋ ਗਿਆ, ਮੇਰਾ ਪਛਤਾਵਾ ਇੱਕ ਬਹੁਤ ਹੀ ਛੋਟੀ ਜਿਹੀ ਗੱਲ ਵਿੱਚ ਬਦਲ ਗਿਆ; ਮੈਂ ਧੂੰਏਂ ਦੀ ਗੰਧ, ਆਪਣੀਆਂ ਉਂਗਲਾਂ ਵਿਚਕਾਰ ਕਟੋਰੇ ਦੀ ਗਰਮੀ ਆਦਿ ਨੂੰ ਨਾ ਸਮਝਣ ਦੇ ਵਿਚਾਰ 'ਤੇ ਅਫਸੋਸ ਪ੍ਰਗਟ ਕੀਤਾ। ਪਰ ਅਚਾਨਕ ਮੇਰਾ ਪਛਤਾਵਾ ਬੰਦ ਹੋ ਗਿਆ ਅਤੇ ਕਾਫ਼ੀ ਸਹਿਣਯੋਗ ਹੋ ਗਿਆ।

ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਅਸੀਂ ਕਿਸੇ ਵਸਤੂ ਵਿੱਚ ਮੂਲ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਜੋ ਕੁਝ ਢਾਲਣਾ ਚਾਹੁੰਦੇ ਹਾਂ ਉਹ ਹੈ ਉਸਦਾ ਵਜੂਦ ਅਤੇ ਇਹ ਸੰਸਾਰ ਹੈ। ਵਜੂਦ ਦੇ ਇਹ ਦੋ ਸਿਰੇ ਅਸਲ ਵਿੱਚ ਸਿਰਫ਼ ਇੱਕ ਹਨ। ਮੈਂ ਵਰਤਾਰੇ ਦੇ

ਵਜੂਦ ਨੂੰ ਰੱਖਣ ਲਈ ਵਰਤਾਰੇ ਦੇ ਪਿੱਛੇ ਖੋਜ ਕਰਦਾ ਹਾਂ। ਪਰ ਇਹ ਵਜੂਦ, ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਅਸੀਂ ਦੇਖਿਆ ਹੈ, ਵਜੂਦ ਦੇ ਵਰਤਾਰੇ ਤੋਂ ਬਹੁਤ ਵੱਖਰਾ ਹੈ; ਇਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਹੋਣਾ ਹੈ, ਅਤੇ ਨਾ ਸਿਰਫ ਇੱਕ ਖਾਸ ਚੀਜ਼ ਦਾ ਵਜੂਦ। ਇਹ ਇਸ ਲਈ ਨਹੀਂ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਇੱਥੇ ਵਿਸ਼ਵਵਿਆਪੀ ਦਾ ਇੱਕ ਰਸਤਾ ਹੈ, ਸਗੋਂ ਇਸਦੀ ਠੋਸ ਨਗਨਤਾ ਵਿੱਚ ਵਿਚਾਰਿਆ ਜਾਣ ਵਾਲਾ ਵਜੂਦ ਅਚਾਨਕ ਸੰਪੂਰਨਤਾ ਦਾ ਵਜੂਦ ਬਣ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਕਬਜ਼ੇ ਦਾ ਸਬੰਧ ਸਾਨੂੰ ਸਪੱਸ਼ਟ ਤੌਰ 'ਤੇ ਦਿਖਾਈ ਦਿੰਦਾ ਹੈ: ਕਬਜ਼ਾ ਕਰਨਾ ਇੱਕ ਖਾਸ ਵਸਤੂ ਦੇ ਪਾਰ ਸੰਸਾਰ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਰੱਖਣ ਦੀ ਇੱਛਾ ਕਰਨਾ ਹੈ। ਅਤੇ ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਕਬਜ਼ੇ ਨੂੰ ਪਰਿਭਾਸ਼ਿਤ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਇੱਕ ਵਜੂਦ ਦੀ ਨੀਂਹ ਵਜੋਂ ਸਮਝਣ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਦੇ ਤੌਰ 'ਤੇ ਜਿੱਥੋਂ ਤੱਕ ਇਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਹੈ, ਹਰੇਕ ਮਾਲਕੀ ਪ੍ਰੋਜੈਕਟ ਦਾ ਉਦੇਸ਼ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਸੰਸਾਰ ਦੀ ਨੀਂਹ ਜਾਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਠੋਸ ਸਮੁੱਚਤਾ ਵਜੋਂ ਬਣਾਉਣਾ ਹੈ, ਅਤੇ ਇਹ ਸਮੁੱਚਤਾ, ਸੰਪੂਰਨਤਾ ਦੇ ਤੌਰ 'ਤੇ, ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਮੌਜੂਦ ਹੈ। ਦੁਨੀਆਂ ਵਿੱਚ ਹੋਣਾ ਦੁਨੀਆਂ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਕਬਜ਼ੇ ਵਿੱਚ ਲੈਣ ਦੇ ਪ੍ਰੋਜੈਕਟ ਨੂੰ ਬਣਾਉਣਾ ਹੈ; ਯਾਨੀ, ਕੁੱਲ ਦੁਨੀਆਂ ਨੂੰ ਉਸ ਚੀਜ਼ ਵਜੋਂ ਸਮਝਣਾ ਜੋ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਨਹੀਂ ਹੈ ਤਾਂ ਜੋ ਇਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ-ਆਪਣੇ ਲਈ-ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਬਣ ਸਕੇ। ਇਹ ਇੱਕ ਅਜਿਹੀ ਸਮੁੱਚੀਤਾ ਵਿੱਚ ਰੁੱਝਿਆ ਹੋਣਾ ਹੈ ਜੋ ਬਿਲਕੁਲ ਆਦਰਸ਼ ਜਾਂ ਮੁੱਲ ਜਾਂ ਕੁੱਲ ਸੰਪੂਰਨਤਾ ਹੈ ਅਤੇ ਜੋ ਆਦਰਸ਼ਕ ਤੌਰ 'ਤੇ ਆਪਣੇ ਆਪ ਦੇ ਇੱਕ ਡੀਟੋਟਲਾਈਜ਼ਡ ਸੰਪੂਰਨਤਾ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਫਿਊਜ਼ਨ ਦੁਆਰਾ ਬਣਾਈ ਜਾਵੇਗੀ ਜਿਸਨੂੰ ਇਹ ਜੋ ਹੈ, ਸੰਸਾਰ ਦੇ ਨਾਲ, ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਦੀ ਸਮੁੱਚੀਤਾ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਜੋ ਇਹ ਹੈ।

ਇਹ ਸਮਝਣਾ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੈ ਕਿ ਖੁਦ-ਮੁਖਤਿਆਰ ਦਾ ਪ੍ਰੋਜੈਕਟ ਤਰਕ ਦੀ ਹੋਂਦ ਨੂੰ ਸਥਾਪਿਤ ਕਰਨਾ ਨਹੀਂ ਹੈ, ਇਹ ਇੱਕ ਅਜਿਹਾ ਹੋਂਦ ਹੈ ਜਿਸਨੂੰ ਖੁਦ ਪਹਿਲਾਂ - ਰੂਪ ਅਤੇ ਪਦਾਰਥ - ਦੀ ਕਲਪਨਾ ਕਰੇਗਾ ਅਤੇ ਫਿਰ ਹੋਂਦ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕਰੇਗਾ। ਅਜਿਹਾ ਹੋਂਦ ਅਸਲ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਸ਼ੁੱਧ ਅਮੂਰਤਤਾ, ਇੱਕ ਸਰਵਵਿਆਪੀ ਹੋਵੇਗਾ; ਇਸਦੀ ਧਾਰਨਾ ਸੰਸਾਰ ਵਿੱਚ ਹੋਣ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਦੀ; ਇਸਦੇ ਉਲਟ ਇਸਦੀ ਧਾਰਨਾ ਸੰਸਾਰ ਵਿੱਚ ਹੋਣ ਦੀ ਪੂਰਵ-ਵਿਗਿਆਨਕ ਸਮਝ ਨੂੰ ਮੰਨਦੀ ਹੈ ਜੋ ਕਿ ਸ਼ੁਰੂਆਤ ਵਿੱਚ ਪ੍ਰਮੁੱਖ ਤੌਰ 'ਤੇ ਠੋਸ ਅਤੇ ਮੌਜੂਦ ਹੈ, ਜੋ ਕਿ ਖੁਦ-ਮੁਖਤਿਆਰ ਦੇ ਪਹਿਲੇ-ਉੱਥੇ ਹੋਣ ਦਾ "ਉੱਥੇ" ਹੈ; ਇਹ ਸੰਸਾਰ ਦਾ ਹੋਂਦ ਹੈ। ਖੁਦ-ਮੁਖਤਿਆਰ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਮੌਜੂਦ ਨਹੀਂ ਹੈ ਕਿ ਪਹਿਲਾਂ ਇੱਕ ਸਰਵਵਿਆਪੀ ਸੋਚੇ ਅਤੇ ਫਿਰ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਸੰਕਲਪਾਂ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਨਿਰਧਾਰਤ ਕਰੇ। ਇਹ ਇਸਦੀ ਚੋਣ ਹੈ ਅਤੇ ਇਸਦੀ ਚੋਣ ਆਪਣੇ ਆਪ ਦੇ ਅਮੂਰਤ ਹੋਣ ਨੂੰ ਅਮੂਰਤ ਬਣਾਏ ਬਿਨਾਂ ਅਮੂਰਤ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਦੀ। ਖੁਦ-ਮੁਖਤਿਆਰ ਹੋਣ ਦਾ ਹੋਣਾ ਇੱਕ ਵਿਅਕਤੀਗਤ ਉੱਦਮ ਹੈ, ਅਤੇ ਚੋਣ ਇੱਕ ਠੋਸ ਹੋਂਦ ਦੀ ਇੱਕ ਵਿਅਕਤੀਗਤ ਚੋਣ ਹੋਣੀ ਚਾਹੀਦੀ ਹੈ। ਇਹ, ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਅਸੀਂ ਦੇਖਿਆ ਹੈ, ਆਮ ਤੌਰ 'ਤੇ ਸਥਿਤੀ 'ਤੇ ਲਾਗੂ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਆਪਣੇ ਆਪ ਦੀ ਚੋਣ ਹਮੇਸ਼ਾ ਆਪਣੀ ਬੇਮਿਸਾਲ ਵਿਲੱਖਣਤਾ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਠੋਸ ਸਥਿਤੀ ਦੀ ਚੋਣ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਪਰ ਇਹ ਇਸ ਚੋਣ ਦੇ ਓਨਟੋਲੋਜੀਕਲ ਅਰਥ ਲਈ ਵੀ ਸੱਚ ਹੈ। ਜਦੋਂ ਅਸੀਂ ਕਹਿੰਦੇ ਹਾਂ ਕਿ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਹੋਂਦ ਇੱਕ ਪ੍ਰੋਜੈਕਟ ਹੈ, ਤਾਂ ਸਾਡਾ ਮਤਲਬ ਇਹ ਨਹੀਂ ਹੈ ਕਿ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਹੋਂਦ ਜੋ ਇਹ ਹੋਂਦ ਦਾ ਪ੍ਰੋਜੈਕਟ ਬਣਾਉਂਦੀ ਹੈ, ਆਪਣੇ ਆਪ ਦੁਆਰਾ ਇੱਕ ਖਾਸ ਕਿਸਮ ਦੇ ਸਾਰੇ ਹੋਂਦਾਂ ਲਈ ਇੱਕ ਆਮ ਢਾਂਚੇ ਵਜੋਂ ਕਲਪਨਾ ਕੀਤੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ; ਇਸਦਾ ਪ੍ਰੋਜੈਕਟ ਕਿਸੇ ਵੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਇੱਕ ਸੰਕਲਪ ਨਹੀਂ ਹੈ, ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਅਸੀਂ ਦੇਖਿਆ ਹੈ। ਜੋ ਇਹ ਹੋਂਦ ਦਾ ਪ੍ਰੋਜੈਕਟ ਬਣਾਉਂਦਾ ਹੈ ਉਹ ਇਸਨੂੰ ਇੱਕ ਪ੍ਰਮੁੱਖ ਠੋਸ ਸੰਪੂਰਨਤਾ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਜਾਪਦਾ ਹੈ; ਇਹ ਇਹ ਖਾਸ ਹੋਂਦ ਹੈ। ਬੇਸ਼ੱਕ ਅਸੀਂ ਇਸ ਪ੍ਰੋਜੈਕਟ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਸਰਵਵਿਆਪੀ ਵਿਕਾਸ ਦੀਆਂ ਸੰਭਾਵਨਾਵਾਂ ਦਾ ਅੰਦਾਜ਼ਾ ਲਗਾ ਸਕਦੇ ਹਾਂ; ਪਰ ਇਹ ਉਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਹੈ ਜਿਵੇਂ ਅਸੀਂ ਇੱਕ ਪ੍ਰੇਮੀ ਬਾਰੇ ਕਹਿੰਦੇ ਹਾਂ ਕਿ ਉਹ ਇੱਕ ਔਰਤ ਵਿੱਚ ਸਾਰੀਆਂ ਔਰਤਾਂ ਜਾਂ ਸਾਰੀਆਂ ਔਰਤਾਂ ਨੂੰ ਪਿਆਰ

ਕਰਦਾ ਹੈ। ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਇਸ ਠੋਸ ਹੋਂਦ ਦੀ ਨੀਂਹ ਹੋਣ ਦਾ ਪ੍ਰੋਜੈਕਟ ਹੈ, ਜਿਸਨੂੰ ਅਸੀਂ ਹੁਣੇ ਦੇਖਿਆ ਹੈ, ਕਲਪਨਾ ਨਹੀਂ ਕੀਤੀ ਜਾ ਸਕਦੀ - ਇਸ ਕਾਰਨ ਕਰਕੇ ਕਿ ਇਹ ਠੋਸ ਹੈ; ਨਾ ਹੀ ਇਸਦੀ ਕਲਪਨਾ ਕੀਤੀ ਜਾ ਸਕਦੀ ਹੈ, ਕਿਉਂਕਿ ਕਾਲਪਨਿਕ ਕੁਝ ਵੀ ਨਹੀਂ ਹੈ ਅਤੇ ਇਹ ਹੋਂਦ ਪ੍ਰਮੁੱਖਤਾ ਨਾਲ ਹੋਂਦ ਹੈ। ਇਹ ਮੌਜੂਦ ਹੋਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ; ਯਾਨੀ, ਇਸਦਾ ਸਾਹਮਣਾ ਕਰਨਾ ਲਾਜ਼ਮੀ ਹੈ, ਪਰ ਇਹ ਸਾਹਮਣਾ ਉਸ ਚੋਣ ਦੇ ਸਮਾਨ ਹੈ ਜੋ ਖੁਦ ਲਈ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਖੁਦ ਲਈ ਇੱਕ ਸਾਹਮਣਾ ਕੀਤਾ ਚੋਣ ਹੈ; ਯਾਨੀ, ਇਸਨੂੰ ਉਸ ਹੋਂਦ ਨੂੰ ਸਥਾਪਿਤ ਕਰਨ ਦੀ ਚੋਣ ਵਜੋਂ ਪਰਿਭਾਸ਼ਿਤ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ ਜਿਸਦਾ ਇਹ ਸਾਹਮਣਾ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਇਸਦਾ ਅਰਥ ਹੈ ਕਿ ਇੱਕ ਵਿਅਕਤੀਗਤ ਉੱਦਮ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਖੁਦ ਲਈ ਇਸ ਸੰਸਾਰ ਦੀ ਇੱਕ ਚੋਣ ਹੈ, ਹੋਂਦ ਦੀ ਇੱਕ ਵਿਅਕਤੀਗਤ ਸੰਪੂਰਨਤਾ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ; ਇਹ ਇਸਨੂੰ ਇੱਕ ਤਰਕਪੂਰਨ ਯੂਨੀਵਰਸਲ ਵੱਲ ਨਹੀਂ ਪਾਰ ਕਰਦਾ ਹੈ ਬਲਕਿ ਉਸੇ ਸੰਸਾਰ ਦੀ ਇੱਕ ਨਵੀਂ ਠੋਸ "ਅਵਸਥਾ" ਵੱਲ, ਜਿਸ ਵਿੱਚ ਹੋਂਦ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਸਥਾਪਿਤ ਹੋਵੇਗੀ; ਯਾਨੀ, ਇਹ ਇਸਨੂੰ ਠੋਸ-ਮੌਜੂਦ-ਹੋਂਦ ਤੋਂ ਪਰੇ ਇੱਕ ਠੋਸ-ਹੋਂਦ ਵੱਲ ਪਾਰ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਸੰਸਾਰ ਵਿੱਚ ਹੋਣਾ ਇਸ ਸੰਸਾਰ ਨੂੰ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਨ ਦਾ ਇੱਕ ਪ੍ਰੋਜੈਕਟ ਹੈ, ਅਤੇ ਉਹ ਮੁੱਲ ਜੋ ਖੁਦ ਲਈ ਪਰੇਸ਼ਾਨ ਕਰਦਾ ਹੈ ਉਹ ਇੱਕ ਵਿਅਕਤੀ ਦੇ ਇਸ ਖੁਦ ਅਤੇ ਇਸ ਸੰਸਾਰ ਦੇ ਸਿੰਥੈਟਿਕ ਫੰਕਸ਼ਨ ਦੁਆਰਾ ਗਠਿਤ ਹੋਣ ਦਾ ਠੋਸ ਸੰਕੇਤ ਹੈ। ਅਸਲ ਵਿੱਚ, ਹੋਣਾ, ਭਾਵੇਂ ਕੁਝ ਵੀ ਹੋਵੇ, ਇਹ ਕਿੱਥੋਂ ਵੀ ਆਵੇ ਅਤੇ ਅਸੀਂ ਇਸਨੂੰ ਕਿਸੇ ਵੀ ਢੰਗ ਨਾਲ ਵਿਚਾਰੀਏ, ਭਾਵੇਂ ਇਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਹੋਵੇ ਜਾਂ ਆਪਣੇ ਲਈ ਹੋਵੇ ਜਾਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ-ਆਪਣੇ ਲਈ-ਦਾ ਅਸੰਭਵ ਆਦਰਸ਼, ਆਪਣੀ ਮੂਲ ਸੰਭਾਵਨਾ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਵਿਅਕਤੀਗਤ ਉੱਦਮ ਹੈ।

ਹੁਣ ਅਸੀਂ ਉਨ੍ਹਾਂ ਸਬੰਧਾਂ ਨੂੰ ਪਰਿਭਾਸ਼ਿਤ ਕਰ ਸਕਦੇ ਹਾਂ ਜੋ ਦੋ ਸ਼ੈਲੀਆਂ, ਹੋਣਾ ਅਤੇ ਹੋਣਾ ਨੂੰ ਜੋੜਦੇ ਹਨ। ਅਸੀਂ ਦੇਖਿਆ ਹੈ ਕਿ ਇੱਛਾ ਅਸਲ ਵਿੱਚ ਜਾਂ ਤਾਂ ਹੋਣ ਦੀ ਇੱਛਾ ਜਾਂ ਹੋਣ ਦੀ ਇੱਛਾ ਹੋ ਸਕਦੀ ਹੈ। ਪਰ ਹੋਣ ਦੀ ਇੱਛਾ ਨੂੰ ਘਟਾਉਣਯੋਗ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਜਦੋਂ ਕਿ ਹੋਣ ਦੀ ਇੱਛਾ ਸਿੱਧੇ ਤੌਰ 'ਤੇ ਆਪਣੇ ਆਪ 'ਤੇ ਨਿਰਭਰ ਕਰਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਇਸ ਵਿੱਚ ਵਿਚੋਲਗੀ ਤੋਂ ਬਿਨਾਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਲਈ-ਆਪਣੇ ਆਪ 'ਤੇ-ਆਪਣੇ ਆਪ 'ਤੇ-ਆਪਣੇ ਆਪ 'ਤੇ-ਆਪਣੇ ਆਪ 'ਤੇ-ਆਪਣੇ ਉਦੇਸ਼ ਰੱਖਣ ਦੀ ਇੱਛਾ ਹੈ। ਇਹ ਦੁਨੀਆ ਦੇ ਨਿਯੋਜਨ ਦੁਆਰਾ ਹੈ ਕਿ ਪ੍ਰੋਜੈਕਟ ਦਾ ਉਦੇਸ਼ ਹੋਣ ਦੀ ਇੱਛਾ ਦੇ ਸਮਾਨ ਮੁੱਲ ਨੂੰ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਨਾ ਹੈ। ਇਸੇ ਲਈ ਇਹ ਇੱਛਾਵਾਂ, ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਦੁਆਰਾ ਵੱਖਰਾ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ, ਅਸਲ ਵਿੱਚ ਅਟੁੱਟ ਹਨ। ਅਜਿਹੀ ਹੋਣ ਦੀ ਇੱਛਾ ਲੱਭਣਾ ਅਸੰਭਵ ਹੈ ਜੋ ਹੋਣ ਦੀ ਇੱਛਾ ਦੇ ਨਾਲ ਨਾ ਹੋਵੇ, ਅਤੇ ਇਸਦੇ ਉਲਟ। ਬੁਨਿਆਦੀ ਤੌਰ 'ਤੇ ਸਾਨੂੰ ਇੱਕ ਟੀਚੇ ਵੱਲ ਦੇਖਣ ਦੇ ਦੋ ਤਰੀਕਿਆਂ ਨਾਲ ਕਰਨਾ ਪੈਂਦਾ ਹੈ, ਜਾਂ ਜੇ ਤੁਸੀਂ ਪਸੰਦ ਕਰਦੇ ਹੋ, ਤਾਂ ਉਸੇ ਬੁਨਿਆਦੀ ਸਥਿਤੀ ਦੀਆਂ ਦੋ ਵਿਆਖਿਆਵਾਂ ਨਾਲ, ਇੱਕ ਬਿਨਾਂ ਕਿਸੇ ਚੱਕਰ ਦੇ ਆਪਣੇ ਆਪ 'ਤੇ ਹੋਣ ਨੂੰ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕਰਨ ਦਾ ਰੁਝਾਨ ਰੱਖਦਾ ਹੈ, ਦੂਜਾ ਸਵੈ-ਨਿਰਭਰਤਾ ਦਾ ਚੱਕਰ ਸਥਾਪਤ ਕਰਨਾ; ਯਾਨੀ, ਸੰਸਾਰ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਆਪ ਅਤੇ ਇਸਦੀ ਹੋਂਦ ਦੇ ਵਿਚਕਾਰ ਪਾਉਣਾ। ਜਿੱਥੋਂ ਤੱਕ ਅਸਲ ਸਥਿਤੀ ਦੀ ਗੱਲ ਹੈ, ਇਹ ਹੋਂਦ ਦੀ ਘਾਟ ਹੈ ਜੋ ਮੈਂ ਹਾਂ; ਯਾਨੀ ਕਿ, ਜੋ ਮੈਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਬਣਾਉਂਦਾ ਹਾਂ। ਪਰ ਜਿਸ ਹੋਂਦ ਦੀ ਮੈਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਘਾਟ ਬਣਾਉਂਦਾ ਹਾਂ ਉਹ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਵਿਅਕਤੀਗਤ ਅਤੇ ਠੋਸ ਹੈ; ਇਹ ਉਹ ਹੋਂਦ ਹੈ ਜੋ ਪਹਿਲਾਂ ਹੀ ਮੌਜੂਦ ਹੈ ਅਤੇ ਜਿਸ ਦੇ ਵਿਚਕਾਰ ਮੈਂ ਇਸਦੀ ਘਾਟ ਵਜੋਂ ਉਭਰਦਾ ਹਾਂ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਜੋ ਕੁਝ ਵੀ ਨਹੀਂ ਹਾਂ ਉਹ ਵਿਅਕਤੀਗਤ ਅਤੇ ਠੋਸ ਹੈ, ਇਹ ਵਿਨਾਸ਼ ਹੋਣ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਹੈ ਅਤੇ ਕੋਈ ਹੋਰ ਨਹੀਂ।

ਹਰ ਕੋਈ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਆਜ਼ਾਦ ਚੋਣ ਹੈ; ਇਸਦਾ ਹਰ ਇੱਕ ਕੰਮ - ਸਭ ਤੋਂ ਮਾਮੂਲੀ ਅਤੇ ਸਭ ਤੋਂ ਭਾਰਾ - ਇਸ ਚੋਣ ਨੂੰ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਇਸ ਤੋਂ ਪੈਦਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਉਹ ਹੈ ਜਿਸਨੂੰ ਅਸੀਂ ਆਪਣੀ ਆਜ਼ਾਦੀ ਕਿਹਾ ਹੈ। ਅਸੀਂ ਹੁਣ ਇਸ ਚੋਣ ਦਾ ਅਰਥ ਸਮਝ ਲਿਆ ਹੈ; ਇਹ ਹੋਣ ਦੀ

ਚੋਣ ਹੈ, ਸਿੱਧੇ ਤੌਰ 'ਤੇ ਜਾਂ ਸੰਸਾਰ ਦੇ ਨਿਯੋਜਨ ਦੁਆਰਾ, ਜਾਂ ਦੋਵਾਂ ਦੁਆਰਾ ਇੱਕੋ ਸਮੇਂ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਮੇਰੀ ਆਜ਼ਾਦੀ ਪਰਮਾਤਮਾ ਹੋਣ ਦੀ ਚੋਣ ਹੈ ਅਤੇ ਮੇਰੇ ਸਾਰੇ ਕੰਮ, ਮੇਰੇ ਸਾਰੇ ਪ੍ਰੋਜੈਕਟ ਇਸ ਚੋਣ ਦਾ ਅਨੁਵਾਦ ਕਰਦੇ ਹਨ ਅਤੇ ਇਸਨੂੰ ਇੱਕ ਹਜ਼ਾਰ ਅਤੇ ਇੱਕ ਤਰੀਕਿਆਂ ਨਾਲ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ ਕਰਦੇ ਹਨ, ਕਿਉਂਕਿ ਹੋਣ ਦੇ ਤਰੀਕਿਆਂ ਅਤੇ ਹੋਣ ਦੇ ਤਰੀਕਿਆਂ ਦੀ ਇੱਕ ਅਨੰਤਤਾ ਹੈ। ਹੋਂਦਵਾਦੀ ਮਨੋ-ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਦਾ ਟੀਚਾ ਇਹਨਾਂ ਅਨੁਭਵੀ, ਠੋਸ ਪ੍ਰੋਜੈਕਟਾਂ ਰਾਹੀਂ ਉਸ ਅਸਲੀ ਤਰੀਕੇ ਨੂੰ ਮੁੜ ਖੋਜਣਾ ਹੈ ਜਿਸ ਵਿੱਚ ਹਰੇਕ ਮਨੁੱਖ ਨੇ ਆਪਣਾ ਹੋਣ ਚੁਣਿਆ ਹੈ। ਇਹ ਸਮਝਾਉਣਾ ਬਾਕੀ ਹੈ, ਕੋਈ ਕਹੇਗਾ, ਮੈਂ ਕਿਸੇ ਹੋਰ ਦੀ ਬਜਾਏ ਇਸ ਖਾਸ ਵਸਤੂ ਦੁਆਰਾ ਸੰਸਾਰ ਨੂੰ ਕਿਉਂ ਰੱਖਣਾ ਚੁਣਦਾ ਹਾਂ। ਅਸੀਂ ਜਵਾਬ ਦੇਵਾਂਗੇ ਕਿ ਇੱਥੇ ਅਸੀਂ ਆਜ਼ਾਦੀ ਦੇ ਅਜੀਬ ਚਰਿੱਤਰ ਨੂੰ ਦੇਖਦੇ ਹਾਂ।

ਫਿਰ ਵੀ ਵਸਤੂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਅਟੱਲ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਇਸ ਵਿੱਚ ਅਸੀਂ ਇਸਦੇ ਹੋਣ ਦੇ ਢੰਗ ਜਾਂ ਗੁਣ ਦੁਆਰਾ ਇਸਦੇ ਹੋਣ 'ਤੇ ਨਿਸ਼ਾਨਾ ਰੱਖਦੇ ਹਾਂ। ਗੁਣ - ਖਾਸ ਕਰਕੇ ਪਾਣੀ ਦੀ ਤਰਲਤਾ ਜਾਂ ਪੱਥਰ ਦੀ ਘਣਤਾ ਵਰਗੀ ਇੱਕ ਭੌਤਿਕ ਗੁਣ, - ਹੋਣ ਦਾ ਇੱਕ ਢੰਗ ਹੈ ਅਤੇ ਇਸ ਲਈ ਸਿਰਫ ਇੱਕ ਖਾਸ ਤਰੀਕੇ ਨਾਲ ਹੀ ਹੋਂਦ ਨੂੰ ਪੇਸ਼ ਕਰ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਅਸੀਂ ਜੋ ਚੁਣਦੇ ਹਾਂ ਉਹ ਇੱਕ ਖਾਸ ਤਰੀਕਾ ਹੈ ਜਿਸ ਵਿੱਚ ਹੋਂਦ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਕਬਜ਼ੇ ਵਿੱਚ ਲੈਣ ਦਿੰਦੀ ਹੈ। ਪੀਲਾ ਅਤੇ ਲਾਲ, ਟਮਾਟਰ ਦਾ ਸੁਆਦ, ਜਾਂ ਵੰਡੇ ਹੋਏ ਮਟਰਾਂ ਦੀ ਝੁਰੜੀਆਂ ਵਾਲੀ ਕੋਮਲਤਾ ਸਾਡੇ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਦੇ ਅਨੁਸਾਰ ਕਿਸੇ ਵੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਅਟੱਲ ਨਹੀਂ ਹਨ। ਉਹ ਸਾਡੀ ਧਾਰਨਾ ਨੂੰ ਇੱਕ ਖਾਸ ਤਰੀਕੇ ਨਾਲ ਪ੍ਰਤੀਕਾਤਮਕ ਤੌਰ 'ਤੇ ਅਨੁਵਾਦ ਕਰਦੇ ਹਨ ਜਿਸ ਵਿੱਚ ਹੋਂਦ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਦੇਣ ਦਾ ਹੈ, ਅਤੇ ਅਸੀਂ ਨਫ਼ਰਤ ਜਾਂ ਇੱਛਾ ਦੁਆਰਾ ਪ੍ਰਤੀਕਿਰਿਆ ਕਰਦੇ ਹਾਂ, ਇਸਦੇ ਅਨੁਸਾਰ ਕਿ ਅਸੀਂ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਸਤ੍ਹਾ ਤੋਂ ਇੱਕ ਜਾਂ ਦੂਜੇ ਤਰੀਕੇ ਨਾਲ ਉੱਭਰਦੇ ਹੋਏ ਕਿਵੇਂ ਦੇਖਦੇ ਹਾਂ। ਹੋਂਦਵਾਦੀ ਮਨੋਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਨੂੰ ਗੁਣਾਂ ਦੇ ਓਨਟੋਲੋਜੀਕਲ ਅਰਥ ਨੂੰ ਬਾਹਰ ਲਿਆਉਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਸਿਰਫ਼ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਹੈ - ਅਤੇ ਲਿੰਗਕਤਾ ਦੇ ਵਿਚਾਰਾਂ ਦੁਆਰਾ ਨਹੀਂ - ਅਸੀਂ ਵਿਆਖਿਆ ਕਰ ਸਕਦੇ ਹਾਂ, ਉਦਾਹਰਣ ਵਜੋਂ, ਕਾਵਿਕ "ਕਲਪਨਾ" (ਰਿਮਬੌਡ ਦੀ "ਭੂ-ਵਿਗਿਆਨਕ," ਪੋ ਦੀ ਪਾਣੀ ਦੀ ਤਰਲਤਾ) ਵਿੱਚ ਕੁਝ ਸਥਿਰਾਂਕ ਜਾਂ ਸਿਰਫ਼ ਹਰੇਕ ਦੇ ਸਵਾਦ, ਉਹ ਮਸ਼ਹੂਰ ਸਵਾਦ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਬਾਰੇ ਸਾਨੂੰ ਇਸ ਗੱਲ ਨੂੰ ਧਿਆਨ ਵਿੱਚ ਰੱਖੇ ਬਿਨਾਂ ਚਰਚਾ ਕਰਨ ਦੀ ਮਨਾਹੀ ਹੈ ਕਿ ਉਹ ਆਪਣੇ ਤਰੀਕੇ ਨਾਲ ਇੱਕ ਪੂਰੇ ਵੈਲਟਾਂਸ਼ਾਉਂਗ, ਹੋਂਦ ਦੀ ਇੱਕ ਪੂਰੀ ਚੋਣ ਦਾ ਪ੍ਰਤੀਕ ਹਨ ਅਤੇ ਇਸ ਲਈ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਸਵੈ-ਸਬੂਤ ਉਸ ਆਦਮੀ ਦੀਆਂ ਅੱਖਾਂ ਵਿੱਚ ਆਉਂਦਾ ਹੈ ਜਿਸਨੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਆਪਣਾ ਬਣਾਇਆ ਹੈ। ਫਿਰ ਸਾਡੀ ਅਗਲੀ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ ਹੋਰ ਖੋਜ ਲਈ ਸੁਝਾਅ ਦੇਣ ਲਈ, ਹੋਂਦਵਾਦੀ ਮਨੋਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਦੇ ਇਸ ਖਾਸ ਯਤਨ ਦੀ ਰੂਪਰੇਖਾ ਤਿਆਰ ਕਰਨਾ ਹੈ। ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਮਿਠਾਸ ਜਾਂ ਕੁੜੱਤਣ ਅਤੇ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੇ ਸੁਆਦ ਦੇ ਪੱਧਰ 'ਤੇ ਨਹੀਂ ਹੈ ਕਿ ਸੁਤੰਤਰ ਚੋਣ ਅਟੱਲ ਹੈ, ਪਰ ਹੋਂਦ ਦੇ ਪਹਿਲੂ ਦੀ ਚੋਣ ਦੇ ਪੱਧਰ 'ਤੇ ਹੈ ਜੋ ਮਿਠਾਸ, ਕੁੜੱਤਣ ਅਤੇ ਬਾਕੀ ਦੇ ਰਾਹੀਂ ਅਤੇ ਦੁਆਰਾ ਪ੍ਰਗਟ ਹੁੰਦਾ ਹੈ।

III. ਹੋਣ ਦੇ ਪ੍ਰਗਟਾਵੇ ਵਜੋਂ ਗੁਣ

ਸਾਨੂੰ ਕੀ ਕਰਨਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ ਉਹ ਹੈ ਚੀਜ਼ਾਂ ਦਾ ਮਨੋਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਕਰਨਾ। ਐਮ. ਬੈਚੇਲਾਰਡ ਨੇ ਇਸਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕੀਤੀ ਹੈ ਅਤੇ ਆਪਣੀ ਆਖਰੀ ਕਿਤਾਬ, ਵਾਟਰ ਐਂਡ ਡ੍ਰੀਮਜ਼ ਵਿੱਚ ਬਹੁਤ ਪ੍ਰਤਿਭਾ ਦਿਖਾਈ ਹੈ। ਇਸ ਰਚਨਾ ਵਿੱਚ ਬਹੁਤ ਵਾਅਦਾ ਹੈ; ਖਾਸ ਕਰਕੇ ਲੇਖਕ ਨੇ ਆਪਣੀ "ਭੌਤਿਕ ਕਲਪਨਾ" ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਅਸਲ ਖੋਜ ਕੀਤੀ ਹੈ। ਪਰ ਅਸਲ ਵਿੱਚ ਇਹ ਕਲਪਨਾ ਸ਼ਬਦ ਸਾਡੇ ਲਈ ਢੁਕਵਾਂ ਨਹੀਂ ਹੈ ਅਤੇ ਨਾ ਹੀ ਉਹ ਚੀਜ਼ਾਂ ਅਤੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਜੈਲੇਟਿਨਸ, ਠੋਸ, ਜਾਂ ਤਰਲ ਪਦਾਰਥ ਦੇ ਪਿੱਛੇ ਦੇਖਣ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਉਹਨਾਂ "ਚਿੱਤਰਾਂ" ਲਈ ਜੋ ਅਸੀਂ ਉੱਥੇ ਪੇਸ਼ ਕਰਦੇ ਹਾਂ। ਧਾਰਨਾ, ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਮੈਂ ਕਿਤੇ ਹੋਰ ਦਿਖਾਇਆ ਹੈ,

10 ਕਲਪਨਾ ਨਾਲ ਕੁਝ ਵੀ ਸਾਂਝਾ ਨਹੀਂ ਹੈ; ਇਸਦੇ ਉਲਟ ਹਰ ਇੱਕ ਦੂਜੇ ਨੂੰ ਸਖ਼ਤੀ ਨਾਲ ਬਾਹਰ ਕੱਢਦਾ ਹੈ। ਅਨੁਭਵ ਕਰਨ ਦਾ ਮਤਲਬ ਸੰਵੇਦਨਾਵਾਂ ਦੇ ਜ਼ਰੀਏ ਚਿੱਤਰਾਂ ਨੂੰ ਇਕੱਠਾ ਕਰਨਾ ਨਹੀਂ ਹੈ; ਮਨੋਵਿਗਿਆਨ ਵਿੱਚ ਐਸੋਸੀਏਸ਼ਨ ਥਿਊਰੀ ਨਾਲ ਉਤਪੰਨ ਇਸ ਥੀਸਿਸ ਨੂੰ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਬਾਹਰ ਕੱਢ ਦੇਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ। ਨਤੀਜੇ ਵਜੋਂ ਮਨੋਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਚਿੱਤਰਾਂ ਦੀ ਭਾਲ ਨਹੀਂ ਕਰੇਗਾ, ਸਗੋਂ ਉਸ ਅਰਥ ਦੀ ਵਿਆਖਿਆ ਕਰਨ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕਰੇਗਾ ਜੋ ਅਸਲ ਵਿੱਚ ਚੀਜ਼ਾਂ ਨਾਲ ਸਬੰਧਤ ਹੈ। ਬੇਸ਼ੱਕ, ਚਿਪਚਿਪਾ, ਆਦਿ ਦਾ "ਮਨੁੱਖੀ" ਅਰਥ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਪਰ ਸੰਭਾਵਨਾਵਾਂ ਵੀ ਇਸ ਨਾਲ ਸਬੰਧਤ ਨਹੀਂ ਹਨ, ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਅਸੀਂ ਦੇਖਿਆ ਹੈ, ਅਤੇ ਫਿਰ ਵੀ ਇਹ ਉਹ ਹਨ ਜੋ ਸੰਸਾਰ ਨੂੰ ਬਣਾਉਂਦੇ ਹਨ। ਭੌਤਿਕ ਅਰਥ, ਸੂਈਆਂ, ਬਰਫ਼, ਦਾਣੇਦਾਰ ਲੱਕੜ, ਭੀੜ-ਭੜੱਕੇ ਵਾਲਾ, ਚਿਕਨਾਈ, ਆਦਿ ਦੀ ਮਨੁੱਖੀ ਭਾਵਨਾ, ਦੁਨੀਆਂ ਵਾਂਗ ਹੀ ਅਸਲੀ ਹਨ, ਨਾ ਤਾਂ ਜ਼ਿਆਦਾ ਅਤੇ ਨਾ ਹੀ ਘੱਟ, ਅਤੇ ਦੁਨੀਆਂ ਵਿੱਚ ਆਉਣ ਦਾ ਅਰਥ ਹੈ ਇਹਨਾਂ ਅਰਥਾਂ ਦੇ ਵਿਚਕਾਰ ਉੱਠਣਾ। ਪਰ ਬਿਨਾਂ ਸ਼ੱਕ ਸਾਨੂੰ ਇੱਥੇ ਸ਼ਬਦਾਵਲੀ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਸਧਾਰਨ ਅੰਤਰ ਨਾਲ ਕਰਨਾ ਪਵੇਗਾ। ਐਮ. ਬੈਚੇਲਾਰਡ ਵਧੇਰੇ ਦਲੇਰ ਦਿਖਾਈ ਦਿੰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਆਪਣੇ ਵਿਚਾਰ ਦੇ ਆਧਾਰ ਨੂੰ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਦਾ ਜਾਪਦਾ ਹੈ ਜਦੋਂ ਉਹ ਮਨੋਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਪੈਂਦਿਆਂ ਦੇ ਆਪਣੇ ਅਧਿਐਨ ਵਿੱਚ ਬੋਲਦਾ ਹੈ ਜਾਂ ਜਦੋਂ ਉਹ ਆਪਣੀਆਂ ਰਚਨਾਵਾਂ ਵਿੱਚੋਂ ਇੱਕ ਨੂੰ "ਦ ਸਾਈਕੋਐਨਾਲਿਸਿਸ ਆਫ਼ ਫਾਇਰ" ਦਾ ਹੱਕਦਾਰ ਬਣਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਅਸਲ ਵਿੱਚ ਉਹ ਵਿਸ਼ੇ 'ਤੇ ਨਹੀਂ ਸਗੋਂ ਚੀਜ਼ਾਂ 'ਤੇ ਉਦੇਸ਼ ਵਿਆਖਿਆ ਦੇ ਇੱਕ ਢੰਗ ਨੂੰ ਲਾਗੂ ਕਰ ਰਿਹਾ ਹੈ ਜੋ ਵਿਸ਼ੇ ਦਾ ਕੋਈ ਪਿਛਲਾ ਹਵਾਲਾ ਨਹੀਂ ਮੰਨਦਾ। ਉਦਾਹਰਣ ਵਜੋਂ ਜਦੋਂ ਮੈਂ ਬਰਫ਼ ਦੇ ਉਦੇਸ਼ ਅਰਥ ਨੂੰ ਨਿਰਧਾਰਤ ਕਰਨਾ ਚਾਹੁੰਦਾ ਹਾਂ, ਤਾਂ ਮੈਂ, ਉਦਾਹਰਣ ਵਜੋਂ, ਦੇਖਦਾ ਹਾਂ ਕਿ ਇਹ ਕੁਝ ਖਾਸ ਤਾਪਮਾਨਾਂ 'ਤੇ ਪਿਘਲਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਇਹ ਕਿ ਬਰਫ਼ ਦਾ ਇਹ ਪਿਘਲਣਾ ਇਸਦੀ ਮੌਤ ਹੈ। ਇੱਥੇ ਸਾਨੂੰ ਸਿਰਫ਼ ਉਦੇਸ਼ ਪੁਸ਼ਟੀ ਨਾਲ ਕਰਨਾ ਹੈ। ਜਦੋਂ ਮੈਂ ਇਸ ਪਿਘਲਣ ਦਾ ਅਰਥ ਨਿਰਧਾਰਤ ਕਰਨਾ ਚਾਹੁੰਦਾ ਹਾਂ, ਤਾਂ ਮੈਨੂੰ ਇਸਦੀ ਤੁਲਨਾ ਹੋਂਦ ਦੇ ਹੋਰ ਖੇਤਰਾਂ ਵਿੱਚ ਸਥਿਤ ਹੋਰ ਵਸਤੂਆਂ ਨਾਲ ਕਰਨੀ ਚਾਹੀਦੀ ਹੈ ਪਰ ਬਰਾਬਰ ਉਦੇਸ਼ਪੂਰਨ, ਬਰਾਬਰ ਪਾਰਦਰਸ਼ੀ - ਵਿਚਾਰ, ਦੋਸਤੀ, ਵਿਅਕਤੀ - ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਬਾਰੇ ਮੈਂ ਇਹ ਵੀ ਕਹਿ ਸਕਦਾ ਹਾਂ ਕਿ ਉਹ ਪਿਘਲ ਜਾਂਦੇ ਹਨ। ਪੈਸਾ ਮੇਰੇ ਹੱਥਾਂ ਵਿੱਚ ਪਿਘਲਦਾ ਹੈ। ਮੈਂ ਤੈਰ ਰਿਹਾ ਹਾਂ ਅਤੇ ਮੈਂ ਪਾਣੀ ਵਿੱਚ ਪਿਘਲ ਜਾਂਦਾ ਹਾਂ। ਕੁਝ ਵਿਚਾਰ - ਸਮਾਜਿਕ ਤੌਰ 'ਤੇ ਬਾਹਰਮੁਖੀ ਅਰਥਾਂ ਦੇ ਅਰਥਾਂ ਵਿੱਚ - "ਬਰਫ਼ ਦਾ ਗੋਲਾ" ਅਤੇ ਹੋਰ ਪਿਘਲ ਜਾਂਦੇ ਹਨ।11 ਅਸੀਂ ਕਹਿੰਦੇ ਹਾਂ, "ਉਹ ਕਿੰਨਾ ਪਤਲਾ ਹੋ ਗਿਆ ਹੈ! ਉਹ ਕਿਵੇਂ ਪਿਘਲ ਗਿਆ ਹੈ!" (Comme il a fondu!) ਬਿਨਾਂ ਸ਼ੱਕ ਮੈਂ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਇੱਕ ਖਾਸ ਸਬੰਧ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਾਂਗਾ ਜੋ ਕੁਝ ਹੋਰਾਂ ਨਾਲ ਹੋਂਦ ਦੇ ਕੁਝ ਰੂਪਾਂ ਨੂੰ ਜੋੜਦਾ ਹੈ।

ਪਿਘਲਦੀ ਬਰਫ਼ ਦੀ ਤੁਲਨਾ ਪਿਘਲਣ ਦੀਆਂ ਕੁਝ ਹੋਰ ਰਹੱਸਮਈ ਉਦਾਹਰਣਾਂ ਨਾਲ ਕਰਨਾ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਹੈ। ਉਦਾਹਰਣ ਵਜੋਂ ਕੁਝ ਪੁਰਾਣੀਆਂ ਮਿੱਥਾਂ ਦੀ ਸਮੱਗਰੀ ਨੂੰ ਲਓ। ਗ੍ਰਿਮ ਦੀਆਂ ਪਰੀ ਕਹਾਣੀਆਂ ਵਿੱਚ ਦਰਜ਼ੀ ਆਪਣੇ ਹੱਥਾਂ ਵਿੱਚ ਪਨੀਰ ਦਾ ਇੱਕ ਟੁਕੜਾ ਲੈਂਦਾ ਹੈ, ਇਹ ਦਿਖਾਵਾ ਕਰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਇੱਕ ਪੱਥਰ ਹੈ, ਇਸਨੂੰ ਇੰਨੀ ਜ਼ੋਰ ਨਾਲ ਨਿਚੋੜਦਾ ਹੈ ਕਿ ਇਸ ਵਿੱਚੋਂ ਮੱਕੀ ਨਿਕਲਦੀ ਹੈ; ਉਸਦੇ ਸਹਾਇਕ ਮੰਨਦੇ ਹਨ ਕਿ ਉਸਨੇ ਇੱਕ ਪੱਥਰ ਟਪਕਾਇਆ ਹੈ, ਕਿ ਉਹ ਇਸ ਵਿੱਚੋਂ ਤਰਲ ਕੱਢ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਅਜਿਹੀ ਤੁਲਨਾ ਸਾਨੂੰ ਠੋਸ ਪਦਾਰਥਾਂ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਗੁਪਤ ਤਰਲ ਗੁਣ ਬਾਰੇ ਦੱਸਦੀ ਹੈ, ਜਿਸ ਅਰਥ ਵਿੱਚ ਔਡੀਬਰਟੀ ਨੇ ਇੱਕ ਖੁਸ਼ ਪ੍ਰੇਰਨਾ ਨਾਲ ਦੁੱਧ ਦੇ ਗੁਪਤ ਕਾਲੇਪਨ ਬਾਰੇ ਗੱਲ ਕੀਤੀ ਸੀ। ਇਹ ਤਰਲਤਾ ਜਿਸਦੀ ਤੁਲਨਾ ਫਲਾਂ ਦੇ ਰਸ ਅਤੇ ਮਨੁੱਖੀ ਖੂਨ ਨਾਲ ਕੀਤੀ ਜਾਣੀ ਚਾਹੀਦੀ ਹੈ - ਜੋ ਕਿ ਮਨੁੱਖ ਲਈ ਉਸਦੀ ਆਪਣੀ ਗੁਪਤ ਅਤੇ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਤਰਲਤਾ ਵਰਗੀ ਹੈ - ਇਹ ਤਰਲਤਾ ਸਾਨੂੰ ਇੱਕ ਖਾਸ ਸਥਾਈ ਸੰਭਾਵਨਾ ਵੱਲ ਦਰਸਾਉਂਦੀ ਹੈ ਜੋ "ਦਾਣੇਦਾਰ ਸੰਖੇਪ" (ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਸ਼ੁੱਧ ਹੋਣ

ਦੇ ਇੱਕ ਖਾਸ ਗੁਣ ਨੂੰ ਨਿਰਧਾਰਤ ਕਰਦੀ ਹੈ) ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਸਮਰੂਪ, ਅਭੇਦ ਤਰਲਤਾ (ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਸ਼ੁੱਧ ਹੋਣ ਦੇ ਇੱਕ ਹੋਰ ਗੁਣ) ਵਿੱਚ ਬਦਲਣ ਦੀ ਰੱਖਦੀ ਹੈ। ਅਸੀਂ ਇੱਥੇ ਇਸਦੇ ਮੂਲ ਵਿੱਚ ਅਤੇ ਇਸਦੇ ਸਾਰੇ ਔਂਟੋਲੋਜੀਕਲ ਮਹੱਤਵ ਦੇ ਨਾਲ ਸੰਸਾਰ ਦੇ ਨਿਰੰਤਰ ਅਤੇ ਅਸੰਗਤ, ਇਸਤਰੀ ਅਤੇ ਪੁਲਿੰਗ ਧਰੁਵਾਂ ਦੀ ਧਰੁਵੀਤਾ ਨੂੰ ਸਮਝਦੇ ਹਾਂ, ਜਿਸਦੇ ਲਈ ਅਸੀਂ ਬਾਅਦ ਵਿੱਚ ਕੁਆਂਟਮ ਥਿਊਰੀ ਅਤੇ ਵੇਵ ਮਕੈਨਿਕਸ ਤੱਕ ਦਵੰਦਵਾਦੀ ਵਿਕਾਸ ਨੂੰ ਦੇਖਾਂਗੇ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਅਸੀਂ ਬਰਫ਼ ਦੇ ਗੁਪਤ ਅਰਥ ਨੂੰ ਸਮਝਣ ਵਿੱਚ ਸਫਲ ਹੋਵਾਂਗੇ, ਜੋ ਕਿ ਇੱਕ ਔਂਟੋਲੋਜੀਕਲ ਅਰਥ ਹੈ।

ਪਰ ਇਸ ਸਭ ਵਿੱਚ ਵਿਅਕਤੀਗਤ ਨਾਲ ਕੀ ਸਬੰਧ ਹੈ? ਕਲਪਨਾ ਨਾਲ? ਅਸੀਂ ਸਿਰਫ਼ ਸਖ਼ਤੀ ਨਾਲ ਬਾਹਰਮੁਖੀ ਢਾਂਚਿਆਂ ਦੀ ਤੁਲਨਾ ਕੀਤੀ ਹੈ ਅਤੇ ਉਸ ਪਰਿਕਲਪਨਾ ਨੂੰ ਤਿਆਰ ਕੀਤਾ ਹੈ ਜੋ ਇਹਨਾਂ ਢਾਂਚਿਆਂ ਨੂੰ ਇਕਜੁੱਟ ਅਤੇ ਸਮੂਹਬੱਧ ਕਰ ਸਕਦੀ ਹੈ। ਇਸੇ ਲਈ ਮਨੋਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਇੱਥੇ ਚੀਜ਼ਾਂ 'ਤੇ ਨਿਰਭਰ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਮਨੁੱਖਾਂ 'ਤੇ ਨਹੀਂ। ਇਸੇ ਕਰਕੇ ਮੈਨੂੰ ਕਵੀਆਂ ਦੀਆਂ ਭੌਤਿਕ ਕਲਪਨਾਵਾਂ ਦਾ ਇਸ ਪੱਧਰ 'ਤੇ ਸਹਾਰਾ ਲੈਣ ਵਿੱਚ ਐਮ. ਬੈਚੇਲਾਰਡ ਨਾਲੋਂ ਘੱਟ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਹੋਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ, ਭਾਵੇਂ ਉਹ ਲੌਟਰੀਆਮੋਂਟ, ਰਿੰਬੌਡ, ਜਾਂ ਪੋ ਹੋਣ। ਯਕੀਨਨ, "ਲੌਟਰੀਆਮੋਂਟ ਦੀ ਬੇਸਟੀਅਰੀ" ਦੀ ਭਾਲ ਕਰਨਾ ਦਿਲਚਸਪ ਹੈ। ਪਰ ਅਸਲ ਵਿੱਚ ਜੇਕਰ ਇਸ ਖੋਜ ਵਿੱਚ ਅਸੀਂ ਵਿਅਕਤੀਗਤ ਵੱਲ ਵਾਪਸ ਆਏ ਹਾਂ, ਤਾਂ ਅਸੀਂ ਸੱਚਮੁੱਚ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਨਤੀਜੇ ਤਾਂ ਹੀ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਾਂਗੇ ਜੇਕਰ ਅਸੀਂ ਲੌਟਰੀਆਮੋਂਟ ਨੂੰ ਜਾਨਵਰਤਾ ਲਈ ਇੱਕ ਅਸਲੀ ਅਤੇ ਸ਼ੁੱਧ ਤਰਜੀਹ ਮੰਨਦੇ ਹਾਂ ਅਤੇ ਜੇਕਰ ਅਸੀਂ ਪਹਿਲਾਂ ਜਾਨਵਰਤਾ ਦੇ ਬਾਹਰਮੁਖੀ ਅਰਥ ਨੂੰ ਨਿਰਧਾਰਤ ਕੀਤਾ ਹੈ[12]। ਦਰਅਸਲ ਜੇਕਰ ਲੌਟਰੀਆਮੋਂਟ ਉਹ ਹੈ ਜੋ ਉਹ ਪਸੰਦ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਤਾਂ ਪਹਿਲਾਂ ਉਸ ਦੀ ਪ੍ਰਕਿਰਤੀ ਨੂੰ ਸਮਝਣਾ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੈ ਜੋ ਉਹ ਪਸੰਦ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਯਕੀਨਨ, ਅਸੀਂ ਚੰਗੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਜਾਣਦੇ ਹਾਂ ਕਿ ਉਹ ਜਾਨਵਰਾਂ ਦੀ ਦੁਨੀਆਂ ਵਿੱਚ "ਪੇਸ਼" ਕਰਨ ਜਾ ਰਿਹਾ ਹੈ, ਕੁਝ ਵੱਖਰਾ ਅਤੇ ਮੇਰੇ ਦੁਆਰਾ ਪਾਏ ਗਏ ਨਾਲੋਂ ਕਿਤੇ ਜ਼ਿਆਦਾ। ਪਰ ਲੌਟਰੀਆਮੋਂਟ ਬਾਰੇ ਸਾਨੂੰ ਸੂਚਿਤ ਕਰਨ ਵਾਲੇ ਵਿਅਕਤੀਗਤ ਸੰਸ਼ੋਧਨ ਜਾਨਵਰਾਂ ਦੀ ਬਾਹਰਮੁਖੀ ਬਣਤਰ ਦੁਆਰਾ ਧਰੁਵੀਕਰਨ ਕੀਤੇ ਜਾਂਦੇ ਹਨ। ਇਹੀ ਕਾਰਨ ਹੈ ਕਿ ਲੌਟਰੀਆਮੋਂਟ ਦਾ ਹੋਂਦਵਾਦੀ ਮਨੋਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਪਹਿਲਾਂ ਜਾਨਵਰ ਦੇ ਬਾਹਰਮੁਖੀ ਅਰਥ ਦੀ ਵਿਆਖਿਆ ਮੰਨਦਾ ਹੈ। ਇਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਮੈਂ ਰਿੰਬੌਡ ਲਈ ਇੱਕ ਲੈਪਿਡਰੀ ਸਥਾਪਤ ਕਰਨ ਬਾਰੇ ਲੰਬੇ ਸਮੇਂ ਤੋਂ ਸੋਚਿਆ ਹੈ। ਪਰ ਇਸਦਾ ਕੀ ਅਰਥ ਹੋਵੇਗਾ ਜਦੋਂ ਤੱਕ ਅਸੀਂ ਪਹਿਲਾਂ ਆਮ ਤੌਰ 'ਤੇ ਭੂ-ਵਿਗਿਆਨਕ ਦੀ ਮਹੱਤਤਾ ਨੂੰ ਸਥਾਪਤ ਨਹੀਂ ਕਰਦੇ?

ਇਸ ਗੱਲ 'ਤੇ ਇਤਰਾਜ਼ ਕੀਤਾ ਜਾਵੇਗਾ ਕਿ ਇੱਕ ਅਰਥ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਪਹਿਲਾਂ ਤੋਂ ਹੀ ਮੰਨਦਾ ਹੈ। ਅਸੀਂ ਇਸ ਤੋਂ ਇਨਕਾਰ ਨਹੀਂ ਕਰਦੇ। ਪਰ ਮਨੁੱਖ, ਪਾਰਦਰਸ਼ੀ ਹੋਣ ਕਰਕੇ, ਸੰਸਾਰ ਵਿੱਚ ਆਪਣੇ ਆਉਣ ਨਾਲ ਹੀ ਅਰਥਪੂਰਨਤਾ ਨੂੰ ਸਥਾਪਿਤ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਅਤੇ ਪਾਰਦਰਸ਼ੀਤਾ ਦੀ ਬਣਤਰ ਦੇ ਕਾਰਨ ਅਰਥਪੂਰਨਤਾ ਹੋਰ ਪਾਰਦਰਸ਼ੀਤਾਵਾਂ ਦਾ ਹਵਾਲਾ ਹੈ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਵਿਆਖਿਆ ਉਸ ਵਿਅਕਤੀਗਤਤਾ ਦਾ ਸਹਾਰਾ ਲਏ ਬਿਨਾਂ ਕੀਤੀ ਜਾ ਸਕਦੀ ਹੈ ਜਿਸਨੇ ਇਸਨੂੰ ਸਥਾਪਿਤ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਇੱਕ ਸਰੀਰ ਦੀ ਸੰਭਾਵੀ ਊਰਜਾ ਉਸ ਸਰੀਰ ਦੀ ਇੱਕ ਬਾਹਰਮੁਖੀ ਗੁਣ ਹੈ ਜਿਸਨੂੰ ਵਿਲੱਖਣ ਬਾਹਰਮੁਖੀ ਹਾਲਾਤਾਂ ਨੂੰ ਧਿਆਨ ਵਿੱਚ ਰੱਖਦੇ ਹੋਏ ਬਾਹਰਮੁਖੀ ਤੌਰ 'ਤੇ ਗਿਣਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਅਤੇ ਫਿਰ ਵੀ ਇਹ ਊਰਜਾ ਇੱਕ ਸਰੀਰ ਵਿੱਚ ਸਿਰਫ਼ ਇੱਕ ਅਜਿਹੀ ਦੁਨੀਆਂ ਵਿੱਚ ਹੀ ਨਿਵਾਸ ਕਰ ਸਕਦੀ ਹੈ ਜਿਸਦਾ ਰੂਪ ਇੱਕ ਆਪਣੇ ਆਪ ਦੇ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਿਤ ਹੈ। ਇਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਇੱਕ ਸਖ਼ਤੀ ਨਾਲ ਬਾਹਰਮੁਖੀ ਮਨੋਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਇਹ ਖੋਜ ਕਰੇਗਾ ਕਿ ਚੀਜ਼ਾਂ ਦੇ ਮਾਮਲੇ ਵਿੱਚ ਡੂੰਘਾਈ ਨਾਲ ਰੁੱਝੇ ਹੋਏ ਹੋਰ ਸੰਭਾਵਨਾਵਾਂ ਹਨ ਜੋ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਪਾਰਦਰਸ਼ੀ ਰਹਿੰਦੀਆਂ ਹਨ ਭਾਵੇਂ ਉਹ ਮਨੁੱਖੀ ਹਕੀਕਤ ਦੀ ਇੱਕ ਹੋਰ ਵੀ ਬੁਨਿਆਦੀ ਚੋਣ, ਹੋਂਦ ਦੀ ਚੋਣ ਨਾਲ ਮੇਲ ਖਾਂਦੀਆਂ ਹਨ।

ਇਹ ਸਾਨੂੰ ਦੂਜੇ ਨੁਕਤੇ 'ਤੇ ਲੈ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਜਿਸ ਵਿੱਚ ਅਸੀਂ ਐਮ. ਬੈਚੇਲਾਰਡ ਨਾਲ ਵੱਖਰੇ ਹਾਂ। ਯਕੀਨਨ ਕਿਸੇ ਵੀ ਮਨੋਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਦੇ ਆਪਣੇ ਸਿਧਾਂਤਾਂ ਨੂੰ ਇੱਕ ਤਰਜੀਹ ਹੋਣੀ ਚਾਹੀਦੀ ਹੈ। ਖਾਸ ਤੌਰ 'ਤੇ ਇਸਨੂੰ ਪਤਾ ਹੋਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਕੀ ਲੱਭ ਰਿਹਾ ਹੈ, ਜਾਂ ਇਹ ਇਸਨੂੰ ਕਿਵੇਂ ਲੱਭ ਸਕੇਗਾ? ਪਰ ਕਿਉਂਕਿ ਇਸਦੀ ਖੋਜ ਦਾ ਟੀਚਾ ਮਨੋਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਦੁਆਰਾ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਇੱਕ ਦੁਸ਼ਟ ਚੱਕਰ ਵਿੱਚ ਫਸੇ ਬਿਨਾਂ ਸਥਾਪਿਤ ਨਹੀਂ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ, ਇਸ ਲਈ ਅਜਿਹਾ ਅੰਤ ਇੱਕ ਸਿਧਾਂਤ ਦਾ ਉਦੇਸ਼ ਹੋਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ; ਜਾਂ ਤਾਂ ਅਸੀਂ ਇਸਨੂੰ ਅਨੁਭਵ ਵਿੱਚ ਲੱਭਦੇ ਹਾਂ, ਜਾਂ ਅਸੀਂ ਇਸਨੂੰ ਕਿਸੇ ਹੋਰ ਅਨੁਸ਼ਾਸਨ ਦੇ ਜ਼ਰੀਏ ਸਥਾਪਿਤ ਕਰਦੇ ਹਾਂ। ਫਰਾਉਡੀਅਨ ਕਾਮਵਾਸਨਾ ਸਪੱਸ਼ਟ ਤੌਰ 'ਤੇ ਇੱਕ ਸਧਾਰਨ ਸਿਧਾਂਤ ਹੈ; ਐਡਲਰ ਦੀ ਸ਼ਕਤੀ ਪ੍ਰਤੀ ਇੱਛਾ ਅਨੁਭਵੀ ਡੇਟਾ ਤੋਂ ਇੱਕ ਗੈਰ-ਵਿਵਹਾਰਕ ਆਮੀਕਰਨ ਜਾਪਦੀ ਹੈ - ਅਤੇ ਅਸਲ ਵਿੱਚ ਇਹ ਵਿਧੀ ਦੀ ਘਾਟ ਹੈ ਜੋ ਉਸਨੂੰ ਇੱਕ ਮਨੋਵਿਗਿਆਨ ਵਿਧੀ ਦੇ ਮੂਲ ਸਿਧਾਂਤਾਂ ਦੀ ਅਣਦੇਖੀ ਕਰਨ ਦੀ ਆਗਿਆ ਦਿੰਦੀ ਹੈ। ਐਮ. ਬੈਚੇਲਾਰਡ ਇਹਨਾਂ ਪੂਰਵਜਾਂ 'ਤੇ ਨਿਰਭਰ ਕਰਦਾ ਜਾਪਦਾ ਹੈ; ਲਿੰਗਕਤਾ ਦਾ ਸਿਧਾਂਤ ਉਸਦੀ ਖੋਜ 'ਤੇ ਹਾਵੀ ਹੁੰਦਾ ਜਾਪਦਾ ਹੈ; ਹੋਰ ਸਮੇਂ 'ਤੇ ਸਾਨੂੰ ਮੌਤ, ਜਨਮ ਦੇ ਸਦਮੇ, ਸ਼ਕਤੀ ਪ੍ਰਤੀ ਇੱਛਾ ਵੱਲ ਭੇਜਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਸੰਖੇਪ ਵਿੱਚ, ਉਸਦਾ ਮਨੋਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਆਪਣੇ ਸਿਧਾਂਤਾਂ ਨਾਲੋਂ ਆਪਣੇ ਢੰਗ ਬਾਰੇ ਵਧੇਰੇ ਪੱਕਾ ਜਾਪਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਬਿਨਾਂ ਸ਼ੱਕ ਇਸਦੇ ਨਤੀਜਿਆਂ 'ਤੇ ਨਿਰਭਰ ਕਰੇਗਾ ਤਾਂ ਜੋ ਇਸਨੂੰ ਇਸਦੇ ਖੋਜ ਦੇ ਸਹੀ ਟੀਚੇ ਬਾਰੇ ਚਾਨਣਾ ਪਾਇਆ ਜਾ ਸਕੇ। ਪਰ ਇਹ ਘੋੜੇ ਦੇ ਅੱਗੇ ਗੱਡੀ ਰੱਖਣ ਲਈ ਹੈ; ਨਤੀਜੇ ਸਾਨੂੰ ਕਦੇ ਵੀ ਸਿਧਾਂਤ ਨੂੰ ਸਥਾਪਿਤ ਕਰਨ ਦੀ ਇਜਾਜ਼ਤ ਨਹੀਂ ਦੇਣਗੇ, ਸੀਮਤ ਢੰਗਾਂ ਦਾ ਸਾਰ ਸਾਨੂੰ ਪਦਾਰਥ ਨੂੰ ਸਮਝਣ ਦੀ ਆਗਿਆ ਨਹੀਂ ਦੇਵੇਗਾ। ਇਸ ਲਈ ਸਾਨੂੰ ਇਹ ਜਾਪਦਾ ਹੈ ਕਿ ਸਾਨੂੰ ਇੱਥੇ ਇਹਨਾਂ ਅਨੁਭਵੀ ਸਿਧਾਂਤਾਂ ਜਾਂ ਇਹਨਾਂ ਸਿਧਾਂਤਾਂ ਨੂੰ ਛੱਡ ਦੇਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ ਜੋ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਇੱਕ ਲਿੰਗਕਤਾ ਜਾਂ ਸ਼ਕਤੀ ਦੀ ਇੱਛਾ ਨੂੰ ਤਰਜੀਹ ਦੇਣਗੇ, ਅਤੇ ਸਾਨੂੰ ਮਨੋਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਦੇ ਟੀਚੇ ਨੂੰ ਔਨਟੋਲੋਜੀ ਦੇ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਤੋਂ ਸਖਤੀ ਨਾਲ ਸਥਾਪਤ ਕਰਨਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਉਹ ਹੈ ਜੋ ਅਸੀਂ ਹੁਣੇ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕੀਤੀ ਹੈ। ਅਸੀਂ ਦੇਖਿਆ ਹੈ ਕਿ ਮਨੁੱਖੀ ਹਕੀਕਤ, ਕਾਮਵਾਸਨਾ ਜਾਂ ਸ਼ਕਤੀ ਦੀ ਇੱਛਾ ਵਜੋਂ ਵਰਣਨ ਕੀਤੇ ਜਾਣ ਦੇ ਯੋਗ ਹੋਣ ਤੋਂ ਬਹੁਤ ਦੂਰ, ਹੋਣ ਦੀ ਚੋਣ ਹੈ, ਸਿੱਧੇ ਤੌਰ 'ਤੇ ਜਾਂ ਸੰਸਾਰ ਦੇ ਨਿਯੋਜਨ ਦੁਆਰਾ। ਅਤੇ ਅਸੀਂ ਦੇਖਿਆ ਹੈ - ਜਦੋਂ ਚੋਣ ਨਿਯੋਜਨ ਦੁਆਰਾ ਪ੍ਰਗਟ ਕੀਤੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ - ਕਿ ਹਰੇਕ ਚੀਜ਼ ਨੂੰ ਆਖਰੀ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਵਿੱਚ ਚੁਣਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਇਸਦੀ ਜਿਨਸੀ ਸੰਭਾਵਨਾ ਲਈ ਨਹੀਂ ਬਲਕਿ ਉਸ ਢੰਗ 'ਤੇ ਨਿਰਭਰ ਕਰਦਾ ਹੈ ਜਿਸ ਵਿੱਚ ਇਹ ਹੋਂਦ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਜਿਸ ਢੰਗ ਨਾਲ ਇਸਦੀ ਸਤ੍ਹਾ ਤੋਂ ਉੱਗਦਾ ਹੈ। ਚੀਜ਼ਾਂ ਅਤੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਪਦਾਰਥਾਂ ਦਾ ਮਨੋਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਸਭ ਤੋਂ ਵੱਧ ਇਸ ਗੱਲ ਨਾਲ ਸਬੰਧਤ ਹੋਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ ਕਿ ਹਰੇਕ ਚੀਜ਼ ਕਿਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਹੋਂਦ ਦਾ ਬਾਹਰਮੁਖੀ ਪ੍ਰਤੀਕ ਹੈ ਅਤੇ ਮਨੁੱਖੀ ਹਕੀਕਤ ਦਾ ਇਸ ਹੋਂਦ ਨਾਲ ਸਬੰਧ ਹੈ। ਅਸੀਂ ਇਸ ਗੱਲ ਤੋਂ ਇਨਕਾਰ ਨਹੀਂ ਕਰਦੇ ਕਿ ਸਾਨੂੰ ਬਾਅਦ ਵਿੱਚ ਕੁਦਰਤ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਪੂਰਾ ਜਿਨਸੀ ਪ੍ਰਤੀਕਵਾਦ ਖੋਜਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ, ਪਰ ਇਹ ਇੱਕ ਸੈਕੰਡਰੀ ਅਤੇ ਘਟਾਉਣਯੋਗ ਪੱਧਰ ਹੈ, ਜੋ ਪਹਿਲਾਂ ਪ੍ਰੀਸੈਕਸੁਅਲ ਬਣਤਰਾਂ ਦਾ ਮਨੋਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਮੰਨਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਐਮ. ਬੈਚੇਲਾਰਡ ਦਾ ਪਾਣੀ ਦਾ ਅਧਿਐਨ, ਜੋ ਕਿ ਸੂਝਵਾਨ ਅਤੇ ਡੂੰਘੀ ਸੂਝ ਨਾਲ ਭਰਪੂਰ ਹੈ, ਸਾਡੇ ਲਈ ਸੁਝਾਵਾਂ ਦਾ ਇੱਕ ਸਮੂਹ ਹੋਵੇਗਾ, ਸਮੱਗਰੀ ਦਾ ਇੱਕ ਕੀਮਤੀ ਸੰਗ੍ਰਹਿ ਜਿਸਦੀ ਵਰਤੋਂ ਹੁਣ ਇੱਕ ਮਨੋ-ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਦੁਆਰਾ ਕੀਤੀ ਜਾਣੀ ਚਾਹੀਦੀ ਹੈ ਜੋ ਆਪਣੇ ਸਿਧਾਂਤਾਂ ਤੋਂ ਜਾਣੂ ਹੈ।

ਓਨਟੋਲੋਜੀ ਮਨੋਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਨੂੰ ਸਭ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਕੀ ਸਿਖਾ ਸਕਦੀ ਹੈ, ਉਹ ਹੈ ਚੀਜ਼ਾਂ ਦੇ ਅਰਥਾਂ ਦਾ ਅਸਲ ਮੂਲ ਅਤੇ ਮਨੁੱਖੀ ਹਕੀਕਤ ਨਾਲ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਅਸਲ ਸਬੰਧ। ਸਿਰਫ਼ ਓਨਟੋਲੋਜੀ ਹੀ ਅਸਲ ਵਿੱਚ ਪਾਰਦਰਸ਼ੀ ਦੇ ਪੱਧਰ 'ਤੇ ਆਪਣੀ ਜਗ੍ਹਾ ਲੈ ਸਕਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਇੱਕ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਤੋਂ ਆਪਣੇ ਦੋ ਸ਼ਬਦਾਂ

ਨਾਲ ਸੰਸਾਰ ਵਿੱਚ ਹੋਣ ਨੂੰ ਸਮਝ ਸਕਦੀ ਹੈ, ਕਿਉਂਕਿ ਸਿਰਫ਼ ਓਨਟੋਲੋਜੀ ਹੀ ਮੂਲ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਕੋਜੀਟੋ ਦੇ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਵਿੱਚ ਆਪਣਾ ਸਥਾਨ ਰੱਖਦੀ ਹੈ। ਇੱਕ ਵਾਰ ਫਿਰ ਤੱਥ ਅਤੇ ਸਥਿਤੀ ਦੇ ਵਿਚਾਰ ਸਾਨੂੰ ਚੀਜ਼ਾਂ ਦੇ ਹੋਂਦਵਾਦੀ ਪ੍ਰਤੀਕਵਾਦ ਨੂੰ ਸਮਝਣ ਦੇ ਯੋਗ ਬਣਾਉਣਗੇ। ਅਸੀਂ ਦੇਖਿਆ ਹੈ ਕਿ ਸਿਧਾਂਤ ਵਿੱਚ ਤੱਥ ਨੂੰ ਉਸ ਪ੍ਰੋਜੈਕਟ ਤੋਂ ਵੱਖ ਕਰਨਾ ਸੰਭਵ ਹੈ ਜੋ ਇਸਨੂੰ ਸਥਿਤੀ ਵਿੱਚ ਬਣਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਨਿਰੀਖਣ ਸਾਡੇ ਲਈ ਇੱਥੇ ਉਪਯੋਗੀ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ; ਅਸੀਂ ਦੇਖਿਆ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਮੰਨਣ ਦੀ ਕੋਈ ਜ਼ਰੂਰਤ ਨਹੀਂ ਹੈ ਕਿ "ਇਸ" ਦਾ ਕੋਈ ਅਰਥ ਹੈ ਜੋ ਵੀ ਇਸਦੇ ਹੋਂਦ ਦੀ ਉਦਾਸੀਨ ਬਾਹਰੀਤਾ ਵਿੱਚ ਅਤੇ ਆਪਣੇ ਆਪ ਦੇ ਉਭਾਰ ਤੋਂ ਸੁਤੰਤਰ ਤੌਰ 'ਤੇ ਵਿਚਾਰ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਅਸਲ ਵਿੱਚ ਇਸਦੀ ਗੁਣਵੱਤਾ, ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਅਸੀਂ ਦੇਖਿਆ ਹੈ, ਇਸਦੇ ਹੋਣ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਕੁਝ ਵੀ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਨਿੰਬੂ ਦਾ ਪੀਲਾ, ਅਸੀਂ ਕਿਹਾ, ਨਿੰਬੂ ਨੂੰ ਸਮਝਣ ਦਾ ਇੱਕ ਵਿਅਕਤੀਗਤ ਢੰਗ ਨਹੀਂ ਹੈ; ਇਹ ਨਿੰਬੂ ਹੈ। ਅਸੀਂ ਇਹ ਵੀ ਦਿਖਾਇਆ ਹੈ ਕਿ ਪੂਰਾ ਨਿੰਬੂ ਆਪਣੇ ਗੁਣਾਂ ਵਿੱਚ ਫੈਲਿਆ ਹੋਇਆ ਹੈ ਅਤੇ ਹਰੇਕ ਗੁਣ ਦੂਜਿਆਂ ਉੱਤੇ ਫੈਲਿਆ ਹੋਇਆ ਹੈ; ਇਹੀ ਉਹ ਹੈ ਜਿਸਨੂੰ ਅਸੀਂ ਸਹੀ ਢੰਗ ਨਾਲ "ਇਹ" ਕਿਹਾ ਹੈ।[13] ਹਰ ਗੁਣ ਹੋਂਦ ਦਾ ਸਾਰਾ ਹੋਣਾ ਹੈ; ਇਹ ਇਸਦੀ ਪੂਰਨ ਅਟੱਲਤਾ ਦੀ ਮੌਜੂਦਗੀ ਹੈ; ਇਹ ਇਸਦੀ ਉਦਾਸੀਨ ਅਟੱਲਤਾ ਹੈ। ਫਿਰ ਵੀ ਭਾਗ ਦੋ ਵਿੱਚ ਅਸੀਂ ਇੱਕਲੇ ਗੁਣ ਵਿੱਚ ਪ੍ਰੋਜੈਕਟ ਅਤੇ ਤੱਥ ਦੀ ਅਟੱਲਤਾ 'ਤੇ ਜ਼ੋਰ ਦਿੱਤਾ। "ਕਿਉਂਕਿ ਗੁਣ ਹੋਣ ਲਈ, ਇੱਕ ਅਣਹੋਂਦ ਲਈ ਹੋਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ ਜੋ ਕੁਦਰਤ ਦੁਆਰਾ ਨਹੀਂ ਹੈ ... ਗੁਣ ਹੈ ਜੋ ਹੈ ਦੀਆਂ ਸੀਮਾਵਾਂ ਦੇ ਅੰਦਰ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਨ ਦਾ ਪੂਰਾ ਹੋਣਾ।" ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਸ਼ੁਰੂ ਤੋਂ ਹੀ ਅਸੀਂ ਇੱਕ ਗੁਣ ਦੇ ਅਰਥ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਹੋਣ ਨਾਲ ਜੋੜ ਨਹੀਂ ਸਕਦੇ, ਕਿਉਂਕਿ "ਉੱਥੇ ਹੈ" ਪਹਿਲਾਂ ਹੀ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੈ; ਯਾਨੀ ਕਿ, ਗੁਣਾਂ ਦੇ ਉੱਥੇ ਹੋਣ ਲਈ ਆਪਣੇ ਆਪ ਦਾ ਨਾਸ਼ ਕਰਨ ਵਾਲਾ ਧਿਆਨ ਉੱਥੇ ਹੋਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ। ਪਰ ਇਹਨਾਂ ਟਿੱਪਣੀਆਂ ਦੇ ਮੱਦੇਨਜ਼ਰ ਇਹ ਸਮਝਣਾ ਆਸਾਨ ਹੈ ਕਿ ਗੁਣਵੱਤਾ ਦਾ ਅਰਥ ਬਦਲੇ ਵਿੱਚ ਕਿਸੇ ਚੀਜ਼ ਨੂੰ "ਉੱਥੇ ਹੈ" ਦੇ ਪੁਨਰ-ਲਾਗੂਕਰਨ ਵਜੋਂ ਦਰਸਾਉਂਦਾ ਹੈ, ਕਿਉਂਕਿ ਅਸੀਂ ਇਸਨੂੰ "ਉੱਥੇ ਹੈ" ਨੂੰ ਪਾਰ ਕਰਨ ਲਈ ਆਪਣੇ ਸਮਰਥਨ ਵਜੋਂ ਲੈਂਦੇ ਹਾਂ ਤਾਂ ਜੋ ਇਹ ਬਿਲਕੁਲ ਅਤੇ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਹੋਣ ਵੱਲ ਵਧ ਸਕੇ।

ਗੁਣਾਂ ਦੇ ਹਰੇਕ ਸ਼ੱਕ ਵਿੱਚ, ਇਸ ਅਰਥ ਵਿੱਚ ਸਾਡੀ ਸਥਿਤੀ ਤੋਂ ਬਚਣ ਲਈ ਇੱਕ ਅਧਿਆਤਮਿਕ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਹੁੰਦੀ ਹੈ ਤਾਂ ਜੋ "ਉੱਥੇ ਹੈ" ਬਾਰੇ ਕੁਝ ਵੀ ਨਾ ਹੋਣ ਦੇ ਸ਼ੈੱਲ ਵਿੱਚੋਂ ਲੰਘਿਆ ਜਾ ਸਕੇ ਅਤੇ ਸ਼ੁੱਧ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਪ੍ਰਵੇਸ਼ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕੇ। ਪਰ ਸਪੱਸ਼ਟ ਤੌਰ 'ਤੇ ਅਸੀਂ ਗੁਣਾਂ ਨੂੰ ਸਿਰਫ਼ ਇੱਕ ਅਜਿਹੇ ਜੀਵ ਦੇ ਪ੍ਰਤੀਕ ਵਜੋਂ ਸਮਝ ਸਕਦੇ ਹਾਂ ਜੋ ਸਾਡੇ ਤੋਂ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਬਚ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਭਾਵੇਂ ਇਹ ਸਾਡੇ ਸਾਹਮਣੇ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਮੌਜੂਦ ਹੈ; ਸੰਖੇਪ ਵਿੱਚ, ਅਸੀਂ ਸਿਰਫ਼ ਪ੍ਰਗਟ ਹੋਂਦ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਹੋਣ ਦੇ ਪ੍ਰਤੀਕ ਵਜੋਂ ਕਾਰਜ ਕਰ ਸਕਦੇ ਹਾਂ। ਇਸਦਾ ਅਰਥ ਹੈ ਕਿ "ਉੱਥੇ ਹੈ" ਦੀ ਇੱਕ ਨਵੀਂ ਬਣਤਰ ਬਣਾਈ ਗਈ ਹੈ ਜੋ ਅਰਥਪੂਰਨ ਪੱਧਰ ਹੈ ਹਾਲਾਂਕਿ ਇਹ ਪੱਧਰ ਇੱਕ ਅਤੇ ਇੱਕੋ ਬੁਨਿਆਦੀ ਪ੍ਰੋਜੈਕਟ ਦੀ ਸੰਪੂਰਨ ਏਕਤਾ ਵਿੱਚ ਪ੍ਰਗਟ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਬਣਤਰ ਨੂੰ ਅਸੀਂ ਹੋਂਦ ਦੇ ਸਾਰੇ ਅਨੁਭਵੀ ਪ੍ਰਗਟਾਵੇ ਦੇ ਅਧਿਆਤਮਿਕ ਭਾਵ ਨੂੰ ਕਹਾਂਗੇ; ਅਤੇ ਇਹ ਬਿਲਕੁਲ ਉਹੀ ਹੈ ਜੋ ਸਾਨੂੰ ਮਨੋਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਦੁਆਰਾ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਨਾ ਅਤੇ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਨਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ। ਪੀਲੇ, ਲਾਲ, ਪਾਲਿਸ਼ ਕੀਤੇ, ਝੁਰੜੀਆਂ ਵਾਲੇ ਦਾ ਅਧਿਆਤਮਿਕ ਭਾਵ ਕੀ ਹੈ? ਅਤੇ ਇਹਨਾਂ ਮੁੱਢਲੇ ਸਵਾਲਾਂ ਤੋਂ ਬਾਅਦ, ਨਿੰਬੂ, ਪਾਣੀ, ਤੇਲ, ਆਦਿ ਦਾ ਅਧਿਆਤਮਿਕ ਗੁਣਾਂਕ ਕੀ ਹੈ? ਮਨੋਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਨੂੰ ਇਨ੍ਹਾਂ ਸਾਰੀਆਂ ਸਮੱਸਿਆਵਾਂ ਦਾ ਹੱਲ ਕਰਨਾ ਪਵੇਗਾ ਜੇਕਰ ਇਹ ਕਿਸੇ ਦਿਨ ਇਹ ਸਮਝਣਾ ਚਾਹੁੰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਪੀਅਰੇ ਨੂੰ ਸੰਤਰੇ ਕਿਉਂ ਪਸੰਦ ਹਨ ਅਤੇ ਉਸਨੂੰ ਪਾਣੀ ਦਾ ਡਰ ਕਿਉਂ ਹੈ, ਉਹ ਖੁਸ਼ੀ ਨਾਲ ਟਮਾਟਰ ਕਿਉਂ ਖਾਂਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਬੀਨਜ਼ ਖਾਣ ਤੋਂ ਇਨਕਾਰ ਕਿਉਂ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਜੇਕਰ ਉਸਨੂੰ ਸੀਪ ਜਾਂ ਕੱਚੇ ਅੰਡੇ ਨਿਗਲਣ ਲਈ ਮਜਬੂਰ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਤਾਂ ਉਹ ਉਲਟੀਆਂ ਕਿਉਂ ਕਰਦਾ ਹੈ।

ਹਾਲਾਂਕਿ, ਅਸੀਂ ਇਹ ਵੀ ਦਿਖਾਇਆ ਹੈ ਕਿ ਅਸੀਂ ਇਹ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਕਰਕੇ ਗਲਤੀ ਕਰਦੇ ਹਾਂ ਕਿ ਅਸੀਂ ਆਪਣੇ ਭਾਵੁਕ ਸੁਭਾਅ ਨੂੰ ਕਿਸੇ ਚੀਜ਼ 'ਤੇ "ਪ੍ਰੋਜੈਕਟ" ਕਰਦੇ ਹਾਂ, ਇਸਨੂੰ ਰੌਸ਼ਨ ਕਰਨ ਜਾਂ ਰੰਗ ਦੇਣ ਲਈ। ਪਹਿਲਾਂ, ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਚਰਚਾ ਦੇ ਸ਼ੁਰੂ ਵਿੱਚ ਦੇਖਿਆ ਗਿਆ ਸੀ, ਇੱਕ ਭਾਵਨਾ ਇੱਕ ਅੰਦਰੂਨੀ ਸੁਭਾਅ ਨਹੀਂ ਹੈ, ਸਗੋਂ ਇੱਕ ਉਦੇਸ਼ਪੂਰਨ, ਪਰੇ ਸਬੰਧ ਹੈ ਜਿਸਦਾ ਉਦੇਸ਼ ਇਹ ਸਿੱਖਣਾ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਕੀ ਹੈ। ਪਰ ਇਹ ਸਭ ਕੁਝ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਪ੍ਰੋਜੈਕਸ਼ਨ ਦੁਆਰਾ ਵਿਆਖਿਆ, ਜੋ ਕਿ "ਇੱਕ ਲੈਂਡਸਕੇਪ ਇੱਕ ਅਧਿਆਤਮਿਕ ਅਵਸਥਾ ਹੈ" ਵਰਗੀਆਂ ਤਿੱਖੀਆਂ ਕਹਾਵਤਾਂ ਵਿੱਚ ਮਿਲਦੀ ਹੈ, ਹਮੇਸ਼ਾ ਸਵਾਲ ਉਠਾਉਂਦੀ ਹੈ। ਉਦਾਹਰਣ ਵਜੋਂ ਉਸ ਖਾਸ ਗੁਣ ਨੂੰ ਲਓ ਜਿਸਨੂੰ ਅਸੀਂ "ਪਤਲਾ" ਕਹਿੰਦੇ ਹਾਂ।[14] ਯੂਰਪੀਅਨ ਬਾਲਗ ਲਈ ਇਹ ਮਨੁੱਖੀ ਅਤੇ ਨੈਤਿਕ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਤਾਵਾਂ ਦੇ ਇੱਕ ਸਮੂਹ ਨੂੰ ਦਰਸਾਉਂਦਾ ਹੈ ਜਿਸਨੂੰ ਆਸਾਨੀ ਨਾਲ ਹੋਂਦ ਦੇ ਸਬੰਧਾਂ ਵਿੱਚ ਘਟਾਇਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਇੱਕ ਹੱਥ ਮਿਲਾਉਣਾ, ਇੱਕ ਮੁਸਕਰਾਹਟ, ਇੱਕ ਵਿਚਾਰ, ਇੱਕ ਭਾਵਨਾ ਪਤਲੀ ਹੋ ਸਕਦੀ ਹੈ। ਆਮ ਰਾਏ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਪਹਿਲਾਂ ਮੈਂ ਕੁਝ ਵਿਵਹਾਰ ਅਤੇ ਕੁਝ ਨੈਤਿਕ ਰਵੱਈਏ ਦਾ ਅਨੁਭਵ ਕੀਤਾ ਹੈ ਜੋ ਮੈਨੂੰ ਨਾਰਾਜ਼ ਕਰਦੇ ਹਨ ਅਤੇ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਮੈਂ ਨਿੰਦਾ ਕਰਦਾ ਹਾਂ, ਅਤੇ ਇਸ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਮੇਰੇ ਕੋਲ "ਪਤਲਾ" ਦੀ ਇੱਕ ਸੰਵੇਦੀ ਅੰਤਰਜਾਮੀ ਹੈ। ਬਾਅਦ ਵਿੱਚ, ਸਿਧਾਂਤ ਕਹਿੰਦਾ ਹੈ, ਮੈਨੂੰ ਇਹਨਾਂ ਭਾਵਨਾਵਾਂ ਅਤੇ ਪਤਲੇਪਣ ਵਿਚਕਾਰ ਇੱਕ ਸਬੰਧ ਸਥਾਪਤ ਕਰਨਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਪਤਲਾਪਣ ਮਨੁੱਖੀ ਭਾਵਨਾਵਾਂ ਅਤੇ ਰਵੱਈਏ ਦੇ ਇੱਕ ਪੂਰੇ ਵਰਗ ਦੇ ਪ੍ਰਤੀਕ ਵਜੋਂ ਕੰਮ ਕਰੇਗਾ। ਫਿਰ ਮੈਂ ਉਸ ਮਨੁੱਖੀ ਸ਼੍ਰੇਣੀ ਦੇ ਵਿਵਹਾਰ ਦੇ ਸੰਬੰਧ ਵਿੱਚ ਆਪਣੇ ਗਿਆਨ ਨੂੰ ਇਸ ਉੱਤੇ ਪੇਸ਼ ਕਰਕੇ ਪਤਲੇਪਣ ਨੂੰ ਅਮੀਰ ਬਣਾਉਂਦਾ।

ਪਰ ਅਸੀਂ ਇਸ ਵਿਆਖਿਆ ਨੂੰ ਪ੍ਰੋਜੈਕਸ਼ਨ ਦੁਆਰਾ ਕਿਵੇਂ ਸਵੀਕਾਰ ਕਰੀਏ? ਜੇ ਅਸੀਂ ਮੰਨ ਲਈਏ ਕਿ ਅਸੀਂ ਪਹਿਲਾਂ ਭਾਵਨਾਵਾਂ ਨੂੰ ਸ਼ੁੱਧ ਮਾਨਸਿਕ ਗੁਣਾਂ ਵਜੋਂ ਸਮਝ ਲਿਆ ਹੈ, ਤਾਂ ਅਸੀਂ ਪਤਲੇਪਣ ਨਾਲ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਸਬੰਧ ਨੂੰ ਕਿਵੇਂ ਸਮਝ ਸਕਾਂਗੇ? ਇਸਦੀ ਗੁਣਾਤਮਕ ਸ਼ੁੱਧਤਾ ਵਿੱਚ ਫੜੀ ਗਈ ਭਾਵਨਾ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਸਿਰਫ਼ ਇੱਕ ਖਾਸ ਸ਼ੁੱਧ ਤੌਰ 'ਤੇ ਅਣ-ਵਿਸਤਾਰਿਤ ਸੁਭਾਅ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਨ ਦੇ ਯੋਗ ਹੋਵੇਗੀ, ਕੁਝ ਮੁੱਲਾਂ ਅਤੇ ਕੁਝ ਨਤੀਜਿਆਂ ਨਾਲ ਇਸਦੇ ਸਬੰਧ ਦੇ ਕਾਰਨ ਦੋਸ਼ੀ; ਕਿਸੇ ਵੀ ਸਥਿਤੀ ਵਿੱਚ ਇਹ "ਇੱਕ ਚਿੱਤਰ ਨਹੀਂ ਬਣਾਏਗਾ" ਜਦੋਂ ਤੱਕ ਚਿੱਤਰ ਪਹਿਲਾਂ ਨਹੀਂ ਦਿੱਤਾ ਜਾਂਦਾ। ਦੂਜੇ ਪਾਸੇ ਜੇਕਰ "ਪਤਲਾ" ਮੂਲ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਪ੍ਰਭਾਵਸ਼ਾਲੀ ਅਰਥ ਨਾਲ ਚਾਰਜ ਨਹੀਂ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਜੇਕਰ ਇਸਨੂੰ ਸਿਰਫ਼ ਇੱਕ ਖਾਸ ਭੌਤਿਕ ਗੁਣ ਵਜੋਂ ਦਿੱਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਤਾਂ ਕੋਈ ਇਹ ਨਹੀਂ ਦੇਖਦਾ ਕਿ ਇਸਨੂੰ ਕਦੇ ਵੀ ਕੁਝ ਮਾਨਸਿਕ ਏਕਤਾਵਾਂ ਦੇ ਪ੍ਰਤੀਕਾਤਮਕ ਪ੍ਰਤੀਨਿਧਤਾ ਵਜੋਂ ਕਿਵੇਂ ਚੁਣਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਇੱਕ ਸ਼ਬਦ ਵਿੱਚ, ਜੇਕਰ ਅਸੀਂ ਕੁਝ ਵਿਅਕਤੀਆਂ ਦੇ ਪਤਲੇਪਣ ਅਤੇ ਚਿਪਚਿਪੇ ਅਧਾਰ ਦੇ ਵਿਚਕਾਰ ਇੱਕ ਪ੍ਰਤੀਕਾਤਮਕ ਸਬੰਧ ਸਥਾਪਤ ਕਰਨਾ ਹੈ, ਤਾਂ ਸਾਨੂੰ ਪਹਿਲਾਂ ਹੀ ਪਤਲੇਪਣ ਵਿੱਚ ਅਤੇ ਕੁਝ ਅਧਾਰ ਵਿੱਚ ਪਤਲੇਪਣ ਨੂੰ ਸਮਝਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ। ਨਤੀਜੇ ਵਜੋਂ, ਪ੍ਰੋਜੈਕਸ਼ਨ ਦੁਆਰਾ ਵਿਆਖਿਆ ਕੁਝ ਵੀ ਨਹੀਂ ਦੱਸਦੀ ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਉਸ ਨੂੰ ਸਮਝਾਉਂਦੀ ਹੈ ਜੋ ਇਸਨੂੰ ਸਮਝਾਉਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਭਾਵੇਂ ਇਹ ਸਿਧਾਂਤ 'ਤੇ ਇਸ ਇਤਰਾਜ਼ ਤੋਂ ਬਚ ਗਿਆ ਹੋਵੇ, ਇਸਨੂੰ ਕਿਸੇ ਹੋਰ ਦਾ ਸਾਹਮਣਾ ਕਰਨਾ ਪਵੇਗਾ, ਅਨੁਭਵ ਤੋਂ ਲਿਆ ਗਿਆ ਹੈ ਅਤੇ ਘੱਟ ਗੰਭੀਰ ਨਹੀਂ; ਪ੍ਰੋਜੈਕਸ਼ਨ ਦੁਆਰਾ ਵਿਆਖਿਆ ਅਸਲ ਵਿੱਚ ਇਹ ਦਰਸਾਉਂਦੀ ਹੈ ਕਿ ਪ੍ਰੋਜੈਕਟ ਕਰਨ ਵਾਲਾ ਵਿਸ਼ਾ ਤਜਰਬੇ ਅਤੇ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਦੁਆਰਾ ਰਵੱਈਏ ਦੀ ਬਣਤਰ ਅਤੇ ਪ੍ਰਭਾਵਾਂ ਦੇ ਇੱਕ ਖਾਸ ਗਿਆਨ 'ਤੇ ਪਹੁੰਚਿਆ ਹੈ ਜਿਸਨੂੰ ਉਹ ਪਤਲਾ ਕਹਿੰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਸੰਕਲਪ ਦੇ ਅਨੁਸਾਰ ਪਤਲਾਪਨ ਦਾ ਸਹਾਰਾ ਗਿਆਨ ਮਨੁੱਖੀ ਨੀਚਤਾ ਦੇ ਸਾਡੇ ਅਨੁਭਵ ਨੂੰ ਅਮੀਰ ਨਹੀਂ ਬਣਾਉਂਦਾ। ਬਹੁਤ ਜ਼ਿਆਦਾ ਇਹ ਇੱਕ ਥੀਮੈਟਿਕ ਏਕਤਾ ਵਜੋਂ ਕੰਮ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਪਹਿਲਾਂ ਹੀ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕੀਤੇ ਗਿਆਨ ਦੇ ਟੁਕੜਿਆਂ ਲਈ ਇੱਕ ਸੁੰਦਰ ਰੁਬਰਿਕ ਵਜੋਂ। ਦੂਜੇ ਪਾਸੇ,

ਪਤਲਾਪਨ, ਇਸਦੀ ਅਲੱਗ ਅਵਸਥਾ ਵਿੱਚ ਮੰਨਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਅਭਿਆਸ ਵਿੱਚ ਸਾਨੂੰ ਨੁਕਸਾਨਦੇਹ ਜਾਪੇਗਾ (ਕਿਉਂਕਿ ਪਤਲਾ ਪਦਾਰਥ ਹੱਥਾਂ, ਅਤੇ ਕੱਪੜਿਆਂ ਨਾਲ ਚਿਪਕ ਜਾਂਦੇ ਹਨ, ਅਤੇ ਕਿਉਂਕਿ ਉਹ ਦਾਗ ਲਗਾਉਂਦੇ ਹਨ), ਪਰ ਪਤਲਾਪਨ ਫਿਰ ਘਿਣਾਉਣਾ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਦਰਅਸਲ, ਇਹ ਜਿਸ ਘਿਣਾਉਣੀ ਨੂੰ ਪ੍ਰੇਰਿਤ ਕਰਦਾ ਹੈ ਉਸਨੂੰ ਇਸ ਭੌਤਿਕ ਗੁਣ ਦੇ ਕੁਝ ਨੈਤਿਕ ਗੁਣਾਂ ਦੇ ਸੁਮੇਲ ਦੁਆਰਾ ਹੀ ਸਮਝਾਇਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ। "ਪਤਲਾਪਨ" ਦੇ ਪ੍ਰਤੀਕਾਤਮਕ ਮੁੱਲ ਨੂੰ ਸਿੱਖਣ ਲਈ ਇੱਕ ਕਿਸਮ ਦੀ ਸਿਖਲਾਈ ਹੋਣੀ ਚਾਹੀਦੀ ਹੈ। ਪਰ ਨਿਰੀਖਣ ਸਾਨੂੰ ਸਿਖਾਉਂਦਾ ਹੈ ਕਿ ਬਹੁਤ ਛੋਟੇ ਬੱਚੇ ਵੀ ਕਿਸੇ ਪਤਲੀ ਚੀਜ਼ ਦੀ ਮੌਜੂਦਗੀ ਵਿੱਚ ਘਿਣਾਉਣੇਪਣ ਦਾ ਸਬੂਤ ਦਿਖਾਉਂਦੇ ਹਨ, ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਇਹ ਪਹਿਲਾਂ ਹੀ ਮਾਨਸਿਕ ਨਾਲ ਜੋੜਿਆ ਗਿਆ ਸੀ। ਅਸੀਂ ਇਹ ਵੀ ਜਾਣਦੇ ਹਾਂ ਕਿ ਜਦੋਂ ਤੋਂ ਉਹ ਗੱਲ ਕਰਨੀ ਜਾਣਦੇ ਹਨ, ਉਹ ਭਾਵਨਾਵਾਂ ਦੇ ਵਰਣਨ 'ਤੇ ਲਾਗੂ ਕੀਤੇ ਜਾਣ ਵਾਲੇ ਸ਼ਬਦਾਂ "ਨਰਮ", "ਨੀਵਾਂ" ਆਦਿ ਦੀ ਕੀਮਤ ਨੂੰ ਸਮਝਦੇ ਹਨ। ਇਹ ਸਭ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਵਾਪਰਦਾ ਹੈ ਜਿਵੇਂ ਅਸੀਂ ਇੱਕ ਅਜਿਹੇ ਬ੍ਰਹਿਮੰਡ ਵਿੱਚ ਜੀਵਨ ਵਿੱਚ ਆਉਂਦੇ ਹਾਂ ਜਿੱਥੇ ਭਾਵਨਾਵਾਂ ਅਤੇ ਕਿਰਿਆਵਾਂ ਸਾਰੀਆਂ ਕਿਸੇ ਭੌਤਿਕ ਚੀਜ਼ ਨਾਲ ਭਰੀਆਂ ਹੁੰਦੀਆਂ ਹਨ, ਇੱਕ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਸਮੱਗਰੀ ਹੁੰਦੀਆਂ ਹਨ, ਅਸਲ ਵਿੱਚ ਨਰਮ, ਸੁਸਤ, ਪਤਲਾ, ਨੀਵਾਂ, ਉੱਚਾ, ਆਦਿ ਹੁੰਦੀਆਂ ਹਨ ਅਤੇ ਜਿਸ ਵਿੱਚ ਭੌਤਿਕ ਪਦਾਰਥਾਂ ਦਾ ਮੂਲ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਮਾਨਸਿਕ ਅਰਥ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਜੋ ਉਹਨਾਂ ਨੂੰ ਘਿਣਾਉਣਾ, ਭਿਆਨਕ, ਆਕਰਸ਼ਕ, ਆਦਿ ਬਣਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਇੱਥੇ ਪ੍ਰੋਜੈਕਸ਼ਨ ਦੁਆਰਾ ਜਾਂ ਸਮਾਨਤਾ ਦੁਆਰਾ ਕੋਈ ਵਿਆਖਿਆ ਸਵੀਕਾਰਯੋਗ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਸੰਖੇਪ ਵਿੱਚ, "ਪਤਲਾ" ਦੇ ਮਾਨਸਿਕ ਪ੍ਰਤੀਕਵਾਦ ਦਾ ਮੁੱਲ ਇਸ ਦੇ ਜ਼ਾਲਮ ਗੁਣ ਤੋਂ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਨਾ ਅਸੰਭਵ ਹੈ ਅਤੇ ਮਾਨਸਿਕ ਰਵੱਈਏ ਦੇ ਗਿਆਨ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਇਸ ਦੇ ਅਰਥ ਨੂੰ ਪੇਸ਼ ਕਰਨਾ ਵੀ ਅਸੰਭਵ ਹੈ। ਫਿਰ ਅਸੀਂ ਇਸ ਵਿਸ਼ਾਲ ਅਤੇ ਵਿਆਪਕ ਪ੍ਰਤੀਕਵਾਦ ਦੀ ਕਲਪਨਾ ਕਿਵੇਂ ਕਰ ਸਕਦੇ ਹਾਂ ਜਿਸਦਾ ਅਨੁਵਾਦ ਸਾਡੀ ਘ੍ਰਿਣਾ, ਸਾਡੀਆਂ ਨਫ਼ਰਤਾਂ, ਸਾਡੀਆਂ ਹਮਦਰਦੀਆਂ, ਵਸਤੂਆਂ ਪ੍ਰਤੀ ਸਾਡੇ ਆਕਰਸ਼ਣ ਦੁਆਰਾ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਭੌਤਿਕਤਾ ਸਿਧਾਂਤਕ ਤੌਰ 'ਤੇ ਗੈਰ-ਅਰਥਪੂਰਨ ਰਹਿਣੀ ਚਾਹੀਦੀ ਹੈ? ਇਸ ਅਧਿਐਨ ਵਿੱਚ ਅੱਗੇ ਵਧਣ ਲਈ ਕੁਝ ਖਾਸ ਧਾਰਨਾਵਾਂ ਨੂੰ ਛੱਡਣਾ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੈ। ਖਾਸ ਤੌਰ 'ਤੇ ਸਾਨੂੰ ਹੁਣ ਇਹ ਤਰਜੀਹ ਨਹੀਂ ਦੇਣੀ ਚਾਹੀਦੀ ਕਿ ਕਿਸੇ ਖਾਸ ਭਾਵਨਾ ਨੂੰ ਪਤਲਾਪਨ ਦਾ ਕਾਰਨ ਸਿਰਫ਼ ਇੱਕ ਚਿੱਤਰ ਹੈ, ਗਿਆਨ ਨਹੀਂ। ਸਾਨੂੰ ਇਹ ਵੀ ਮੰਨਣ ਤੋਂ ਇਨਕਾਰ ਕਰਨਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ - ਜਦੋਂ ਤੱਕ ਪੂਰੀ ਜਾਣਕਾਰੀ ਨਹੀਂ ਮਿਲ ਜਾਂਦੀ - ਕਿ ਮਾਨਸਿਕ ਸਾਨੂੰ ਭੌਤਿਕ ਪਦਾਰਥ ਨੂੰ ਪ੍ਰਤੀਕਾਤਮਕ ਤੌਰ 'ਤੇ ਦੇਖਣ ਦੀ ਆਗਿਆ ਦਿੰਦਾ ਹੈ ਜਾਂ ਮਨੁੱਖੀ ਬੇਸਹਾਰਾਪਣ ਦੇ ਨਾਲ ਸਾਡੇ ਅਨੁਭਵ ਨੂੰ "ਪਤਲਾਪਨ" ਦੇ ਅਰਥਪੂਰਨ ਹੋਣ ਦੇ ਡਰ ਨਾਲੋਂ ਕੋਈ ਤਰਜੀਹ ਹੈ।

ਆਓ ਮੂਲ ਪ੍ਰੋਜੈਕਟ ਵੱਲ ਵਾਪਸ ਚੱਲੀਏ। ਇਹ ਨਿਯੋਜਨ ਦਾ ਪ੍ਰੋਜੈਕਟ ਹੈ। ਇਹ ਪਤਲੇ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਵਜੂਦ ਨੂੰ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਨ ਲਈ ਮਜਬੂਰ ਕਰਦਾ ਹੈ; ਕਿਉਂਕਿ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਹੋਂਦ ਵਿੱਚ ਆਉਣਾ ਪਤਲੇ ਨੂੰ "ਕਬਜ਼ੇ ਵਿੱਚ ਰੱਖਣ ਲਈ ਪਤਲੇ" ਸਮਝਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ; ਯਾਨੀ, ਪਤਲੇ ਅਤੇ ਮੇਰੇ ਵਿਚਕਾਰ ਮੂਲ ਬੰਧਨ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਮੈਂ ਇਸਦੇ ਵਜੂਦ ਦੀ ਨੀਂਹ ਹੋਣ ਦਾ ਪ੍ਰੋਜੈਕਟ ਬਣਾਉਂਦਾ ਹਾਂ, ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਆਦਰਸ਼ਕ ਤੌਰ 'ਤੇ ਮੈਂ ਖੁਦ ਹਾਂ। ਸ਼ੁਰੂ ਤੋਂ ਹੀ ਇਹ ਸਥਾਪਤ ਹੋਣ ਲਈ ਇੱਕ ਸੰਭਾਵੀ "ਆਪਣੇ ਆਪ" ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਦਿਖਾਈ ਦਿੰਦਾ ਹੈ; ਸ਼ੁਰੂ ਤੋਂ ਹੀ ਇਸਦਾ ਇੱਕ ਮਾਨਸਿਕ ਗੁਣ ਹੈ। ਇਸਦਾ ਨਿਸ਼ਚਤ ਤੌਰ 'ਤੇ ਇਹ ਮਤਲਬ ਨਹੀਂ ਹੈ ਕਿ ਮੈਂ ਇਸਨੂੰ ਆਦਿਮ ਜੀਵਵਾਦ ਦੇ ਤਰੀਕੇ ਨਾਲ ਇੱਕ ਆਤਮਾ ਨਾਲ ਨਿਵਾਜਦਾ ਹਾਂ, ਨਾ ਹੀ ਅਧਿਆਤਮਿਕ ਗੁਣਾਂ ਨਾਲ, ਪਰ ਸਿਰਫ਼ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਇਸਦੀ ਭੌਤਿਕਤਾ ਵੀ ਮੇਰੇ ਲਈ ਇੱਕ ਮਾਨਸਿਕ ਅਰਥ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਪ੍ਰਗਟ ਹੁੰਦੀ ਹੈ - ਇਸ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ, ਇਹ ਮਾਨਸਿਕ ਅਰਥ ਉਸ ਪ੍ਰਤੀਕਾਤਮਕ ਮੁੱਲ ਦੇ ਸਮਾਨ ਹੈ ਜੋ ਪਤਲੇ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਹੋਣ ਦੇ ਸੰਬੰਧ ਵਿੱਚ ਹੁੰਦਾ ਹੈ।

ਪਤਲੇਪਣ ਨੂੰ ਇਸਦੇ ਸਾਰੇ ਅਰਥ ਪੈਦਾ ਕਰਨ ਲਈ ਮਜਬੂਰ ਕਰਨ ਦੇ ਇਸ ਅਨੁਕੂਲ ਤਰੀਕੇ ਨੂੰ ਇੱਕ ਰਸਮੀ ਤਰਜੀਹ ਮੰਨਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ, ਹਾਲਾਂਕਿ ਇਹ ਇੱਕ ਮੁਫਤ ਪ੍ਰੋਜੈਕਟ ਹੈ ਅਤੇ ਹਾਲਾਂਕਿ ਇਸਨੂੰ ਆਪਣੇ ਆਪ ਦੇ ਹੋਣ ਨਾਲ ਪਛਾਣਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਦਰਅਸਲ, ਉਪਯੁਕਤ ਮੋਡ ਮੂਲ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਪਤਲੇਪਣ ਦੇ ਹੋਣ ਦੇ ਢੰਗ 'ਤੇ ਨਿਰਭਰ ਨਹੀਂ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਬਲਕਿ ਸਿਰਫ ਇਸਦੇ ਉੱਥੇ ਹੋਣ 'ਤੇ, ਇਸਦੇ ਸ਼ੁੱਧ ਅਨੁਭਵੀ ਹੋਂਦ 'ਤੇ ਨਿਰਭਰ ਕਰਦਾ ਹੈ; ਇਹ ਕਿਸੇ ਵੀ ਹੋਰ ਮੁਲਾਕਾਤ ਵਾਂਗ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਨਿਯੋਜਨ ਦਾ ਇੱਕ ਸਧਾਰਨ ਪ੍ਰੋਜੈਕਟ ਹੈ, ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਕਿਸੇ ਵੀ ਤਰੀਕੇ ਨਾਲ ਸ਼ੁੱਧ "ਉੱਥੇ ਹੈ" ਤੋਂ ਵੱਖਰਾ ਨਹੀਂ ਹੈ ਅਤੇ ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਹੈ, ਭਾਵੇਂ ਅਸੀਂ ਇਸਨੂੰ ਇੱਕ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਤੋਂ ਜਾਂ ਦੂਜੇ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਤੋਂ ਵਿਚਾਰਦੇ ਹਾਂ, ਜਾਂ ਤਾਂ ਸ਼ੁੱਧ ਆਜ਼ਾਦੀ ਜਾਂ ਸ਼ੁੱਧ ਕੁਝ ਵੀ ਨਹੀਂ। ਪਰ ਇਹ ਬਿਲਕੁਲ ਇਸ ਉਪਯੁਕਤ ਪ੍ਰੋਜੈਕਟ ਦੀਆਂ ਸੀਮਾਵਾਂ ਦੇ ਅੰਦਰ ਹੈ ਕਿ ਪਤਲਾਪਣ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਆਪਣੀ ਪਤਲਾਪਣ ਵਿਕਸਤ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਪਤਲਾਪਣ ਦੇ ਪਹਿਲੇ ਰੂਪ ਤੋਂ, ਇਹ ਪਤਲਾਪਣ ਪਹਿਲਾਂ ਹੀ ਇੱਕ ਮੰਗ ਦਾ ਜਵਾਬ ਹੈ, ਪਹਿਲਾਂ ਹੀ ਆਪਣੇ ਆਪ ਦਾ ਇੱਕ ਦਾਨ ਹੈ; ਪਤਲਾਪਣ ਪਹਿਲਾਂ ਹੀ ਮੇਰੇ ਨਾਲ ਦੁਨੀਆ ਦੇ ਮਿਸ਼ਰਣ ਦੀ ਰੂਪਰੇਖਾ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਦਿਖਾਈ ਦਿੰਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਮੈਨੂੰ ਦੁਨੀਆ ਬਾਰੇ ਕੀ ਸਿਖਾਉਂਦਾ ਹੈ, ਕਿ ਇਹ ਇੱਕ ਜੋਂਕ ਵਾਂਗ ਹੈ ਜੋ ਮੈਨੂੰ ਚੂਸ ਰਿਹਾ ਹੈ, ਪਹਿਲਾਂ ਹੀ ਇੱਕ ਠੋਸ ਸਵਾਲ ਦਾ ਜਵਾਬ ਹੈ; ਇਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ, ਆਪਣੇ ਹੋਣ ਦੇ ਢੰਗ ਨਾਲ, ਆਪਣੇ ਸਾਰੇ ਪਦਾਰਥ ਨਾਲ ਪ੍ਰਤੀਕਿਰਿਆ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਜੋ ਜਵਾਬ ਦਿੰਦਾ ਹੈ ਉਹ ਉਸੇ ਸਮੇਂ ਪ੍ਰਸ਼ਨ ਲਈ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਢੁਕਵਾਂ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਫਿਰ ਵੀ ਅਪਾਰਦਰਸ਼ੀ ਅਤੇ ਅਵਿਚਾਰਯੋਗ ਹੁੰਦਾ ਹੈ, ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਆਪਣੀ ਸਾਰੀ ਅਕਹਿ ਭੌਤਿਕਤਾ ਨਾਲ ਭਰਪੂਰ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਸਪੱਸ਼ਟ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਜਵਾਬ ਬਿਲਕੁਲ ਢੁਕਵਾਂ ਹੁੰਦਾ ਹੈ; ਪਤਲਾਪਣ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਉਸ ਚੀਜ਼ ਵਜੋਂ ਫੜਨ ਦਿੰਦਾ ਹੈ ਜਿਸਦੀ ਮੈਨੂੰ ਘਾਟ ਹੈ; ਇਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਇੱਕ ਅਨੁਕੂਲ ਪੁੱਛਗਿੱਛ ਦੁਆਰਾ ਜਾਂਚਣ ਦਿੰਦਾ ਹੈ; ਇਹ ਆਪਣੀ ਪਤਲਾਪਣ ਨੂੰ ਨਿਯੋਜਨ ਦੀ ਇਸ ਰੂਪਰੇਖਾ ਵਿੱਚ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਨ ਦਿੰਦਾ ਹੈ। ਫਿਰ ਵੀ ਇਹ ਅਪਾਰਦਰਸ਼ੀ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਜੇਕਰ ਅਰਥਪੂਰਨ ਰੂਪ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਆਪ ਦੁਆਰਾ ਪਤਲਾਪਣ ਵਿੱਚ ਉਭਾਰਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਤਾਂ ਇਸਦੀ ਸਾਰੀ ਪਤਲਾਪਣ ਇਸਨੂੰ ਸਹਾਇਤਾ ਅਤੇ ਭਰਨ ਲਈ ਆਉਂਦੀ ਹੈ। ਫਿਰ ਸਾਨੂੰ ਇੱਕ ਅਰਥ ਵੱਲ ਭੇਜਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਜੋ ਪੂਰਾ ਅਤੇ ਸੰਘਣਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ, ਅਤੇ ਇਹ ਅਰਥ ਸਾਡੇ ਲਈ ਪਹਿਲਾਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਹੋਣ ਨੂੰ ਛੱਡਦਾ ਹੈ ਜਿੱਥੋਂ ਤੱਕ ਪਤਲਾਪਣ ਇਸ ਸਮੇਂ ਹੈ ਜੋ ਸੰਸਾਰ ਨੂੰ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰ ਰਿਹਾ ਹੈ, ਅਤੇ ਦੂਜਾ ਆਪਣੇ ਆਪ ਦੀ ਇੱਕ ਰੂਪਰੇਖਾ, ਜਿੱਥੋਂ ਤੱਕ ਨਿਯੋਜਨ ਪਤਲਾਪਣ ਦੇ ਹਿੱਸੇ 'ਤੇ ਇੱਕ ਸੰਸਥਾਪਕ ਕਾਰਜ ਵਾਂਗ ਕੁਝ ਦਰਸਾਉਂਦਾ ਹੈ।

ਫਿਰ ਇੱਕ ਬਾਹਰਮੁਖੀ ਗੁਣ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਸਾਡੇ ਕੋਲ ਜੋ ਵਾਪਸ ਆਉਂਦਾ ਹੈ ਉਹ ਇੱਕ ਨਵਾਂ ਸੁਭਾਅ ਹੈ ਜੋ ਨਾ ਤਾਂ ਭੌਤਿਕ (ਅਤੇ ਭੌਤਿਕ) ਹੈ ਅਤੇ ਨਾ ਹੀ ਮਾਨਸਿਕ, ਪਰ ਜੋ ਮਾਨਸਿਕ ਅਤੇ ਭੌਤਿਕ ਦੇ ਵਿਰੋਧ ਤੋਂ ਪਾਰ ਹੈ, ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਸਾਡੇ ਸਾਹਮਣੇ ਪੂਰੇ ਸੰਸਾਰ ਦੇ ਓਨਟੋਲੋਜੀਕਲ ਪ੍ਰਗਟਾਵੇ ਵਜੋਂ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਕੇ; ਯਾਨੀ, ਜੋ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਸੰਸਾਰ ਵਿੱਚ ਸਾਰੀਆਂ "ਇਸ" ਨੂੰ ਸ਼੍ਰੇਣੀਬੱਧ ਕਰਨ ਲਈ ਇੱਕ ਰੁਬਰਿਕ ਵਜੋਂ ਪੇਸ਼ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਤਾਂ ਜੋ ਸਾਨੂੰ ਭੌਤਿਕ ਸੰਗਠਨਾਂ ਜਾਂ ਪਾਰਦਰਸ਼ੀ ਪਾਰਦਰਸ਼ਤਾਵਾਂ ਨਾਲ ਨਜਿੱਠਣਾ ਪਵੇ। ਇਸਦਾ ਅਰਥ ਹੈ ਕਿ ਪਤਲੇਪਣ ਦੀ ਚਿੰਤਾ ਨੇ, ਉਸੇ ਸਟਰੋਕ ਦੁਆਰਾ, ਸੰਸਾਰ ਦੇ ਅੰਦਰ ਆਪਣੇ ਆਪ ਲਈ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਦੇਣ ਦਾ ਇੱਕ ਖਾਸ ਢੰਗ ਬਣਾਇਆ ਹੈ। ਆਪਣੇ ਤਰੀਕੇ ਨਾਲ ਇਹ ਹੋਣ ਦਾ ਪ੍ਰਤੀਕ ਹੈ; ਯਾਨੀ, ਜਿੰਨਾ ਚਿਰ ਪਤਲੇਪਣ ਨਾਲ ਸੰਪਰਕ ਬਣਿਆ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ, ਸਾਡੇ ਲਈ ਸਭ ਕੁਝ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਵਾਪਰਦਾ ਹੈ ਜਿਵੇਂ ਪਤਲੇਪਣ ਪੂਰੇ ਸੰਸਾਰ ਦਾ ਅਰਥ ਹੋਵੇ ਜਾਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਹੋਣ ਦਾ ਵਿਲੱਖਣ ਢੰਗ ਹੋਵੇ - ਉਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਛਿਪਕਲੀਆਂ ਦੇ ਆਦਿਮ ਕਬੀਲੇ ਲਈ

ਸਾਰੀਆਂ ਵਸਤੂਆਂ ਕਿਰਲੀਆਂ ਹਨ।

ਪਤਲਾਪਣ ਕਿਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੇ ਜੀਵਣ ਦਾ ਪ੍ਰਤੀਕ ਹੈ? ਮੈਂ ਪਹਿਲਾਂ ਦੇਖਦਾ ਹਾਂ ਕਿ ਇਹ ਸਮਰੂਪਤਾ ਅਤੇ ਤਰਲਤਾ ਦੀ ਨਕਲ ਹੈ। ਪਿੱਚ ਵਰਗਾ ਪਤਲਾ ਪਦਾਰਥ ਇੱਕ ਅਸਧਾਰਨ ਤਰਲ ਹੈ। ਪਹਿਲਾਂ, ਇੱਕ ਤਰਲ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਇਹ ਸਾਡੇ ਸਾਹਮਣੇ ਇੱਕ ਅਜਿਹਾ ਜੀਵ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਦਾ ਹੈ ਜੋ ਹਰ ਜਗ੍ਹਾ ਭੱਜ ਰਿਹਾ ਹੈ ਅਤੇ ਫਿਰ ਵੀ ਹਰ ਜਗ੍ਹਾ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਰਗਾ ਹੈ, ਜੋ ਹਰ ਪਾਸਿਓਂ ਬਚਦਾ ਹੈ ਪਰ ਜਿਸ 'ਤੇ ਕੋਈ ਤੈਰ ਸਕਦਾ ਹੈ, ਇੱਕ ਅਜਿਹਾ ਜੀਵ ਜੋ ਖ਼ਤਰੇ ਅਤੇ ਯਾਦਦਾਸ਼ਤ ਤੋਂ ਬਿਨਾਂ ਹੈ, ਜੋ ਸਦੀਵੀ ਤੌਰ 'ਤੇ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਬਦਲ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਜਿਸ 'ਤੇ ਕੋਈ ਕੋਈ ਨਿਸ਼ਾਨ ਨਹੀਂ ਛੱਡਦਾ ਅਤੇ ਜੋ ਸਾਡੇ 'ਤੇ ਕੋਈ ਨਿਸ਼ਾਨ ਨਹੀਂ ਛੱਡ ਸਕਦਾ, ਇੱਕ ਅਜਿਹਾ ਜੀਵ ਜੋ ਖਿਸਕਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਜਿਸ 'ਤੇ ਕੋਈ ਸਲਾਈਡ ਕਰ ਸਕਦਾ ਹੈ, ਜਿਸਨੂੰ ਕਿਸੇ ਸਲਾਈਡਿੰਗ ਦੁਆਰਾ ਕਬਜ਼ਾ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ (ਇੱਕ ਰੋਬੋਟ, ਇੱਕ ਮੋਟਰ ਬੋਟ, ਜਾਂ ਵਾਟਰ ਸਕੀ ਦੁਆਰਾ), ਅਤੇ ਜੋ ਕਦੇ ਵੀ ਇਸ ਲਈ ਨਹੀਂ ਰੱਖਦਾ ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਸਾਡੇ ਉੱਤੇ ਘੁੰਮਦਾ ਹੈ, ਇੱਕ ਅਜਿਹਾ ਜੀਵ ਜੋ ਸਦੀਵੀਤਾ ਅਤੇ ਅਨੰਤ ਅਸਥਾਈਤਾ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਬਿਨਾਂ ਕਿਸੇ ਚੀਜ਼ ਦੇ ਇੱਕ ਸਥਾਈ ਤਬਦੀਲੀ ਹੈ ਜੋ ਬਦਲਦੀ ਹੈ, ਇੱਕ ਅਜਿਹਾ ਜੀਵ ਜੋ ਸਦੀਵੀਤਾ ਅਤੇ ਅਸਥਾਈਤਾ ਦੇ ਇਸ ਸੰਸਲੇਸ਼ਣ ਵਿੱਚ ਸਭ ਤੋਂ ਵਧੀਆ ਪ੍ਰਤੀਕ ਹੈ, ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਸ਼ੁੱਧ ਅਸਥਾਈਤਾ ਵਜੋਂ ਅਤੇ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਸ਼ੁੱਧ ਸਦੀਵੀਤਾ ਵਜੋਂ ਇੱਕ ਸੰਭਾਵੀ ਸੰਯੋਜਨ। ਪਰ ਤੁਰੰਤ ਪਤਲਾਪਣ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਜ਼ਰੂਰੀ ਤੌਰ 'ਤੇ ਅਸਪਸ਼ਟ ਵਜੋਂ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਦਾ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਇਸਦੀ ਤਰਲਤਾ ਹੌਲੀ ਗਤੀ ਵਿੱਚ ਮੌਜੂਦ ਹੈ; ਇਸਦੀ ਤਰਲਤਾ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਚਿਪਚਿਪੀ ਮੋਟਾਈ ਹੈ; ਇਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਤਰਲ ਉੱਤੇ ਠੋਸ ਦੀ ਇੱਕ ਚਮਕਦੀ ਜਿੱਤ ਨੂੰ ਦਰਸਾਉਂਦਾ ਹੈ - ਯਾਨੀ, ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਉਦਾਸੀਨਤਾ ਦੀ ਇੱਕ ਪ੍ਰਵਿਰਤੀ, ਜਿਸਨੂੰ ਸ਼ੁੱਧ ਠੋਸ ਦੁਆਰਾ ਦਰਸਾਇਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਤਰਲਤਾ ਨੂੰ ਠੀਕ ਕਰਨ, ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਸੋਖਣ ਲਈ ਜਿਸਨੂੰ ਇਸਨੂੰ ਘੁਲਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ।

ਚਿੱਕੜ ਪਾਣੀ ਦੀ ਪੀੜਾ ਹੈ। ਇਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਬਣਨ ਦੀ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਵਰਤਾਰੇ ਵਜੋਂ ਪੇਸ਼ ਕਰਦਾ ਹੈ; ਇਸ ਵਿੱਚ ਤਬਦੀਲੀ ਦੇ ਅੰਦਰ ਉਹ ਸਥਾਈਤਾ ਨਹੀਂ ਹੈ ਜੋ ਪਾਣੀ ਵਿੱਚ ਹੁੰਦੀ ਹੈ ਪਰ ਇਸਦੇ ਉਲਟ, ਸਥਿਤੀ ਵਿੱਚ ਤਬਦੀਲੀ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਸੰਪੂਰਨ ਬ੍ਰੇਕ ਨੂੰ ਦਰਸਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਚਿੱਕੜ ਵਿੱਚ ਇਹ ਸਥਿਰ ਅਸਥਿਰਤਾ ਕਬਜ਼ੇ ਨੂੰ ਨਿਰਾਸ਼ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਪਾਣੀ ਵਧੇਰੇ ਥੋੜ੍ਹੇ ਸਮੇਂ ਲਈ ਹੁੰਦਾ ਹੈ, ਪਰ ਇਸਨੂੰ ਆਪਣੀ ਉਡਾਣ ਵਿੱਚ ਭੱਜਣ ਵਾਲੀ ਚੀਜ਼ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਕਬਜ਼ਾ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਚਿੱਕੜ ਇੱਕ ਭਾਰੀ ਉਡਾਣ ਨਾਲ ਭੱਜਦਾ ਹੈ ਜਿਸਦਾ ਪਾਣੀ ਨਾਲ ਉਹੀ ਸਬੰਧ ਹੈ ਜਿਵੇਂ ਮੁਰਗੀ ਦੀ ਬੇਲੋੜੀ ਧਰਤੀ ਵੱਲ ਉਡਾਣ ਦਾ ਬਾਜ਼ ਨਾਲ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਉਡਾਣ ਨੂੰ ਵੀ ਕਬਜ਼ੇ ਵਿੱਚ ਨਹੀਂ ਰੱਖਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਉਡਾਣ ਤੋਂ ਇਨਕਾਰ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਪਹਿਲਾਂ ਹੀ ਲਗਭਗ ਇੱਕ ਠੋਸ ਸਥਾਈਤਾ ਹੈ। "ਦੋ ਅਵਸਥਾਵਾਂ ਦੇ ਵਿਚਕਾਰ ਪਦਾਰਥ" ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਇਸਦੇ ਅਸਪਸ਼ਟ ਚਰਿੱਤਰ ਦੀ ਉਸ ਸੁਸਤੀ ਨਾਲੋਂ ਵਧੇਰੇ ਸਪੱਸ਼ਟ ਤੌਰ 'ਤੇ ਗਵਾਹੀ ਕੁਝ ਵੀ ਨਹੀਂ ਦਿੰਦਾ ਜਿਸ ਨਾਲ ਚਿੱਕੜ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਪਿਘਲ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਪਾਣੀ ਦੇ ਇੱਕ ਵੱਡੇ ਸਰੀਰ ਦੀ ਸਤ੍ਹਾ ਨੂੰ ਛੂਹਣ ਵਾਲੀ ਪਾਣੀ ਦੀ ਇੱਕ ਬੂੰਦ ਤੁਰੰਤ ਪਾਣੀ ਦੇ ਸਰੀਰ ਵਿੱਚ ਬਦਲ ਜਾਂਦੀ ਹੈ; ਅਸੀਂ ਇਸ ਕਾਰਵਾਈ ਨੂੰ ਪਾਣੀ ਦੇ ਸਰੀਰ ਦੁਆਰਾ ਪਾਣੀ ਦੀ ਬੂੰਦ ਦੇ ਮੂੰਹ ਵਿੱਚ ਸੋਖਣ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਨਹੀਂ ਦੇਖਦੇ, ਸਗੋਂ ਇੱਕ ਇੱਕਲੇ ਜੀਵ ਦੀ ਵਿਅਕਤੀਗਤਤਾ ਨੂੰ ਅਧਿਆਤਮਿਕ ਬਣਾਉਣ ਅਤੇ ਤੋੜਨ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਦੇਖਦੇ ਹਾਂ ਜੋ ਉਸ ਮਹਾਨ ਸਰਬ ਵਿੱਚ ਘੁਲ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਜਿਸ ਤੋਂ ਇਹ ਜਾਰੀ ਹੋਇਆ ਸੀ। ਪਾਣੀ ਦੇ ਸਰੀਰ ਦਾ ਪ੍ਰਤੀਕ ਸਰਬ-ਈਸ਼ਵਰਵਾਦੀ ਪ੍ਰਣਾਲੀਆਂ ਦੇ ਨਿਰਮਾਣ ਵਿੱਚ ਬਹੁਤ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਭੂਮਿਕਾ ਨਿਭਾਉਂਦਾ ਜਾਪਦਾ ਹੈ; ਇਹ ਹੋਂਦ ਦੇ ਹੋਂਦ ਨਾਲ ਸਬੰਧ ਦੀ ਇੱਕ ਖਾਸ ਕਿਸਮ ਨੂੰ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਪਰ ਜੇ ਅਸੀਂ ਪਤਲੇਪਣ 'ਤੇ

ਵਿਚਾਰ ਕਰਦੇ ਹਾਂ, ਤਾਂ ਅਸੀਂ ਨੋਟ ਕਰਦੇ ਹਾਂ ਕਿ ਇਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਤਬਦੀਲ ਹੋਣ ਦੇ ਵਰਤਾਰੇ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਨਿਰੰਤਰ ਹਿਸਟਰੇਸਿਸ ਪੇਸ਼ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਮੇਰੇ ਚਮਚੇ ਤੋਂ ਸ਼ੀਸ਼ੀ ਵਿੱਚ ਮੌਜੂਦ ਸ਼ਹਿਦ 'ਤੇ ਲੱਗਣ ਵਾਲਾ ਸ਼ਹਿਦ ਪਹਿਲਾਂ ਸਤ੍ਹਾ ਨੂੰ ਇਸ ਉੱਤੇ ਰਾਹਤ ਨਾਲ ਬੰਨ੍ਹ ਕੇ ਮੂਰਤੀਮਾਨ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਅਤੇ ਇਸਦੇ ਪੂਰੇ ਨਾਲ ਮਿਸ਼ਰਣ ਨੂੰ ਹੌਲੀ-ਹੌਲੀ ਡੁੱਬਣ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਪੇਸ਼ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਇੱਕ ਢਹਿਣ ਜੋ ਤੁਰੰਤ ਇੱਕ ਡਿਫਲੇਸ਼ਨ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਦਿਖਾਈ ਦਿੰਦਾ ਹੈ (ਉਦਾਹਰਣ ਵਜੋਂ ਬੱਚਿਆਂ ਦੇ ਇੱਕ ਖਿਡੌਣੇ ਨਾਲ ਖੇਡਣ ਵਿੱਚ ਖੁਸ਼ੀ ਬਾਰੇ ਸੋਚੋ ਜੋ ਫੁੱਲਣ 'ਤੇ ਸੀਟੀ ਵਜਾਉਂਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਡਿਫਲੇਸ਼ਨ ਕਰਨ 'ਤੇ ਸੋਗ ਨਾਲ ਕਰਾਹਦਾ ਹੈ16) ਅਤੇ ਇੱਕ ਪ੍ਰਦਰਸ਼ਨ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ - ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਇੱਕ ਔਰਤ ਦੀਆਂ ਪੂਰੀਆਂ ਛਾਤੀਆਂ ਵਿੱਚੋਂ ਚਪਟਾ ਨਿਕਲਣਾ ਜੋ ਉਸਦੀ ਪਿੱਠ 'ਤੇ ਪਈ ਹੈ।

ਪਤਲੇ ਪਦਾਰਥ ਵਿੱਚ ਜੋ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਘੁਲ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਇੱਕ ਦ੍ਰਿਸ਼ਮਾਨ ਵਿਰੋਧ ਹੁੰਦਾ ਹੈ, ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਇੱਕ ਵਿਅਕਤੀ ਦਾ ਇਨਕਾਰ ਜੋ ਪੂਰੇ ਜੀਵ ਵਿੱਚ ਨਾਸ਼ ਨਹੀਂ ਹੋਣਾ ਚਾਹੁੰਦਾ, ਅਤੇ ਉਸੇ ਸਮੇਂ ਇੱਕ ਕੋਮਲਤਾ ਨੂੰ ਆਪਣੀ ਅੰਤਮ ਸੀਮਾ ਤੱਕ ਧੱਕ ਦਿੱਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਕਿਉਂਕਿ ਨਰਮ ਸਿਰਫ ਇੱਕ ਵਿਨਾਸ਼ ਹੈ ਜੋ ਅੱਧੇ ਰਸਤੇ ਵਿੱਚ ਰੋਕਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ; ਨਰਮ ਉਹ ਹੈ ਜੋ ਸਾਨੂੰ ਸਾਡੀ ਆਪਣੀ ਵਿਨਾਸ਼ਕਾਰੀ ਸ਼ਕਤੀ ਅਤੇ ਇਸਦੀਆਂ ਸੀਮਾਵਾਂ ਦੀ ਸਭ ਤੋਂ ਵਧੀਆ ਤਸਵੀਰ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਪੂਰੇ ਦੇ ਛਾਤੀ ਵਿੱਚ ਪਤਲੇ ਬੂੰਦ ਦੇ ਅਲੋਪ ਹੋਣ ਦੀ ਸੁਸਤੀ ਨੂੰ ਪਹਿਲਾਂ ਕੋਮਲਤਾ ਵਿੱਚ ਫੜਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਜੋ ਕਿ ਇੱਕ ਸੁਸਤ ਵਿਨਾਸ਼ ਵਾਂਗ ਹੈ ਅਤੇ ਸਮੇਂ ਲਈ ਖੇਡਦਾ ਜਾਪਦਾ ਹੈ, ਪਰ ਇਹ ਕੋਮਲਤਾ ਅੰਤ ਤੱਕ ਰਹਿੰਦੀ ਹੈ; ਬੂੰਦ ਪਤਲੇ ਪਦਾਰਥ ਦੇ ਸਰੀਰ ਵਿੱਚ ਚੂਸਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਵਰਤਾਰਾ ਪਤਲੇ ਪਦਾਰਥ ਦੀਆਂ ਕਈ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਤਾਵਾਂ ਨੂੰ ਜਨਮ ਦਿੰਦਾ ਹੈ। ਪਹਿਲਾਂ ਇਹ ਛੂਹਣ ਲਈ ਨਰਮ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਜ਼ਮੀਨ 'ਤੇ ਪਾਣੀ ਸੁੱਟੋ; ਇਹ ਚੱਲਦਾ ਹੈ। ਇੱਕ ਪਤਲੇ ਪਦਾਰਥ ਸੁੱਟੋ; ਇਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਬਾਹਰ ਖਿੱਚਦਾ ਹੈ, ਇਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਪ੍ਰਦਰਸ਼ਿਤ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਇਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਬਾਹਰ ਚਪਟਾ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਇਹ ਨਰਮ ਹੈ; ਪਤਲੇ ਨੂੰ ਛੂਹੋ; ਇਹ ਭੱਜਦਾ ਨਹੀਂ, ਇਹ ਪੈਦਾ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਤੱਥ ਵਿੱਚ ਹੀ ਹੈ ਕਿ ਅਸੀਂ ਪਾਣੀ ਨੂੰ ਇੱਕ ਬੇਰਹਿਮ ਕਠੋਰਤਾ ਨਹੀਂ ਸਮਝ ਸਕਦੇ ਜੋ ਇਸਨੂੰ ਧਾਤ ਹੋਣ ਦਾ ਗੁਪਤ ਅਹਿਸਾਸ ਦਿੰਦੀ ਹੈ; ਅੰਤ ਵਿੱਚ ਇਹ ਸਟੀਲ ਵਾਂਗ ਸੰਕੁਚਿਤ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਪਤਲਾਪਣ ਸੰਕੁਚਿਤ ਹੈ। ਇਹ ਸਾਨੂੰ ਪਹਿਲਾਂ ਇਹ ਪ੍ਰਭਾਵ ਦਿੰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਇੱਕ ਅਜਿਹਾ ਜੀਵ ਹੈ ਜਿਸਨੂੰ ਕਾਬੂ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਦੁੱਗਣਾ: ਇਸਦਾ ਪਤਲਾਪਨ, ਇਸਦਾ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨਾਲ ਜੁੜਨਾ ਇਸਨੂੰ ਬਾਹਰ ਨਿਕਲਣ ਤੋਂ ਰੋਕਦਾ ਹੈ; ਮੈਂ ਇਸਨੂੰ ਆਪਣੇ ਹੱਥਾਂ ਵਿੱਚ ਲੈ ਸਕਦਾ ਹਾਂ, ਸ਼ੀਸ਼ੀ ਵਿੱਚ ਬਾਕੀ ਤੋਂ ਸ਼ਹਿਦ ਜਾਂ ਪਿੱਚ ਦੀ ਇੱਕ ਨਿਸ਼ਚਿਤ ਮਾਤਰਾ ਨੂੰ ਵੱਖ ਕਰ ਸਕਦਾ ਹਾਂ, ਅਤੇ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਇੱਕ ਨਿਰੰਤਰ ਰਚਨਾ ਦੁਆਰਾ ਇੱਕ ਵਿਅਕਤੀਗਤ ਵਸਤੂ ਬਣਾ ਸਕਦਾ ਹਾਂ; ਪਰ ਉਸੇ ਸਮੇਂ ਇਸ ਪਦਾਰਥ ਦੀ ਕੋਮਲਤਾ ਜੋ ਮੇਰੇ ਹੱਥਾਂ ਵਿੱਚ ਕੁਚਲੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ, ਮੈਨੂੰ ਇਹ ਪ੍ਰਭਾਵ ਦਿੰਦੀ ਹੈ ਕਿ ਮੈਂ ਇਸਨੂੰ ਹਮੇਸ਼ਾ ਲਈ ਨਸ਼ਟ ਕਰ ਰਿਹਾ ਹਾਂ।

ਅਸਲ ਵਿੱਚ ਸਾਡੇ ਕੋਲ ਇੱਥੇ ਵਿਨਾਸ਼-ਸਿਰਜਣਾ ਦੀ ਤਸਵੀਰ ਹੈ। ਪਤਲਾਪਨ ਨਿਮਰ ਹੈ। ਸਿਰਫ਼ ਉਸੇ ਪਲ ਜਦੋਂ ਮੈਂ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਕਰਦਾ ਹਾਂ ਕਿ ਮੇਰੇ ਕੋਲ ਇਹ ਹੈ, ਇੱਕ ਉਤਸੁਕ ਉਲਟਾ ਦੁਆਰਾ, ਇਹ ਮੈਨੂੰ ਆਪਣੇ ਕੋਲ ਰੱਖਦਾ ਹੈ। ਇੱਥੇ ਇਸਦਾ ਜ਼ਰੂਰੀ ਚਰਿੱਤਰ ਪ੍ਰਗਟ ਹੁੰਦਾ ਹੈ: ਇਸਦੀ ਕੋਮਲਤਾ ਜੋਂਕ ਵਰਗੀ ਹੈ। ਜੇਕਰ ਕੋਈ ਵਸਤੂ ਜੋ ਮੈਂ ਆਪਣੇ ਹੱਥਾਂ ਵਿੱਚ ਫੜੀ ਹੋਈ ਹੈ, ਠੋਸ ਹੈ, ਤਾਂ ਮੈਂ ਜਦੋਂ ਚਾਹਾਂ ਛੱਡ ਸਕਦਾ ਹਾਂ; ਇਸਦੀ ਜੜਤਾ ਮੇਰੇ ਲਈ ਮੇਰੀ ਪੂਰੀ ਸ਼ਕਤੀ ਦਾ ਪ੍ਰਤੀਕ ਹੈ; ਮੈਂ ਇਸਨੂੰ ਇਸਦੀ ਨੀਂਹ ਦਿੰਦਾ ਹਾਂ, ਪਰ ਇਹ ਮੇਰੇ ਲਈ ਕੋਈ ਨੀਂਹ ਨਹੀਂ ਦਿੰਦਾ; ਫੌਰ-ਇਟਸੈਲਫ ਵਸਤੂ ਵਿੱਚ ਇਨ-ਇਟਸੈਲਫ ਨੂੰ ਇਕੱਠਾ ਕਰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਵਸਤੂ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨਾਲ ਸਮਝੌਤਾ ਕੀਤੇ ਬਿਨਾਂ (ਭਾਵ, ਫੌਰ-ਇਟਸੈਲਫ ਦਾ ਸਵੈ) ਇਨ-ਇਟਸੈਲਫ ਦੀ ਸ਼ਾਨ ਤੱਕ ਉੱਚਾ ਚੁੱਕਦਾ ਹੈ ਪਰ ਹਮੇਸ਼ਾ ਇੱਕ ਸਮਾਈ ਅਤੇ ਰਚਨਾਤਮਕ

ਸ਼ਕਤੀ ਬਣਿਆ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਫੌਰ-ਇਟਸੈਲਫ ਹੈ ਜੋ ਫੌਰ-ਇਟਸੈਲਫ ਨੂੰ ਸੋਖ ਲੈਂਦਾ ਹੈ। ਦੂਜੇ ਸ਼ਬਦਾਂ ਵਿੱਚ, ਕਬਜ਼ਾ ਸਿੰਥੈਟਿਕ ਹੋਂਦ "ਇਨ-ਇਟਸੈਲਫ-ਇਨ-ਇਟਸੈਲਫ" ਵਿੱਚ ਫੌਰ-ਇਟਸੈਲਫ ਦੀ ਪ੍ਰਮੁੱਖਤਾ ਦਾ ਦਾਅਵਾ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਫਿਰ ਵੀ ਇੱਥੇ ਸ਼ਬਦਾਂ ਨੂੰ ਉਲਟਾਉਣ ਵਾਲੀ ਪਤਲੀ ਹੈ; ਫੌਰ-ਇਟਸੈਲਫ ਅਚਾਨਕ ਸਮਝੌਤਾ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਮੈਂ ਆਪਣੇ ਹੱਥ ਖੋਲ੍ਹਦਾ ਹਾਂ, ਮੈਂ ਪਤਲੇਪਣ ਨੂੰ ਛੱਡਣਾ ਚਾਹੁੰਦਾ ਹਾਂ ਅਤੇ ਇਹ ਮੇਰੇ ਨਾਲ ਚਿਪਕ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਇਹ ਮੈਨੂੰ ਖਿੱਚਦਾ ਹੈ, ਇਹ ਮੈਨੂੰ ਚੂਸਦਾ ਹੈ। ਇਸਦਾ ਹੋਣ ਦਾ ਢੰਗ ਨਾ ਤਾਂ ਠੋਸ ਦੀ ਭਰੋਸਾ ਦੇਣ ਵਾਲੀ ਜੜਤਾ ਹੈ ਅਤੇ ਨਾ ਹੀ ਪਾਣੀ ਵਿੱਚ ਉਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੀ ਗਤੀਸ਼ੀਲਤਾ ਹੈ ਜੋ ਮੇਰੇ ਤੋਂ ਭੱਜਣ ਵਿੱਚ ਥੱਕ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਇੱਕ ਨਰਮ, ਉਪਜਾਊ ਕਿਰਿਆ ਹੈ, ਇੱਕ ਨਮੀਦਾਰ ਅਤੇ ਨਾਰੀ ਚੂਸਣ ਵਾਲੀ, ਇਹ ਮੇਰੀਆਂ ਉਂਗਲਾਂ ਦੇ ਹੇਠਾਂ ਅਸਪਸ਼ਟ ਤੌਰ 'ਤੇ ਰਹਿੰਦੀ ਹੈ, ਅਤੇ ਮੈਂ ਇਸਨੂੰ ਚੱਕਰ ਆਉਣ ਵਾਂਗ ਮਹਿਸੂਸ ਕਰਦੀ ਹਾਂ; ਇਹ ਮੈਨੂੰ ਇਸ ਵੱਲ ਖਿੱਚਦੀ ਹੈ ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਇੱਕ ਖੱਡ ਦਾ ਤਲ ਮੈਨੂੰ ਖਿੱਚ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਪਤਲੇਪਣ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਸਪਰਸ਼ ਮੋਹ ਵਰਗਾ ਕੁਝ ਹੈ। ਮੈਂ ਹੁਣ ਨਿਯੋਜਨ ਦੀ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ ਨੂੰ ਰੋਕਣ ਵਿੱਚ ਮਾਸਟਰ ਨਹੀਂ ਹਾਂ। ਇਹ ਜਾਰੀ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ। ਇੱਕ ਅਰਥ ਵਿੱਚ ਇਹ ਕਬਜ਼ੇ ਵਾਲੇ ਦੀ ਸਰਵਉੱਚ ਨਿਯੰਤ੍ਰਣ ਵਰਗਾ ਹੈ, ਇੱਕ ਕੁੱਤੇ ਦੀ ਵਫ਼ਾਦਾਰੀ ਜੋ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਉਦੋਂ ਵੀ ਦਿੰਦਾ ਹੈ ਜਦੋਂ ਕੋਈ ਉਸਨੂੰ ਹੋਰ ਨਹੀਂ ਚਾਹੁੰਦਾ, ਅਤੇ ਦੂਜੇ ਅਰਥ ਵਿੱਚ ਇਸ ਨਿਯੰਤ੍ਰਣ ਦੇ ਹੇਠਾਂ ਕਬਜ਼ੇ ਵਾਲੇ ਦੁਆਰਾ ਮਾਲਕ ਦਾ ਇੱਕ ਗੁਪਤ ਨਿਯੰਤ੍ਰਣ ਹੈ।

ਇੱਥੇ ਅਸੀਂ ਉਹ ਪ੍ਰਤੀਕ ਦੇਖ ਸਕਦੇ ਹਾਂ ਜੋ ਅਚਾਨਕ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਦਾ ਹੈ: ਇੱਕ ਜ਼ਹਿਰੀਲਾ ਕਬਜ਼ਾ ਮੌਜੂਦ ਹੈ; ਇੱਕ ਸੰਭਾਵਨਾ ਹੈ ਕਿ ਅੰਦਰ-ਆਪ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਜਜ਼ਬ ਕਰ ਸਕਦਾ ਹੈ; ਯਾਨੀ ਕਿ, ਇੱਕ ਜੀਵ "ਅੰਦਰ-ਆਪ-ਆਪਣੇ-ਆਪ-ਆਪਣੇ-ਆਪ" ਦੇ ਉਲਟ ਇੱਕ ਤਰੀਕੇ ਨਾਲ ਗਠਿਤ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ, ਅਤੇ ਇਸ ਨਵੇਂ ਜੀਵ ਵਿੱਚ ਅੰਦਰ-ਆਪ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਆਪਣੀ ਅਚਨਚੇਤਤਾ ਵਿੱਚ, ਆਪਣੀ ਉਦਾਸੀਨ ਬਾਹਰੀਤਾ ਵਿੱਚ, ਆਪਣੀ ਨੀਂਹ ਰਹਿਤ ਹੋਂਦ ਵਿੱਚ ਖਿੱਚੇਗਾ। ਇਸ ਪਲ ਮੈਨੂੰ ਅਚਾਨਕ ਪਤਲੇਪਣ ਦਾ ਜਾਲ ਸਮਝ ਆਉਂਦਾ ਹੈ: ਇਹ ਇੱਕ ਤਰਲਤਾ ਹੈ ਜੋ ਮੈਨੂੰ ਫੜੀ ਰੱਖਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਜੋ ਮੈਨੂੰ ਸਮਝੌਤਾ ਕਰਦੀ ਹੈ; ਮੈਂ ਇਸ ਚਿੱਕੜ 'ਤੇ ਖਿਸਕ ਨਹੀਂ ਸਕਦਾ, ਇਸਦੇ ਸਾਰੇ ਚੂਸਣ ਵਾਲੇ ਕੱਪ ਮੈਨੂੰ ਪਿੱਛੇ ਫੜ ਲੈਂਦੇ ਹਨ; ਇਹ ਮੇਰੇ ਉੱਤੇ ਖਿਸਕ ਨਹੀਂ ਸਕਦਾ, ਇਹ ਜੋਂਕ ਵਾਂਗ ਮੇਰੇ ਨਾਲ ਚਿਪਕਿਆ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ। ਹਾਲਾਂਕਿ, ਸਲਾਈਡਿੰਗ ਨੂੰ ਸਿਰਫ਼ ਠੋਸ ਦੇ ਮਾਮਲੇ ਵਿੱਚ ਇਨਕਾਰ ਨਹੀਂ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ; ਇਹ ਘਟੀਆ ਹੈ। ਪਤਲਾਪਣ ਮੈਨੂੰ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਉਧਾਰ ਦਿੰਦਾ ਜਾਪਦਾ ਹੈ, ਇਹ ਮੈਨੂੰ ਸੱਦਾ ਦਿੰਦਾ ਹੈ; ਕਿਉਂਕਿ ਆਰਾਮ ਵਿੱਚ ਚਿੱਕੜ ਦਾ ਇੱਕ ਸਰੀਰ ਬਹੁਤ ਸੰਘਣੇ ਤਰਲ ਦੇ ਸਰੀਰ ਤੋਂ ਧਿਆਨ ਨਾਲ ਵੱਖਰਾ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ। ਪਰ ਇਹ ਇੱਕ ਜਾਲ ਹੈ। ਖਿਸਕਣ ਵਾਲੇ ਪਦਾਰਥ ਦੁਆਰਾ ਖਿਸਕਣ ਨੂੰ ਅੰਦਰ ਖਿੱਚਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਅਤੇ ਇਹ ਮੇਰੇ ਉੱਤੇ ਆਪਣੇ ਨਿਸ਼ਾਨ ਛੱਡਦਾ ਹੈ। ਚਿੱਕੜ ਇੱਕ ਭਿਆਨਕ ਸੁਪਨੇ ਵਿੱਚ ਦੇਖੇ ਗਏ ਤਰਲ ਵਰਗਾ ਹੈ, ਜਿੱਥੇ ਇਸਦੇ ਸਾਰੇ ਗੁਣ ਇੱਕ ਕਿਸਮ ਦੀ ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਦੁਆਰਾ ਐਨੀਮੇਟ ਕੀਤੇ ਜਾਂਦੇ ਹਨ ਅਤੇ ਮੇਰੇ ਵਿਰੁੱਧ ਮੁੜ ਜਾਂਦੇ ਹਨ। ਚਿੱਕੜ ਆਪਣੇ ਆਪ ਦਾ ਬਦਲਾ ਹੈ। ਇੱਕ ਬਿਮਾਰ-ਮਿੱਠਾ, ਨਾਰੀ ਬਦਲਾ ਜਿਸਨੂੰ ਇੱਕ ਹੋਰ ਪੱਧਰ 'ਤੇ ਗੁਣ "ਖੰਡ" ਦੁਆਰਾ ਦਰਸਾਇਆ ਜਾਵੇਗਾ। ਇਹੀ ਕਾਰਨ ਹੈ ਕਿ ਸੁਆਦ ਲਈ ਖੰਡ ਵਰਗੀ ਮਿਠਾਸ - ਇੱਕ ਅਮਿੱਟ ਮਿਠਾਸ, ਜੋ ਨਿਗਲਣ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਵੀ ਮੂੰਹ ਵਿੱਚ ਅਣਮਿੱਥੇ ਸਮੇਂ ਲਈ ਰਹਿੰਦੀ ਹੈ - ਚਿੱਕੜ ਦੇ ਤੱਤ ਨੂੰ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਪੂਰਾ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਇੱਕ ਮਿੱਠਾ ਪਤਲਾਪਨ ਚਿੱਕੜ ਦਾ ਆਦਰਸ਼ ਹੈ; ਇਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਦੀ ਮਿੱਠੀ ਮੌਤ ਦਾ ਪ੍ਰਤੀਕ ਹੈ (ਜਿਵੇਂ ਭਾਂਡੇ ਦੀ ਜੋ ਜਾਮ ਵਿੱਚ ਡੁੱਬ ਜਾਂਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਇਸ ਵਿੱਚ ਡੁੱਬ ਜਾਂਦੀ ਹੈ)।

ਪਰ ਉਸੇ ਸਮੇਂ, ਪਤਲਾਪਣ ਮੈਂ ਖੁਦ ਹਾਂ, ਇਸ ਤੱਥ ਦੁਆਰਾ ਕਿ ਮੈਂ ਪਤਲੇ ਪਦਾਰਥ ਦੇ ਇੱਕ ਵਿਨਿਯੋਜਨ ਦੀ ਰੂਪਰੇਖਾ ਬਣਾਉਂਦਾ ਹਾਂ। ਪਤਲੇਪਣ ਦਾ ਉਹ ਚੂਸਣਾ ਜੋ ਮੈਂ ਆਪਣੇ ਹੱਥਾਂ 'ਤੇ ਮਹਿਸੂਸ

ਕਰਦਾ ਹਾਂ, ਮੇਰੇ ਅੰਦਰ ਪਤਲੇ ਪਦਾਰਥ ਦੀ ਇੱਕ ਕਿਸਮ ਦੀ ਨਿਰੰਤਰਤਾ ਨੂੰ ਦਰਸਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਪਦਾਰਥ ਦੀਆਂ ਇਹ ਲੰਬੀਆਂ, ਨਰਮ ਤਾਰਾਂ ਜੋ ਮੇਰੇ ਤੋਂ ਪਤਲੇ ਸਰੀਰ ਵਿੱਚ ਡਿੱਗਦੀਆਂ ਹਨ (ਜਦੋਂ, ਉਦਾਹਰਣ ਵਜੋਂ, ਮੈਂ ਆਪਣਾ ਹੱਥ ਇਸ ਵਿੱਚ ਡੁਬੋਉਂਦਾ ਹਾਂ ਅਤੇ ਫਿਰ ਇਸਨੂੰ ਦੁਬਾਰਾ ਬਾਹਰ ਕੱਢਦਾ ਹਾਂ) ਚਿੱਕੜ ਵਿੱਚ ਆਪਣੇ ਆਪ ਦੇ ਘੁੰਮਣ ਦਾ ਪ੍ਰਤੀਕ ਹਨ। ਅਤੇ ਹਿਸਟਰੇਸਿਸ ਜੋ ਮੈਂ ਇਹਨਾਂ ਤਾਰਾਂ ਦੇ ਸਿਰਿਆਂ ਨੂੰ ਵੱਡੇ ਸਰੀਰ ਨਾਲ ਜੋੜ ਕੇ ਸਥਾਪਿਤ ਕਰਦਾ ਹਾਂ, ਮੇਰੇ ਹੋਂਦ ਦੇ ਅੰਦਰ-ਅੰਦਰ ਸਮਾਈ ਹੋਣ ਦੇ ਵਿਰੋਧ ਦਾ ਪ੍ਰਤੀਕ ਹੈ। ਜੇ ਮੈਂ ਪਾਣੀ ਵਿੱਚ ਡੁਬਕੀ ਲਗਾਉਂਦਾ ਹਾਂ, ਜੇ ਮੈਂ ਇਸ ਵਿੱਚ ਡੁੱਬਦਾ ਹਾਂ, ਜੇ ਮੈਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਇਸ ਵਿੱਚ ਡੁੱਬਣ ਦਿੰਦਾ ਹਾਂ, ਤਾਂ ਮੈਨੂੰ ਕੋਈ ਬੇਅਰਾਮੀ ਮਹਿਸੂਸ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦੀ, ਕਿਉਂਕਿ ਮੈਨੂੰ ਇਸ ਵਿੱਚ ਘੁਲਣ ਦਾ ਕੋਈ ਡਰ ਨਹੀਂ ਹੈ; ਮੈਂ ਇਸਦੀ ਤਰਲਤਾ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਠੋਸ ਰਹਿੰਦਾ ਹਾਂ। ਜੇ ਮੈਂ ਪਤਲੇਪਣ ਵਿੱਚ ਡੁੱਬਦਾ ਹਾਂ, ਤਾਂ ਮੈਨੂੰ ਲੱਗਦਾ ਹੈ ਕਿ ਮੈਂ ਇਸ ਵਿੱਚ ਗੁਆਚ ਜਾਵਾਂਗਾ; ਯਾਨੀ ਕਿ, ਮੈਂ ਚਿੱਕੜ ਵਿੱਚ ਬਿਲਕੁਲ ਘੁਲ ਸਕਦਾ ਹਾਂ ਕਿਉਂਕਿ ਪਤਲਾਪਣ ਠੋਸ ਹੋਣ ਦੀ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ ਵਿੱਚ ਹੈ। ਇਸ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਤੋਂ, ਸਟਿੱਕੀ ਪਤਲੇ ਵਾਲੇ ਦੇ ਸਮਾਨ ਪਹਿਲੂ ਨੂੰ ਪੇਸ਼ ਕਰੇਗਾ, ਪਰ ਇਸ ਵਿੱਚ ਉਹੀ ਮੋਹ ਨਹੀਂ ਹੈ, ਇਹ ਸਮਝੌਤਾ ਨਹੀਂ ਕਰਦਾ ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਅਟੱਲ ਹੈ। ਪਤਲੇ ਦੇ ਡਰ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਸਟਿੱਕੀ ਪਦਾਰਥ ਹੁੰਦਾ ਹੈ, ਸਮਝੌਤਾ ਕਰਨ ਵਾਲਾ ਅਤੇ ਸੰਤੁਲਨ ਤੋਂ ਬਿਨਾਂ, ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਇੱਕ ਰੂਪਾਂਤਰਣ ਦੀ ਭੂਤ ਭਰੀ ਯਾਦਦਾਸ਼ਤ।

ਪਤਲੇਪਣ ਨੂੰ ਛੂਹਣਾ ਪਤਲੇਪਣ ਵਿੱਚ ਘੁਲਣ ਦਾ ਜੋਖਮ ਹੈ। ਹੁਣ ਇਹ ਭੰਗ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਕਾਫ਼ੀ ਡਰਾਉਣਾ ਹੈ, ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਅੰਦਰ-ਆਪ ਦੁਆਰਾ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਸੋਖਣਾ ਹੈ ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਸਿਆਹੀ ਇੱਕ ਬਲੌਟਰ ਦੁਆਰਾ ਸੋਖ ਲਈ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਪਰ ਇਹ ਹੋਰ ਵੀ ਡਰਾਉਣਾ ਹੈ ਕਿ ਰੂਪਾਂਤਰਣ ਸਿਰਫ਼ ਇੱਕ ਚੀਜ਼ ਵਿੱਚ ਨਹੀਂ ਹੈ (ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਇਹ ਬੁਰਾ ਹੋਵੇਗਾ) ਸਗੋਂ ਚਿੱਕੜ ਵਿੱਚ ਹੈ। ਭਾਵੇਂ ਮੈਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਦੇ ਤਰਲੀਕਰਨ (ਭਾਵ, ਮੇਰੇ ਹੋਣ ਦਾ ਪਾਣੀ ਵਿੱਚ ਪਰਿਵਰਤਨ) ਦੀ ਕਲਪਨਾ ਕਰ ਸਕਦਾ ਹਾਂ, ਮੈਂ ਬਹੁਤ ਜ਼ਿਆਦਾ ਪ੍ਰਭਾਵਿਤ ਨਹੀਂ ਹੋਵਾਂਗਾ ਕਿਉਂਕਿ ਪਾਣੀ ਚੇਤਨਾ ਦਾ ਪ੍ਰਤੀਕ ਹੈ - ਇਸਦੀ ਗਤੀ, ਇਸਦੀ ਤਰਲਤਾ, ਠੋਸ ਹੋਣ ਦਾ ਧੋਖੇਬਾਜ਼ ਰੂਪ, ਇਸਦੀ ਸਦੀਵੀ ਉਡਾਣ - ਇਸ ਵਿੱਚ ਹਰ ਚੀਜ਼ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਯਾਦ ਕਰਦੀ ਹੈ; ਇਸ ਹੱਦ ਤੱਕ ਕਿ ਮਨੋਵਿਗਿਆਨੀ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਪਹਿਲਾਂ ਚੇਤਨਾ ਦੀ ਮਿਆਦ ਦੀਆਂ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਤਾਵਾਂ ਨੂੰ ਨੋਟ ਕੀਤਾ ਸੀ (ਜੇਮਜ਼, ਬਰਗਸਨ) ਨੇ ਅਕਸਰ ਇਸਦੀ ਤੁਲਨਾ ਇੱਕ ਨਦੀ ਨਾਲ ਕੀਤੀ ਹੈ। ਇੱਕ ਨਦੀ ਇੱਕ ਪੂਰੇ ਦੁਆਰਾ ਹਿੱਸਿਆਂ ਦੇ ਨਿਰੰਤਰ ਅੰਤਰ-ਪ੍ਰਵੇਸ਼ ਅਤੇ ਉਹਨਾਂ ਦੇ ਸਦੀਵੀ ਵਿਛੋੜੇ ਅਤੇ ਮੁਕਤ ਗਤੀ ਦੀ ਤਸਵੀਰ ਨੂੰ ਸਭ ਤੋਂ ਵਧੀਆ ਢੰਗ ਨਾਲ ਉਜਾਗਰ ਕਰਦੀ ਹੈ।

ਪਰ ਪਤਲਾਪਣ ਇੱਕ ਭਿਆਨਕ ਚਿੱਤਰ ਪੇਸ਼ ਕਰਦਾ ਹੈ; ਇੱਕ ਚੇਤਨਾ ਦਾ ਪਤਲਾ ਹੋਣਾ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਭਿਆਨਕ ਹੈ। ਇਹ ਇਸ ਲਈ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਪਤਲਾਪਣ ਦਾ ਹੋਣਾ ਇੱਕ ਨਰਮ ਚਿਪਕਣਾ ਹੈ, ਇਸਦੇ ਸਾਰੇ ਜੋਂਕ ਵਰਗੇ ਹਿੱਸਿਆਂ ਦੀ ਇੱਕ ਚਲਾਕ ਏਕਤਾ ਅਤੇ ਮਿਲੀਭੁਗਤ ਹੈ, ਹਰੇਕ ਦੁਆਰਾ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਵਿਅਕਤੀਗਤ ਬਣਾਉਣ ਲਈ ਕੀਤੀ ਗਈ ਇੱਕ ਅਸਪਸ਼ਟ, ਨਰਮ ਕੋਸ਼ਿਸ਼, ਇਸਦੇ ਬਾਅਦ ਇੱਕ ਡਿੱਗਣਾ ਅਤੇ ਚਪਟਾ ਹੋਣਾ ਜੋ ਵਿਅਕਤੀ ਤੋਂ ਖਾਲੀ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਪਦਾਰਥ ਦੁਆਰਾ ਸਾਰੇ ਪਾਸਿਆਂ ਤੋਂ ਅੰਦਰ ਖਿੱਚਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇੱਕ ਚੇਤਨਾ ਜੋ ਪਤਲੀ ਹੋ ਜਾਂਦੀ ਹੈ, ਇਸਦੇ ਵਿਚਾਰਾਂ ਦੀ ਮੋਟੀ ਚਿਪਚਿਪਤਾ ਦੁਆਰਾ ਬਦਲ ਜਾਵੇਗੀ। ਸੰਸਾਰ ਵਿੱਚ ਸਾਡੇ ਉਭਾਰ ਦੇ ਸਮੇਂ ਤੋਂ, ਅਸੀਂ ਇੱਕ ਚੇਤਨਾ ਦੀ ਤਸਵੀਰ ਦੁਆਰਾ ਸਤਾਏ ਜਾਂਦੇ ਹਾਂ ਜੋ ਭਵਿੱਖ ਵਿੱਚ, ਆਪਣੇ ਆਪ ਦੇ ਇੱਕ ਪ੍ਰੋਜੈਕਸ਼ਨ ਵੱਲ ਲਾਂਚ ਕਰਨਾ ਚਾਹੁੰਦੀ ਹੈ, ਅਤੇ ਜਿਸ ਨੂੰ ਉਸੇ ਸਮੇਂ ਜਦੋਂ ਇਹ ਉੱਥੇ ਪਹੁੰਚਣ ਬਾਰੇ ਸੁਚੇਤ ਸੀ, ਅਤੀਤ ਦੇ ਅਦਿੱਖ ਚੂਸਣ ਦੁਆਰਾ ਚਲਾਕੀ ਨਾਲ ਰੋਕਿਆ ਜਾਵੇਗਾ ਅਤੇ ਜਿਸਨੂੰ ਇਸ ਅਤੀਤ ਵਿੱਚ ਆਪਣੇ ਹੌਲੀ ਹੌਲੀ ਭੰਗ ਵਿੱਚ ਸਹਾਇਤਾ ਕਰਨੀ ਪਵੇਗੀ ਜਿਸ ਤੋਂ ਇਹ ਭੱਜ ਰਿਹਾ ਸੀ, ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਪ੍ਰੋਜੈਕਟ ਦੇ ਹਮਲੇ ਵਿੱਚ ਹਜ਼ਾਰਾਂ ਪਰਜੀਵੀਆਂ ਦੁਆਰਾ ਸਹਾਇਤਾ ਕਰਨੀ ਪਵੇਗੀ ਜਦੋਂ ਤੱਕ ਅੰਤ ਵਿੱਚ ਇਹ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਆਪਣੇ

ਆਪ ਨੂੰ ਗੁਆ ਨਹੀਂ ਦਿੰਦਾ। ਪ੍ਰਭਾਵ ਦੇ ਮਨੋਵਿਗਿਆਨ ਵਿੱਚ ਪਾਇਆ ਜਾਣ ਵਾਲਾ "ਵਿਚਾਰਾਂ ਦੀ ਉਡਾਣ" ਸਾਨੂੰ ਇਸ ਭਿਆਨਕ ਸਥਿਤੀ ਦਾ ਸਭ ਤੋਂ ਵਧੀਆ ਚਿੱਤਰ ਦਿੰਦਾ ਹੈ। ਪਰ ਫਿਰ ਇਹ ਕੀ ਹੈ ਜੋ ਇਸ ਡਰ ਦੁਆਰਾ ਔਨਟੋਲੋਜੀਕਲ ਪੱਧਰ 'ਤੇ ਪ੍ਰਗਟ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਜੇਕਰ ਅਸਲੀਅਤ ਦੇ ਅੰਦਰ-ਆਪਣੇ ਆਪ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਖੁਦ ਦੀ ਉਡਾਣ ਨਹੀਂ ਹੈ; ਯਾਨੀ ਕਿ, ਬਿਲਕੁਲ ਅਸਥਾਈਕਰਨ। ਪਤਲੇਪਣ ਦਾ ਡਰ ਉਹ ਭਿਆਨਕ ਡਰ ਹੈ ਕਿ ਸਮਾਂ ਪਤਲਾ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ, ਉਹ ਤੱਥ ਨਿਰੰਤਰ ਅਤੇ ਅਸੰਵੇਦਨਸ਼ੀਲ ਤੌਰ 'ਤੇ ਅੱਗੇ ਵਧ ਸਕਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਉਸ ਖੁਦ ਨੂੰ ਜਜ਼ਬ ਕਰ ਸਕਦਾ ਹੈ ਜੋ ਇਹ ਮੌਜੂਦ ਹੈ। ਇਹ ਮੌਤ ਦਾ ਡਰ ਨਹੀਂ ਹੈ, ਸ਼ੁੱਧ ਅੰਦਰ-ਆਪਣੇ ਆਪ ਦਾ ਨਹੀਂ, ਕੁਝ ਵੀ ਨਹੀਂ, ਸਗੋਂ ਇੱਕ ਖਾਸ ਕਿਸਮ ਦੇ ਜੀਵ ਦਾ ਹੈ, ਜੋ ਅਸਲ ਵਿੱਚ ਅੰਦਰ-ਆਪਣੇ ਆਪ ਤੋਂ ਵੱਧ ਮੌਜੂਦ ਨਹੀਂ ਹੈ ਅਤੇ ਜੋ ਸਿਰਫ ਪਤਲੇਪਣ ਦੁਆਰਾ ਦਰਸਾਇਆ ਗਿਆ ਹੈ। ਇਹ ਇੱਕ ਆਦਰਸ਼ ਜੀਵ ਹੈ ਜਿਸਨੂੰ ਮੈਂ ਆਪਣੀ ਸਾਰੀ ਤਾਕਤ ਨਾਲ ਰੱਦ ਕਰਦਾ ਹਾਂ ਅਤੇ ਜੋ ਮੈਨੂੰ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਪਰੇਸ਼ਾਨ ਕਰਦਾ ਹੈ ਜਿਵੇਂ ਮੁੱਲ ਮੇਰੇ ਜੀਵ ਨੂੰ ਪਰੇਸ਼ਾਨ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਇੱਕ ਆਦਰਸ਼ ਜੀਵ ਜਿਸ ਵਿੱਚ ਬੇਸਹਾਰਾ ਅੰਦਰ-ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਖੁਦ ਤੋਂ ਵੱਧ ਤਰਜੀਹ ਦਿੰਦਾ ਹੈ। ਅਸੀਂ ਇਸਨੂੰ ਇੱਕ ਐਂਟੀਵੈਲਯੂ ਕਹਾਂਗੇ।

ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਪਤਲੇਪਣ ਨੂੰ ਨਿਯੰਤਰਿਤ ਕਰਨ ਦੇ ਪ੍ਰੋਜੈਕਟ ਵਿੱਚ, ਪਤਲਾਪਨ ਅਚਾਨਕ ਇੱਕ ਐਂਟੀਵੈਲਯੂ ਦੇ ਪ੍ਰਤੀਕ ਵਜੋਂ ਪ੍ਰਗਟ ਹੁੰਦਾ ਹੈ: ਇਹ ਇੱਕ ਕਿਸਮ ਦਾ ਅਹਿਸਾਸ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ ਪਰ ਧਮਕੀ ਦਿੰਦਾ ਹੈ ਜੋ ਚੇਤਨਾ ਨੂੰ ਹਮੇਸ਼ਾ ਲਈ ਉਸ ਨਿਰੰਤਰ ਖ਼ਤਰੇ ਵਜੋਂ ਪਰੇਸ਼ਾਨ ਕਰੇਗਾ ਜਿਸ ਤੋਂ ਇਹ ਭੱਜ ਰਿਹਾ ਹੈ, ਅਤੇ ਇਸ ਲਈ ਅਚਾਨਕ ਨਿਯੰਤਰਨ ਦੇ ਪ੍ਰੋਜੈਕਟ ਨੂੰ ਉਡਾਣ ਦੇ ਪ੍ਰੋਜੈਕਟ ਵਿੱਚ ਬਦਲ ਦੇਵੇਗਾ। ਕੁਝ ਅਜਿਹਾ ਪ੍ਰਗਟ ਹੋਇਆ ਹੈ ਜੋ ਕਿਸੇ ਵੀ ਪੁਰਾਣੇ ਅਨੁਭਵ ਦਾ ਨਤੀਜਾ ਨਹੀਂ ਹੈ ਬਲਕਿ ਸਿਰਫ ਇਨ-ਇਟਸੈਲਫ ਅਤੇ ਫਾਰ-ਇਟਸੈਲਫ ਦੀ ਪੂਰਵ-ਓਨਟੋਲੋਜੀਕਲ ਸਮਝ ਦਾ ਹੈ, ਅਤੇ ਇਹ ਪਤਲਾਪਨ ਦਾ ਅਜੀਬ ਅਰਥ ਹੈ। ਇੱਕ ਅਰਥ ਵਿੱਚ ਇਹ ਇੱਕ ਅਨੁਭਵ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਪਤਲਾਪਨ ਇੱਕ ਅਨੁਭਵੀ ਖੋਜ ਹੈ; ਦੂਜੇ ਅਰਥਾਂ ਵਿੱਚ ਇਹ ਹੋਂਦ ਦੇ ਸਾਹਸ ਦੀ ਖੋਜ ਵਰਗਾ ਹੈ। ਇਸ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਫੌਰ-ਇਟਸੈਲਫ ਲਈ ਇੱਕ ਨਵਾਂ ਖ਼ਤਰਾ, ਇੱਕ ਧਮਕੀ ਭਰਿਆ ਢੰਗ ਦਿਖਾਈ ਦਿੰਦਾ ਹੈ ਜਿਸ ਤੋਂ ਬਚਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ, ਇੱਕ ਠੋਸ ਸ਼੍ਰੇਣੀ ਜਿਸਨੂੰ ਇਹ ਹਰ ਜਗ੍ਹਾ ਖੋਜੇਗਾ। ਪਤਲਾਪਨ ਕਿਸੇ ਵੀ ਮਾਨਸਿਕ ਰਵੱਈਏ ਨੂੰ ਤਰਜੀਹ ਨਹੀਂ ਦਿੰਦਾ; ਇਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨਾਲ ਹੋਣ ਦੇ ਇੱਕ ਖਾਸ ਸਬੰਧ ਨੂੰ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਇਸ ਸਬੰਧ ਵਿੱਚ ਅਸਲ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਮਾਨਸਿਕ ਗੁਣ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਮੈਂ ਇਸਨੂੰ ਨਿਯੰਤਰਨ ਦੀ ਯੋਜਨਾ ਵਿੱਚ ਖੋਜਿਆ ਹੈ ਅਤੇ ਕਿਉਂਕਿ ਪਤਲਾਪਨ ਨੇ ਮੇਰੀ ਤਸਵੀਰ ਮੈਨੂੰ ਵਾਪਸ ਕਰ ਦਿੱਤੀ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਮੈਂ ਪਤਲੇਪਣ ਨਾਲ ਆਪਣੇ ਪਹਿਲੇ ਸੰਪਰਕ ਤੋਂ, ਮਾਨਸਿਕ ਅਤੇ ਗੈਰ-ਮਾਨਸਿਕ ਵਿਚਕਾਰ ਅੰਤਰ ਤੋਂ ਪਰੇ ਇੱਕ ਵੈਧ ਓਨਟੋਲੋਜੀਕਲ ਪੈਟਰਨ ਦੁਆਰਾ ਅਮੀਰ ਹੋਇਆ ਹਾਂ, ਜੋ ਇੱਕ ਖਾਸ ਸ਼੍ਰੇਣੀ ਦੇ ਹੋਣ ਅਤੇ ਸਾਰੇ ਹੋਂਦਾਂ ਦੇ ਅਰਥ ਦੀ ਵਿਆਖਿਆ ਕਰੇਗਾ, ਇਹ ਸ਼੍ਰੇਣੀ, ਇਸ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ, ਵੱਖ-ਵੱਖ ਕਿਸਮਾਂ ਦੇ ਪਤਲੇਪਣ ਦੇ ਅਨੁਭਵ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਇੱਕ ਖਾਲੀ ਪਿੰਜਰ ਢਾਂਚੇ ਵਾਂਗ ਪੈਦਾ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਮੈਂ ਪਤਲੇਪਣ ਦਾ ਸਾਹਮਣਾ ਕਰਨ ਵੇਲੇ ਆਪਣੇ ਮੂਲ ਪ੍ਰੋਜੈਕਟ ਦੁਆਰਾ ਇਸਨੂੰ ਦੁਨੀਆ ਵਿੱਚ ਪੇਸ਼ ਕੀਤਾ ਹੈ; ਇਹ ਸੰਸਾਰ ਦੀ ਇੱਕ ਬਾਹਰਮੁਖੀ ਬਣਤਰ ਹੈ ਅਤੇ ਉਸੇ ਸਮੇਂ ਇੱਕ ਐਂਟੀਵੈਲਯੂ ਹੈ; ਯਾਨੀ, ਇਹ ਇੱਕ ਖੇਤਰ ਨਿਰਧਾਰਤ ਕਰਦਾ ਹੈ ਜਿੱਥੇ ਪਤਲੇਪਣ ਵਾਲੀਆਂ ਵਸਤੂਆਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਵਿਵਸਥਿਤ ਕਰਨਗੀਆਂ। ਇਸ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਹਰ ਵਾਰ ਜਦੋਂ ਕੋਈ ਵਸਤੂ ਮੇਰੇ ਸਾਹਮਣੇ ਹੋਂਦ ਦੇ ਇਸ ਸਬੰਧ ਨੂੰ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰੇਗੀ, ਭਾਵੇਂ ਇਹ ਹੱਥ ਮਿਲਾਉਣ ਦਾ ਮਾਮਲਾ ਹੋਵੇ, ਮੁਸਕਰਾਹਟ ਦਾ ਹੋਵੇ, ਜਾਂ ਕਿਸੇ ਵਿਚਾਰ ਦਾ ਹੋਵੇ, ਤਾਂ ਇਸਨੂੰ ਪਰਿਭਾਸ਼ਾ ਦੁਆਰਾ ਪਤਲੇਪਣ ਵਜੋਂ ਸਮਝਿਆ ਜਾਵੇਗਾ; ਯਾਨੀ, ਇਸਦੇ ਸ਼ਾਨਦਾਰ ਸੰਦਰਭ ਤੋਂ ਪਰੇ, ਇਹ ਮੈਨੂੰ ਪਿੱਚ, ਗੁੰਦ, ਸ਼ਹਿਦ, ਆਦਿ ਦੇ ਨਾਲ ਪਤਲੇਪਣ ਦੇ ਮਹਾਨ ਓਨਟੋਲੋਜੀਕਲ ਖੇਤਰ ਦੇ ਰੂਪ

ਵਿੱਚ ਜਾਪੇਗਾ।

ਇਸ ਦੇ ਉਲਟ, ਜਿਸ ਹੱਦ ਤੱਕ ਇਹ ਜਿਸਨੂੰ ਮੈਂ ਢਾਲਣਾ ਚਾਹੁੰਦਾ ਹਾਂ, ਸਾਰੀ ਦੁਨੀਆਂ ਨੂੰ ਦਰਸਾਉਂਦਾ ਹੈ, ਮੇਰੇ ਪਹਿਲੇ ਅਨੁਭਵੀ ਸੰਪਰਕ ਤੋਂ ਪਤਲਾਪਣ, ਮੈਨੂੰ ਬਹੁਤ ਸਾਰੇ ਅਸਪਸ਼ਟ ਅਰਥਾਂ ਅਤੇ ਹਵਾਲਿਆਂ ਨਾਲ ਭਰਪੂਰ ਜਾਪਦਾ ਹੈ ਜੋ ਇਸ ਤੋਂ ਪਰੇ ਹਨ। ਪਤਲਾਪਣ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ "ਪਤਲੇਪਣ ਨਾਲੋਂ ਬਹੁਤ ਜ਼ਿਆਦਾ" ਵਜੋਂ ਪ੍ਰਗਟ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਆਪਣੇ ਪ੍ਰਗਟ ਹੋਣ ਦੇ ਪਲ ਤੋਂ ਇਹ ਮਾਨਸਿਕ ਅਤੇ ਸਰੀਰਕ, ਵਰਿਸ਼ੀ ਹੋਂਦ ਅਤੇ ਸੰਸਾਰ ਦੇ ਅਰਥਾਂ ਵਿਚਕਾਰ ਸਾਰੇ ਅੰਤਰਾਂ ਨੂੰ ਪਾਰ ਕਰ ਜਾਂਦਾ ਹੈ; ਇਹ ਹੋਣ ਦਾ ਇੱਕ ਸੰਭਾਵੀ ਅਰਥ ਹੈ। ਪਤਲੇਪਣ ਨਾਲ ਬੱਚਾ ਜੋ ਪਹਿਲਾ ਅਨੁਭਵ ਕਰ ਸਕਦਾ ਹੈ ਉਹ ਉਸਨੂੰ ਮਨੋਵਿਗਿਆਨਕ ਅਤੇ ਨੈਤਿਕ ਤੌਰ 'ਤੇ ਅਮੀਰ ਬਣਾਉਂਦਾ ਹੈ; ਉਸਨੂੰ ਉਸ ਕਿਸਮ ਦੀ ਚਿਪਚਿਪੀ ਨੀਚਤਾ ਨੂੰ ਖੋਜਣ ਲਈ ਬਾਲਗਤਾ ਤੱਕ ਪਹੁੰਚਣ ਦੀ ਜ਼ਰੂਰਤ ਨਹੀਂ ਪਵੇਗੀ ਜਿਸਨੂੰ ਅਸੀਂ ਲਾਖਣਿਕ ਤੌਰ 'ਤੇ "ਪਤਲੇਪਣ" ਕਹਿੰਦੇ ਹਾਂ; ਇਹ ਉਸਦੇ ਨੇੜੇ ਸ਼ਹਿਦ ਜਾਂ ਗੁੰਦ ਦੇ ਪਤਲੇਪਣ ਵਿੱਚ ਹੈ। ਪਤਲਾਪਣ ਬਾਰੇ ਅਸੀਂ ਜੋ ਕਹਿੰਦੇ ਹਾਂ ਉਹ ਉਨ੍ਹਾਂ ਸਾਰੀਆਂ ਵਸਤੂਆਂ ਲਈ ਵੈਧ ਹੈ ਜੋ ਬੱਚੇ ਨੂੰ ਘੇਰਦੀਆਂ ਹਨ। ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਪਦਾਰਥ ਦਾ ਸਧਾਰਨ ਪ੍ਰਗਟਾਵਾ ਉਸਦੇ ਦੂਰੀ ਨੂੰ ਹੋਂਦ ਦੀਆਂ ਅਤਿ ਸੀਮਾਵਾਂ ਤੱਕ ਵਧਾਉਂਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਉਸਨੂੰ ਸਾਰੇ ਮਨੁੱਖੀ ਤੱਥਾਂ ਦੇ ਹੋਂਦ ਨੂੰ ਸਮਝਣ ਲਈ ਸੁਰਾਗਾਂ ਦਾ ਇੱਕ ਸੰਗ੍ਰਹਿ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਇਸਦਾ ਜ਼ਰੂਰ ਇਹ ਮਤਲਬ ਨਹੀਂ ਹੈ ਕਿ ਉਹ ਸ਼ੁਰੂ ਤੋਂ ਹੀ "ਬਦਸੂਰਤਤਾ", "ਗੁਣਾਂ" ਜਾਂ "ਸੁੰਦਰਤਾਵਾਂ" ਨੂੰ ਜਾਣਦਾ ਹੈ। ਉਹ ਸਿਰਫ਼ ਹੋਂਦ ਦੇ ਸਾਰੇ ਅਰਥਾਂ ਦਾ ਮਾਲਕ ਹੈ ਜਿਸ ਦੀਆਂ ਬਦਸੂਰਤਤਾ ਅਤੇ ਸੁੰਦਰਤਾ, ਰਵੱਈਏ, ਮਾਨਸਿਕ ਗੁਣ, ਜਿਨਸੀ ਸੰਬੰਧ, ਆਦਿ ਕਦੇ ਵੀ ਖਾਸ ਉਦਾਹਰਣਾਂ ਤੋਂ ਵੱਧ ਨਹੀਂ ਹੋਣਗੇ। ਗੁੰਦ, ਚਿਪਚਿਪਾ, ਧੁੰਦਲਾ, ਆਦਿ, ਰੇਤ ਅਤੇ ਧਰਤੀ ਵਿੱਚ ਛੇਕ, ਗੁਫਾਵਾਂ, ਰੌਸ਼ਨੀ, ਰਾਤ, ਆਦਿ - ਇਹ ਸਭ ਉਸਨੂੰ ਪੂਰਵ-ਮਾਨਸਿਕ ਅਤੇ ਪੂਰਵ-ਲਿੰਗੀ ਜੀਵ ਦੇ ਢੰਗਾਂ ਬਾਰੇ ਦੱਸਦੇ ਹਨ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਉਹ ਆਪਣੀ ਬਾਕੀ ਦੀ ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਸਮਝਾਉਣ ਵਿੱਚ ਬਿਤਾਏਗਾ। "ਮਾਸੂਮ" ਬੱਚੇ ਵਰਗੀ ਕੋਈ ਚੀਜ਼ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਅਸੀਂ ਫਰਾਇਡੀਅਨਾਂ ਦੇ ਨਾਲ ਬੱਚੇ ਦੇ ਵਾਤਾਵਰਣ ਵਿੱਚ ਲਿੰਗਕਤਾ ਅਤੇ ਕੁਝ ਪਦਾਰਥਾਂ ਅਤੇ ਰੂਪਾਂ ਵਿਚਕਾਰ ਮੌਜੂਦ ਅਣਗਿਣਤ ਸਬੰਧਾਂ ਨੂੰ ਖੁਸ਼ੀ ਨਾਲ ਪਛਾਣਾਂਗੇ। ਪਰ ਅਸੀਂ ਇਸ ਤੋਂ ਇਹ ਨਹੀਂ ਸਮਝਦੇ ਕਿ ਪਹਿਲਾਂ ਹੀ ਬਣੀ ਜਿਨਸੀ ਪ੍ਰਵਿਰਤੀ ਨੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਜਿਨਸੀ ਮਹੱਤਵ ਦਿੱਤਾ ਹੈ। ਇਸ ਦੇ ਉਲਟ ਸਾਨੂੰ ਇਹ ਜਾਪਦਾ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਮਾਮਲਾ ਅਤੇ ਇਹ ਰੂਪ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਸਮਾਏ ਹੋਏ ਹਨ, ਅਤੇ ਇਹ ਬੱਚੇ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਆਪ ਦੇ ਹੋਂਦ ਦੇ ਢੰਗਾਂ ਅਤੇ ਹੋਂਦ ਨਾਲ ਸਬੰਧਾਂ ਨੂੰ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਦੇ ਹਨ ਜੋ ਉਸਦੀ ਲਿੰਗਕਤਾ ਨੂੰ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ਮਾਨ ਅਤੇ ਆਕਾਰ ਦੇਣਗੇ।

ਸਿਰਫ਼ ਇੱਕ ਉਦਾਹਰਣ ਦੇਣ ਲਈ—ਬਹੁਤ ਸਾਰੇ ਮਨੋਵਿਗਿਆਨੀ ਉਸ ਖਿੱਚ ਤੋਂ ਪ੍ਰਭਾਵਿਤ ਹੋਏ ਹਨ ਜੋ ਹਰ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੇ ਛੇਕ ਬੱਚੇ ਉੱਤੇ ਪਾਉਂਦੇ ਹਨ (ਚਾਹੇ ਰੇਤ ਵਿੱਚ ਜਾਂ ਜ਼ਮੀਨ ਵਿੱਚ ਛੇਕ, ਕ੍ਰਿਪਟ, ਗੁਫਾਵਾਂ, ਖੋਖਲੇ, ਜਾਂ ਕੁਝ ਵੀ), ਅਤੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਇਸ ਖਿੱਚ ਨੂੰ ਜਾਂ ਤਾਂ ਬਾਲ ਲਿੰਗਕਤਾ ਦੇ ਗੁਦਾ ਚਰਿੱਤਰ ਦੁਆਰਾ, ਜਾਂ ਜਨਮ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਦੇ ਸਦਮੇ ਦੁਆਰਾ, ਜਾਂ ਬਾਲਗ ਜਿਨਸੀ ਕਿਰਿਆ ਦੀ ਪੇਸ਼ਕਾਰੀ ਦੁਆਰਾ ਸਮਝਾਇਆ ਹੈ। ਪਰ ਅਸੀਂ ਇਹਨਾਂ ਵਿੱਚੋਂ ਕਿਸੇ ਵੀ ਵਿਆਖਿਆ ਨੂੰ ਸਵੀਕਾਰ ਨਹੀਂ ਕਰ ਸਕਦੇ। "ਜਨਮ ਦੇ ਸਦਮੇ" ਦਾ ਵਿਚਾਰ ਬਹੁਤ ਹੀ ਸ਼ਾਨਦਾਰ ਹੈ। ਨਾਰੀ ਜਿਨਸੀ ਅੰਗ ਨਾਲ ਛੇਕ ਦੀ ਤੁਲਨਾ ਬੱਚੇ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਅਜਿਹਾ ਅਨੁਭਵ ਮੰਨਦੀ ਹੈ ਜੋ ਉਸਨੂੰ ਸੰਭਵ ਤੌਰ 'ਤੇ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਦਾ ਜਾਂ ਇੱਕ ਅਜਿਹੀ ਪੇਸ਼ਕਾਰੀ ਜਿਸਨੂੰ ਅਸੀਂ ਜਾਇਜ਼ ਨਹੀਂ ਠਹਿਰਾ ਸਕਦੇ। ਬੱਚੇ ਦੀ ਗੁਦਾ ਲਿੰਗਕਤਾ ਲਈ, ਅਸੀਂ ਇਸਨੂੰ ਇਨਕਾਰ ਕਰਨ ਬਾਰੇ ਨਹੀਂ ਸੋਚਾਂਗੇ; ਪਰ ਜੇ ਇਹ ਉਹਨਾਂ ਛੇਕਾਂ ਨੂੰ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ਮਾਨ ਕਰਨ ਜਾ ਰਿਹਾ ਹੈ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਉਹ ਅਨੁਭਵੀ ਖੇਤਰ ਵਿੱਚ ਸਾਹਮਣਾ ਕਰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਉਹਨਾਂ ਨੂੰ ਪ੍ਰਤੀਕਾਤਮਕਤਾ ਨਾਲ ਚਾਰਜ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਤਾਂ ਇਹ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੈ ਕਿ ਬੱਚਾ ਆਪਣੇ ਗੁਦਾ ਨੂੰ ਇੱਕ ਛੇਕ ਵਜੋਂ ਸਮਝੇ। ਇਸਨੂੰ ਹੋਰ ਸਪੱਸ਼ਟ

ਤੌਰ 'ਤੇ ਕਹਿਣ ਲਈ, ਬੱਚੇ ਨੂੰ ਛੇਕ ਦੇ ਤੱਤ ਨੂੰ ਸਮਝਣਾ ਹੋਵੇਗਾ, ਛੱਤ ਦੇ, ਜੋ ਕਿ ਉਸ ਸੰਵੇਦਨਾ ਦੇ ਅਨੁਸਾਰੀ ਹੈ ਜੋ ਉਸਨੂੰ ਉਸਦੇ ਗੁਦਾ ਤੋਂ ਪ੍ਰਾਪਤ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਪਰ ਅਸੀਂ "ਮੇਰੇ ਸਰੀਰ ਨਾਲ ਮੇਰਾ ਸਬੰਧ" ਦੇ ਵਿਅਕਤੀਗਤ ਚਰਿੱਤਰ ਨੂੰ ਕਾਫ਼ੀ ਹੱਦ ਤੱਕ ਪ੍ਰਦਰਸ਼ਿਤ ਕੀਤਾ ਹੈ ਤਾਂ ਜੋ ਅਸੀਂ ਇਹ ਕਹਿਣ ਦੀ ਅਸੰਭਵਤਾ ਨੂੰ ਸਮਝ ਸਕੀਏ ਕਿ ਬੱਚਾ ਆਪਣੇ ਸਰੀਰ ਦੇ ਕਿਸੇ ਖਾਸ ਹਿੱਸੇ ਨੂੰ ਬ੍ਰਹਿਮੰਡ ਦੀ ਇੱਕ ਬਾਹਰਮੁਖੀ ਬਣਤਰ ਵਜੋਂ ਸਮਝਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਸਿਰਫ਼ ਕਿਸੇ ਹੋਰ ਵਿਅਕਤੀ ਲਈ ਹੈ ਕਿ ਗੁਦਾ ਇੱਕ ਛੇਦ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਦਿਖਾਈ ਦਿੰਦਾ ਹੈ। ਬੱਚਾ ਖੁਦ ਕਦੇ ਵੀ ਇਸਦਾ ਅਨੁਭਵ ਨਹੀਂ ਕਰ ਸਕਦਾ; ਇੱਥੋਂ ਤੱਕ ਕਿ ਮਾਂ ਜੋ ਨਜ਼ਦੀਕੀ ਦੇਖਭਾਲ ਬੱਚੇ ਨੂੰ ਦਿੰਦੀ ਹੈ ਉਹ ਵੀ ਇਸ ਪਹਿਲੂ ਵਿੱਚ ਗੁਦਾ ਨੂੰ ਪ੍ਰਗਟ ਨਹੀਂ ਕਰ ਸਕਦੀ, ਕਿਉਂਕਿ ਗੁਦਾ ਇੱਕ ਇਰੋਜਨਸ ਜ਼ੋਨ, ਜਾਂ ਦਰਦ ਦੇ ਜ਼ੋਨ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਸਪਰਸ਼ ਨਸਾਂ ਦੇ ਅੰਤ ਨਾਲ ਪ੍ਰਦਾਨ ਨਹੀਂ ਕੀਤੀ ਜਾਂਦੀ। ਇਸਦੇ ਉਲਟ, ਇਹ ਸਿਰਫ਼ ਇੱਕ ਹੋਰ ਦੁਆਰਾ ਹੈ - ਉਹਨਾਂ ਸ਼ਬਦਾਂ ਦੁਆਰਾ ਜੋ ਮਾਂ ਬੱਚੇ ਦੇ ਸਰੀਰ ਨੂੰ ਨਿਰਧਾਰਤ ਕਰਨ ਲਈ ਵਰਤਦੀ ਹੈ - ਕਿ ਉਹ ਸਿੱਖਦਾ ਹੈ ਕਿ ਉਸਦਾ ਗੁਦਾ ਇੱਕ ਛੇਦ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਇਹ ਸੰਸਾਰ ਵਿੱਚ ਸਮਝੇ ਗਏ ਛੇਦ ਦਾ ਬਾਹਰਮੁਖੀ ਸੁਭਾਅ ਹੈ ਜੋ ਉਸਦੇ ਲਈ ਬਾਹਰਮੁਖੀ ਬਣਤਰ ਅਤੇ ਗੁਦਾ ਖੇਤਰ ਦੇ ਅਰਥ ਨੂੰ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ਮਾਨ ਕਰਨ ਜਾ ਰਿਹਾ ਹੈ ਅਤੇ ਜੋ ਕਿ ਕਾਮੁਕ ਸੰਵੇਦਨਾਵਾਂ ਨੂੰ ਇੱਕ ਪਾਰਦਰਸ਼ੀ ਅਰਥ ਦੇਵੇਗਾ ਜੋ ਹੁਣ ਤੱਕ ਉਹ ਸਿਰਫ਼ "ਮੌਜੂਦ" ਤੱਕ ਸੀਮਿਤ ਸੀ। ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਤਾਂ ਛੇਦ ਇੱਕ ਹੋਂਦ ਦੇ ਢੰਗ ਦਾ ਪ੍ਰਤੀਕ ਹੈ ਜਿਸਨੂੰ ਹੋਂਦਵਾਦੀ ਮਨੋਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਨੂੰ ਸਪੱਸ਼ਟ ਕਰਨਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ।

ਅਸੀਂ ਇੱਥੇ ਇੰਨਾ ਵਿਸਤ੍ਰਿਤ ਅਧਿਐਨ ਨਹੀਂ ਕਰ ਸਕਦੇ। ਹਾਲਾਂਕਿ, ਕੋਈ ਤੁਰੰਤ ਦੇਖ ਸਕਦਾ ਹੈ ਕਿ ਮੋਰੀ ਨੂੰ ਅਸਲ ਵਿੱਚ ਮੇਰੇ ਆਪਣੇ ਮਾਸ ਨਾਲ "ਭਰਨ ਲਈ" ਇੱਕ ਅਣਹੋਂਦ ਵਜੋਂ ਪੇਸ਼ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ; ਬੱਚਾ ਆਪਣੀ ਉਂਗਲੀ ਜਾਂ ਆਪਣੀ ਪੂਰੀ ਬਾਂਹ ਨੂੰ ਮੋਰੀ ਵਿੱਚ ਪਾਉਣ ਤੋਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਰੋਕ ਨਹੀਂ ਸਕਦਾ। ਇਹ ਮੇਰੇ ਸਾਹਮਣੇ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਆਪ ਦੀ ਖਾਲੀ ਤਸਵੀਰ ਵਜੋਂ ਪੇਸ਼ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਮੈਨੂੰ ਸਿਰਫ਼ ਇਸ ਵਿੱਚ ਘੁੰਮਣਾ ਪੈਂਦਾ ਹੈ ਤਾਂ ਜੋ ਮੈਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਉਸ ਸੰਸਾਰ ਵਿੱਚ ਮੌਜੂਦ ਬਣਾ ਸਕਾਂ ਜੋ ਮੇਰੀ ਉਡੀਕ ਕਰ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਮੋਰੀ ਦਾ ਆਦਰਸ਼ ਫਿਰ ਇੱਕ ਖੁਦਾਈ ਹੈ ਜਿਸਨੂੰ ਧਿਆਨ ਨਾਲ ਮੇਰੇ ਮਾਸ ਦੇ ਦੁਆਲੇ ਇਸ ਤਰੀਕੇ ਨਾਲ ਢਾਲਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ ਕਿ ਇਸ ਵਿੱਚ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਨਿਚੋੜ ਕੇ ਅਤੇ ਇਸ ਦੇ ਅੰਦਰ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਕੱਸ ਕੇ ਫਿੱਟ ਕਰਕੇ, ਮੈਂ ਸੰਸਾਰ ਵਿੱਚ ਮੌਜੂਦ ਹੋਣ ਦੀ ਸੰਪੂਰਨਤਾ ਬਣਾਉਣ ਵਿੱਚ ਯੋਗਦਾਨ ਪਾਵਾਂਗਾ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਇੱਕ ਮੋਰੀ ਨੂੰ ਜੋੜਨ ਦਾ ਮਤਲਬ ਹੈ ਅਸਲ ਵਿੱਚ ਆਪਣੇ ਸਰੀਰ ਦੀ ਕੁਰਬਾਨੀ ਦੇਣਾ ਤਾਂ ਜੋ ਹੋਂਦ ਦੀ ਭਰਪੂਰਤਾ ਮੌਜੂਦ ਹੋ ਸਕੇ; ਯਾਨੀ, ਆਪਣੇ ਆਪ ਦੇ ਜਨੂੰਨ ਨੂੰ ਅਧੀਨ ਕਰਨਾ ਤਾਂ ਜੋ ਅੰਦਰ-ਅੰਦਰ ਦੀ ਸੰਪੂਰਨਤਾ ਨੂੰ ਆਕਾਰ ਦਿੱਤਾ ਜਾ ਸਕੇ, ਸੰਪੂਰਨ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕੇ ਅਤੇ ਸੁਰੱਖਿਅਤ ਰੱਖਿਆ ਜਾ ਸਕੇ।17

ਇੱਥੇ ਇਸਦੇ ਮੂਲ ਵਿੱਚ ਅਸੀਂ ਮਨੁੱਖੀ ਹਕੀਕਤ ਦੇ ਸਭ ਤੋਂ ਬੁਨਿਆਦੀ ਰੁਝਾਨਾਂ ਵਿੱਚੋਂ ਇੱਕ ਨੂੰ ਸਮਝਦੇ ਹਾਂ - ਭਰਨ ਦੀ ਪ੍ਰਵਿਰਤੀ। ਅਸੀਂ ਕਿਸ਼ੋਰ ਅਤੇ ਬਾਲਗ ਵਿੱਚ ਇਸ ਪ੍ਰਵਿਰਤੀ ਨਾਲ ਦੁਬਾਰਾ ਮਿਲਾਂਗੇ। ਸਾਡੀ ਜ਼ਿੰਦਗੀ ਦਾ ਇੱਕ ਚੰਗਾ ਹਿੱਸਾ ਛੇਕ ਭਰਨ, ਖਾਲੀ ਥਾਵਾਂ ਨੂੰ ਭਰਨ, ਇੱਕ ਭਰਪੂਰਤਾ ਨੂੰ ਮਹਿਸੂਸ ਕਰਨ ਅਤੇ ਪ੍ਰਤੀਕਾਤਮਕ ਤੌਰ 'ਤੇ ਸਥਾਪਤ ਕਰਨ ਵਿੱਚ ਬੀਤਦਾ ਹੈ। ਬੱਚਾ ਆਪਣੇ ਪਹਿਲੇ ਅਨੁਭਵਾਂ ਦੇ ਨਤੀਜੇ ਵਜੋਂ ਪਛਾਣਦਾ ਹੈ ਕਿ ਉਸਦੇ ਆਪਣੇ ਕੋਲ ਛੇਕ ਹਨ। ਜਦੋਂ ਉਹ ਆਪਣੀਆਂ ਉਂਗਲਾਂ ਆਪਣੇ ਮੂੰਹ ਵਿੱਚ ਪਾਉਂਦਾ ਹੈ, ਤਾਂ ਉਹ ਆਪਣੇ ਚਿਹਰੇ ਵਿੱਚ ਛੇਕਾਂ ਨੂੰ ਕੰਧ ਕਰਨ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕਰਦਾ ਹੈ; ਉਹ ਉਮੀਦ ਕਰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਉਸਦੀ ਉਂਗਲ ਉਸਦੇ ਬੁੱਲ੍ਹਾਂ ਅਤੇ ਉਸਦੇ ਮੂੰਹ ਦੀ ਛੱਤ ਨਾਲ ਰਲ ਜਾਵੇਗੀ ਅਤੇ ਮੂੰਹ ਦੇ ਛੇਕ ਨੂੰ ਬੰਦ ਕਰ ਦੇਵੇਗੀ ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਕੋਈ ਕੰਧ ਵਿੱਚ ਦਰਾੜ ਨੂੰ ਸੀਮਿੰਟ ਨਾਲ ਭਰਦਾ ਹੈ; ਉਹ ਪਾਰਮੇਨੀਡੀਅਨ ਜੀਵ ਦੀ ਘਣਤਾ, ਇਕਸਾਰ ਅਤੇ ਗੋਲਾਕਾਰ ਭਰਪੂਰਤਾ ਨੂੰ ਦੁਬਾਰਾ

ਭਾਲਦਾ ਹੈ; ਜੇ ਉਹ ਆਪਣਾ ਅੰਗੂਠਾ ਚੂਸਦਾ ਹੈ, ਤਾਂ ਇਹ ਬਿਲਕੁਲ ਇਸਨੂੰ ਘੁਲਣ ਲਈ ਹੈ, ਇਸਨੂੰ ਇੱਕ ਚਿਪਚਿਪੀ ਪੇਸਟ ਵਿੱਚ ਬਦਲਣ ਲਈ ਹੈ ਜੋ ਉਸਦੇ ਮੂੰਹ ਦੇ ਛੇਕ ਨੂੰ ਸੀਲ ਕਰ ਦੇਵੇਗਾ। ਇਹ ਪ੍ਰਵਿਰਤੀ ਨਿਸ਼ਚਤ ਤੌਰ 'ਤੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਵਿੱਚੋਂ ਇੱਕ ਸਭ ਤੋਂ ਬੁਨਿਆਦੀ ਹੈ ਜੋ ਖਾਣ ਦੇ ਕੰਮ ਲਈ ਆਧਾਰ ਵਜੋਂ ਕੰਮ ਕਰਦੇ ਹਨ; ਪੋਸ਼ਣ "ਸੀਮੈਂਟ" ਹੈ ਜੋ ਮੂੰਹ ਨੂੰ ਸੀਲ ਕਰ ਦੇਵੇਗਾ; ਪੇਟ ਭਰਨ ਵਾਲੀਆਂ ਹੋਰ ਚੀਜ਼ਾਂ ਵਿੱਚੋਂ ਖਾਣਾ ਵੀ ਹੈ।

ਇਸ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਤੋਂ ਹੀ ਅਸੀਂ ਲਿੰਗਕਤਾ ਵੱਲ ਵਧ ਸਕਦੇ ਹਾਂ। ਨਾਰੀ ਲਿੰਗ ਦੀ ਅਸ਼ਲੀਲਤਾ ਹਰ ਉਸ ਚੀਜ਼ ਦੀ ਹੈ ਜੋ "ਪਾੜੇ ਖੋਲ੍ਹਦੀ ਹੈ"। ਇਹ ਸਾਰੇ ਛੇਕ ਵਾਂਗ ਹੋਣ ਦੀ ਅਪੀਲ ਹੈ। ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਔਰਤ ਇੱਕ ਅਜੀਬ ਮਾਸ ਨੂੰ ਅਪੀਲ ਕਰਦੀ ਹੈ ਜੋ ਉਸਨੂੰ ਪ੍ਰਵੇਸ਼ ਅਤੇ ਭੰਗ ਦੁਆਰਾ ਹੋਂਦ ਦੀ ਸੰਪੂਰਨਤਾ ਵਿੱਚ ਬਦਲਣਾ ਹੈ। ਇਸਦੇ ਉਲਟ ਔਰਤ ਆਪਣੀ ਸਥਿਤੀ ਨੂੰ ਇੱਕ ਅਪੀਲ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਮਹਿਸੂਸ ਕਰਦੀ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਉਹ "ਇੱਕ ਛੇਕ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ" ਹੈ। ਇਹ ਐਡਲਰ ਦੇ ਕੰਪਲੈਕਸ ਦਾ ਅਸਲ ਮੂਲ ਹੈ। ਬਿਨਾਂ ਸ਼ੱਕ ਉਸਦਾ ਲਿੰਗ ਇੱਕ ਮੂੰਹ ਅਤੇ ਇੱਕ ਭੁੱਖਾ ਮੂੰਹ ਹੈ ਜੋ ਲਿੰਗ ਨੂੰ ਨਿਗਲ ਜਾਂਦਾ ਹੈ - ਇੱਕ ਤੱਥ ਜੋ ਆਸਾਨੀ ਨਾਲ ਲਿੰਗਕਤਾ ਦੇ ਵਿਚਾਰ ਵੱਲ ਲੈ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਕਾਮੁਕ ਕਿਰਿਆ ਆਦਮੀ ਦਾ ਲਿੰਗੀਕਰਨ ਹੈ; ਪਰ ਇਹ ਸਭ ਤੋਂ ਉੱਪਰ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਲਿੰਗ ਇੱਕ ਛੇਕ ਹੈ। ਸਾਨੂੰ ਇੱਥੇ ਇੱਕ ਪੂਰਵ-ਲਿੰਗਕਤਾ ਯੋਗਦਾਨ ਨਾਲ ਕਰਨਾ ਪਵੇਗਾ ਜੋ ਕਿ ਇੱਕ ਅਨੁਭਵੀ, ਗੁੰਝਲਦਾਰ, ਮਨੁੱਖੀ ਰਵੱਈਏ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਲਿੰਗਕਤਾ ਦੇ ਹਿੱਸਿਆਂ ਵਿੱਚੋਂ ਇੱਕ ਬਣ ਜਾਵੇਗਾ ਪਰ ਜੋ ਲਿੰਗੀ ਜੀਵ ਤੋਂ ਆਪਣੀ ਉਤਪਤੀ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਨ ਤੋਂ ਬਹੁਤ ਦੂਰ ਹੈ, ਇਸਦਾ ਮੂਲ ਲਿੰਗਕਤਾ ਨਾਲ ਕੋਈ ਮੇਲ ਨਹੀਂ ਹੈ, ਜਿਸਦੀ ਪ੍ਰਕਿਰਤੀ ਅਸੀਂ ਭਾਗ III ਵਿੱਚ ਸਮਝਾਈ ਹੈ। ਫਿਰ ਵੀ, ਛੇਕ ਦੇ ਨਾਲ ਅਨੁਭਵ, ਜਦੋਂ ਬੱਚਾ ਹਕੀਕਤ ਨੂੰ ਦੇਖਦਾ ਹੈ, ਵਿੱਚ ਆਮ ਤੌਰ 'ਤੇ ਜਿਨਸੀ ਅਨੁਭਵ ਦੀ ਓਨਟੋਲੋਜੀਕਲ ਪੇਸ਼ਕਾਰੀ ਸ਼ਾਮਲ ਹੁੰਦੀ ਹੈ; ਇਹ ਆਪਣੇ ਮਾਸ ਨਾਲ ਹੈ ਕਿ ਬੱਚਾ ਛੇਕ ਨੂੰ ਰੋਕਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਛੇਕ, ਸਾਰੇ ਜਿਨਸੀ ਨਿਰਧਾਰਨ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ, ਇੱਕ ਅਸ਼ਲੀਲ ਉਮੀਦ ਹੈ, ਮਾਸ ਲਈ ਇੱਕ ਅਪੀਲ ਹੈ।

ਅਸੀਂ ਇਹਨਾਂ ਤੁਰੰਤ ਅਤੇ ਠੋਸ ਹੋਂਦਵਾਦੀ ਸ਼੍ਰੇਣੀਆਂ ਦੀ ਵਿਆਖਿਆ ਨੂੰ ਹੋਂਦਵਾਦੀ ਮਨੋ-ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਲਈ ਮਹੱਤਵ ਦੇ ਸਕਦੇ ਹਾਂ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਅਸੀਂ ਮਨੁੱਖੀ ਹਕੀਕਤ ਦੇ ਬਹੁਤ ਹੀ ਆਮ ਪ੍ਰੋਜੈਕਟਾਂ ਨੂੰ ਸਮਝ ਸਕਦੇ ਹਾਂ। ਪਰ ਮਨੋਵਿਗਿਆਨੀ ਦੀ ਮੁੱਖ ਦਿਲਚਸਪੀ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਉਹ ਵਿਅਕਤੀਗਤ ਸਬੰਧਾਂ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਵਿਲੱਖਣ ਵਿਅਕਤੀ ਦੇ ਮੁਕਤ ਪ੍ਰੋਜੈਕਟ ਨੂੰ ਨਿਰਧਾਰਤ ਕਰੇ ਜੋ ਉਸਨੂੰ ਹੋਂਦ ਦੇ ਇਹਨਾਂ ਵੱਖ-ਵੱਖ ਪ੍ਰਤੀਕਾਂ ਨਾਲ ਜੋੜਦਾ ਹੈ। ਮੈਂ ਪਤਲੇ ਸੰਪਰਕਾਂ ਨੂੰ ਪਿਆਰ ਕਰ ਸਕਦਾ ਹਾਂ, ਛੇਕਾਂ ਦਾ ਡਰਾਉਣਾ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹਾਂ, ਆਦਿ। ਇਸਦਾ ਮਤਲਬ ਇਹ ਨਹੀਂ ਹੈ ਕਿ ਮੇਰੇ ਲਈ ਪਤਲਾ, ਚਿਕਨਾਈ ਵਾਲਾ, ਇੱਕ ਛੇਕ, ਆਦਿ ਆਪਣੇ ਆਮ ਓਨਟੋਲੋਜੀਕਲ ਅਰਥ ਗੁਆ ਚੁੱਕੇ ਹਨ, ਪਰ ਇਸਦੇ ਉਲਟ, ਇਸ ਅਰਥ ਦੇ ਕਾਰਨ, ਮੈਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਉਹਨਾਂ ਦੇ ਸੰਬੰਧ ਵਿੱਚ ਇਸ ਜਾਂ ਉਸ ਤਰੀਕੇ ਨਾਲ ਨਿਰਧਾਰਤ ਕਰਦਾ ਹਾਂ। ਜੇਕਰ ਪਤਲਾ ਸੱਚਮੁੱਚ ਇੱਕ ਅਜਿਹੇ ਜੀਵ ਦਾ ਪ੍ਰਤੀਕ ਹੈ ਜਿਸ ਵਿੱਚ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਅੰਦਰੋਂ ਨਿਗਲ ਲਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਤਾਂ ਮੈਂ ਕਿਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦਾ ਵਿਅਕਤੀ ਹਾਂ ਜੇਕਰ ਦੂਜਿਆਂ ਦਾ ਸਾਹਮਣਾ ਕਰਨ ਵਿੱਚ, ਮੈਂ ਪਤਲੇ ਨੂੰ ਪਿਆਰ ਕਰਦਾ ਹਾਂ? ਜੇਕਰ ਮੈਂ ਇੱਕ ਅਸਪਸ਼ਟ, ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਚੂਸਣ ਵਾਲੇ ਇਸ ਪਿਆਰ ਦੀ ਵਿਆਖਿਆ ਕਰਨਾ ਚਾਹੁੰਦਾ ਹਾਂ ਤਾਂ ਮੈਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਦੇ ਕਿਸ ਬੁਨਿਆਦੀ ਪ੍ਰੋਜੈਕਟ ਦਾ ਹਵਾਲਾ ਦੇ ਰਿਹਾ ਹਾਂ? ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਸੁਆਦ ਅਟੱਲ ਨਹੀਂ ਰਹਿੰਦੇ; ਜੇ ਕੋਈ ਜਾਣਦਾ ਹੈ ਕਿ ਉਨ੍ਹਾਂ ਤੋਂ ਸਵਾਲ ਕਿਵੇਂ ਪੁੱਛਣੇ ਹਨ, ਤਾਂ ਉਹ ਸਾਨੂੰ ਵਿਅਕਤੀ ਦੇ ਬੁਨਿਆਦੀ ਪ੍ਰੋਜੈਕਟਾਂ ਬਾਰੇ ਦੱਸਦੇ ਹਨ। ਸਾਡੀਆਂ ਖੁਰਾਕ ਸੰਬੰਧੀ ਪਸੰਦਾਂ ਤੱਕ, ਉਨ੍ਹਾਂ ਸਾਰਿਆਂ ਦਾ ਇੱਕ ਅਰਥ ਹੈ। ਅਸੀਂ ਇਸ ਤੱਥ ਦਾ ਜਵਾਬ ਦੇ ਸਕਦੇ ਹਾਂ ਜੇਕਰ ਅਸੀਂ ਇਹ ਸੋਚੀਏ ਕਿ ਹਰੇਕ ਸੁਆਦ ਨੂੰ ਪੇਸ਼ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ, ਇੱਕ ਬੇਤੁਕੀ ਡੇਟਾਮ ਵਜੋਂ ਨਹੀਂ

ਜਿਸਨੂੰ ਸਾਨੂੰ ਮਾਫ਼ ਕਰਨਾ ਪਵੇਗਾ, ਸਗੋਂ ਇੱਕ ਸਪੱਸ਼ਟ ਮੁੱਲ ਵਜੋਂ। ਜੇ ਮੈਨੂੰ ਲਸਣ ਦਾ ਸੁਆਦ ਪਸੰਦ ਹੈ, ਤਾਂ ਇਹ ਮੇਰੇ ਲਈ ਤਰਕਹੀਣ ਜਾਪਦਾ ਹੈ ਕਿ ਦੂਜੇ ਲੋਕ ਇਸਨੂੰ ਪਸੰਦ ਨਹੀਂ ਕਰ ਸਕਦੇ।

ਖਾਣਾ ਤਬਾਹੀ ਦੁਆਰਾ ਢੁਕਵਾਂ ਹੋਣਾ ਹੈ; ਇਹ ਉਸੇ ਸਮੇਂ ਇੱਕ ਖਾਸ ਜੀਵ ਨਾਲ ਭਰਿਆ ਜਾਣਾ ਹੈ। ਅਤੇ ਇਸ ਜੀਵ ਨੂੰ ਤਾਪਮਾਨ, ਘਣਤਾ ਅਤੇ ਸੁਆਦ ਦੇ ਸੰਸਲੇਸ਼ਣ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਦਿੱਤਾ ਗਿਆ ਹੈ। ਇੱਕ ਸ਼ਬਦ ਵਿੱਚ ਇਹ ਸੰਸਲੇਸ਼ਣ ਇੱਕ ਖਾਸ ਜੀਵ ਨੂੰ ਦਰਸਾਉਂਦਾ ਹੈ; ਅਤੇ ਜਦੋਂ ਅਸੀਂ ਖਾਂਦੇ ਹਾਂ, ਤਾਂ ਅਸੀਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਸੁਆਦ ਦੁਆਰਾ ਇਸ ਜੀਵ ਦੇ ਕੁਝ ਗੁਣਾਂ ਨੂੰ ਜਾਣਨ ਤੱਕ ਸੀਮਤ ਨਹੀਂ ਰੱਖਦੇ; ਉਹਨਾਂ ਨੂੰ ਚੱਖ ਕੇ ਅਸੀਂ ਉਹਨਾਂ ਨੂੰ ਢੁਕਵਾਂ ਕਰਦੇ ਹਾਂ। ਸੁਆਦ ਸਮਾਈਕਰਨ ਹੈ; ਦੰਦ ਕੱਟਣ ਦੀ ਕਿਰਿਆ ਦੁਆਰਾ ਇੱਕ ਸਰੀਰ ਦੀ ਘਣਤਾ ਨੂੰ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਦਾ ਹੈ ਜਿਸਨੂੰ ਇਹ ਗੈਸਟ੍ਰਿਕ ਸਮੱਗਰੀ ਵਿੱਚ ਬਦਲ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਭੋਜਨ ਦਾ ਸਿੰਥੈਟਿਕ ਅਨੁਭਵ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਸਮਾਈ ਵਿਨਾਸ਼ ਹੈ। ਇਹ ਮੈਨੂੰ ਉਸ ਜੀਵ ਨੂੰ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਦਾ ਹੈ ਜਿਸਨੂੰ ਮੈਂ ਆਪਣਾ ਮਾਸ ਬਣਾਉਣ ਜਾ ਰਿਹਾ ਹਾਂ। ਇਸ ਤੋਂ ਬਾਅਦ, ਜੋ ਮੈਂ ਸਵੀਕਾਰ ਕਰਦਾ ਹਾਂ ਜਾਂ ਜਿਸਨੂੰ ਮੈਂ ਨਫ਼ਰਤ ਨਾਲ ਰੱਦ ਕਰਦਾ ਹਾਂ ਉਹ ਉਸ ਹੋਂਦ ਦਾ ਹੀ ਵਜੂਦ ਹੈ, ਜਾਂ ਜੇ ਤੁਸੀਂ ਪਸੰਦ ਕਰਦੇ ਹੋ, ਤਾਂ ਭੋਜਨ ਦੀ ਸੰਪੂਰਨਤਾ ਮੈਨੂੰ ਉਸ ਜੀਵ ਦੇ ਹੋਣ ਦਾ ਇੱਕ ਖਾਸ ਢੰਗ ਪੇਸ਼ ਕਰਦੀ ਹੈ ਜਿਸਨੂੰ ਮੈਂ ਸਵੀਕਾਰ ਕਰਦਾ ਹਾਂ ਜਾਂ ਇਨਕਾਰ ਕਰਦਾ ਹਾਂ। ਇਹ ਸਮੁੱਚਤਾ ਇੱਕ ਰੂਪ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਸੰਗਠਿਤ ਕੀਤੀ ਗਈ ਹੈ ਜਿਸ ਵਿੱਚ ਘਣਤਾ ਅਤੇ ਤਾਪਮਾਨ ਦੇ ਘੱਟ ਤੀਬਰ ਗੁਣ ਉਸ ਸੁਆਦ ਦੇ ਪਿੱਛੇ ਮਿਟ ਜਾਂਦੇ ਹਨ ਜੋ ਉਹਨਾਂ ਨੂੰ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਉਦਾਹਰਨ ਲਈ, ਮਿੱਠਾ ਪਦਾਰਥ ਪਤਲਾਪਣ ਦਰਸਾਉਂਦਾ ਹੈ ਜਦੋਂ ਅਸੀਂ ਇੱਕ ਚਮਚ ਸ਼ਹਿਦ ਜਾਂ ਗੁੜ ਖਾਂਦੇ ਹਾਂ, ਜਿਵੇਂ ਇੱਕ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣਾਤਮਕ ਕਾਰਜ ਇੱਕ ਜਿਓਮੈਟ੍ਰਿਕ ਵਕਰ ਨੂੰ ਦਰਸਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਇਸਦਾ ਅਰਥ ਹੈ ਕਿ ਉਹ ਸਾਰੇ ਗੁਣ ਜੋ ਸਪੱਸ਼ਟ ਤੌਰ 'ਤੇ ਸੁਆਦ ਨਹੀਂ ਹਨ ਪਰ ਜੋ ਸੁਆਦ ਵਿੱਚ ਦੱਬੇ ਹੋਏ ਹਨ, ਪਿਘਲੇ ਹੋਏ ਹਨ, ਸੁਆਦ ਦੇ ਮਾਮਲੇ ਨੂੰ ਦਰਸਾਉਂਦੇ ਹਨ। (ਚਾਕਲੇਟ ਦਾ ਟੁਕੜਾ ਜੋ ਪਹਿਲਾਂ ਮੇਰੇ ਦੰਦਾਂ ਨੂੰ ਇੱਕ ਵਿਰੋਧ ਪੇਸ਼ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਜਲਦੀ ਹੀ ਅਚਾਨਕ ਰਸਤਾ ਛੱਡ ਦਿੰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਟੁੱਟ ਜਾਂਦਾ ਹੈ; ਪਹਿਲਾਂ ਇਸਦਾ ਵਿਰੋਧ, ਫਿਰ ਇਸਦਾ ਟੁੱਟਣਾ ਚਾਕਲੇਟ ਹੈ।) ਇਸ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਉਹ ਸੁਆਦ ਦੀਆਂ ਕੁਝ ਅਸਥਾਈ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਤਾਵਾਂ ਨਾਲ ਜੁੜੇ ਹੋਏ ਹਨ; ਯਾਨੀ, ਇਸਦੇ ਅਸਥਾਈਕਰਨ ਦੇ ਢੰਗ ਨਾਲ। ਕੁਝ ਸੁਆਦ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਇੱਕੋ ਸਮੇਂ ਦਿੰਦੇ ਹਨ, ਕੁਝ ਦੇਰੀ ਨਾਲ-ਕਿਰਿਆ ਕਰਨ ਵਾਲੇ ਫਿਊਜ਼ ਵਾਂਗ ਹੁੰਦੇ ਹਨ, ਕੁਝ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਡਿਗਰੀਆਂ ਦੁਆਰਾ ਛੱਡ ਦਿੰਦੇ ਹਨ, ਕੁਝ ਹੌਲੀ-ਹੌਲੀ ਘੱਟ ਜਾਂਦੇ ਹਨ ਜਦੋਂ ਤੱਕ ਉਹ ਅਲੋਪ ਨਹੀਂ ਹੋ ਜਾਂਦੇ, ਅਤੇ ਫਿਰ ਵੀ ਦੂਸਰੇ ਉਸੇ ਸਮੇਂ ਅਲੋਪ ਹੋ ਜਾਂਦੇ ਹਨ ਜਦੋਂ ਕੋਈ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਰੱਖਣ ਬਾਰੇ ਸੋਚਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਗੁਣ ਘਣਤਾ ਅਤੇ ਤਾਪਮਾਨ ਦੇ ਨਾਲ ਸੰਗਠਿਤ ਹਨ; ਇਸ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਇੱਕ ਹੋਰ ਪੱਧਰ 'ਤੇ ਉਹ ਭੋਜਨ ਦੇ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਗਤ ਪਹਿਲੂ ਨੂੰ ਦਰਸਾਉਂਦੇ ਹਨ। ਜੇ ਮੈਂ ਇੱਕ ਗੁਲਾਬੀ ਕੇਕ ਖਾਂਦਾ ਹਾਂ, ਤਾਂ ਇਸਦਾ ਸੁਆਦ ਗੁਲਾਬੀ ਹੁੰਦਾ ਹੈ; ਹਲਕਾ ਮਿੱਠਾ ਅਤਰ, ਮੱਖਣ ਕਰੀਮ ਦੀ ਤੇਲਯੁਕਤਤਾ ਗੁਲਾਬੀ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਮੈਂ ਗੁਲਾਬੀ ਨੂੰ ਉਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਖਾਂਦਾ ਹਾਂ ਜਿਵੇਂ ਮੈਂ ਮਿੱਠਾ ਵੇਖਦਾ ਹਾਂ। ਅਸੀਂ ਇਹ ਸਿੱਟਾ ਕੱਢਦੇ ਹਾਂ ਕਿ ਸੁਆਦ, ਇਸ ਤੱਥ ਦੇ ਕਾਰਨ, ਇੱਕ ਗੁੰਝਲਦਾਰ ਢਾਂਚੇ ਅਤੇ ਵਿਭਿੰਨ ਪਦਾਰਥ ਰੱਖਦਾ ਹੈ; ਇਹ ਇਹ ਢਾਂਚਾਗਤ ਪਦਾਰਥ ਹੈ - ਜੋ ਸਾਡੇ ਲਈ ਇੱਕ ਖਾਸ ਕਿਸਮ ਦੇ ਜੀਵ ਨੂੰ ਦਰਸਾਉਂਦਾ ਹੈ - ਜਿਸਨੂੰ ਅਸੀਂ ਆਪਣੇ ਮੂਲ ਪ੍ਰੋਜੈਕਟ ਦੇ ਅਨੁਸਾਰ, ਮਤਲੀ ਨਾਲ ਸਮਾਈ ਜਾਂ ਰੱਦ ਕਰ ਸਕਦੇ ਹਾਂ। ਇਹ ਉਦਾਸੀਨਤਾ ਦੀ ਗੱਲ ਨਹੀਂ ਹੈ ਭਾਵੇਂ ਅਸੀਂ ਸੀਪੀਆਂ ਪਸੰਦ ਕਰਦੇ ਹਾਂ ਜਾਂ ਕਲੈਮ, ਘੋਗੇ ਜਾਂ ਝੀਂਗਾ, ਜੇਕਰ ਅਸੀਂ ਜਾਣਦੇ ਹਾਂ ਕਿ ਇਹਨਾਂ ਭੋਜਨਾਂ ਦੇ ਹੋਂਦ ਦੇ ਮਹੱਤਵ ਨੂੰ ਕਿਵੇਂ ਉਜਾਗਰ ਕਰਨਾ ਹੈ।

ਆਮ ਤੌਰ 'ਤੇ ਕੋਈ ਵੀ ਅਟੱਲ ਸੁਆਦ ਜਾਂ ਝੁਕਾਅ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ। ਇਹ ਸਾਰੇ ਹੋਂਦ ਦੀ ਇੱਕ ਖਾਸ ਅਨੁਕੂਲ ਚੋਣ ਨੂੰ ਦਰਸਾਉਂਦੇ ਹਨ। ਉਹਨਾਂ ਦੀ ਤੁਲਨਾ ਅਤੇ ਵਰਗੀਕਰਨ ਕਰਨਾ ਹੋਂਦਵਾਦੀ

ਮਨੋਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ 'ਤੇ ਨਿਰਭਰ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਓਨਟੋਲੋਜੀ ਸਾਨੂੰ ਇੱਥੇ ਛੱਡ ਦਿੰਦੀ ਹੈ; ਇਸਨੇ ਸਾਨੂੰ ਸਿਰਫ਼ ਮਨੁੱਖੀ ਹਕੀਕਤ ਦੇ ਅੰਤਮ ਸਿਰਿਆਂ, ਇਸਦੀਆਂ ਬੁਨਿਆਦੀ ਸੰਭਾਵਨਾਵਾਂ, ਅਤੇ ਉਸ ਮੁੱਲ ਨੂੰ ਨਿਰਧਾਰਤ ਕਰਨ ਦੇ ਯੋਗ ਬਣਾਇਆ ਹੈ ਜੋ ਇਸਨੂੰ ਪਰੇਸ਼ਾਨ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਹਰੇਕ ਮਨੁੱਖੀ ਹਕੀਕਤ ਉਸੇ ਸਮੇਂ ਇੱਕ ਸਿੱਧਾ ਪ੍ਰੋਜੈਕਟ ਹੈ ਜੋ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਇੱਕ ਇਨ-ਇਟਸੈਲਫ-ਇਨ-ਇਟਸੈਲਫ ਵਿੱਚ ਬਦਲਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਇੱਕ ਪ੍ਰੋਜੈਕਟ ਹੈ ਜੋ ਸੰਸਾਰ ਨੂੰ ਇਨ-ਇਟਸੈਲਫ ਦੀ ਸੰਪੂਰਨਤਾ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਬੁਨਿਆਦੀ ਗੁਣ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਨਿਯੋਜਨ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਹਰ ਮਨੁੱਖੀ ਹਕੀਕਤ ਇੱਕ ਜਨੂੰਨ ਹੈ ਜਿਸ ਵਿੱਚ ਇਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਗੁਆਉਣ ਦਾ ਪ੍ਰੋਜੈਕਟ ਕਰਦਾ ਹੈ ਤਾਂ ਜੋ ਹੋਂਦ ਨੂੰ ਲੱਭਿਆ ਜਾ ਸਕੇ ਅਤੇ ਉਸੇ ਸਟਰੋਕ ਦੁਆਰਾ ਇਨ-ਇਟਸੈਲਫ ਨੂੰ ਬਣਾਉਣ ਲਈ ਜੋ ਆਪਣੀ ਖੁਦ ਦੀ ਨੀਂਹ, ਐਨਸ ਕਾਸਾ ਸੂਈ, ਜਿਸਨੂੰ ਧਰਮ ਪਰਮਾਤਮਾ ਕਹਿੰਦੇ ਹਨ, ਬਣ ਕੇ ਅਚਨਚੇਤਤਾ ਤੋਂ ਬਚ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਮਨੁੱਖ ਦਾ ਜਨੂੰਨ ਮਸੀਹ ਦੇ ਉਲਟ ਹੈ, ਕਿਉਂਕਿ ਮਨੁੱਖ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਮਨੁੱਖ ਵਜੋਂ ਗੁਆ ਦਿੰਦਾ ਹੈ ਤਾਂ ਜੋ ਪਰਮਾਤਮਾ ਪੈਦਾ ਹੋ ਸਕੇ। ਪਰ ਪਰਮਾਤਮਾ ਦਾ ਵਿਚਾਰ ਵਿਰੋਧੀ ਹੈ ਅਤੇ ਅਸੀਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਵਿਅਰਥ ਗੁਆ ਦਿੰਦੇ ਹਾਂ। ਮਨੁੱਖ ਇੱਕ ਬੇਕਾਰ ਜਨੂੰਨ ਹੈ।

1ਪਾਲ ਬੋਰਗੇਟ: ਐਸਸਾਈ ਡੀ ਸਾਈਕੋਲੋਜੀ ਸਮਕਾਲੀ: ਜੀ ਫਲੌਬਰਟ।

2ਕਿਉਂਕਿ ਫਲੌਬਰਟ ਦੀ ਕਿਸ਼ੋਰ ਅਵਸਥਾ, ਜਿੱਥੋਂ ਤੱਕ ਅਸੀਂ ਜਾਣ ਸਕਦੇ ਹਾਂ, ਸਾਨੂੰ ਇਸ ਸਬੰਧ ਵਿੱਚ ਕੁਝ ਵੀ ਖਾਸ ਨਹੀਂ ਦਿੰਦੀ, ਸਾਨੂੰ ਇਹ ਮੰਨਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ ਕਿ ਅਵਿਸ਼ਵਾਸ਼ਯੋਗ ਤੱਥਾਂ ਦੀ ਕਿਰਿਆ ਜੋ ਸਿਧਾਂਤਕ ਤੌਰ 'ਤੇ ਆਲੋਚਕ ਤੋਂ ਬਚ ਜਾਂਦੇ ਹਨ।

3 Esquisse d'une théorie phénoménologique des émotions ਹਰਮਨ, 1939.

4 ਪਾਠਕ ਨੂੰ ਯਾਦ ਹੋਵੇਗਾ ਕਿ ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਪਹਿਲਾਂ ਦੱਸਿਆ ਗਿਆ ਹੈ, ਫਰਾਂਸੀਸੀ ਸ਼ਬਦ ਫੇਅਰ ਦਾ ਅਰਥ ਹੈ "ਕਰੋ" ਅਤੇ "ਬਣਾਓ" ਦੋਵੇਂ। ਟ੍ਰ.

5 ਬੱਚੇ ਲਈ, ਜਾਣਨ ਵਿੱਚ ਅਸਲ ਵਿੱਚ ਖਾਣਾ ਸ਼ਾਮਲ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਉਹ ਜੋ ਦੇਖਦਾ ਹੈ ਉਸਦਾ ਸੁਆਦ ਲੈਣਾ ਚਾਹੁੰਦਾ ਹੈ। (ਮੈਂ ਮੰਨਦਾ ਹਾਂ ਕਿ ਅਸੀਂ ਬੈਨ ਜੌਨਸਨ ਦੇ "ਡਰਿੰਕ ਟੂ ਮੀ ਓਨਲੀ ਵਿਦ ਥਾਈਨ ਆਈਜ਼" ਦੀ ਤੁਲਨਾ ਕਰ ਸਕਦੇ ਹਾਂ! ਟ੍ਰ.)

6 ਭਾਗ III ਵੇਖੋ।

7 ਅਸੀਂ ਭਾਗ ਤੀਜੇ ਵਿੱਚ ਗਤੀ ਦਾ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨਾਲ ਸਬੰਧ ਦੇਖਿਆ ਹੈ।

8 ਸਿਵਾਏ ਜਿੱਥੇ ਸਿਰਫ਼ ਬਣਨ ਦੀ ਇੱਛਾ ਹੋਵੇ—ਖੁਸ਼ ਰਹਿਣ ਦੀ ਇੱਛਾ, ਮਜ਼ਬੂਤ ਬਣਨ ਦੀ ਇੱਛਾ, ਆਦਿ।

9 ਬਰੂਮੇਲ ਆਪਣੀ ਸ਼ਾਨ ਨੂੰ ਇਸ ਹੱਦ ਤੱਕ ਲੈ ਕੇ ਗਿਆ ਕਿ ਉਹ ਸਿਰਫ਼ ਉਹੀ ਕੱਪੜੇ ਪਹਿਨਦਾ ਸੀ ਜੋ ਥੋੜ੍ਹੇ ਜਿਹੇ ਪਹਿਨੇ ਗਏ ਸਨ। ਉਸਨੂੰ ਕਿਸੇ ਵੀ ਨਵੀਂ ਚੀਜ਼ ਦਾ ਡਰ ਸੀ; ਜੋ ਨਵਾਂ ਹੈ ਉਹ "ਸਜਾਵਟ" ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਕਿਸੇ ਦਾ ਨਹੀਂ ਹੈ।

10 L'Imaginaire N.R.F., 1939.

11ਸਾਨੂੰ ਡੈਲਾਡੀਅਰ ਦੇ "ਪਿਘਲਦੇ ਪੈਸੇ" ਨੂੰ ਵੀ ਯਾਦ ਆ ਸਕਦਾ ਹੈ।

12ਇਸ ਜਾਨਵਰੀਅਤ ਦਾ ਇੱਕ ਪਹਿਲੂ ਬਿਲਕੁਲ ਉਹੀ ਹੈ ਜਿਸਨੂੰ ਸ਼ੈਲਰ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਕਦਰਾਂ-ਕੀਮਤਾਂ ਕਹਿੰਦਾ ਹੈ।

13 ਭਾਗ ਦੋ, ਅਧਿਆਇ III, ਭਾਗ iii

14 ਫ੍ਰੈਂਚ ਵਿਸਕਿਊਕਸ। ਇਹ ਕਈ ਵਾਰ ਅੰਗਰੇਜ਼ੀ "ਸਟਿੱਕੀ" ਦੇ ਨੇੜੇ ਆਉਂਦਾ ਹੈ, ਪਰ ਮੈਂ ਅਨੁਵਾਦ ਵਿੱਚ "ਸਲਿਮੀ" ਸ਼ਬਦ ਦੀ ਵਰਤੋਂ ਲਗਾਤਾਰ ਕੀਤੀ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ "ਸਲਿਮੀ" ਦਾ ਲਾਖਣਿਕ ਅਰਥ ਦੋਵਾਂ ਭਾਸ਼ਾਵਾਂ ਵਿੱਚ ਇੱਕੋ ਜਿਹਾ ਜਾਪਦਾ ਹੈ।

15ਹਾਲਾਂਕਿ ਚਿੱਕੜ ਨੇ ਰਹੱਸਮਈ ਢੰਗ ਨਾਲ ਸਾਰੀ ਤਰਲਤਾ ਨੂੰ ਧੀਮੀ ਗਤੀ ਵਿੱਚ ਸੁਰੱਖਿਅਤ ਰੱਖਿਆ ਹੈ, ਇਸਨੂੰ ਪਿਊਰੀਜ਼ ਨਾਲ ਉਲਝਣ ਵਿੱਚ ਨਹੀਂ ਪਾਉਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਜਿੱਥੇ ਤਰਲਤਾ ਮੋਟੇ ਤੌਰ 'ਤੇ ਦੱਸੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ, ਅਚਾਨਕ ਟੁੱਟਣ ਅਤੇ ਬਲਾਕਾਂ ਵਿੱਚੋਂ ਗੁਜ਼ਰਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਜਿੱਥੇ ਪਦਾਰਥ ਡੋਲ੍ਹਣ ਦੀ ਸ਼ੁਰੂਆਤੀ ਯੋਜਨਾ ਤੋਂ ਬਾਅਦ, ਅਚਾਨਕ ਅੱਡੀਆਂ ਤੋਂ ਉੱਪਰ ਵੱਲ ਘੁੰਮਦਾ ਹੈ।

16ਮੂਲ ਵਿੱਚ ਸੋਨੇ ਦੀ ਪੱਤੀ ਬਣਾਉਣ ਲਈ ਵਰਤੀ ਜਾਣ ਵਾਲੀ ਇੱਕ ਪਤਲੀ ਝਿੱਲੀ, ਸੋਨੇ ਦੀ ਪੱਤੀ ਬਣਾਉਣ ਵਾਲੀ ਚਮੜੀ ਦਾ ਹਵਾਲਾ ਦਿੱਤਾ ਗਿਆ ਹੈ। ਟ੍ਰ.

17 ਸਾਨੂੰ ਉਲਟ ਪ੍ਰਵਿਰਤੀ ਦੀ ਮਹੱਤਤਾ ਨੂੰ ਵੀ ਧਿਆਨ ਵਿੱਚ ਰੱਖਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ, ਛੇਕਾਂ ਵਿੱਚੋਂ ਲੰਘਣ ਲਈ, ਜੋ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਹੋਂਦਵਾਦੀ ਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਦੀ ਮੰਗ ਕਰਦਾ ਹੈ।

ਸਿੱਟਾ

I. ਆਪਣੇ ਆਪ ਅਤੇ ਆਪਣੇ ਲਈ: ਮੈਟਾਬੋਲਿਕ-ਭੌਤਿਕ ਪ੍ਰਭਾਵ

ਅਸੀਂ ਅੰਤ ਵਿੱਚ ਸਿੱਟੇ ਕੱਢਣ ਦੀ ਸਥਿਤੀ ਵਿੱਚ ਹਾਂ। ਜਾਣ-ਪਛਾਣ ਵਿੱਚ ਪਹਿਲਾਂ ਹੀ ਅਸੀਂ ਚੇਤਨਾ ਨੂੰ ਹੋਂਦ ਲਈ ਇੱਕ ਅਪੀਲ ਵਜੋਂ ਖੋਜਿਆ ਹੈ, ਅਤੇ ਅਸੀਂ ਦਿਖਾਇਆ ਹੈ ਕਿ ਕੋਗੀਟੋ ਤੁਰੰਤ ਇੱਕ ਹੋਂਦ-ਵਿੱਚ-ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਦਰਸਾਉਂਦਾ ਹੈ ਜੋ ਚੇਤਨਾ ਦਾ ਵਿਸ਼ਾ ਹੈ। ਪਰ ਇਨ-ਇਟਸੈਲਫ ਅਤੇ ਫਾਰ-ਇਟਸੈਲਫ ਦੇ ਸਾਡੇ ਵਰਣਨ ਤੋਂ ਬਾਅਦ, ਸਾਨੂੰ ਉਹਨਾਂ ਵਿਚਕਾਰ ਇੱਕ ਬੰਧਨ ਸਥਾਪਤ ਕਰਨਾ ਮੁਸ਼ਕਲ ਜਾਪਦਾ ਸੀ, ਅਤੇ ਸਾਨੂੰ ਡਰ ਸੀ ਕਿ ਅਸੀਂ ਇੱਕ ਅਟੱਲ ਦਵੈਤਵਾਦ ਵਿੱਚ ਫਸ ਸਕਦੇ ਹਾਂ। ਇਸ ਦਵੈਤਵਾਦ ਨੇ ਸਾਨੂੰ ਇੱਕ ਹੋਰ ਤਰੀਕੇ ਨਾਲ ਦੁਬਾਰਾ ਧਮਕੀ ਦਿੱਤੀ। ਦਰਅਸਲ, ਜਿਸ ਹੱਦ ਤੱਕ ਇਹ ਫਾਰ-ਇਟਸੈਲਫ ਬਾਰੇ ਕਿਹਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਹੈ, ਅਸੀਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਹੋਂਦ ਦੇ ਦੋ ਮੂਲ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਵੱਖਰੇ ਢੰਗਾਂ ਦਾ ਸਾਹਮਣਾ ਕਰਦੇ ਹੋਏ ਪਾਇਆ: ਫਾਰ-ਇਟਸੈਲਫ ਦਾ ਜਿਸਨੂੰ ਉਹ ਹੋਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ ਜੋ ਇਹ ਹੈ—ਭਾਵ, ਜੋ ਉਹ ਹੈ ਜੋ ਇਹ ਨਹੀਂ ਹੈ ਅਤੇ ਜੋ ਉਹ ਨਹੀਂ ਹੈ ਜੋ ਇਹ ਹੈ—ਅਤੇ ਇਨ-ਇਟਸੈਲਫ ਦਾ ਜੋ ਇਹ ਹੈ ਜੋ ਇਹ ਹੈ। ਅਸੀਂ ਫਿਰ ਪੁੱਛਿਆ ਕਿ ਕੀ ਇਹਨਾਂ ਦੋ ਕਿਸਮਾਂ ਦੇ ਹੋਂਦ ਦੀ ਖੋਜ ਦੇ ਨਤੀਜੇ ਵਜੋਂ ਇੱਕ ਅਜਿਹਾ ਅੰਤਰਾਲ ਸਥਾਪਤ ਹੋਇਆ ਹੈ ਜੋ ਹੋਂਦ (ਸਾਰੇ ਹੋਂਦਾਂ ਨਾਲ ਸਬੰਧਤ ਇੱਕ ਆਮ ਸ਼੍ਰੇਣੀ ਦੇ ਤੌਰ 'ਤੇ) ਨੂੰ ਦੋ ਅਸੰਚਾਰਿਤ ਖੇਤਰਾਂ ਵਿੱਚ ਵੰਡ ਦੇਵੇਗਾ, ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਵਿੱਚੋਂ ਹਰੇਕ ਵਿੱਚ ਹੋਂਦ ਦੀ ਧਾਰਨਾ ਨੂੰ ਇੱਕ ਅਸਲੀ ਅਤੇ ਵਿਲੱਖਣ ਅਰਥਾਂ ਵਿੱਚ ਲਿਆ ਜਾਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ।

ਸਾਡੀ ਖੋਜ ਨੇ ਸਾਨੂੰ ਇਹਨਾਂ ਵਿੱਚੋਂ ਪਹਿਲੇ ਸਵਾਲ ਦਾ ਜਵਾਬ ਦੇਣ ਦੇ ਯੋਗ ਬਣਾਇਆ ਹੈ: "ਆਪ" ਅਤੇ "ਆਪ" ਇੱਕ ਸਿੰਥੈਟਿਕ ਕਨੈਕਸ਼ਨ ਦੁਆਰਾ ਦੁਬਾਰਾ ਮਿਲਦੇ ਹਨ ਜੋ "ਆਪ" ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਹੋਰ ਕੁਝ ਨਹੀਂ ਹੈ। "ਆਪ", ਅਸਲ ਵਿੱਚ, "ਆਪ" ਦੇ ਸ਼ੁੱਧ ਵਿਨਾਸ਼ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਕੁਝ ਨਹੀਂ ਹੈ; ਇਹ "ਹੋਂਦ" ਦੇ ਦਿਲ ਵਿੱਚ "ਹੋਂਦ" ਦੇ ਇੱਕ ਛੇਕ ਵਾਂਗ ਹੈ। ਇੱਥੇ ਕਿਸੇ ਨੂੰ ਉਸ ਸੁਵਿਧਾਜਨਕ ਕਲਪਨਾ ਦੀ ਯਾਦ ਦਿਵਾਈ ਜਾ ਸਕਦੀ ਹੈ ਜਿਸ ਦੁਆਰਾ ਕੁਝ ਪ੍ਰਸਿੱਧ ਲੋਕ ਊਰਜਾ ਦੀ ਸੰਭਾਲ ਦੇ ਸਿਧਾਂਤ ਨੂੰ ਦਰਸਾਉਣ ਦੇ ਆਦੀ ਹਨ। ਜੇਕਰ, ਉਹ ਕਹਿੰਦੇ ਹਨ, ਬ੍ਰਹਿਮੰਡ ਨੂੰ ਬਣਾਉਣ ਵਾਲੇ ਪਰਮਾਣੂਆਂ ਵਿੱਚੋਂ ਇੱਕ ਦਾ ਵੀ ਵਿਨਾਸ਼ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਤਾਂ ਇੱਕ ਤਬਾਹੀ ਹੋਵੇਗੀ ਜੋ ਪੂਰੇ ਬ੍ਰਹਿਮੰਡ ਤੱਕ ਫੈਲ ਜਾਵੇਗੀ, ਅਤੇ ਇਹ, ਖਾਸ ਕਰਕੇ, ਧਰਤੀ ਅਤੇ ਸੂਰਜੀ ਸਿਸਟਮ ਦਾ ਅੰਤ ਹੋਵੇਗਾ। ਇਹ ਰੂਪਕ ਇੱਥੇ ਸਾਡੇ ਲਈ ਉਪਯੋਗੀ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ। "ਆਪ" ਇੱਕ ਛੋਟੇ ਵਿਨਾਸ਼ ਵਾਂਗ ਹੈ ਜਿਸਦਾ ਮੂਲ "ਹੋਂਦ" ਦੇ ਦਿਲ ਵਿੱਚ ਹੈ; ਅਤੇ ਇਹ ਵਿਨਾਸ਼ "ਆਪ" ਵਿੱਚ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਉਥਲ-ਪੁਥਲ ਹੋਣ ਲਈ ਕਾਫ਼ੀ ਹੈ। ਇਹ ਉਥਲ-ਪੁਥਲ ਸੰਸਾਰ ਹੈ। "ਆਪਣੇ ਆਪ" ਦੀ ਕੋਈ ਹਕੀਕਤ ਨਹੀਂ ਹੈ ਸਿਵਾਏ "ਹੋਂਦ ਦਾ ਵਿਨਾਸ਼" ਦੇ। ਇਸਦੀ ਇੱਕੋ ਇੱਕ ਯੋਗਤਾ ਇਸ ਤੱਥ ਤੋਂ ਆਉਂਦੀ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਇੱਕ ਵਿਅਕਤੀ ਅਤੇ ਖਾਸ "ਆਪਣੇ ਆਪ" ਦਾ ਵਿਨਾਸ਼ ਹੈ ਨਾ ਕਿ ਆਮ ਤੌਰ 'ਤੇ ਕਿਸੇ ਹੋਂਦ ਦਾ। "ਆਪਣੇ ਆਪ" ਆਮ ਤੌਰ 'ਤੇ ਕੁਝ ਵੀ ਨਹੀਂ ਹੈ ਸਗੋਂ ਇੱਕ ਖਾਸ "ਆਪਣੇ ਆਪ" ਹੈ; ਇਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਇਸ ਹੋਂਦ ਦੇ ਵਿਨਾਸ਼ ਵਜੋਂ ਬਣਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਸਾਨੂੰ ਇਹ ਪੁੱਛਣ ਦਾ ਕੋਈ ਕੰਮ ਨਹੀਂ ਹੈ ਕਿ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ "ਆਪਣੇ ਆਪ" ਨਾਲ ਕਿਵੇਂ ਜੋੜਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ "ਆਪਣੇ ਆਪ" ਕਿਸੇ ਵੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਇੱਕ ਸਵੈ-ਨਿਰਭਰ ਪਦਾਰਥ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਇੱਕ ਵਿਨਾਸ਼ ਦੇ ਤੌਰ 'ਤੇ ਇਸਨੂੰ "ਆਪਣੇ ਆਪ" ਦੁਆਰਾ ਬਣਾਇਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ; ਇੱਕ ਅੰਦਰੂਨੀ ਨਕਾਰ ਦੇ ਤੌਰ 'ਤੇ ਇਸਨੂੰ "ਆਪਣੇ ਆਪ" ਦੇ ਜ਼ਰੀਏ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਇਹ ਦੱਸਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਕੀ ਨਹੀਂ ਹੈ ਅਤੇ ਨਤੀਜੇ ਵਜੋਂ ਇਸਨੂੰ ਕੀ ਹੋਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ। ਜੇਕਰ ਕੋਗੀਟੋ ਜ਼ਰੂਰੀ ਤੌਰ 'ਤੇ ਆਪਣੇ ਆਪ ਤੋਂ ਬਾਹਰ ਲੈ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਜੇਕਰ ਚੇਤਨਾ ਇੱਕ ਤਿਲਕਣ ਵਾਲੀ ਢਲਾਣ ਹੈ ਜਿਸ 'ਤੇ ਕੋਈ ਵਿਅਕਤੀ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ "ਆਪਣੇ ਆਪ" ਵਿੱਚ ਹੋਣ 'ਤੇ ਤੁਰੰਤ ਬਾਹਰ ਪਾਏ ਬਿਨਾਂ ਆਪਣਾ ਪੱਖ ਨਹੀਂ ਲੈ ਸਕਦਾ, ਤਾਂ ਇਹ ਇਸ

ਲਈ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਚੇਤਨਾ ਕੋਲ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਪੂਰਨ "ਸੱਭਿਆਚਾਰ" ਵਜੋਂ ਹੋਣ ਦੀ ਕੋਈ ਯੋਗਤਾ ਨਹੀਂ ਹੈ; ਸ਼ੁਰੂ ਤੋਂ ਹੀ ਇਹ ਚੀਜ਼ ਨੂੰ ਦਰਸਾਉਂਦਾ ਹੈ।

ਚੇਤਨਾ ਲਈ ਕਿਸੇ ਚੀਜ਼ ਦੇ ਪ੍ਰਗਟ ਹੋਣ ਦੀ ਇਸ ਸਟੀਕ ਜ਼ਿੰਮੇਵਾਰੀ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਕੋਈ ਵੀ ਹੋਂਦ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਇਸਦਾ ਕੀ ਅਰਥ ਹੈ ਸਿਵਾਏ ਇਸ ਦੇ ਕਿ ਚੇਤਨਾ ਪਲੈਟੋਨਿਕ ਹੋਰ ਹੈ? ਅਸੀਂ ਸੋਫਿਸਟ ਵਿੱਚ ਅਜਨਬੀ ਇਸ "ਹੋਰ,"[1] ਦਾ ਵਧੀਆ ਵਰਣਨ ਯਾਦ ਕਰ ਸਕਦੇ ਹਾਂ ਜਿਸਨੂੰ ਸਿਰਫ "ਇੱਕ ਸੁਪਨੇ ਵਾਂਗ" ਸਮਝਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ, ਜਿਸਦਾ ਇਸਦੇ ਹੋਰ ਹੋਣ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਕੋਈ ਹੋਂਦ ਨਹੀਂ ਹੈ (ਭਾਵ, ਜੋ ਸਿਰਫ ਇੱਕ ਉਧਾਰ ਲਏ ਹੋਏ ਹੋਂਦ ਦਾ ਆਨੰਦ ਮਾਣਦਾ ਹੈ), ਜਿਸਨੂੰ ਜੇਕਰ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਵਿਚਾਰਿਆ ਜਾਵੇ ਤਾਂ ਅਲੋਪ ਹੋ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਜੋ ਇੱਕ ਗਾਸ਼ੀਏ ਦੀ ਹੋਂਦ ਨੂੰ ਉਦੋਂ ਹੀ ਲੈਂਦਾ ਹੈ ਜਦੋਂ ਕੋਈ ਆਪਣੀ ਹੋਂਦ 'ਤੇ ਨਜ਼ਰ ਮਾਰਦਾ ਹੈ, ਇਹ ਹੋਰ ਜੋ ਆਪਣੇ ਆਪ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਅਤੇ ਹੋਂਦ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਹੋਰ ਹੋਣ ਵਿੱਚ ਥੱਕ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਵੀ ਜਾਪਦਾ ਹੈ ਕਿ ਪਲੈਟੋ ਨੇ ਗਤੀਸ਼ੀਲ ਚਰਿੱਤਰ ਨੂੰ ਸਮਝਿਆ ਜੋ ਦੂਜੇ ਦੀ ਦੂਜੀਤਾ ਆਪਣੇ ਆਪ ਦੇ ਸੰਬੰਧ ਵਿੱਚ ਪੇਸ਼ ਕਰਦੀ ਹੈ, ਕਿਉਂਕਿ ਕੁਝ ਹਵਾਲਿਆਂ ਵਿੱਚ ਉਹ ਇਸ ਵਿੱਚ ਗਤੀ ਦੀ ਉਤਪਤੀ ਨੂੰ ਵੇਖਦਾ ਹੈ। ਪਰ ਉਹ ਹੋਰ ਵੀ ਅੱਗੇ ਜਾ ਸਕਦਾ ਸੀ; ਉਸਨੇ ਉਦੋਂ ਦੇਖਿਆ ਹੁੰਦਾ ਕਿ ਦੂਜਾ, ਜਾਂ ਸਾਪੇਖਿਕ ਗੈਰ-ਹੋਂਦ, ਸਿਰਫ ਚੇਤਨਾ ਦੇ ਗੁਣ ਦੁਆਰਾ ਹੀ ਹੋਂਦ ਦੀ ਝਲਕ ਰੱਖ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਹੋਂਦ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਹੋਰ ਹੋਣਾ ਅਸਥਾਈ ਐਕਸਟੇਸਾਂ ਦੀ ਏਕਤਾ ਵਿੱਚ ਸਵੈ-ਚੇਤਨਾ ਹੈ। ਦਰਅਸਲ, ਹੋਰਤਾ ਕੀ ਹੋ ਸਕਦੀ ਹੈ ਜੇ ਸੰਗੀਤਕ ਕੁਰਸੀਆਂ ਦਾ ਉਹ ਖੇਡ ਨਾ ਹੋਵੇ ਜੋ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਿਤ ਅਤੇ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਿਤ ਦੁਆਰਾ ਖੇਡਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਜਿਸਨੂੰ ਅਸੀਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਦੇ ਦਿਲ ਵਿੱਚ ਦੱਸਿਆ ਹੈ? ਕਿਉਂਕਿ ਦੂਜਾ ਦੂਜੇ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਮੌਜੂਦ ਹੋਣ ਦਾ ਇੱਕੋ ਇੱਕ ਤਰੀਕਾ ਹੈ ਦੂਜੇ ਹੋਣ ਦੀ ਚੇਤਨਾ () ਹੋਣਾ। ਹੋਰਤਾ, ਅਸਲ ਵਿੱਚ, ਇੱਕ ਅੰਦਰੂਨੀ ਨਕਾਰਾਤਮਕਤਾ ਹੈ, ਅਤੇ ਸਿਰਫ਼ ਇੱਕ ਚੇਤਨਾ ਨੂੰ ਇੱਕ ਅੰਦਰੂਨੀ ਨਕਾਰਾਤਮਕਤਾ ਵਜੋਂ ਬਣਾਇਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਹੋਰਤਾ ਦੀ ਹਰ ਦੂਜੀ ਧਾਰਨਾ ਇਸਨੂੰ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਵਜੋਂ ਪੇਸ਼ ਕਰਨ ਦੇ ਬਰਾਬਰ ਹੋਵੇਗੀ - ਯਾਨੀ, ਇਸਦੇ ਵਿਚਕਾਰ ਸਥਾਪਿਤ ਕਰਨਾ ਅਤੇ ਇੱਕ ਬਾਹਰੀ ਸਬੰਧ ਹੋਣਾ ਜਿਸ ਲਈ ਇੱਕ ਗਵਾਹ ਦੀ ਮੌਜੂਦਗੀ ਦੀ ਜ਼ਰੂਰਤ ਹੋਏਗੀ ਤਾਂ ਜੋ ਇਹ ਸਥਾਪਿਤ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕੇ ਕਿ ਦੂਜਾ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਹੋਰ ਹੈ। ਹਾਲਾਂਕਿ ਦੂਜਾ ਹੋਂਦ ਤੋਂ ਪੈਦਾ ਹੋਏ ਬਿਨਾਂ ਹੋਰ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਦਾ; ਇਸ ਸਬੰਧ ਵਿੱਚ ਇਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਦੇ ਸਾਪੇਖਿਕ ਹੈ। ਪਰ ਨਾ ਹੀ ਇਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਹੋਰ ਬਣਾਏ ਬਿਨਾਂ ਹੋਰ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ; ਨਹੀਂ ਤਾਂ ਇਸਦੀ ਹੋਰਤਾ ਇੱਕ ਦਿੱਤੀ ਗਈ ਬਣ ਜਾਵੇਗੀ ਅਤੇ ਇਸ ਲਈ ਇੱਕ ਹੋਂਦ ਜੋ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਮੰਨੀ ਜਾ ਸਕਦੀ ਹੈ। ਜਿੱਥੋਂ ਤੱਕ ਇਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਦੇ ਸਾਪੇਖਿਕ ਹੈ, ਦੂਜਾ ਤੱਥਾਂ ਨਾਲ ਪ੍ਰਭਾਵਿਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ; ਜਿੱਥੋਂ ਤੱਕ ਇਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਬਣਾਉਂਦਾ ਹੈ, ਇਹ ਇੱਕ ਸੰਪੂਰਨ ਹੈ। ਇਹੀ ਉਹ ਹੈ ਜਿਸ ਵੱਲ ਅਸੀਂ ਇਸ਼ਾਰਾ ਕੀਤਾ ਸੀ ਜਦੋਂ ਅਸੀਂ ਕਿਹਾ ਸੀ ਕਿ ਖੁਦ-ਮਨੋਰਥ ਇਸਦੇ ਕੁਝ ਵੀ ਨਾ ਹੋਣ ਦੀ ਨੀਂਹ ਨਹੀਂ ਹੈ, ਸਗੋਂ ਇਹ ਹਮੇਸ਼ਾ ਆਪਣੀ ਕੁਝ ਵੀ ਨਾ ਹੋਣ ਦੀ ਪਛਾਣ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਖੁਦ-ਮਨੋਰਥ ਇੱਕ ਸੰਪੂਰਨ ਅਸੁਰੱਖਿਅਤ ਹੈ, ਜਿਸਨੂੰ ਅਸੀਂ ਇੱਕ ਗੈਰ-ਮੌਜੂਦ ਸੰਪੂਰਨ ਕਿਹਾ ਹੈ। ਇਸਦੀ ਅਸਲੀਅਤ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਪੁੱਛਗਿੱਛ ਕਰਨ ਵਾਲੀ ਹੈ। ਜੇਕਰ ਇਹ ਸਵਾਲ ਖੜ੍ਹੇ ਕਰ ਸਕਦਾ ਹੈ ਤਾਂ ਇਹ ਇਸ ਲਈ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਹਮੇਸ਼ਾ ਸਵਾਲ ਵਿੱਚ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ; ਇਸਦੀ ਹੋਂਦ ਕਦੇ ਨਹੀਂ ਦਿੱਤੀ ਜਾਂਦੀ ਸਗੋਂ ਪੁੱਛਗਿੱਛ ਕੀਤੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਹਮੇਸ਼ਾ ਦੂਜੇਪਣ ਦੀ ਅਣਹੋਂਦ ਦੁਆਰਾ ਆਪਣੇ ਆਪ ਤੋਂ ਵੱਖ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਖੁਦ-ਮਨੋਰਥ ਹਮੇਸ਼ਾ ਦੁਬਿਧਾ ਵਿੱਚ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਇਸਦਾ ਹੋਂਦ ਇੱਕ ਸਦੀਵੀ ਰਾਹਤ ਹੈ। ਜੇਕਰ ਇਹ ਕਦੇ ਵੀ ਆਪਣੇ ਹੋਂਦ ਨਾਲ ਜੁੜ ਸਕਦਾ ਹੈ, ਤਾਂ ਦੂਜਾਪਣ ਉਸੇ ਸਟਰੋਕ ਨਾਲ ਅਲੋਪ ਹੋ ਜਾਵੇਗਾ ਅਤੇ ਇਸਦੇ ਨਾਲ ਹੀ ਸੰਭਵ ਹੈ, ਗਿਆਨ, ਸੰਸਾਰ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਗਿਆਨ ਦੀ ਔਨਟੋਲੋਜੀਕਲ ਸਮੱਸਿਆ ਦਾ ਹੱਲ ਆਪਣੇ ਆਪ ਉੱਤੇ

ਆਪਣੇ ਆਪ ਦੀ ਔਨਟੋਲੋਜੀਕਲ ਪ੍ਰਮੁੱਖਤਾ ਦੀ ਪੁਸ਼ਟੀ ਦੁਆਰਾ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ।

ਪਰ ਇਹ ਤੁਰੰਤ ਇੱਕ ਅਧਿਆਤਮਿਕ ਪੁੱਛਗਿੱਛ ਨੂੰ ਜਨਮ ਦਿੰਦਾ ਹੈ। ਆਪਣੇ ਆਪ ਤੋਂ ਸ਼ੁਰੂ ਹੋ ਕੇ ਆਪਣੇ ਆਪ ਲਈ ਉਤਪਤੀ ਕਿਸੇ ਵੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਪਲੈਟੋਨਿਕ ਦੂਜੇ ਦੀ ਦਵੰਦਵਾਦੀ ਉਤਪਤੀ ਦੇ ਮੁਕਾਬਲੇ ਨਹੀਂ ਹੈ ਜੋ ਹੋਂਦ ਤੋਂ ਸ਼ੁਰੂ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। "ਹੋਣਾ" ਅਤੇ "ਹੋਰ", ਪਲੈਟੋ ਲਈ, ਪੀੜ੍ਹੀ ਹਨ। ਪਰ ਅਸੀਂ, ਇਸਦੇ ਉਲਟ, ਦੇਖਿਆ ਹੈ ਕਿ ਹੋਂਦ ਇੱਕ ਵਿਅਕਤੀਗਤ ਉੱਦਮ ਹੈ। ਇਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਲਈ ਪ੍ਰਗਟ ਹੋਣਾ ਇੱਕ ਸੰਪੂਰਨ ਘਟਨਾ ਹੈ ਜੋ ਹੋਂਦ ਵਿੱਚ ਆਉਂਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਇੱਥੇ ਇੱਕ ਅਧਿਆਤਮਿਕ ਸਮੱਸਿਆ ਲਈ ਜਗ੍ਹਾ ਹੈ ਜਿਸਨੂੰ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਤਿਆਰ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ: ਆਪਣੇ ਆਪ ਲਈ ਉਤਪੀੜਨ ਕਿਉਂ ਹੁੰਦਾ ਹੈ? ਅਸੀਂ, ਦਰਅਸਲ, "ਅਧਿਆਤਮਿਕ" ਸ਼ਬਦ ਨੂੰ ਵਿਅਕਤੀਗਤ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆਵਾਂ ਦੇ ਅਧਿਐਨ ਲਈ ਲਾਗੂ ਕਰਦੇ ਹਾਂ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਇਸ ਸੰਸਾਰ ਨੂੰ ਇੱਕ ਠੋਸ ਅਤੇ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਸੰਪੂਰਨਤਾ ਵਜੋਂ ਜਨਮ ਦਿੱਤਾ ਹੈ। ਇਸ ਅਰਥ ਵਿੱਚ, ਅਧਿਆਤਮਿਕ ਵਿਗਿਆਨ ਓਨਟੋਲੋਜੀ ਲਈ ਹੈ ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਇਤਿਹਾਸ ਸਮਾਜ ਸ਼ਾਸਤਰ ਲਈ ਹੈ। ਅਸੀਂ ਦੇਖਿਆ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਪੁੱਛਣਾ ਬੇਤੁਕਾ ਹੋਵੇਗਾ ਕਿ ਹੋਂਦ ਹੋਰ ਕਿਉਂ ਹੈ, ਕਿ ਸਵਾਲ ਦਾ ਅਰਥ ਸਿਰਫ਼ ਆਪਣੇ ਆਪ ਦੀਆਂ ਸੀਮਾਵਾਂ ਦੇ ਅੰਦਰ ਹੀ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਇਹ ਹੋਂਦ ਉੱਤੇ ਕੁਝ ਵੀ ਨਾ ਹੋਣ ਦੀ ਓਨਟੋਲੋਜੀਕਲ ਤਰਜੀਹ ਨੂੰ ਵੀ ਮੰਨਦਾ ਹੈ। ਇਸਨੂੰ ਸਿਰਫ਼ ਤਾਂ ਹੀ ਪੇਸ਼ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ ਜੇਕਰ ਇਸਨੂੰ ਕਿਸੇ ਹੋਰ ਸਵਾਲ ਨਾਲ ਜੋੜਿਆ ਜਾਵੇ ਜੋ ਬਾਹਰੀ ਤੌਰ 'ਤੇ ਸਮਾਨ ਹੈ ਅਤੇ ਫਿਰ ਵੀ ਬਹੁਤ ਵੱਖਰਾ ਹੈ: ਇਹ ਕਿਉਂ ਹੈ ਕਿ ਹੋਂਦ ਹੈ? ਪਰ ਅਸੀਂ ਹੁਣ ਜਾਣਦੇ ਹਾਂ ਕਿ ਸਾਨੂੰ ਇਨ੍ਹਾਂ ਦੋ ਸਵਾਲਾਂ ਵਿੱਚ ਧਿਆਨ ਨਾਲ ਫਰਕ ਕਰਨਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ। ਪਹਿਲਾ ਅਰਥ ਤੋਂ ਰਹਿਤ ਹੈ: ਸਾਰੇ "ਕਿਉਂ" ਅਸਲ ਵਿੱਚ ਹੋਂਦ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਹਨ ਅਤੇ ਇਸਨੂੰ ਪਹਿਲਾਂ ਹੀ ਮੰਨਦੇ ਹਨ। ਹੋਂਦ ਬਿਨਾਂ ਕਾਰਨ, ਕਾਰਨ ਅਤੇ ਜ਼ਰੂਰਤ ਤੋਂ ਬਿਨਾਂ ਹੈ; ਹੋਣ ਦੀ ਪਰਿਭਾਸ਼ਾ ਹੀ ਸਾਨੂੰ ਇਸਦੀ ਅਸਲ ਸੰਭਾਵਨਾ ਜਾਰੀ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਦੂਜੇ ਸਵਾਲ ਦਾ ਜਵਾਬ ਅਸੀਂ ਪਹਿਲਾਂ ਹੀ ਦੇ ਚੁੱਕੇ ਹਾਂ, ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਅਧਿਆਤਮਿਕ ਪੱਧਰ 'ਤੇ ਨਹੀਂ ਬਲਕਿ ਓਨਟੋਲੋਜੀ ਦੇ ਪੱਧਰ 'ਤੇ ਰੱਖਿਆ ਗਿਆ ਹੈ: "ਹੋਂਦ ਹੈ" ਕਿਉਂਕਿ ਖੁਦ ਅਜਿਹਾ ਹੈ ਕਿ ਹੋਂਦ ਹੈ। ਇੱਕ ਵਰਤਾਰੇ ਦਾ ਚਰਿੱਤਰ ਖੁਦ ਰਾਹੀਂ ਹੋਂਦ ਵਿੱਚ ਆਉਂਦਾ ਹੈ।

ਪਰ ਜਦੋਂ ਕਿ ਹੋਂਦ ਦੀ ਉਤਪਤੀ ਜਾਂ ਸੰਸਾਰ ਦੀ ਉਤਪਤੀ ਬਾਰੇ ਸਵਾਲ ਜਾਂ ਤਾਂ ਅਰਥਹੀਣ ਹਨ ਜਾਂ ਓਨਟੋਲੋਜੀ ਦੇ ਅਸਲ ਪ੍ਰਾਂਤ ਦੇ ਅੰਦਰ ਜਵਾਬ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਦੇ ਹਨ, ਮਾਮਲਾ ਖੁਦ ਦੀ ਉਤਪਤੀ ਲਈ ਇੱਕੋ ਜਿਹਾ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਖੁਦ ਦੀ ਉਤਪਤੀ ਅਜਿਹੀ ਹੈ ਕਿ ਇਸਨੂੰ ਆਪਣੇ ਮੂਲ ਵੱਲ ਮੁੜਨ ਦਾ ਅਧਿਕਾਰ ਹੈ। ਜਿਸ ਹੋਂਦ ਦੁਆਰਾ "ਕਿਉਂ" ਹੋਂਦ ਵਿੱਚ ਆਉਂਦਾ ਹੈ ਉਸਨੂੰ ਆਪਣਾ "ਕਿਉਂ" ਰੱਖਣ ਦਾ ਅਧਿਕਾਰ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਪੁੱਛਗਿੱਛ ਹੈ, ਇੱਕ "ਕਿਉਂ"। ਇਸ ਸਵਾਲ ਦਾ ਓਨਟੋਲੋਜੀ ਜਵਾਬ ਨਹੀਂ ਦੇ ਸਕਦੀ, ਕਿਉਂਕਿ ਇੱਥੇ ਸਮੱਸਿਆ ਇੱਕ ਘਟਨਾ ਦੀ ਵਿਆਖਿਆ ਕਰਨ ਦੀ ਹੈ, ਨਾ ਕਿ ਕਿਸੇ ਹੋਂਦ ਦੀਆਂ ਬਣਤਰਾਂ ਦਾ ਵਰਣਨ ਕਰਨ ਦੀ। ਵੱਧ ਤੋਂ ਵੱਧ ਇਹ ਦੱਸ ਸਕਦਾ ਹੈ ਕਿ ਜੋ ਕੁਝ ਵੀ ਨਹੀਂ ਹੈ ਉਹ ਅਰਥਹੀਣ ਇੱਕ ਸਧਾਰਨ ਖਾਲੀਪਣ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਵਿਨਾਸ਼ ਦੀ ਕੁਝ ਵੀ ਨਹੀਂ ਦਾ ਅਰਥ ਹੋਂਦ ਨੂੰ ਲੱਭਣ ਲਈ ਬਣਾਇਆ ਜਾਣਾ ਹੈ। ਓਨਟੋਲੋਜੀ ਸਾਨੂੰ ਦੋ ਜਾਣਕਾਰੀਆਂ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕਰਦੀ ਹੈ ਜੋ ਅਧਿਆਤਮਿਕ ਵਿਗਿਆਨ ਦੇ ਆਧਾਰ ਵਜੋਂ ਕੰਮ ਕਰਦੀਆਂ ਹਨ: ਪਹਿਲਾ, ਕਿ ਸਵੈ ਦੀ ਨੀਂਹ ਦੀ ਹਰ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਹੋਣ ਦੀ ਪਛਾਣ-ਹੋਂਦ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਫਟਣਾ ਹੈ, ਆਪਣੇ ਆਪ ਨਾਲ ਸੰਬੰਧਤ ਹੋਣ ਦੁਆਰਾ ਇੱਕ ਵਾਪਸੀ ਅਤੇ ਆਪਣੇ ਆਪ ਜਾਂ ਚੇਤਨਾ ਵਿੱਚ ਮੌਜੂਦਗੀ ਦੀ ਦਿੱਖ। ਇਹ ਸਿਰਫ਼ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਲਈ ਬਣਾਉਣ ਨਾਲ ਹੀ ਹੋਂਦ ਆਪਣੇ ਆਪ ਦਾ ਕਾਰਨ ਬਣਨ ਦੀ ਇੱਛਾ ਰੱਖ ਸਕਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਹੋਂਦ ਦੇ ਵਿਨਾਸ਼ ਵਜੋਂ ਚੇਤਨਾ ਕਾਰਨਾਮਾ ਦੀ ਅਟੱਲਤਾ ਵੱਲ ਤਰੱਕੀ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਪੜਾਅ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਪ੍ਰਗਟ ਹੁੰਦੀ ਹੈ - ਭਾਵ, ਇੱਕ ਸਵੈ-ਕਾਰਨ ਹੋਣ ਵੱਲ। ਹਾਲਾਂਕਿ, ਤਰੱਕੀ ਆਪਣੇ

ਆਪ ਵਿੱਚ ਹੋਣ ਦੀ ਘਾਟ ਦੇ ਨਤੀਜੇ ਵਜੋਂ ਉੱਥੇ ਰੁਕ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਚੇਤਨਾ ਦਾ ਅਸਥਾਈਕਰਨ ਕਾਰਨਾਮਾ ਸੂਈ ਦੇ ਮਾਣ ਵੱਲ ਇੱਕ ਵੱਧਦੀ ਤਰੱਕੀ ਨਹੀਂ ਹੈ; ਇਹ ਇੱਕ ਸਤਹੀ ਦੌੜ ਹੈ ਜਿਸਦਾ ਮੂਲ, ਇਸਦੇ ਉਲਟ, ਇੱਕ ਸਵੈ-ਕਾਰਨ ਹੋਣ ਦੀ ਅਸੰਭਵਤਾ ਹੈ। ਨਾਲ ਹੀ ens causa sui ਘਾਟ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ, ਇੱਕ ਅਸੰਭਵ ਲੰਬਕਾਰੀ ਪਾਰ ਦਾ ਸੰਕੇਤ ਜੋ ਆਪਣੀ ਅਣਹੋਂਦ ਦੁਆਰਾ ਚੇਤਨਾ ਦੀ ਸਮਤਲ ਗਤੀ ਨੂੰ ਨਿਰਧਾਰਤ ਕਰਦਾ ਹੈ; ਉਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਜਿਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਚੰਦਰਮਾ ਸਮੁੰਦਰ 'ਤੇ ਕਸਰਤ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਉਸਦਾ ਨਤੀਜਾ ਖਿਤਿਜੀ ਵਿਸਥਾਪਨ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਜੋ ਕਿ ਲਹਿਰ ਹੈ। ਦੂਜੀ ਜਾਣਕਾਰੀ ਜੋ ਮੈਟਾਫਿਜ਼ਿਕਸ ਓਨਟੋਲੋਜੀ ਤੋਂ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰ ਸਕਦੀ ਹੈ ਉਹ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਪ੍ਰਭਾਵਸ਼ਾਲੀ ਢੰਗ ਨਾਲ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਸਥਾਪਤ ਕਰਨ ਦਾ ਇੱਕ ਸਥਾਈ ਪ੍ਰੋਜੈਕਟ ਹੈ ਅਤੇ ਇਸ ਪ੍ਰੋਜੈਕਟ ਦੀ ਇੱਕ ਸਥਾਈ ਅਸਫਲਤਾ ਹੈ। ਇਸਦੇ ਵਿਨਾਸ਼ ਦੀਆਂ ਵੱਖ-ਵੱਖ ਦਿਸ਼ਾਵਾਂ (ਤਿੰਨ ਅਸਥਾਈ ਮਾਪਾਂ ਦਾ ਐਕਸਟੈਟਿਕ ਵਿਨਾਸ਼, ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਿਤ-ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ ਡਾਇਡ ਦਾ ਜੁੜਵਾਂ ਵਿਨਾਸ਼) ਦੇ ਨਾਲ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਮੌਜੂਦਗੀ ਇਸ ਪ੍ਰੋਜੈਕਟ ਦੇ ਪ੍ਰਾਇਮਰੀ ਉਭਾਰ ਨੂੰ ਦਰਸਾਉਂਦੀ ਹੈ; ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬ ਪ੍ਰੋਜੈਕਟ ਦੇ ਵਿਭਾਜਨ ਨੂੰ ਦਰਸਾਉਂਦਾ ਹੈ ਜੋ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਘੱਟੋ ਘੱਟ ਇੱਕ ਪ੍ਰੋਜੈਕਟ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਲੱਭਣ ਲਈ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਵਾਪਸ ਮੋੜਦਾ ਹੈ, ਅਤੇ ਇਸ ਪ੍ਰੋਜੈਕਟ ਦੀ ਅਸਫਲਤਾ ਦੁਆਰਾ ਨਿਹਤ ਕਰਨ ਵਾਲੇ ਅੰਤਰਾਲ ਦੀ ਵਧਦੀ ਹੈ। "ਕਰਨਾ" ਅਤੇ "ਹੋਣਾ", ਮਨੁੱਖੀ ਹਕੀਕਤ ਦੀਆਂ ਮੁੱਖ ਸ਼੍ਰੇਣੀਆਂ, ਤੁਰੰਤ ਜਾਂ ਦਰਮਿਆਨੀ ਤੌਰ 'ਤੇ ਹੋਂਦ ਦੇ ਪ੍ਰੋਜੈਕਟ ਵਿੱਚ ਘਟਾ ਦਿੱਤੀਆਂ ਜਾਂਦੀਆਂ ਹਨ। ਅੰਤ ਵਿੱਚ ਦੋਵਾਂ ਦੀ ਬਹੁਲਤਾ ਨੂੰ ਮਨੁੱਖੀ ਹਕੀਕਤ ਦੇ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਲੱਭਣ ਦੀ ਅੰਤਿਮ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਵਜੋਂ ਸਮਝਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ, ਜਿਸਦੇ ਨਤੀਜੇ ਵਜੋਂ ਹੋਂਦ ਦਾ ਰੈਡੀਕਲ ਵੱਖਰਾਪਣ ਅਤੇ ਹੋਂਦ ਦੀ ਚੇਤਨਾ ਹੁੰਦੀ ਹੈ।

ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਔਂਟੋਲੋਜੀ ਸਾਨੂੰ ਦੋ ਗੱਲਾਂ ਸਿਖਾਉਂਦੀ ਹੈ: (1) ਜੇਕਰ ਅੰਦਰ-ਅੰਦਰ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਲੱਭ ਲਿਆ ਜਾਂਦਾ, ਤਾਂ ਇਹ ਸਿਰਫ਼ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਚੇਤਨਾ ਬਣਾ ਕੇ ਅਜਿਹਾ ਕਰਨ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕਰ ਸਕਦਾ ਹੈ; ਯਾਨੀ ਕਿ, ਕਾਰਨ ਸੂਈ ਦੀ ਧਾਰਨਾ ਵਿੱਚ ਇਸ ਦੇ ਅੰਦਰ ਆਪਣੇ ਆਪ ਦੀ ਮੌਜੂਦਗੀ ਸ਼ਾਮਲ ਹੈ —ਭਾਵ, ਹੋਂਦ ਦਾ ਨਾਸ਼ ਕਰਨ ਵਾਲਾ ਡੀਕੰਪ੍ਰੇਸ਼ਨ; (2) ਚੇਤਨਾ ਅਸਲ ਵਿੱਚ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਸਥਾਪਿਤ ਕਰਨ ਦਾ ਇੱਕ ਪ੍ਰੋਜੈਕਟ ਹੈ; ਯਾਨੀ, ਅੰਦਰ-ਅੰਦਰ-ਆਪਣੇ ਆਪ ਜਾਂ ਅੰਦਰ-ਅੰਦਰ-ਆਪਣੇ-ਕਾਰਨ ਦੇ ਮਾਣ ਨੂੰ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਨਾ। ਪਰ ਅਸੀਂ ਇਸ ਤੋਂ ਹੋਰ ਕੁਝ ਨਹੀਂ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰ ਸਕਦੇ। ਕੁਝ ਵੀ ਸਾਨੂੰ ਔਂਟੋਲੋਜੀਕਲ ਪੱਧਰ 'ਤੇ ਇਹ ਪੁਸ਼ਟੀ ਕਰਨ ਦੀ ਆਗਿਆ ਨਹੀਂ ਦਿੰਦਾ ਕਿ ਅੰਦਰ-ਅੰਦਰ-ਆਪਣੇ ਆਪ ਦਾ ਵਿਨਾਸ਼ ਆਪਣੇ ਅਰਥਾਂ ਲਈ ਹੈ - ਸ਼ੁਰੂ ਤੋਂ ਅਤੇ ਅੰਦਰ-ਅੰਦਰ-ਆਪਣੇ ਆਪ ਦੇ ਬਿਲਕੁਲ ਦਿਲ ਤੋਂ - ਇਸਦੇ ਆਪਣੇ ਸਵੈ-ਕਾਰਨ ਹੋਣ ਦੇ ਪ੍ਰੋਜੈਕਟ ਲਈ। ਬਿਲਕੁਲ ਉਲਟ। ਇੱਥੇ ਔਂਟੋਲੋਜੀ ਇੱਕ ਡੂੰਘੇ ਵਿਰੋਧਾਭਾਸ ਦੇ ਵਿਰੁੱਧ ਆਉਂਦੀ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਅੰਦਰ-ਅੰਦਰ-ਦੁਨੀਆ ਦੁਆਰਾ ਹੀ ਇੱਕ ਬੁਨਿਆਦ ਦੀ ਸੰਭਾਵਨਾ ਸੰਸਾਰ ਵਿੱਚ ਆਉਂਦੀ ਹੈ। ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਸਥਾਪਿਤ ਕਰਨ ਦਾ ਇੱਕ ਪ੍ਰੋਜੈਕਟ ਬਣਨ ਲਈ, ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਮੌਜੂਦ ਹੋਣਾ ਲਾਜ਼ਮੀ ਤੌਰ 'ਤੇ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਮੌਜੂਦ ਹੋਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ - ਭਾਵ, ਇਸਨੂੰ ਪਹਿਲਾਂ ਹੀ ਚੇਤਨਾ ਹੋਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਓਨਟੋਲੋਜੀ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਇਹ ਐਲਾਨ ਕਰਨ ਤੱਕ ਸੀਮਤ ਕਰ ਦੇਵੇਗੀ ਕਿ ਹਰ ਚੀਜ਼ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਵਾਪਰਦੀ ਹੈ ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਇਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਮੌਜੂਦ ਹੈ, ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਸੋਧਣ ਲਈ। ਇਹ ਅਲੰਕਾਰਾਂ ਨੂੰ ਬਣਾਉਣ ਲਈ ਹੈ ਜੋ ਸਾਨੂੰ ਇਸ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ ਨੂੰ ਸੰਪੂਰਨ ਘਟਨਾ ਵਜੋਂ ਕਲਪਨਾ ਕਰਨ ਦੀ ਆਗਿਆ ਦੇਵੇਗੀ ਜੋ ਵਿਅਕਤੀਗਤ ਉੱਦਮ ਨੂੰ ਤਾਜ ਦੇਣ ਲਈ ਆਉਂਦੀ ਹੈ ਜੋ ਕਿ ਹੋਂਦ ਦੀ ਹੋਂਦ ਹੈ। ਇਹ ਸਪੱਸ਼ਟ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਪਰਿਕਲਪਨਾ ਪਰਿਕਲਪਨਾ ਹੀ ਰਹਿਣਗੀਆਂ ਕਿਉਂਕਿ ਅਸੀਂ ਹੋਰ ਪ੍ਰਮਾਣਿਕਤਾ ਜਾਂ ਅਵੈਧਤਾ ਦੀ ਉਮੀਦ ਨਹੀਂ ਕਰ ਸਕਦੇ। ਜੋ ਉਹਨਾਂ ਦੀ ਵੈਧਤਾ ਬਣਾਏਗਾ ਉਹ ਸਿਰਫ ਉਹ ਸੰਭਾਵਨਾ ਹੈ ਜੋ ਉਹ ਸਾਨੂੰ

ਓਨਟੋਲੋਜੀ ਦੇ ਦਿੱਤੇ ਗਏ ਸਿਧਾਂਤਾਂ ਨੂੰ ਇਕਜੁੱਟ ਕਰਨ ਦੀ ਪੇਸ਼ਕਸ਼ ਕਰਨਗੇ। ਇਹ ਏਕੀਕਰਨ ਕੁਦਰਤੀ ਤੌਰ 'ਤੇ ਇੱਕ ਇਤਿਹਾਸਕ ਬਣਨ ਦੇ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਵਿੱਚ ਨਹੀਂ ਬਣਾਇਆ ਜਾਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਕਿਉਂਕਿ ਅਸਥਾਈਤਾ ਆਪਣੇ ਆਪ ਦੁਆਰਾ ਹੋਂਦ ਵਿੱਚ ਆਉਂਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਇਹ ਪੁੱਛਣ ਦਾ ਕੋਈ ਮਤਲਬ ਨਹੀਂ ਹੋਵੇਗਾ ਕਿ ਆਪਣੇ ਆਪ ਦੇ ਪ੍ਰਗਟ ਹੋਣ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਕੀ ਸੀ। ਪਰ ਫਿਰ ਵੀ ਅਧਿਆਤਮਿਕ ਵਿਗਿਆਨ ਨੂੰ ਇਸ ਪੂਰਵ-ਇਤਿਹਾਸਕ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ ਦੀ ਪ੍ਰਕਿਰਤੀ ਅਤੇ ਅਰਥ ਨੂੰ ਨਿਰਧਾਰਤ ਕਰਨ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕਰਨੀ ਚਾਹੀਦੀ ਹੈ, ਜੋ ਕਿ ਸਾਰੇ ਇਤਿਹਾਸ ਦਾ ਸਰੋਤ ਹੈ, ਜੋ ਕਿ ਵਿਅਕਤੀਗਤ ਉੱਦਮ (ਜਾਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਦੀ ਹੋਂਦ) ਨੂੰ ਸੰਪੂਰਨ ਘਟਨਾ (ਜਾਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਦੀ ਚੜ੍ਹਤ) ਨਾਲ ਜੋੜਦਾ ਹੈ। ਖਾਸ ਤੌਰ 'ਤੇ ਇਹ ਕੰਮ ਅਧਿਆਤਮਿਕ ਵਿਗਿਆਨੀ ਦਾ ਹੈ ਕਿ ਉਹ ਇਹ ਫੈਸਲਾ ਕਰੇ ਕਿ ਗਤੀ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਲੱਭਣ ਦੀ ਪਹਿਲੀ "ਕੋਸ਼ਿਸ਼" ਹੈ ਜਾਂ ਨਹੀਂ ਅਤੇ ਇਹ ਨਿਰਧਾਰਤ ਕਰੇ ਕਿ ਗਤੀ ਦੇ "ਹੋਂਦ ਦੀ ਬਿਮਾਰੀ" ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨਾਲ ਇੱਕ ਹੋਰ ਡੂੰਘੀ ਬਿਮਾਰੀ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਕੀ ਸਬੰਧ ਹਨ ਜੋ ਵਿਨਾਸ਼ ਵੱਲ ਧੱਕੇ ਗਏ ਹਨ।

ਸਾਡੇ ਲਈ ਦੂਜੀ ਸਮੱਸਿਆ 'ਤੇ ਵਿਚਾਰ ਕਰਨਾ ਬਾਕੀ ਹੈ ਜੋ ਅਸੀਂ ਆਪਣੀ ਜਾਣ-ਪਛਾਣ ਵਿੱਚ ਤਿਆਰ ਕੀਤੀ ਹੈ: ਜੇਕਰ ਅੰਦਰ-ਅੰਦਰ ਅਤੇ ਅੰਦਰ-ਅੰਦਰ ਹੋਂਦ ਦੇ ਦੋ ਰੂਪ ਹਨ, ਤਾਂ ਕੀ ਹੋਂਦ ਦੇ ਵਿਚਾਰ ਦੇ ਮੂਲ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਅੰਤਰਾਲ ਨਹੀਂ ਹੈ? ਅਤੇ ਕੀ ਇਸਦੀ ਸਮਝ ਦੋ ਅਸੰਬੰਧਿਤ ਹਿੱਸਿਆਂ ਵਿੱਚ ਵੰਡੀ ਨਹੀਂ ਗਈ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਇਸਦਾ ਵਿਸਥਾਰ ਦੋ ਮੂਲ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਵਿਭਿੰਨ ਵਰਗਾਂ ਦੁਆਰਾ ਬਣਾਇਆ ਗਿਆ ਹੈ? ਉਸ ਹੋਂਦ ਵਿੱਚ ਕੀ ਸਾਂਝਾ ਹੈ ਜੋ ਇਹ ਹੈ, ਅਤੇ ਉਹ ਹੋਂਦ ਜੋ ਇਹ ਹੈ ਜੋ ਇਹ ਨਹੀਂ ਹੈ ਅਤੇ ਜੋ ਇਹ ਨਹੀਂ ਹੈ, ਵਿੱਚ ਕੀ ਸਾਂਝਾ ਹੈ? ਹਾਲਾਂਕਿ, ਇੱਥੇ ਸਾਡੀ ਮਦਦ ਕਰਨ ਵਾਲੀ ਗੱਲ ਸਾਡੀ ਪਿਛਲੀ ਪੁੱਛਗਿੱਛ ਦਾ ਸਿੱਟਾ ਹੈ। ਅਸੀਂ ਹੁਣੇ ਹੀ ਦਿਖਾਇਆ ਹੈ ਕਿ ਅੰਦਰ-ਅੰਦਰ ਅਤੇ ਅੰਦਰ-ਅੰਦਰ ਇੱਕ ਕਿਸਮ ਦਾ ਅਮੂਰਤੀਕਰਨ ਹੈ; ਇਹ ਇਸ ਤੋਂ ਵੱਧ ਮੌਜੂਦ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਦਾ ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਇੱਕ ਰੰਗ ਬਿਨਾਂ ਰੂਪ ਜਾਂ ਆਵਾਜ਼ ਬਿਨਾਂ ਪਿੱਚ ਅਤੇ ਲੱਕੜ ਤੋਂ ਬਿਨਾਂ ਮੌਜੂਦ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਇੱਕ ਚੇਤਨਾ ਜੋ ਕਿਸੇ ਵੀ ਚੀਜ਼ ਦੀ ਚੇਤਨਾ ਹੋਵੇਗੀ ਇੱਕ ਪੂਰਨ ਕੁਝ ਵੀ ਨਹੀਂ ਹੋਵੇਗੀ। ਪਰ ਜੇਕਰ ਚੇਤਨਾ ਇੱਕ ਅੰਦਰੂਨੀ ਸਬੰਧ ਦੁਆਰਾ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨਾਲ ਜੁੜੀ ਹੋਈ ਹੈ, ਤਾਂ ਕੀ ਇਸਦਾ ਮਤਲਬ ਇਹ ਨਹੀਂ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨਾਲ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਜੁੜੀ ਹੋਈ ਹੈ ਕਿ ਇੱਕ ਸੰਪੂਰਨਤਾ ਬਣਾਈ ਜਾ ਸਕੇ, ਅਤੇ ਕੀ ਇਹ ਇਹ ਸੰਪੂਰਨਤਾ ਨਹੀਂ ਹੈ ਜਿਸਨੂੰ ਹੋਂਦ ਜਾਂ ਹਕੀਕਤ ਦਾ ਨਾਮ ਦਿੱਤਾ ਜਾਵੇਗਾ? ਬੇਸ਼ੱਕ ਆਪਣੇ ਆਪ ਇੱਕ ਵਿਨਾਸ਼ ਹੈ, ਪਰ ਇੱਕ ਵਿਨਾਸ਼ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਇਹ ਹੈ; ਅਤੇ ਇਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨਾਲ ਇੱਕ ਤਰਜੀਹੀ ਏਕਤਾ ਵਿੱਚ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਯੂਨਾਨੀ ਬ੍ਰਹਿਮੰਡੀ ਹਕੀਕਤ ਨੂੰ, ਜਿਸਨੂੰ ਉਹ Τὸ πᾶν ਕਹਿੰਦੇ ਸਨ, ਨੂੰ ਇਸ ਦੁਆਰਾ ਬਣਾਈ ਗਈ ਸੰਪੂਰਨਤਾ ਅਤੇ ਇਸਦੇ ਆਲੇ ਦੁਆਲੇ ਦੇ ਅਨੰਤ ਖਾਲੀਪਣ ਤੋਂ ਵੱਖਰਾ ਕਰਨ ਦੇ ਆਦੀ ਸਨ - ਇੱਕ ਸੰਪੂਰਨਤਾ ਜਿਸਨੂੰ ਉਹ Τὸ ὅλον ਕਹਿੰਦੇ ਸਨ, ਯਕੀਨਨ, ਅਸੀਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਕੁਝ ਵੀ ਨਹੀਂ ਕਹਿਣ ਅਤੇ ਇਹ ਐਲਾਨ ਕਰਨ ਦੇ ਯੋਗ ਹੋਏ ਹਾਂ ਕਿ "ਆਪਣੇ ਆਪ ਦੇ ਬਾਹਰ" ਇਸ ਕੁਝ ਵੀ ਦੇ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਕੁਝ ਵੀ ਨਹੀਂ ਹੈ ਜੋ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਧਰੁਵੀਕਰਨ ਅਤੇ ਪਰਿਭਾਸ਼ਿਤ ਹੈ - ਕਿਉਂਕਿ ਆਪਣੇ ਆਪ ਬਿਲਕੁਲ ਇਸ ਅੰਦਰ ਦੀ ਅਣਹੋਂਦ ਹੈ। ਪਰ ਇੱਥੇ ਯੂਨਾਨੀ ਫ਼ਲਸਫ਼ੇ ਵਾਂਗ ਇੱਕ ਸਵਾਲ ਉਠਾਇਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ: ਅਸੀਂ ਕਿਸਨੂੰ ਅਸਲੀ ਕਹਾਂਗੇ? ਅਸੀਂ ਕਿਸਨੂੰ ਹੋਂਦ ਦਾ ਸਿਹਰਾ ਦੇਵਾਂਗੇ? ਬ੍ਰਹਿਮੰਡ ਨੂੰ ਜਾਂ ਜਿਸਨੂੰ ਅਸੀਂ Τὸ ὅλον ਕਹਿੰਦੇ ਹਾਂ? ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਸ਼ੁੱਧ ਜਾਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਉਸ ਅਣਹੋਂਦ ਦੇ ਸ਼ੈੱਲ ਨਾਲ ਘਿਰੇ ਹੋਏ ਨੂੰ ਜਿਸਨੂੰ ਅਸੀਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਦਾ ਨਾਮ ਦਿੱਤਾ ਹੈ?

ਪਰ ਜੇ ਅਸੀਂ ਪੂਰਨ ਹੋਂਦ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਆਪ ਅਤੇ ਆਪਣੇ ਆਪ ਦੇ ਸਿੰਥੈਟਿਕ ਸੰਗਠਨ ਦੁਆਰਾ ਗਠਿਤ ਮੰਨੀਏ, ਤਾਂ ਕੀ ਸਾਨੂੰ ਦੁਬਾਰਾ ਉਸ ਮੁਸ਼ਕਲ ਦਾ ਸਾਹਮਣਾ ਨਹੀਂ ਕਰਨਾ ਪਵੇਗਾ ਜਿਸ ਤੋਂ ਅਸੀਂ

ਬਚਣਾ ਚਾਹੁੰਦੇ ਸੀ? ਅਤੇ ਜਿੱਥੋਂ ਤੱਕ ਉਸ ਅੰਤਰਾਲ ਦਾ ਸਵਾਲ ਹੈ ਜੋ ਅਸੀਂ ਹੋਂਦ ਦੇ ਸੰਕਲਪ ਵਿੱਚ ਪ੍ਰਗਟ ਕੀਤਾ ਹੈ, ਕੀ ਅਸੀਂ ਇਸਨੂੰ ਵਰਤਮਾਨ ਵਿੱਚ ਹੋਂਦ ਵਿੱਚ ਹੀ ਨਹੀਂ ਮਿਲਣ ਜਾ ਰਹੇ? ਅਸੀਂ ਇੱਕ ਹੋਂਦ ਨੂੰ ਅਸਲ ਵਿੱਚ ਕੀ ਪਰਿਭਾਸ਼ਾ ਦੇਵਾਂਗੇ ਜੋ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਉਹੀ ਹੋਵੇਗਾ ਜੋ ਇਹ ਹੈ ਅਤੇ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਉਹੀ ਹੋਵੇਗਾ ਜੋ ਇਹ ਨਹੀਂ ਹੈ?

ਜੇਕਰ ਅਸੀਂ ਇਹਨਾਂ ਮੁਸ਼ਕਲਾਂ ਨੂੰ ਹੱਲ ਕਰਨਾ ਚਾਹੁੰਦੇ ਹਾਂ, ਤਾਂ ਸਾਨੂੰ ਇਹ ਧਿਆਨ ਵਿੱਚ ਰੱਖਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ ਕਿ ਇੱਕ ਹੋਂਦ ਨੂੰ ਇੱਕ ਸੰਪੂਰਨਤਾ ਵਜੋਂ ਵਿਚਾਰਨ ਲਈ ਕੀ ਲੋੜੀਂਦਾ ਹੈ: ਇਹ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੈ ਕਿ ਇਸਦੇ ਢਾਂਚੇ ਦੀ ਵਿਭਿੰਨਤਾ ਨੂੰ ਇੱਕ ਇਕਾਤਮਕ ਸੰਸਲੇਸ਼ਣ ਦੇ ਅੰਦਰ ਇਸ ਤਰੀਕੇ ਨਾਲ ਰੱਖਿਆ ਜਾਵੇ ਕਿ ਉਹਨਾਂ ਵਿੱਚੋਂ ਹਰੇਕ ਨੂੰ ਵੱਖਰਾ ਮੰਨਿਆ ਜਾਵੇ ਤਾਂ ਇਹ ਸਿਰਫ਼ ਇੱਕ ਅਮੂਰਤਤਾ ਹੋਵੇ। ਅਤੇ ਯਕੀਨਨ ਚੇਤਨਾ ਨੂੰ ਵੱਖਰਾ ਮੰਨਿਆ ਜਾਵੇ ਤਾਂ ਇਹ ਸਿਰਫ਼ ਇੱਕ ਅਮੂਰਤਤਾ ਹੈ; ਪਰ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਹੋਣ ਲਈ ਆਪਣੇ ਆਪ ਦੀ ਕੋਈ ਲੋੜ ਨਹੀਂ ਹੈ; ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਹੋਣ ਦਾ "ਜਨੂੰਨ" ਸਿਰਫ਼ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਹੋਣ ਦਾ ਕਾਰਨ ਬਣਦਾ ਹੈ। ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਹੋਣ ਦਾ ਵਰਤਾਰਾ ਚੇਤਨਾ ਤੋਂ ਬਿਨਾਂ ਇੱਕ ਅਮੂਰਤਤਾ ਹੈ ਪਰ ਇਸਦਾ ਹੋਣਾ ਇੱਕ ਅਮੂਰਤਤਾ ਨਹੀਂ ਹੈ।

ਜੇਕਰ ਅਸੀਂ ਇੱਕ ਅਜਿਹੇ ਸਿੰਥੈਟਿਕ ਸੰਗਠਨ ਦੀ ਕਲਪਨਾ ਕਰਨਾ ਚਾਹੁੰਦੇ ਹਾਂ ਜਿਸ ਵਿੱਚ ਆਪੇ ਤੋਂ ਅਟੁੱਟ ਹੋਵੇ ਅਤੇ ਇਸਦੇ ਉਲਟ ਅਜਿਹਾ ਹੋਵੇ ਕਿ ਆਪੇ ਨਾਲ ਅਟੁੱਟ ਤੌਰ 'ਤੇ ਜੁੜਿਆ ਹੋਵੇ, ਤਾਂ ਸਾਨੂੰ ਇਸ ਸੰਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਦੀ ਕਲਪਨਾ ਇਸ ਤਰੀਕੇ ਨਾਲ ਕਰਨੀ ਚਾਹੀਦੀ ਹੈ ਕਿ ਆਪੇ ਆਪਣੀ ਹੋਂਦ ਨੂੰ ਉਸ ਵਿਨਾਸ਼ ਤੋਂ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰੇ ਜਿਸ ਕਾਰਨ ਇਸਦੀ ਚੇਤਨਾ ਹੋਈ। ਇਸਦਾ ਕੀ ਅਰਥ ਹੈ ਜੇਕਰ ਇਹ ਨਹੀਂ ਕਿ ਆਪੇ ਅਤੇ ਆਪੇ ਦੀ ਅਟੁੱਟ ਸੰਪੂਰਨਤਾ ਸਿਰਫ ਇੱਕ ਜੀਵ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਹੀ ਕਲਪਨਾਯੋਗ ਹੈ ਜੋ ਇਸਦਾ ਆਪਣਾ "ਸਵੈ-ਕਾਰਨ" ਹੈ? ਇਹ ਇਹ ਜੀਵ ਹੈ ਅਤੇ ਕੋਈ ਹੋਰ ਨਹੀਂ ਜੋ ਉਸ ὄλον ਵਾਂਗ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਵੈਧ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਦਾ ਜਿਸ ਬਾਰੇ ਅਸੀਂ ਪਹਿਲਾਂ ਗੱਲ ਕੀਤੀ ਸੀ। ਅਤੇ ਜੇਕਰ ਅਸੀਂ ਆਪੇ ਵਿੱਚ ਪ੍ਰਗਟ ਕੀਤੇ ਗਏ ਆਪੇ ਦੇ ਹੋਂਦ ਦਾ ਸਵਾਲ ਉਠਾ ਸਕਦੇ ਹਾਂ, ਤਾਂ ਇਹ ਇਸ ਲਈ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਅਸੀਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ens causa sui ਦੀ ਇੱਕ ਪੂਰਵ-ਵਿਗਿਆਨਕ ਸਮਝ ਦੁਆਰਾ ਇੱਕ ਤਰਜੀਹੀ ਪਰਿਭਾਸ਼ਿਤ ਕਰਦੇ ਹਾਂ। ਬੇਸ਼ੱਕ ਇਹ ens causa sui ਅਸੰਭਵ ਹੈ, ਅਤੇ ਇਸਦੀ ਧਾਰਨਾ, ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਅਸੀਂ ਦੇਖਿਆ ਹੈ, ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਵਿਰੋਧਾਭਾਸ ਸ਼ਾਮਲ ਹੈ। ਫਿਰ ਵੀ ਇਹ ਤੱਥ ਬਣਿਆ ਹੋਇਆ ਹੈ ਕਿ ਕਿਉਂਕਿ ਅਸੀਂ ens causa sui ਦੇ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਨੂੰ ਅਪਣਾ ਕੇ ὄλον ਦੇ ਹੋਣ ਦਾ ਸਵਾਲ ਉਠਾਉਂਦੇ ਹਾਂ, ਇਸ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਤੋਂ ਸਾਨੂੰ ਇਸ ὄλον ਦੇ ਪ੍ਰਮਾਣ ਪੱਤਰਾਂ ਦੀ ਜਾਂਚ ਕਰਨ ਬਾਰੇ ਸੋਚਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ। ਕੀ ਇਹ ਸਿਰਫ਼ ਆਪਣੇ ਆਪ ਦੇ ਉਭਾਰ ਦੇ ਤੱਥ ਕਾਰਨ ਪ੍ਰਗਟ ਨਹੀਂ ਹੋਇਆ ਹੈ, ਅਤੇ ਕੀ ਖੁਦ ਅਸਲ ਵਿੱਚ ਆਪਣੇ ਆਪ ਦੇ ਕਾਰਨ ਹੋਣ ਦਾ ਇੱਕ ਪ੍ਰੋਜੈਕਟ ਨਹੀਂ ਹੈ? ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਅਸੀਂ ਕੁੱਲ ਹਕੀਕਤ ਦੀ ਪ੍ਰਕਿਰਤੀ ਨੂੰ ਸਮਝਣਾ ਸ਼ੁਰੂ ਕਰਦੇ ਹਾਂ। ਕੁੱਲ ਹੋਂਦ, ਜਿਸਦੀ ਧਾਰਨਾ ਕਿਸੇ ਵਿਰਾਮ ਦੁਆਰਾ ਨਹੀਂ ਟੁੱਟੇਗੀ ਅਤੇ ਜੋ ਫਿਰ ਵੀ ਆਪਣੇ ਆਪ ਦੇ ਨਾਸ਼ ਕਰਨ ਵਾਲੇ-ਨਾਸ਼ ਕੀਤੇ ਹੋਏ ਹੋਂਦ ਨੂੰ ਬਾਹਰ ਨਹੀਂ ਕੱਢੇਗੀ, ਉਹ ਹੋਂਦ ਜਿਸਦਾ ਵਜੂਦ ਆਪਣੇ ਆਪ ਅਤੇ ਚੇਤਨਾ ਦਾ ਇੱਕ ਇਕਸਾਰ ਸੰਸਲੇਸ਼ਣ ਹੋਵੇਗਾ - ਇਹ ਆਦਰਸ਼ ਹੋਂਦ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਸਥਾਪਿਤ ਹੋਵੇਗੀ ਅਤੇ ਆਪਣੇ ਆਪ ਦੇ ਸਮਾਨ ਹੋਵੇਗੀ ਜੋ ਇਸਨੂੰ ਲੱਭਦਾ ਹੈ - ਭਾਵ, ens causa sui□ ਪਰ ਬਿਲਕੁਲ ਇਸ ਲਈ ਕਿਉਂਕਿ ਅਸੀਂ ਇਸ ਆਦਰਸ਼ ਹੋਂਦ ਦੇ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਨੂੰ ਅਪਣਾਉਂਦੇ ਹਾਂ ਤਾਂ ਜੋ ਅਸਲ ਹੋਂਦ ਦਾ ਨਿਰਣਾ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕੇ ਜਿਸਨੂੰ ਅਸੀਂ ὄλον ਕਹਿੰਦੇ ਹਾਂ, ਸਾਨੂੰ ਇਹ ਸਥਾਪਿਤ ਕਰਨਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ ਕਿ ਅਸਲ ਸਵੈ-ਕਾਰਨ ਦੀ ਸ਼ਾਨ ਨੂੰ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਨ ਲਈ ਇੱਕ ਅਸਫਲ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਹੈ। ਸਭ ਕੁਝ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਵਾਪਰਦਾ ਹੈ ਜਿਵੇਂ ਸੰਸਾਰ, ਮਨੁੱਖ, ਅਤੇ ਸੰਸਾਰ ਵਿੱਚ ਮਨੁੱਖ ਸਿਰਫ਼ ਇੱਕ ਗੁੰਮ ਹੋਏ ਪਰਮਾਤਮਾ ਨੂੰ ਸਾਕਾਰ ਕਰਨ ਵਿੱਚ ਸਫਲ ਹੋ ਗਏ

ਹਨ। ਇਸ ਲਈ ਸਭ ਕੁਝ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਵਾਪਰਦਾ ਹੈ ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਅਤੇ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਆਦਰਸ਼ ਸੰਸਲੇਸ਼ਣ ਦੇ ਸੰਬੰਧ ਵਿੱਚ ਵਿਘਟਨ ਦੀ ਸਥਿਤੀ ਵਿੱਚ ਪੇਸ਼ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਸੀ। ਇਹ ਨਹੀਂ ਕਿ ਏਕੀਕਰਨ ਕਦੇ ਹੋਇਆ ਹੈ ਪਰ ਇਸਦੇ ਉਲਟ ਬਿਲਕੁਲ ਇਸ ਲਈ ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਹਮੇਸ਼ਾ ਦਰਸਾਇਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਹਮੇਸ਼ਾ ਅਸੰਭਵ ਹੁੰਦਾ ਹੈ।

ਇਹ ਸਦੀਵੀ ਅਸਫਲਤਾ ਹੈ ਜੋ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਅਤੇ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਦੀ ਅਘੁਲਣਸ਼ੀਲਤਾ ਅਤੇ ਨਾਲ ਹੀ ਉਹਨਾਂ ਦੀ ਸਾਪੇਖਿਕ ਆਜ਼ਾਦੀ ਦੋਵਾਂ ਦੀ ਵਿਆਖਿਆ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਇਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਜਦੋਂ ਦਿਮਾਗੀ ਕਾਰਜਾਂ ਦੀ ਏਕਤਾ ਟੁੱਟ ਜਾਂਦੀ ਹੈ, ਤਾਂ ਅਜਿਹੇ ਵਰਤਾਰੇ ਪੈਦਾ ਹੁੰਦੇ ਹਨ ਜੋ ਇੱਕੋ ਸਮੇਂ ਇੱਕ ਸਾਪੇਖਿਕ ਖੁਦਮੁਖਤਿਆਰੀ ਪੇਸ਼ ਕਰਦੇ ਹਨ ਅਤੇ ਜੋ ਇੱਕੋ ਸਮੇਂ ਸਿਰਫ ਇੱਕ ਸੰਪੂਰਨਤਾ ਦੇ ਵਿਘਨ ਦੇ ਆਧਾਰ 'ਤੇ ਪ੍ਰਗਟ ਹੋ ਸਕਦੇ ਹਨ। ਇਹ ਇਹ ਅਸਫਲਤਾ ਹੈ ਜੋ ਉਸ ਅੰਤਰਾਲ ਦੀ ਵਿਆਖਿਆ ਕਰਦੀ ਹੈ ਜਿਸਦਾ ਅਸੀਂ ਹੋਂਦ ਅਤੇ ਹੋਂਦ ਵਿੱਚ ਦੋਵਾਂ ਵਿੱਚ ਸਾਹਮਣਾ ਕਰਦੇ ਹਾਂ। ਜੇਕਰ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਹੋਣ ਦੀ ਧਾਰਨਾ ਤੋਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਹੋਣ ਦੀ ਧਾਰਨਾ ਵਿੱਚ ਜਾਣਾ ਅਤੇ ਉਹਨਾਂ ਨੂੰ ਇੱਕ ਸਾਂਝੇ ਜੀਨਸ ਵਿੱਚ ਦੁਬਾਰਾ ਜੋੜਨਾ ਅਸੰਭਵ ਹੈ, ਤਾਂ ਇਹ ਇਸ ਲਈ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਅਸਲ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਤੋਂ ਦੂਜੇ ਵਿੱਚ ਲੰਘਣਾ ਅਤੇ ਉਹਨਾਂ ਦਾ ਮੁੜ ਜੁੜਨਾ ਪ੍ਰਭਾਵਤ ਨਹੀਂ ਹੋ ਸਕਦਾ। ਅਸੀਂ ਜਾਣਦੇ ਹਾਂ ਕਿ ਸਪਿਨੋਜ਼ਾ ਅਤੇ ਹੇਗਲ ਲਈ, ਉਦਾਹਰਨ ਲਈ, ਜੇਕਰ ਇੱਕ ਸੰਸਲੇਸ਼ਣ ਨੂੰ ਇਸਦੇ ਪੂਰਾ ਹੋਣ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਹੀ ਰੋਕ ਦਿੱਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਸ਼ਰਤਾਂ ਇੱਕ ਸਾਪੇਖਿਕ ਨਿਰਭਰਤਾ ਵਿੱਚ ਅਤੇ ਉਸੇ ਸਮੇਂ ਇੱਕ ਸਾਪੇਖਿਕ ਆਜ਼ਾਦੀ ਵਿੱਚ ਨਿਰਧਾਰਤ ਕੀਤੀਆਂ ਜਾਂਦੀਆਂ ਹਨ, ਤਾਂ ਸੰਸਲੇਸ਼ਣ ਅਚਾਨਕ ਇੱਕ ਗਲਤੀ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਬਣ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਉਦਾਹਰਣ ਵਜੋਂ, ਇਹ ਇੱਕ ਗੋਲੇ ਦੀ ਧਾਰਨਾ ਵਿੱਚ ਹੈ ਕਿ ਸਪਿਨੋਜ਼ਾ ਲਈ ਇੱਕ ਅਰਧ ਚੱਕਰ ਦੇ ਇਸਦੇ ਵਿਆਸ ਦੁਆਲੇ ਘੁੰਮਣ ਨੂੰ ਇਸਦਾ ਜਾਇਜ਼ ਠਹਿਰਾਇਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਇਸਦਾ ਅਰਥ ਮਿਲਦਾ ਹੈ। ਪਰ ਜੇ ਅਸੀਂ ਕਲਪਨਾ ਕਰਦੇ ਹਾਂ ਕਿ ਇੱਕ ਗੋਲੇ ਦੀ ਧਾਰਨਾ ਸਿਧਾਂਤਕ ਤੌਰ 'ਤੇ ਪਹੁੰਚ ਤੋਂ ਬਾਹਰ ਹੈ, ਤਾਂ ਅਰਧ ਚੱਕਰ ਦੇ ਘੁੰਮਣ ਦੀ ਘਟਨਾ ਗਲਤ ਹੋ ਜਾਂਦੀ ਹੈ। ਇਸਨੂੰ ਕੱਟ ਦਿੱਤਾ ਗਿਆ ਹੈ; ਘੁੰਮਣ ਦਾ ਵਿਚਾਰ ਅਤੇ ਇੱਕ ਚੱਕਰ ਦਾ ਵਿਚਾਰ ਇੱਕ ਸੰਸਲੇਸ਼ਣ ਵਿੱਚ ਇਕਜੁੱਟ ਹੋਣ ਦੇ ਯੋਗ ਹੋਣ ਤੋਂ ਬਿਨਾਂ ਇਕੱਠੇ ਰੱਖੇ ਜਾਂਦੇ ਹਨ ਜੋ ਉਹਨਾਂ ਨੂੰ ਪਾਰ ਕਰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਉਹਨਾਂ ਨੂੰ ਜਾਇਜ਼ ਠਹਿਰਾਉਂਦਾ ਹੈ; ਇੱਕ ਦੂਜੇ ਲਈ ਅਟੱਲ ਰਹਿੰਦਾ ਹੈ। ਇੱਥੇ ਬਿਲਕੁਲ ਇਹੀ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਅਸੀਂ ਕਹਾਂਗੇ ਕਿ δλον ਜਿਸ 'ਤੇ ਅਸੀਂ ਵਿਚਾਰ ਕਰ ਰਹੇ ਹਾਂ ਉਹ ਸਥਾਈ ਵਿਘਟਨ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਕੱਟੇ ਹੋਏ ਵਿਚਾਰ ਵਾਂਗ ਹੈ। ਅਤੇ ਇਹ ਇੱਕ ਵਿਘਟਨਸ਼ੀਲ ਸਮੂਹ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਆਪਣੀ ਅਸਪਸ਼ਟਤਾ ਵਿੱਚ ਸਾਡੇ ਸਾਹਮਣੇ ਪੇਸ਼ ਕਰਦਾ ਹੈ - ਯਾਨੀ, ਤਾਂ ਜੋ ਕੋਈ ਵਿਚਾਰ ਅਧੀਨ ਜੀਵਾਂ ਦੀ ਨਿਰਭਰਤਾ ਜਾਂ ਉਹਨਾਂ ਦੀ ਆਜ਼ਾਦੀ 'ਤੇ ਜ਼ੋਰ ਦੇ ਸਕੇ। ਇੱਥੇ ਇੱਕ ਰਸਤਾ ਹੈ ਜੋ ਪੂਰਾ ਨਹੀਂ ਹੋਇਆ ਹੈ, ਇੱਕ ਸ਼ਾਰਟ ਸਰਕਟ।

ਇਸ ਪੱਧਰ 'ਤੇ ਅਸੀਂ ਇੱਕ ਡੀਟੋਟਲਾਈਜ਼ਡ ਸੰਪੂਰਨਤਾ ਦੀ ਧਾਰਨਾ ਨੂੰ ਦੁਬਾਰਾ ਪਾਉਂਦੇ ਹਾਂ ਜੋ ਅਸੀਂ ਪਹਿਲਾਂ ਹੀ ਆਪਣੇ ਆਪ ਦੇ ਸੰਬੰਧ ਵਿੱਚ ਅਤੇ ਦੂਜਿਆਂ ਦੀਆਂ ਚੇਤਨਾ ਦੇ ਸੰਬੰਧ ਵਿੱਚ ਮਿਲ ਚੁੱਕੇ ਹਾਂ। ਪਰ ਇਹ ਤੀਜੀ ਕਿਸਮ ਦਾ ਡੀਟੋਟਲਾਈਜ਼ੇਸ਼ਨ ਹੈ। ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬ ਦੀ ਸਿਰਫ਼ ਡੀਟੋਟਲਾਈਜ਼ਡ ਸੰਪੂਰਨਤਾ ਵਿੱਚ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬ ਨੂੰ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ ਹੋਣਾ ਪੈਂਦਾ ਸੀ, ਅਤੇ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ ਨੂੰ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ ਹੋਣਾ ਪੈਂਦਾ ਸੀ। ਦੋਹਰਾ ਨਕਾਰਾਤਮਕਤਾ ਅਲੋਪ ਰਹੀ। ਦੂਜਿਆਂ ਲਈ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ (ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ-ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ) ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ (ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ-ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ) ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ ਤੋਂ ਵੱਖਰਾ ਸੀ ਕਿਉਂਕਿ ਹਰੇਕ ਨੂੰ ਦੂਜਾ ਨਹੀਂ ਹੋਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਸੀ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਲਈ ਅਤੇ ਦੂਜੇ ਲਈ-ਆਪਣੇ ਆਪ ਇੱਕ ਅਜਿਹਾ ਜੀਵ ਬਣਾਉਂਦੇ ਹਨ ਜਿਸ ਵਿੱਚ ਹਰ ਇੱਕ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਦੂਜਾ ਬਣਾ ਕੇ ਦੂਜੇ ਨੂੰ ਦੂਜੇ 'ਤੇ ਹੋਂਦ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਜਿੱਥੋਂ ਤੱਕ

ਆਪਣੇ ਆਪ ਅਤੇ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਦੀ ਸੰਪੂਰਨਤਾ ਦੀ ਗੱਲ ਹੈ, ਇਸਦੀ ਆਪਣੀ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਤਾ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਦੇ ਸੰਬੰਧ ਵਿੱਚ ਦੂਜਾ ਬਣਾਉਂਦਾ ਹੈ ਪਰ ਇਹ ਕਿ ਅੰਦਰ-ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਆਪਣੇ ਆਪ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਕਿਸੇ ਵੀ ਤਰੀਕੇ ਨਾਲ ਨਹੀਂ ਹੈ; ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਸ਼ੁੱਧ ਅਤੇ ਸਰਲ ਹੈ। ਜੇਕਰ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਦਾ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਦੇ ਸੰਬੰਧ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਦੇ ਸੰਬੰਧ ਦਾ ਆਪਸੀ ਸਬੰਧ ਹੁੰਦਾ, ਤਾਂ ਸਾਨੂੰ ਦੂਜਿਆਂ ਲਈ ਹੋਣ ਦੇ ਮਾਮਲੇ ਵਿੱਚ ਪੈਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ। ਪਰ ਇਹ ਯਕੀਨੀ ਤੌਰ 'ਤੇ ਮਾਮਲਾ ਨਹੀਂ ਹੈ, ਅਤੇ ਇਹ ਆਪਸੀ ਤਾਲਮੇਲ ਦੀ ਅਣਹੋਂਦ ਹੈ ਜੋ ὅλον ਨੂੰ ਦਰਸਾਉਂਦੀ ਹੈ ਜਿਸ ਬਾਰੇ ਅਸੀਂ ਪਹਿਲਾਂ ਗੱਲ ਕੀਤੀ ਸੀ। ਇਸ ਹੱਦ ਤੱਕ ਸੰਪੂਰਨਤਾ ਦਾ ਸਵਾਲ ਉਠਾਉਣਾ ਬੇਤੁਕਾ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਦਰਅਸਲ ਜਦੋਂ ਅਸੀਂ ਦੂਜਿਆਂ ਲਈ ਦਾ ਅਧਿਐਨ ਕੀਤਾ, ਤਾਂ ਅਸੀਂ ਸਥਾਪਿਤ ਕੀਤਾ ਕਿ ਇਹ ਜ਼ਰੂਰੀ ਸੀ ਕਿ ਇੱਕ ਅਜਿਹਾ ਜੀਵ ਹੋਵੇ ਜੋ ਇੱਕ "ਦੂਜਾ-ਮੈਂ" ਸੀ ਅਤੇ ਜਿਸਨੂੰ ਦੂਜਿਆਂ ਲਈ ਦਾ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ ਵਿਛੋੜਾ ਹੋਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਸੀ। ਪਰ ਉਸੇ ਸਮੇਂ ਇਹ ਜੀਵ ਜੋ ਇੱਕ ਹੋਰ-ਮੈਂ ਹੈ ਸਾਨੂੰ ਸਿਰਫ਼ ਤਾਂ ਹੀ ਮੌਜੂਦ ਹੋਣ ਦੇ ਯੋਗ ਜਾਪਦਾ ਸੀ ਜੇਕਰ ਇਸ ਵਿੱਚ ਬਾਹਰੀਤਾ ਦਾ ਇੱਕ ਅਦ੍ਰਿਸ਼ਟ ਗੈਰ-ਹੋਂਦ ਸ਼ਾਮਲ ਹੋਵੇ। ਅਸੀਂ ਫਿਰ ਪੁੱਛਿਆ ਕਿ ਕੀ ਸੰਪੂਰਨਤਾ ਦਾ ਵਿਰੋਧਾਭਾਸੀ ਚਰਿੱਤਰ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਅਟੱਲ ਸੀ ਅਤੇ ਕੀ ਅਸੀਂ ਮਨ ਨੂੰ ਉਸ ਜੀਵ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਰੱਖ ਸਕਦੇ ਹਾਂ ਜੋ ਹੈ ਅਤੇ ਜੋ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਪਰ ਅਸੀਂ ਫੈਸਲਾ ਕੀਤਾ ਕਿ ਚੇਤਨਾ ਦੀ ਸਿੰਥੈਟਿਕ ਏਕਤਾ ਦੇ ਸਵਾਲ ਦਾ ਕੋਈ ਅਰਥ ਨਹੀਂ ਹੈ, ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਪਹਿਲਾਂ ਹੀ ਮੰਨ ਲਿਆ ਗਿਆ ਸੀ ਕਿ ਸਾਡੇ ਲਈ ਸੰਪੂਰਨਤਾ 'ਤੇ ਇੱਕ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਮੰਨਣਾ ਸੰਭਵ ਹੈ; ਅਸਲ ਵਿੱਚ ਅਸੀਂ ਇਸ ਸੰਪੂਰਨਤਾ ਦੀ ਨੀਂਹ 'ਤੇ ਮੌਜੂਦ ਹਾਂ ਅਤੇ ਇਸ ਵਿੱਚ ਰੁੱਝੇ ਹੋਏ ਹਾਂ।

ਪਰ ਜੇਕਰ ਅਸੀਂ "ਸਮੁੱਚੇਤਾਈ 'ਤੇ ਇੱਕ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਨੂੰ ਅਪਣਾ ਨਹੀਂ ਸਕਦੇ," ਤਾਂ ਇਹ ਇਸ ਲਈ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਦੂਜਾ ਸਿਧਾਂਤਕ ਤੌਰ 'ਤੇ ਇਸ ਗੱਲ ਤੋਂ ਇਨਕਾਰ ਕਰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਉਹ ਮੈਂ ਹਾਂ ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਮੈਂ ਇਸ ਗੱਲ ਤੋਂ ਇਨਕਾਰ ਕਰਦਾ ਹਾਂ ਕਿ ਮੈਂ ਉਹ ਹਾਂ। ਇਹ ਸਬੰਧ ਦੀ ਪਰਸਪਰਤਾ ਹੈ ਜੋ ਮੈਨੂੰ ਇਸਦੀ ਇਮਾਨਦਾਰੀ ਵਿੱਚ ਇਸਨੂੰ ਸਮਝਣ ਤੋਂ ਰੋਕਦੀ ਹੈ। ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ-ਆਪਣੇ ਆਪ ਲਈ ਅੰਦਰੂਨੀ ਨਕਾਰ ਦੇ ਮਾਮਲੇ ਵਿੱਚ, ਇਸਦੇ ਉਲਟ, ਸਬੰਧ ਪਰਸਪਰ ਨਹੀਂ ਹੈ, ਅਤੇ ਮੈਂ ਸਬੰਧ ਅਤੇ ਖੁਦ ਸਬੰਧ ਦੇ ਸ਼ਬਦਾਂ ਵਿੱਚੋਂ ਇੱਕ ਹਾਂ। ਮੈਂ ਹੋਣ ਨੂੰ ਸਮਝਦਾ ਹਾਂ, ਮੈਂ ਹੋਣ ਦਾ ਸ਼ੱਕ ਹਾਂ, ਮੈਂ ਸਿਰਫ ਹੋਣ ਦਾ ਸ਼ੱਕ ਹਾਂ। ਅਤੇ ਜਿਸ ਹੋਂਦ ਨੂੰ ਮੈਂ ਸਮਝਦਾ ਹਾਂ ਉਹ ਮੇਰੇ ਵਿਰੁੱਧ ਨਹੀਂ ਰੱਖੀ ਗਈ ਹੈ ਤਾਂ ਜੋ ਮੈਨੂੰ ਬਦਲੇ ਵਿੱਚ ਫੜਿਆ ਜਾ ਸਕੇ; ਇਹ ਉਹ ਹੈ ਜੋ ਸਮਝਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇਸਦਾ ਹੋਣਾ ਕਿਸੇ ਵੀ ਤਰੀਕੇ ਨਾਲ ਇਸਦੇ ਫੜੇ ਜਾਣ ਨਾਲ ਮੇਲ ਨਹੀਂ ਖਾਂਦਾ। ਇਸ ਲਈ ਇੱਕ ਅਰਥ ਵਿੱਚ ਮੈਂ ਸੰਪੂਰਨਤਾ ਦਾ ਸਵਾਲ ਖੜ੍ਹਾ ਕਰ ਸਕਦਾ ਹਾਂ। ਯਕੀਨਨ, ਮੈਂ ਇੱਥੇ ਇਸ ਸੰਪੂਰਨਤਾ ਵਿੱਚ ਰੁੱਝੇ ਹੋਏ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਮੌਜੂਦ ਹਾਂ, ਪਰ ਮੈਂ ਇਸਦੀ ਇੱਕ ਸੰਪੂਰਨ ਚੇਤਨਾ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹਾਂ ਕਿਉਂਕਿ ਮੈਂ ਇੱਕੋ ਸਮੇਂ ਹੋਂਦ ਅਤੇ ਸਵੈ-ਚੇਤਨਾ ਦੀ ਚੇਤਨਾ ਹਾਂ। ਹਾਲਾਂਕਿ, ਸਮੁੱਚਤਾ ਦਾ ਇਹ ਸਵਾਲ ਓਨਟੋਲੋਜੀ ਦੇ ਪ੍ਰਾਂਤ ਨਾਲ ਸਬੰਧਤ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਓਨਟੋਲੋਜੀ ਲਈ ਹੋਂਦ ਦੇ ਸਿਰਫ਼ ਉਹੀ ਖੇਤਰ ਹਨ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਸਪੱਸ਼ਟ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ ਜੋ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ, ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ, ਅਤੇ "ਸਵੈ-ਕਾਰਨ" ਦੇ ਆਦਰਸ਼ ਖੇਤਰ ਹਨ। ਓਨਟੋਲੋਜੀ ਲਈ ਇਸ ਨਾਲ ਕੋਈ ਫ਼ਰਕ ਨਹੀਂ ਪੈਂਦਾ ਕਿ ਅਸੀਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਪ੍ਰਗਟ ਕੀਤੇ ਗਏ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਇੱਕ ਚੰਗੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਚਿੰਨ੍ਹਿਤ ਦਵੈਤ ਵਜੋਂ ਮੰਨਦੇ ਹਾਂ ਜਾਂ ਇੱਕ ਵਿਘਨਿਤ ਜੀਵ ਵਜੋਂ। ਇਹ ਫੈਸਲਾ ਕਰਨਾ ਅਧਿਆਤਮਿਕ ਵਿਗਿਆਨ 'ਤੇ ਨਿਰਭਰ ਕਰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਗਿਆਨ ਲਈ ਕਿਹੜਾ ਵਧੇਰੇ ਲਾਭਦਾਇਕ ਹੋਵੇਗਾ (ਖਾਸ ਕਰਕੇ ਵਰਤਾਰੇ ਸੰਬੰਧੀ ਮਨੋਵਿਗਿਆਨ ਲਈ, ਮਾਨਵ ਵਿਗਿਆਨ ਲਈ, ਆਦਿ): ਕੀ ਇਹ ਇੱਕ ਅਜਿਹੇ ਜੀਵ ਨਾਲ ਨਜਿੱਠਦਾ ਹੈ ਜਿਸਨੂੰ ਅਸੀਂ ਵਰਤਾਰੇ ਨੂੰ ਕਹਾਂਗੇ ਅਤੇ ਜਿਸਨੂੰ ਹੋਂਦ ਦੇ ਦੋ ਮਾਪ, ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਮਾਪ

ਅਤੇ ਆਪਣੇ ਆਪ ਲਈ ਮਾਪ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕੀਤਾ ਜਾਵੇਗਾ (ਇਸ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਤੋਂ ਸਿਰਫ ਇੱਕ ਵਰਤਾਰਾ ਹੋਵੇਗਾ: ਸੰਸਾਰ), ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਆਈਨਸਟਾਈਨ ਦੇ ਭੌਤਿਕ ਵਿਗਿਆਨ ਵਿੱਚ ਸਥਾਨਿਕ ਮਾਪ ਅਤੇ ਇੱਕ ਅਸਥਾਈ ਮਾਪ ਹੋਣ ਅਤੇ ਸਪੇਸ-ਟਾਈਮ ਵਿੱਚ ਇਸਦੀ ਜਗ੍ਹਾ ਨਿਰਧਾਰਤ ਕਰਨ ਵਾਲੀ ਇੱਕ ਘਟਨਾ ਬਾਰੇ ਗੱਲ ਕਰਨਾ ਲਾਭਦਾਇਕ ਪਾਇਆ ਗਿਆ ਹੈ; ਜਾਂ, ਦੂਜੇ ਪਾਸੇ, ਕੀ ਇਹ ਸਭ ਦੇ ਬਾਵਜੂਦ ਪ੍ਰਾਚੀਨ ਦਵੈਤ "ਚੇਤਨਾ-ਹੋਂਦ" ਨੂੰ ਸੁਰੱਖਿਅਤ ਰੱਖਣਾ ਬਿਹਤਰ ਰਹੇਗਾ। ਇੱਥੇ ਇੱਕੋ ਇੱਕ ਨਿਰੀਖਣ ਜੋ ਓਨਟੋਲੋਜੀ ਨੂੰ ਖ਼ਤਰਾ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ ਉਹ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਜੇਕਰ ਕਿਸੇ ਵਰਤਾਰੇ ਦੀ ਨਵੀਂ ਧਾਰਨਾ ਨੂੰ ਇੱਕ ਵਿਘਨਿਤ ਸੰਪੂਰਨਤਾ ਵਜੋਂ ਵਰਤਣਾ ਲਾਭਦਾਇਕ ਜਾਪਦਾ ਹੈ, ਤਾਂ ਇਸ ਬਾਰੇ ਅਸਥਿਰਤਾ ਅਤੇ ਪਾਰਦਰਸ਼ਤਾ ਦੋਵਾਂ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਗੱਲ ਕਰਨੀ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੋਵੇਗੀ। ਖ਼ਤਰਾ, ਅਸਲ ਵਿੱਚ, ਸ਼ੁੱਧ ਅਸਥਿਰਤਾ (ਹੁਸਰਲੀਅਨ ਆਦਰਸ਼ਵਾਦ) ਦੇ ਸਿਧਾਂਤ ਵਿੱਚ ਡਿੱਗਣ ਦਾ ਹੋਵੇਗਾ ਜਾਂ ਸ਼ੁੱਧ ਪਾਰਦਰਸ਼ਤਾ ਦੇ ਇੱਕ ਸਿਧਾਂਤ ਵਿੱਚ ਡਿੱਗਣ ਦਾ ਹੋਵੇਗਾ ਜੋ ਵਰਤਾਰੇ ਨੂੰ ਇੱਕ ਨਵੀਂ ਕਿਸਮ ਦੀ ਵਸਤੂ ਵਜੋਂ ਦੇਖੇਗਾ। ਪਰ ਅਸਥਿਰਤਾ ਹਮੇਸ਼ਾ ਵਰਤਾਰੇ ਦੇ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਆਯਾਮ ਦੁਆਰਾ ਸੀਮਿਤ ਰਹੇਗੀ, ਅਤੇ ਪਾਰਦਰਸ਼ਤਾ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਇਸਦੇ ਆਯਾਮ ਦੁਆਰਾ ਸੀਮਿਤ ਰਹੇਗੀ।

ਆਪਣੇ ਆਪ ਦੀ ਉਤਪਤੀ ਅਤੇ ਸੰਸਾਰ ਦੇ ਵਰਤਾਰੇ ਦੀ ਪ੍ਰਕਿਰਤੀ ਦੇ ਸਵਾਲ ਦਾ ਫੈਸਲਾ ਕਰਨ ਤੋਂ ਬਾਅਦ, ਅਧਿਆਤਮਵਾਦੀ ਮੁੱਖ ਮਹੱਤਵ ਦੀਆਂ ਵੱਖ-ਵੱਖ ਸਮੱਸਿਆਵਾਂ 'ਤੇ ਹਮਲਾ ਕਰਨ ਦੇ ਯੋਗ ਹੋਵੇਗਾ, ਖਾਸ ਕਰਕੇ ਕਿਰਿਆ ਦੀ। ਅਸਲ ਵਿੱਚ, ਕਿਰਿਆ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਆਪ ਦੇ ਪੱਧਰ 'ਤੇ ਅਤੇ ਆਪਣੇ ਆਪ ਦੇ ਪੱਧਰ 'ਤੇ ਇੱਕੋ ਸਮੇਂ ਵਿਚਾਰਿਆ ਜਾਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ, ਕਿਉਂਕਿ ਇਸ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਪ੍ਰੋਜੈਕਟ ਸ਼ਾਮਲ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਜਿਸਦਾ ਇੱਕ ਅਟੱਲ ਮੂਲ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਜੋ ਪਾਰਬ੍ਰਹਮ ਦੇ ਵਜੂਦ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਸੋਧ ਨਿਰਧਾਰਤ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਐਲਾਨ ਕਰਨ ਦਾ ਕੋਈ ਫਾਇਦਾ ਨਹੀਂ ਹੋਵੇਗਾ ਕਿ ਕਿਰਿਆ ਸਿਰਫ ਚੀਜ਼ ਦੀ ਅਸਾਧਾਰਨ ਦਿੱਖ ਨੂੰ ਬਦਲਦੀ ਹੈ। ਜੇਕਰ ਇੱਕ ਕੱਪ ਦੀ ਅਸਾਧਾਰਨ ਦਿੱਖ ਨੂੰ ਕੱਪ ਕੁਆ ਕੱਪ ਦੇ ਵਿਨਾਸ਼ ਤੱਕ ਸੋਧਿਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ, ਅਤੇ ਜੇਕਰ ਕੱਪ ਦਾ ਵਜੂਦ ਇਸਦੀ ਗੁਣਵੱਤਾ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਕੁਝ ਨਹੀਂ ਹੈ, ਤਾਂ ਕਲਪਨਾ ਕੀਤੀ ਗਈ ਕਿਰਿਆ ਕੱਪ ਦੇ ਵਜੂਦ ਨੂੰ ਬਦਲਣ ਦੇ ਯੋਗ ਹੋਣੀ ਚਾਹੀਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਕਿਰਿਆ ਦੀ ਸਮੱਸਿਆ ਚੇਤਨਾ ਦੀ ਪਾਰਬ੍ਰਹਮ ਪ੍ਰਭਾਵਸ਼ੀਲਤਾ ਦੀ ਵਿਆਖਿਆ ਨੂੰ ਮੰਨਦੀ ਹੈ, ਅਤੇ ਇਹ ਸਾਨੂੰ ਹੋਂਦ ਨਾਲ ਹੋਣ ਦੇ ਇਸਦੇ ਸੱਚੇ ਸਬੰਧ ਦੇ ਮਾਰਗ 'ਤੇ ਪਾਉਂਦੀ ਹੈ। ਇਹ ਸਾਨੂੰ ਇਹ ਵੀ ਦੱਸਦਾ ਹੈ ਕਿ ਸੰਸਾਰ ਵਿੱਚ ਕਿਸੇ ਕਿਰਿਆ ਦੇ ਨਤੀਜਿਆਂ ਦੇ ਕਾਰਨ, ਹੋਂਦ ਅਤੇ ਹੋਂਦ ਦਾ ਇੱਕ ਸਬੰਧ, ਭਾਵੇਂ ਭੌਤਿਕ ਵਿਗਿਆਨੀ ਦੁਆਰਾ ਬਾਹਰੀਤਾ ਵਿੱਚ ਸਮਝਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਨਾ ਤਾਂ ਸ਼ੁੱਧ ਬਾਹਰੀਤਾ ਹੈ ਅਤੇ ਨਾ ਹੀ ਅਟੱਲਤਾ, ਪਰ ਜੋ ਸਾਨੂੰ ਗੇਸਟਾਲਟ ਰੂਪ ਦੀ ਧਾਰਨਾ ਵੱਲ ਇਸ਼ਾਰਾ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਲਈ ਇਹਨਾਂ ਸ਼ਬਦਾਂ ਵਿੱਚ ਹੀ ਕੋਈ ਕੁਦਰਤ ਦੇ ਅਧਿਆਤਮਿਕ ਵਿਗਿਆਨ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕਰ ਸਕਦਾ ਹੈ।

II. ਨੈਤਿਕ ਪ੍ਰਭਾਵ

ਓਨਟੋਲੋਜੀ ਖੁਦ ਨੈਤਿਕ ਸਿਧਾਂਤਾਂ ਨੂੰ ਤਿਆਰ ਨਹੀਂ ਕਰ ਸਕਦੀ। ਇਹ ਸਿਰਫ਼ ਉਸ ਨਾਲ ਸਬੰਧਤ ਹੈ ਜੋ ਹੈ, ਅਤੇ ਅਸੀਂ ਓਨਟੋਲੋਜੀ ਦੇ ਸੰਕੇਤਾਂ ਤੋਂ ਜ਼ਰੂਰੀ ਗੱਲਾਂ ਪ੍ਰਾਪਤ ਨਹੀਂ ਕਰ ਸਕਦੇ। ਹਾਲਾਂਕਿ, ਇਹ ਸਾਨੂੰ ਇਸ ਗੱਲ ਦੀ ਝਲਕ ਦੇਖਣ ਦੀ ਆਗਿਆ ਦਿੰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਸਥਿਤੀ ਵਿੱਚ ਮਨੁੱਖੀ ਹਕੀਕਤ ਦਾ ਸਾਹਮਣਾ ਕਰਨ 'ਤੇ ਕਿਸ ਕਿਸਮ ਦੀ ਨੈਤਿਕਤਾ ਆਪਣੀਆਂ ਜ਼ਿੰਮੇਵਾਰੀਆਂ ਸੰਭਾਲੇਗੀ। ਓਨਟੋਲੋਜੀ ਨੇ ਸਾਨੂੰ, ਅਸਲ ਵਿੱਚ, ਮੁੱਲ ਦੀ ਉਤਪਤੀ ਅਤੇ ਪ੍ਰਕਿਰਤੀ ਦਾ ਖੁਲਾਸਾ ਕੀਤਾ ਹੈ; ਅਸੀਂ ਦੇਖਿਆ ਹੈ ਕਿ ਮੁੱਲ ਉਹ ਘਾਟ ਹੈ ਜਿਸ ਦੇ ਸੰਬੰਧ ਵਿੱਚ ਖੁਦ ਆਪਣੇ ਹੋਣ ਨੂੰ ਇੱਕ ਘਾਟ ਵਜੋਂ ਨਿਰਧਾਰਤ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਤੱਥ ਦੁਆਰਾ ਕਿ ਖੁਦ ਲਈ ਮੌਜੂਦ ਹੈ, ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਅਸੀਂ ਦੇਖਿਆ ਹੈ, ਮੁੱਲ ਆਪਣੇ ਲਈ ਹੋਣ ਨੂੰ ਪਰੇਸ਼ਾਨ

ਕਰਨ ਲਈ ਪੈਦਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਹੈ ਕਿ ਖੁਦ ਲਈ ਦੇ ਵੱਖ-ਵੱਖ ਕਾਰਜਾਂ ਨੂੰ ਇੱਕ ਹੋਂਦਵਾਦੀ ਮਨੋਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਦਾ ਉਦੇਸ਼ ਬਣਾਇਆ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ, ਕਿਉਂਕਿ ਉਹ ਸਾਰੇ ਚੇਤਨਾ ਦੇ ਗੁੰਮ ਹੋਏ ਸੰਸਲੇਸ਼ਣ ਅਤੇ ਮੁੱਲ ਜਾਂ ਸਵੈ-ਕਾਰਨ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਹੋਣ ਦਾ ਉਦੇਸ਼ ਰੱਖਦੇ ਹਨ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਹੋਂਦਵਾਦੀ ਮਨੋਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਨੈਤਿਕ ਵਰਣਨ ਹੈ, ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਸਾਨੂੰ ਵੱਖ-ਵੱਖ ਮਨੁੱਖੀ ਪ੍ਰੋਜੈਕਟਾਂ ਦੇ ਨੈਤਿਕ ਅਰਥ ਜਾਰੀ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਸਾਨੂੰ ਮਨੁੱਖੀ ਆਚਰਣ ਦੀ ਕਿਸੇ ਵੀ ਉਪਯੋਗੀ ਵਿਆਖਿਆ ਦੇ ਨਾਲ-ਨਾਲ ਦਿਲਚਸਪੀ ਦੇ ਮਨੋਵਿਗਿਆਨ ਨੂੰ ਤਿਆਗਣ ਦੀ ਜ਼ਰੂਰਤ ਵੱਲ ਇਸ਼ਾਰਾ ਕਰਦਾ ਹੈ - ਸਾਨੂੰ ਸਾਰੇ ਮਨੁੱਖੀ ਰਵੱਈਏ ਦੇ ਆਦਰਸ਼ ਅਰਥ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਕੇ। ਇਹ ਅਰਥ ਹਉਮੈ ਅਤੇ ਪਰਉਪਕਾਰ ਤੋਂ ਪਰੇ ਹਨ, ਕਿਸੇ ਵੀ ਵਿਵਹਾਰ ਤੋਂ ਵੀ ਪਰੇ ਹਨ ਜਿਸਨੂੰ ਬੇਈਮਾਨ ਕਿਹਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਮਨੁੱਖ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਪਰਮਾਤਮਾ ਬਣਨ ਲਈ ਮਨੁੱਖ ਬਣਾਉਂਦਾ ਹੈ, ਅਤੇ ਇਸ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਤੋਂ ਵਿਚਾਰਿਆ ਗਿਆ ਸਵੈ-ਹਉਮੈ ਇੱਕ ਹੰਕਾਰ ਜਾਪ ਸਕਦਾ ਹੈ; ਪਰ ਬਿਲਕੁਲ ਕਿਉਂਕਿ ਮਨੁੱਖੀ ਹਕੀਕਤ ਅਤੇ ਸਵੈ-ਕਾਰਨ ਵਿਚਕਾਰ ਕੋਈ ਸਾਂਝਾ ਮਾਪ ਨਹੀਂ ਹੈ ਜੋ ਇਹ ਬਣਨਾ ਚਾਹੁੰਦਾ ਹੈ, ਕੋਈ ਵੀ ਇਹੀ ਕਹਿ ਸਕਦਾ ਹੈ ਕਿ ਮਨੁੱਖ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਗੁਆ ਦਿੰਦਾ ਹੈ ਤਾਂ ਜੋ ਸਵੈ-ਕਾਰਨ ਮੌਜੂਦ ਹੋ ਸਕੇ। ਫਿਰ ਅਸੀਂ ਵਿਚਾਰ ਕਰਾਂਗੇ ਕਿ ਸਾਰੀ ਮਨੁੱਖੀ ਹੋਂਦ ਇੱਕ ਜਨੂੰਨ ਹੈ, ਮਸ਼ਹੂਰ ਸਵੈ-ਹਿੱਤ ਇਸ ਜਨੂੰਨ ਨੂੰ ਸਾਕਾਰ ਕਰਨ ਲਈ ਦੂਜਿਆਂ ਵਿੱਚੋਂ ਸੁਤੰਤਰ ਤੌਰ 'ਤੇ ਚੁਣਿਆ ਗਿਆ ਇੱਕ ਤਰੀਕਾ ਹੈ।

ਪਰ ਹੋਂਦਵਾਦੀ ਮਨੋਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਦਾ ਮੁੱਖ ਨਤੀਜਾ ਸਾਨੂੰ ਗੰਭੀਰਤਾ ਦੀ ਭਾਵਨਾ ਤੋਂ ਇਨਕਾਰ ਕਰਨਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ। ਗੰਭੀਰਤਾ ਦੀ ਭਾਵਨਾ ਦੀਆਂ ਦੋ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਤਾਵਾਂ ਹਨ: ਇਹ ਮੁੱਲਾਂ ਨੂੰ ਮਨੁੱਖੀ ਵਿਅਕਤੀਗਤਤਾ ਤੋਂ ਸੁਤੰਤਰ ਤੌਰ 'ਤੇ ਪਾਰਦਰਸ਼ੀ ਮੰਨਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਅਤੇ ਇਹ ਚੀਜ਼ਾਂ ਦੇ ਓਨਟੋਲੋਜੀਕਲ ਢਾਂਚੇ ਤੋਂ "ਇੱਛਤ" ਦੀ ਗੁਣਵੱਤਾ ਨੂੰ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਸਧਾਰਨ ਭੌਤਿਕ ਸੰਵਿਧਾਨ ਵਿੱਚ ਤਬਦੀਲ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਉਦਾਹਰਣ ਵਜੋਂ, ਗੰਭੀਰਤਾ ਦੀ ਭਾਵਨਾ ਲਈ, ਰੋਟੀ ਲੋੜੀਂਦੀ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਜੀਉਣ ਲਈ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੈ (ਇੱਕ ਸਮਝਦਾਰ ਸਵਰਗ ਵਿੱਚ ਲਿਖਿਆ ਮੁੱਲ) ਅਤੇ ਕਿਉਂਕਿ ਰੋਟੀ ਪੌਸ਼ਟਿਕ ਹੈ। ਗੰਭੀਰ ਰਵੱਈਏ ਦਾ ਨਤੀਜਾ, ਜੋ ਕਿ ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਅਸੀਂ ਜਾਣਦੇ ਹਾਂ ਕਿ ਸੰਸਾਰ 'ਤੇ ਰਾਜ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਚੀਜ਼ਾਂ ਦੇ ਪ੍ਰਤੀਕਾਤਮਕ ਮੁੱਲਾਂ ਨੂੰ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਅਨੁਭਵੀ ਮੁਹਾਵਰੇ ਦੁਆਰਾ ਇੱਕ ਧੱਬੇ ਦੁਆਰਾ ਸਿਆਹੀ ਵਾਂਗ ਪੀਤਾ ਜਾਣਾ ਹੈ; ਇਹ ਲੋੜੀਂਦੀ ਵਸਤੂ ਦੀ ਧੁੰਦਲਾਪਨ ਨੂੰ ਅੱਗੇ ਵਧਾਉਂਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਇਸਨੂੰ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਇੱਛਤ ਅਟੱਲਤਾਯੋਗ ਵਜੋਂ ਰੱਖਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਅਸੀਂ ਪਹਿਲਾਂ ਹੀ ਨੈਤਿਕ ਪੱਧਰ 'ਤੇ ਹਾਂ ਪਰ ਨਾਲ ਹੀ ਮਾੜੇ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਦੇ ਪੱਧਰ 'ਤੇ ਹਾਂ, ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਇੱਕ ਨੈਤਿਕਤਾ ਹੈ ਜੋ ਆਪਣੇ ਆਪ ਤੋਂ ਸ਼ਰਮਿੰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਆਪਣਾ ਨਾਮ ਬੋਲਣ ਦੀ ਹਿੰਮਤ ਨਹੀਂ ਕਰਦੀ। ਇਸਨੇ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਦੁੱਖ ਤੋਂ ਮੁਕਤ ਕਰਨ ਲਈ ਆਪਣੇ ਸਾਰੇ ਟੀਚਿਆਂ ਨੂੰ ਧੁੰਦਲਾ ਕਰ ਦਿੱਤਾ ਹੈ। ਮਨੁੱਖ ਆਪਣੇ ਆਪ ਤੋਂ ਮੁਕਤ ਪ੍ਰੋਜੈਕਟ ਨੂੰ ਛੁਪਾ ਕੇ ਅੰਨ੍ਹੇਵਾਹ ਹੋਣ ਦਾ ਪਿੱਛਾ ਕਰਦਾ ਹੈ ਜੋ ਕਿ ਇਹ ਪਿੱਛਾ ਹੈ। ਉਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਅਜਿਹਾ ਬਣਾਉਂਦਾ ਹੈ ਕਿ ਉਸਦੇ ਰਾਹ ਵਿੱਚ ਰੱਖੇ ਗਏ ਸਾਰੇ ਕੰਮ ਉਸਦੀ ਉਡੀਕ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਵਸਤੂਆਂ ਮੂਕ ਮੰਗਾਂ ਹਨ, ਅਤੇ ਉਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਕੁਝ ਵੀ ਨਹੀਂ ਹੈ ਸਿਵਾਏ ਇਹਨਾਂ ਮੰਗਾਂ ਦੇ ਪ੍ਰਤੀ ਇੱਕ ਅਕਿਰਿਆਸ਼ੀਲ ਆਗਿਆਕਾਰੀ ਦੇ।

ਹੋਂਦਵਾਦੀ ਮਨੋਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਉਸਦੇ ਪਿੱਛਾ ਦੇ ਅਸਲ ਟੀਚੇ ਨੂੰ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਨ ਜਾ ਰਿਹਾ ਹੈ, ਜੋ ਕਿ ਅੰਦਰ-ਅੰਦਰ-ਆਪਣੇ ਆਪ ਦੇ ਨਾਲ-ਆਪਣੇ ਆਪ ਦਾ ਇੱਕ ਸਿੰਥੈਟਿਕ ਮਿਸ਼ਰਣ ਹੈ; ਹੋਂਦਵਾਦੀ ਮਨੋਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਉਸਦੇ ਜਨੂੰਨ ਤੋਂ ਜਾਣੂ ਕਰਵਾਉਣ ਜਾ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਅਸਲ ਵਿੱਚ ਬਹੁਤ ਸਾਰੇ ਆਦਮੀ ਹਨ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਇਸ ਮਨੋਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਆਪ 'ਤੇ ਅਭਿਆਸ ਕੀਤਾ ਹੈ ਅਤੇ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਇਸਦੇ ਸਿਧਾਂਤਾਂ ਨੂੰ ਮੁਕਤੀ ਅਤੇ ਮੁਕਤੀ ਦੇ ਸਾਧਨ ਵਜੋਂ ਵਰਤਣ ਲਈ ਸਿੱਖਣ ਦੀ ਉਡੀਕ ਨਹੀਂ ਕੀਤੀ

ਹੈ। ਬਹੁਤ ਸਾਰੇ ਆਦਮੀ, ਅਸਲ ਵਿੱਚ, ਜਾਣਦੇ ਹਨ ਕਿ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਪਿੱਛਾ ਦਾ ਟੀਚਾ ਹੋਣਾ ਹੈ; ਅਤੇ ਜਿਸ ਹੱਦ ਤੱਕ ਉਨ੍ਹਾਂ ਕੋਲ ਇਹ ਗਿਆਨ ਹੈ, ਉਹ ਆਪਣੇ ਲਈ ਚੀਜ਼ਾਂ ਨੂੰ ਨਿਯੰਤਰਿਤ ਕਰਨ ਤੋਂ ਪਰਹੇਜ਼ ਕਰਦੇ ਹਨ ਅਤੇ ਆਪਣੇ-ਆਪ-ਅੰਦਰ-ਆਪਣੇ ਆਪ ਦੇ ਪ੍ਰਤੀਕਾਤਮਕ ਨਿਯੰਤਰਨ ਨੂੰ ਮਹਿਸੂਸ ਕਰਨ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕਰਦੇ ਹਨ। ਪਰ ਜਿਸ ਹੱਦ ਤੱਕ ਇਹ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਅਜੇ ਵੀ ਗੰਭੀਰਤਾ ਦੀ ਭਾਵਨਾ ਵਿੱਚ ਸਾਂਝੀ ਹੈ ਅਤੇ ਇਹ ਆਦਮੀ ਅਜੇ ਵੀ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਕਰ ਸਕਦੇ ਹਨ ਕਿ ਅੰਦਰ-ਅੰਦਰ-ਆਪਣੇ ਆਪ ਦੀ ਹੋਂਦ ਨੂੰ ਪ੍ਰਭਾਵਤ ਕਰਨ ਦਾ ਉਨ੍ਹਾਂ ਦਾ ਮਿਸ਼ਨ ਚੀਜ਼ਾਂ ਵਿੱਚ ਲਿਖਿਆ ਹੋਇਆ ਹੈ, ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਨਿਰਾਸ਼ਾ ਦੀ ਨਿੰਦਾ ਕੀਤੀ ਜਾਂਦੀ ਹੈ; ਕਿਉਂਕਿ ਉਹ ਇੱਕੋ ਸਮੇਂ ਇਹ ਖੋਜਦੇ ਹਨ ਕਿ ਸਾਰੀਆਂ ਮਨੁੱਖੀ ਗਤੀਵਿਧੀਆਂ ਬਰਾਬਰ ਹਨ (ਕਿਉਂਕਿ ਉਹ ਸਾਰੀਆਂ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਕੁਰਬਾਨ ਕਰਨ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕਰਦੀਆਂ ਹਨ ਤਾਂ ਜੋ ਸਵੈ-ਕਾਰਨ ਪੈਦਾ ਹੋ ਸਕੇ) ਅਤੇ ਇਹ ਕਿ ਸਾਰੇ ਸਿਧਾਂਤਕ ਤੌਰ 'ਤੇ ਅਸਫਲਤਾ ਲਈ ਨਿਯੰਤਰਿਤ ਹਨ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਇਹ ਇੱਕੋ ਗੱਲ ਦੇ ਬਰਾਬਰ ਹੈ ਭਾਵੇਂ ਕੋਈ ਇਕੱਲਾ ਸ਼ਰਾਬੀ ਹੋਵੇ ਜਾਂ ਕੌਮਾਂ ਦਾ ਨੇਤਾ ਹੋਵੇ। ਜੇਕਰ ਇਹਨਾਂ ਵਿੱਚੋਂ ਇੱਕ ਗਤੀਵਿਧੀ ਦੂਜੀ ਤੋਂ ਵੱਧ ਤਰਜੀਹ ਲੈਂਦੀ ਹੈ, ਤਾਂ ਇਹ ਇਸਦੇ ਅਸਲ ਟੀਚੇ ਦੇ ਕਾਰਨ ਨਹੀਂ ਹੋਵੇਗਾ, ਸਗੋਂ ਚੇਤਨਾ ਦੀ ਡਿਗਰੀ ਦੇ ਕਾਰਨ ਹੋਵੇਗਾ ਜੋ ਇਸਦੇ ਆਦਰਸ਼ ਟੀਚੇ ਦੇ ਕੋਲ ਹੈ; ਅਤੇ ਇਸ ਸਥਿਤੀ ਵਿੱਚ ਇਹ ਇਕੱਲੇ ਸ਼ਰਾਬੀ ਦੀ ਚੁੱਪ ਹੋਵੇਗੀ ਜੋ ਕੌਮਾਂ ਦੇ ਨੇਤਾ ਦੇ ਵਿਅਰਥ ਅੰਦੋਲਨ ਉੱਤੇ ਤਰਜੀਹ ਦੇਵੇਗੀ।

ਪਰ ਓਨਟੋਲੋਜੀ ਅਤੇ ਹੋਂਦਵਾਦੀ ਮਨੋਵਿਸ਼ਲੇਸ਼ਣ (ਜਾਂ ਇਹਨਾਂ ਵਿਸ਼ਿਆਂ ਦਾ ਸਵੈ-ਇੱਛਾ ਨਾਲ ਅਤੇ ਅਨੁਭਵੀ ਉਪਯੋਗ ਜੋ ਮਨੁੱਖਾਂ ਨੇ ਹਮੇਸ਼ਾ ਬਣਾਇਆ ਹੈ) ਨੂੰ ਨੈਤਿਕ ਏਜੰਟ ਨੂੰ ਇਹ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਨਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ ਕਿ ਉਹ ਉਹ ਜੀਵ ਹੈ ਜਿਸ ਦੁਆਰਾ ਮੁੱਲ ਮੌਜੂਦ ਹਨ। ਇਹ ਉਦੋਂ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਜਦੋਂ ਉਸਦੀ ਆਜ਼ਾਦੀ ਆਪਣੇ ਆਪ ਪ੍ਰਤੀ ਸੁਚੇਤ ਹੋ ਜਾਂਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਦੁੱਖ ਵਿੱਚ ਮੁੱਲ ਦੇ ਵਿਲੱਖਣ ਸਰੋਤ ਅਤੇ ਉਸ ਅਣਹੋਂਦ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰੇਗੀ ਜਿਸ ਦੁਆਰਾ ਸੰਸਾਰ ਮੌਜੂਦ ਹੈ। ਜਿਵੇਂ ਹੀ ਆਜ਼ਾਦੀ ਹੋਂਦ ਦੀ ਖੋਜ ਅਤੇ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਸੰਭਵਾਂ ਵਜੋਂ ਨਿਯੋਜਿਤ ਕਰਨ ਦੀ ਖੋਜ ਕਰਦੀ ਹੈ, ਇਹ ਦੁੱਖ ਵਿੱਚ ਅਤੇ ਦੁੱਖ ਵਿੱਚ ਸਮਝ ਜਾਵੇਗਾ ਕਿ ਉਹ ਸਿਰਫ ਹੋਰ ਸੰਭਵਾਂ ਦੀ ਸੰਭਾਵਨਾ ਦੇ ਆਧਾਰ 'ਤੇ ਸੰਭਵ ਹਨ। ਪਰ ਹੁਣ ਤੱਕ ਹਾਲਾਂਕਿ ਸੰਭਵਾਂ ਨੂੰ ਐਡ ਲਿਬਿਟਮ ਵਜੋਂ ਚੁਣਿਆ ਅਤੇ ਰੱਦ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ ਸੀ, ਉਹ ਵਿਸ਼ਾ ਜਿਸਨੇ ਸੰਭਵਾਂ ਦੇ ਸਾਰੇ ਵਿਕਲਪਾਂ ਦੀ ਏਕਤਾ ਬਣਾਈ ਸੀ ਉਹ ਮੁੱਲ ਜਾਂ ਆਦਰਸ਼ ਮੌਜੂਦਗੀ ਸੀ। ਜੇਕਰ ਆਜ਼ਾਦੀ ਇਸ ਮੁੱਲ ਤੋਂ ਮੂੰਹ ਮੋੜ ਲੈਂਦੀ ਹੈ ਤਾਂ ਆਜ਼ਾਦੀ ਦਾ ਕੀ ਬਣੇਗਾ? ਕੀ ਆਜ਼ਾਦੀ ਇਸ ਮੁੱਲ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਨਾਲ ਲੈ ਕੇ ਜਾਵੇਗੀ ਜੋ ਵੀ ਇਹ ਕਰਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਇੱਥੋਂ ਤੱਕ ਕਿ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ-ਆਪਣੇ ਆਪ ਵੱਲ ਵੀ ਮੁੜਦੀ ਹੈ? ਕੀ ਆਜ਼ਾਦੀ ਨੂੰ ਉਸ ਮੁੱਲ ਦੁਆਰਾ ਪਿੱਛੇ ਤੋਂ ਦੁਬਾਰਾ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕੀਤਾ ਜਾਵੇਗਾ ਜਿਸ ਬਾਰੇ ਇਹ ਵਿਚਾਰ ਕਰਨਾ ਚਾਹੁੰਦੀ ਹੈ? ਜਾਂ ਕੀ ਆਜ਼ਾਦੀ ਇਸ ਤੱਥ ਦੁਆਰਾ ਕਿ ਇਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਆਪ ਦੇ ਸੰਬੰਧ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਆਜ਼ਾਦੀ ਵਜੋਂ ਸਮਝਦੀ ਹੈ, ਇਸ ਮੁੱਲ ਦੇ ਰਾਜ ਨੂੰ ਖਤਮ ਕਰਨ ਦੇ ਯੋਗ ਹੋਵੇਗੀ? ਖਾਸ ਤੌਰ 'ਤੇ ਕੀ ਆਜ਼ਾਦੀ ਲਈ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਇੱਕ ਮੁੱਲ ਵਜੋਂ ਸਾਰੇ ਮੁੱਲ ਦੇ ਸਰੋਤ ਵਜੋਂ ਲੈਣਾ ਸੰਭਵ ਹੈ, ਜਾਂ ਇਸਨੂੰ ਲਾਜ਼ਮੀ ਤੌਰ 'ਤੇ ਇੱਕ ਪਾਰਦਰਸ਼ੀ ਮੁੱਲ ਦੇ ਸੰਬੰਧ ਵਿੱਚ ਪਰਿਭਾਸ਼ਿਤ ਕੀਤਾ ਜਾਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ ਜੋ ਇਸਨੂੰ ਪਰੇਸ਼ਾਨ ਕਰਦਾ ਹੈ? ਅਤੇ ਜੇਕਰ ਇਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਆਪਣੀ ਸੰਭਵ ਅਤੇ ਇਸਦੇ ਨਿਰਧਾਰਨ ਮੁੱਲ ਵਜੋਂ ਇੱਛਾ ਸ਼ਕਤੀ ਦੇ ਸਕਦੀ ਹੈ, ਤਾਂ ਇਸਦਾ ਕੀ ਅਰਥ ਹੋਵੇਗਾ? ਇੱਕ ਆਜ਼ਾਦੀ ਜੋ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਆਜ਼ਾਦੀ ਦੀ ਇੱਛਾ ਰੱਖਦੀ ਹੈ ਅਸਲ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਹੋਂਦ ਹੈ-ਜੋ-ਹੈ-ਜੋ-ਇਹ-ਹੈ-ਅਤੇ-ਜੋ-ਹੈ-ਇਹ-ਨਹੀਂ ਹੈ, ਅਤੇ ਜੋ ਹੋਣ, ਹੋਣ-ਜੋ-ਇਹ-ਹੈ-ਨਹੀਂ ਹੈ ਅਤੇ ਨਾ-ਹੋਣ-ਜੋ-ਇਹ-ਹੈ-ਦੇ ਆਦਰਸ਼ ਵਜੋਂ ਚੁਣਦੀ ਹੈ।

ਇਹ ਆਜ਼ਾਦੀ ਫਿਰ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਠੀਕ ਕਰਨ ਦੀ ਬਜਾਏ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਭੱਜਣ ਦੀ ਚੋਣ

ਕਰਦੀ ਹੈ, ਆਪਣੇ ਆਪ ਨਾਲ ਮੇਲ ਨਹੀਂ ਖਾਂਦੀ ਸਗੋਂ ਹਮੇਸ਼ਾ ਆਪਣੇ ਆਪ ਤੋਂ ਦੂਰ ਰਹਿਣ ਦੀ ਚੋਣ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਇਸ ਹੋਂਦ ਤੋਂ ਸਾਨੂੰ ਕੀ ਸਮਝਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ ਜੋ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਹੈਰਾਨ ਕਰਨ, ਆਪਣੇ ਆਪ ਤੋਂ ਦੂਰ ਰਹਿਣ ਦੀ ਇੱਛਾ ਰੱਖਦਾ ਹੈ? ਕੀ ਇਹ ਮਾੜੇ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਦਾ ਸਵਾਲ ਹੈ ਜਾਂ ਕਿਸੇ ਹੋਰ ਬੁਨਿਆਦੀ ਰਵੱਈਏ ਦਾ? ਅਤੇ ਕੀ ਕੋਈ ਹੋਂਦ ਦੇ ਇਸ ਨਵੇਂ ਪਹਿਲੂ ਨੂੰ ਜੀ ਸਕਦਾ ਹੈ? ਖਾਸ ਤੌਰ 'ਤੇ ਕੀ ਆਜ਼ਾਦੀ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਅੰਤ ਲਈ ਲੈ ਕੇ ਸਾਰੀਆਂ ਸਥਿਤੀਆਂ ਤੋਂ ਬਚ ਜਾਵੇਗੀ? ਜਾਂ ਇਸਦੇ ਉਲਟ, ਕੀ ਇਹ ਸਥਿਤ ਰਹੇਗੀ? ਜਾਂ ਕੀ ਇਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਓਨਾ ਹੀ ਸਟੀਕ ਅਤੇ ਵਿਅਕਤੀਗਤ ਤੌਰ 'ਤੇ ਸਥਾਪਤ ਕਰੇਗੀ ਜਿੰਨਾ ਇਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਇੱਕ ਸ਼ਰਤਬੱਧ ਆਜ਼ਾਦੀ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਹੋਰ ਦੁਖ ਵਿੱਚ ਪੇਸ਼ ਕਰਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਇੱਕ ਹੋਂਦ ਵਜੋਂ ਆਪਣੀ ਜ਼ਿੰਮੇਵਾਰੀ ਨੂੰ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਸਵੀਕਾਰ ਕਰਦੀ ਹੈ ਜਿਸ ਦੁਆਰਾ ਸੰਸਾਰ ਹੋਂਦ ਵਿੱਚ ਆਉਂਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਸਾਰੇ ਸਵਾਲ, ਜੋ ਸਾਨੂੰ ਇੱਕ ਸ਼ੁੱਧ ਅਤੇ ਸਹਾਇਕ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬ ਵੱਲ ਨਹੀਂ, ਸਗੋਂ ਇੱਕ ਸ਼ੁੱਧ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬ ਵੱਲ ਸੰਕੇਤ ਕਰਦੇ ਹਨ, ਉਹਨਾਂ ਦੇ ਜਵਾਬ ਸਿਰਫ ਨੈਤਿਕ ਪੱਧਰ 'ਤੇ ਹੀ ਮਿਲ ਸਕਦੇ ਹਨ। ਅਸੀਂ ਉਨ੍ਹਾਂ ਨੂੰ ਇੱਕ ਭਵਿੱਖੀ ਕੰਮ ਸਮਰਪਿਤ ਕਰਾਂਗੇ।

***** ਖ਼ਤਮ *****

sjeet

1 ਇਸ ਹਵਾਲੇ ਵਿੱਚ 'ਦੂਜਾ' ਨੂੰ ਬੇਸ਼ੱਕ ਮਨੁੱਖੀ ਰਿਸ਼ਤਿਆਂ ਦੀ ਸਮੱਸਿਆ ਦੇ ਸੰਬੰਧ ਵਿੱਚ ਚਰਚਾ ਕੀਤੇ ਗਏ "ਦੂਜਾ" ਨਾਲ ਉਲਝਣ ਵਿੱਚ ਨਹੀਂ ਪਾਉਣਾ ਚਾਹੀਦਾ।

ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਸ਼ਬਦਾਵਲੀ ਦੀ ਕੁੰਜੀ1

ਖਾਤਮਾ (ਵਿਤਕਰਾ)। ਕਿਸੇ ਵਸਤੂ ਦੇ ਵਜੂਦ ਤੋਂ ਖਤਮ ਹੋਣ ਦਾ ਤੱਥ। ਇਹ, ਬੇਸ਼ੱਕ, ਆਪਣੇ ਆਪ ਦੇ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਤੋਂ ਹੈ, ਨਾ ਕਿ ਆਪਣੇ ਆਪ ਦੇ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਤੋਂ ਕਿਉਂਕਿ ਹੋਂਦ ਵਧਦੀ ਜਾਂ ਘਟਦੀ ਨਹੀਂ ਹੈ।

ਐਬਸਚੈਟੁੰਗੇਨ। ਸਾਰਤਰ ਦੁਆਰਾ ਆਮ ਵਰਤਾਰੇ ਦੇ ਅਰਥਾਂ ਵਿੱਚ "ਪ੍ਰੋਫਾਈਲ ਵਿੱਚ" ਵਸਤੂ ਦੇ ਲਗਾਤਾਰ ਪ੍ਰਗਟਾਵੇ ਦਾ ਹਵਾਲਾ ਦੇਣ ਲਈ ਵਰਤਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ।

ਬੇਤੁਕਾ। ਜੋ ਕਿ ਅਰਥਹੀਣ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਮਨੁੱਖ ਦੀ ਹੋਂਦ ਬੇਤੁਕੀ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਉਸਦੀ ਅਚਨਚੇਤੀ ਨੂੰ ਕੋਈ ਬਾਹਰੀ ਤਰਕ ਨਹੀਂ ਮਿਲਦਾ। ਉਸਦੇ ਪ੍ਰੋਜੈਕਟ ਬੇਤੁਕੇ ਹਨ ਕਿਉਂਕਿ ਉਹ ਇੱਕ ਅਪ੍ਰਾਪਤ ਟੀਚੇ ("ਪਰਮਾਤਮਾ ਬਣਨ ਦੀ ਇੱਛਾ" ਜਾਂ ਇੱਕੋ ਸਮੇਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਲਈ ਆਜ਼ਾਦ ਅਤੇ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਸੰਪੂਰਨ ਹੋਣ ਦੀ ਇੱਛਾ) ਵੱਲ ਸੇਧਿਤ ਹਨ।

ਐਕਟੀਓਨ ਕੰਪਲੈਕਸ। ਚਿੱਤਰਾਂ ਦਾ ਸਮੂਹ ਜੋ ਸੁਝਾਅ ਦਿੰਦਾ ਹੈ ਕਿ "ਜਾਣਨਾ" ਜਿਨਸੀ ਪ੍ਰਭਾਵ ਦੇ ਨਾਲ ਅਨੁਕੂਲ ਉਲੰਘਣਾ ਦਾ ਇੱਕ ਰੂਪ ਹੈ।

ਪੀੜਾ। ਸਵੈ ਨੂੰ ਆਜ਼ਾਦੀ ਵਜੋਂ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ ਚਿੰਤਾ, ਇਹ ਅਹਿਸਾਸ ਕਿ ਇੱਕ ਅਣਹੋਣੀ ਮੇਰੇ ਸਵੈ ਅਤੇ ਮੇਰੇ ਭੂਤਕਾਲ ਅਤੇ ਭਵਿੱਖ ਦੇ ਵਿਚਕਾਰ ਖਿਸਕ ਜਾਂਦੀ ਹੈ ਤਾਂ ਜੋ ਕੁਝ ਵੀ ਮੈਨੂੰ ਲਗਾਤਾਰ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਚੁਣਨ ਦੀ ਜ਼ਰੂਰਤ ਤੋਂ ਮੁਕਤ ਨਾ ਕਰੇ ਅਤੇ ਕੁਝ ਵੀ ਉਹਨਾਂ ਕਦਰਾਂ-ਕੀਮਤਾਂ ਦੀ ਵੈਧਤਾ ਦੀ ਗਰੰਟੀ ਨਾ ਦੇਵੇ ਜੋ ਮੈਂ ਚੁਣਦਾ ਹਾਂ। ਡਰ ਦੁਨੀਆ ਵਿੱਚ ਕਿਸੇ ਚੀਜ਼ ਦਾ ਹੈ, ਪੀੜਾ ਮੇਰੇ ਸਾਹਮਣੇ ਪੀੜਾ ਹੈ (ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਕਿਰਕੇਗਾਰਡ ਵਿੱਚ)।

ਪ੍ਰਗਟ ਹੋਣਾ (ਆਭਾਸ)। ਕਿਸੇ ਵਸਤੂ ਦਾ ਹੋਂਦ ਵਿੱਚ ਆਉਣਾ। ਇਹ ਸਿਰਫ਼ ਆਪਣੇ ਆਪ ਦੇ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਤੋਂ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਹੋਂਦ ਖੁਦ ਨਾ ਤਾਂ "ਆਉਂਦਾ ਹੈ" ਅਤੇ ਨਾ ਹੀ "ਜਾਦਾ ਹੈ"।

ਦਿੱਖ (ਰੂਪ)। “ਪ੍ਰਤਿਭਾ” ਅਤੇ “ਐਬਸਚੈਟੁੰਗਨ” ਦੇਖੋ।

ਬੁਰਾ ਵਿਸ਼ਵਾਸ। ਇੱਕ ਚੇਤਨਾ ਦੀ ਏਕਤਾ ਦੇ ਅੰਦਰ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨਾਲ ਝੂਠ। ਬੁਰੇ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਰਾਹੀਂ ਇੱਕ ਵਿਅਕਤੀ ਆਪਣੇ ਆਪ ਲਈ ਹੋਣ ਦੀ ਜ਼ਿੰਮੇਵਾਰ ਆਜ਼ਾਦੀ ਤੋਂ ਬਚਣ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਬੁਰਾ ਵਿਸ਼ਵਾਸ ਪਾਰਦਰਸ਼ਤਾ ਅਤੇ ਤੱਥਾਂ ਵਿਚਕਾਰ ਇੱਕ ਡੋਲਣ 'ਤੇ ਟਿਕੀ ਹੋਈ ਹੈ ਜੋ ਕਿਸੇ ਇੱਕ ਨੂੰ ਅਸਲ ਵਿੱਚ ਕੀ ਹੈ, ਇਸ ਨੂੰ ਪਛਾਣਨ ਜਾਂ ਉਹਨਾਂ ਨੂੰ ਸੰਸ਼ਲੇਸ਼ਣ ਕਰਨ ਤੋਂ ਇਨਕਾਰ ਕਰਦੀ ਹੈ।

"ਹੋਣਾ ਹੈ। ਹੋਣਾ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਹੈ। ਹੋਣਾ ਉਹੀ ਹੈ ਜੋ ਇਹ ਹੈ।" ਹੋਣਾ ਵਿੱਚ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਹੋਣਾ ਅਤੇ ਆਪਣੇ ਲਈ ਹੋਣਾ ਦੋਵੇਂ ਸ਼ਾਮਲ ਹਨ, ਪਰ ਬਾਅਦ ਵਾਲਾ ਪਹਿਲੇ ਦਾ ਵਿਨਾਸ਼ ਹੈ। ਹੋਂਦ ਦੇ ਉਲਟ, ਹੋਂਦ ਵਿਅਕਤੀਗਤ ਅਤੇ ਵਿਅਕਤੀਗਤ ਹੋਣ ਦੀ ਬਜਾਏ ਸਰਵ-ਵਿਆਪੀ ਅਤੇ ਬਾਹਰਮੁਖੀ ਹੈ।

ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਹੋਣਾ (être-pour-soi) ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਹੋਣ ਦਾ ਵਿਨਾਸ਼; ਚੇਤਨਾ ਨੂੰ ਹੋਂਦ ਦੀ ਘਾਟ, ਹੋਂਦ ਦੀ ਇੱਛਾ, ਹੋਂਦ ਨਾਲ ਇੱਕ ਸਬੰਧ ਵਜੋਂ ਕਲਪਨਾ ਕੀਤੀ ਗਈ ਹੈ। ਸੰਸਾਰ ਵਿੱਚ ਕੁਝ ਵੀ ਨਹੀਂ ਲਿਆ ਕੇ, ਖੁਦ ਹੋਂਦ ਤੋਂ ਵੱਖਰਾ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਦੂਜੇ ਜੀਵਾਂ ਦਾ ਨਿਰਣਾ ਕਰ ਸਕਦਾ ਹੈ ਇਹ ਜਾਣ ਕੇ ਕਿ ਇਹ ਕੀ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਹਰੇਕ ਆਪਣੇ ਆਪ ਇੱਕ ਖਾਸ ਜੀਵ ਦਾ ਵਿਨਾਸ਼ ਹੈ।

ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਹੋਣਾ (être-en-soi) ਅਚੇਤ ਹੋਂਦ। ਇਹ ਵਰਤਾਰੇ ਦਾ ਹੋਂਦ ਹੈ ਅਤੇ ਸਾਡੇ ਕੋਲ ਇਸ ਬਾਰੇ ਜੋ ਗਿਆਨ ਹੈ, ਉਸ ਨੂੰ ਭਰ ਦਿੰਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਇੱਕ ਭਰਪੂਰਤਾ ਹੈ, ਅਤੇ ਅਸਲ ਵਿੱਚ ਅਸੀਂ ਇਸ ਬਾਰੇ ਸਿਰਫ਼ ਇਹੀ ਕਹਿ ਸਕਦੇ ਹਾਂ ਕਿ ਇਹ ਹੈ।

ਦੂਜਿਆਂ ਲਈ ਹੋਣਾ (être-pour-autrui)□ ਆਪਣੇ ਆਪ ਲਈ ਹੋਣ ਦਾ ਤੀਜਾ ਐਕਸਸਟੈਸਿਸ (q.v.)□ ਇੱਥੇ ਹੋਂਦ ਦਾ ਇੱਕ ਨਵਾਂ ਆਯਾਮ ਪੈਦਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਜਿਸ ਵਿੱਚ ਮੇਰਾ ਆਪ ਦੂਜਿਆਂ ਲਈ ਇੱਕ ਵਸਤੂ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਬਾਹਰ ਮੌਜੂਦ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਦੂਜਿਆਂ ਲਈ ਹੋਣ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਸਦੀਵੀ ਟਕਰਾਅ ਸ਼ਾਮਲ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਹਰ ਇੱਕ ਆਪਣੇ ਆਪ ਲਈ ਸਿੱਧੇ ਜਾਂ ਅਸਿੱਧੇ ਤੌਰ 'ਤੇ ਦੂਜੇ ਤੋਂ ਇੱਕ ਵਸਤੂ ਬਣਾ ਕੇ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਮੁੜ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਨ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕਰਦਾ ਹੈ।

ਕਾਰਨ। ਕਦੇ-ਕਦੇ ਭੌਤਿਕ ਕਾਰਨ ਅਤੇ ਪ੍ਰਭਾਵ ਦੇ ਆਮ ਅਰਥਾਂ ਵਿੱਚ ਵਰਤਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਮਨੁੱਖੀ ਖੇਤਰ ਵਿੱਚ ਕਾਰਨ (ਮੋਟਿਫ) ਸਾਰੇ ਨਿਰਣਾਇਕ ਗੁਣਾਂ ਤੋਂ ਖਾਲੀ ਹੈ ਅਤੇ ਇੱਕ ਅਜਿਹੀ ਸਥਿਤੀ ਦੀ ਬਾਹਰਮੁਖੀ ਧਾਰਨਾ ਦਾ ਪ੍ਰਤੀਕ ਹੈ ਜੋ ਇੱਕ ਖਾਸ ਉਦੇਸ਼ ਦੇ ਮੱਦੇਨਜ਼ਰ ਉਸ ਉਦੇਸ਼ ਨੂੰ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਨ ਲਈ ਇੱਕ ਸਾਧਨ ਵਜੋਂ ਕੰਮ ਕਰ ਸਕਦੀ ਹੈ।

ਔਕੜਾਂ ਦਾ ਗੁਣਾਂਕ। ਗੈਸਟਨ ਬੈਚੇਲਾਰਡ ਤੋਂ ਉਧਾਰ ਲਿਆ ਗਿਆ ਇੱਕ ਸ਼ਬਦ। ਇਹ ਬਾਹਰੀ ਵਸਤੂਆਂ ਦੁਆਰਾ ਆਪਣੇ ਆਪ ਦੇ ਪ੍ਰੋਜੈਕਟਾਂ ਨੂੰ ਪੇਸ਼ ਕੀਤੇ ਜਾਣ ਵਾਲੇ ਵਿਰੋਧ ਦੀ ਮਾਤਰਾ ਨੂੰ ਦਰਸਾਉਂਦਾ ਹੈ।

ਕੋਜੀਟੋ। ਸਾਰਤਰ ਦਾਅਵਾ ਕਰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਪੂਰਵ-ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ ਕੋਜੀਟੋ ("ਚੇਤਨਾ" ਵੇਖੋ) ਕਾਰਟੇਸੀਅਨ ਕੋਜੀਟੋ ਲਈ ਪੂਰਵ-ਬੋਧਾਤਮਕ ਆਧਾਰ ਹੈ।

ਉਹ ਕਹਿੰਦਾ ਹੈ, ਦੂਜਿਆਂ ਦੀ ਹੋਂਦ ਬਾਰੇ ਇੱਕ ਕਿਸਮ ਦਾ ਕੋਗੀਟੋ ਵੀ ਹੈ। ਜਦੋਂ ਕਿ ਅਸੀਂ ਦੂਜੇ ਦੀ ਹੋਂਦ ਨੂੰ ਅਮੂਰਤ ਤੌਰ 'ਤੇ ਸਾਬਤ ਨਹੀਂ ਕਰ ਸਕਦੇ, ਇਹ ਕੋਗੀਟੋ ਮੈਨੂੰ ਉਸਦੀ "ਠੋਸ, ਸ਼ੱਕੀ ਮੌਜੂਦਗੀ" ਦਾ ਖੁਲਾਸਾ ਕਰੇਗਾ, ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਮੇਰੀ ਆਪਣੀ "ਅਚਨਚੇਤ ਪਰ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੋਂਦ" ਮੈਨੂੰ ਪ੍ਰਗਟ ਕੀਤੀ ਗਈ ਹੈ।

ਚੇਤਨਾ। ਆਪਣੇ ਆਪ ਤੋਂ ਪਰੇ। "ਚੇਤਨਾ ਇੱਕ ਅਜਿਹਾ ਜੀਵ ਹੈ ਜੋ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ, ਇਸਦਾ ਜੀਵ ਸਵਾਲ ਵਿੱਚ ਹੈ ਜਿੱਥੋਂ ਤੱਕ ਇਹ ਜੀਵ ਆਪਣੇ ਆਪ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਕਿਸੇ ਹੋਰ ਜੀਵ ਨੂੰ ਦਰਸਾਉਂਦਾ ਹੈ।" ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਹਸਰਲ ਸਾਰਤਰ ਜ਼ੋਰ ਦਿੰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਚੇਤਨਾ ਹਮੇਸ਼ਾ ਕਿਸੇ ਚੀਜ਼ ਦੀ ਚੇਤਨਾ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਉਹ ਕਈ ਵਾਰ ਮਾਨਸਿਕ ਵਸਤੂਆਂ ਦੇ ਅਨੁਸਾਰ ਚੇਤਨਾ ਦੀਆਂ ਕਿਸਮਾਂ ਨੂੰ ਵੱਖਰਾ ਕਰਦਾ ਹੈ; ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਦਰਦ-ਚੇਤਨਾ, ਸ਼ਰਮ-ਚੇਤਨਾ। ਦੋ ਹੋਰ ਬੁਨਿਆਦੀ ਅੰਤਰ ਕੀਤੇ ਗਏ ਹਨ:

(1) ਗੈਰ-ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ ਚੇਤਨਾ (ਜਿਸਨੂੰ ਗੈਰ-ਥੀਟਿਕ ਚੇਤਨਾ ਜਾਂ ਗੈਰ-ਸਥਿਤੀਗਤ ਸਵੈ-ਚੇਤਨਾ ਵੀ ਕਿਹਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ)। ਇਹ ਪੂਰਵ-ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ ਕੋਜੀਟੋ ਹੈ। ਇੱਥੇ ਕੋਈ ਗਿਆਨ ਨਹੀਂ ਹੈ ਬਲਕਿ ਕਿਸੇ ਵਸਤੂ ਦੀ ਚੇਤਨਾ ਹੋਣ ਦੀ ਇੱਕ ਅਪ੍ਰਤੱਖ ਚੇਤਨਾ ਹੈ।

(2) ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ ਚੇਤਨਾ (ਜਿਸਨੂੰ ਥੈਟਿਕ ਚੇਤਨਾ ਜਾਂ ਸਥਿਤੀਗਤ ਸਵੈ-ਚੇਤਨਾ ਵੀ ਕਿਹਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ)। ਇਸਦੇ ਲਈ "ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬ" ਵੇਖੋ।

ਆਪਾ-ਭਾਵਨਾ। ਆਪਾ-ਭਾਵਨਾ ਵਿੱਚ ਇਹ ਤੱਥ ਦੇ ਬਰਾਬਰ ਹੈ, ਸੰਸਾਰ ਵਿੱਚ ਆਪਾ-ਭਾਵਨਾ ਹੋਣ ਦੀ ਬੇਰਹਿਮ ਤੱਥ। ਆਜ਼ਾਦੀ ਦੀ ਆਪਾ-ਭਾਵਨਾ ਇਹ ਤੱਥ ਹੈ ਕਿ ਆਜ਼ਾਦੀ ਮੌਜੂਦ ਨਹੀਂ ਰਹਿ ਸਕਦੀ।

ਡੇਸੀਨ। ਹਾਈਡੇਗਰ ਦਾ ਸ਼ਬਦ ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਇੱਕ ਚੇਤੰਨ ਹੋਂਦ ਵਜੋਂ ਦਰਸਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਮੂਲ ਅਰਥ "ਉੱਥੇ ਹੋਣਾ" ਹੈ।

ਵਿਛੋੜਾ (ਡੈਸੋਸੀਏਸ਼ਨ)। ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬ ਵਿੱਚ ਚੇਤਨਾ ਦੁਆਰਾ ਚੇਤਨਾ ਵਿੱਚ ਕਦੇ ਵੀ ਪੂਰਾ ਨਾ ਹੋਇਆ ਵਿਭਾਜਨ। ਦੋ ਹਿੱਸੇ (ਜੇਕਰ ਉਹਨਾਂ ਨੂੰ ਵੱਖ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ) ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ ਚੇਤਨਾ ਅਤੇ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ ਚੇਤਨਾ ਹੋਣਗੇ।

ਭਟਕਣਾ। ਇੱਕ ਅਜਿਹਾ ਕੰਮ ਜਿਸ ਦੁਆਰਾ ਚੇਤਨਾ ਦੁੱਖ ਤੋਂ ਬਚਣ ਲਈ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਆਪਣੀਆਂ

ਕੁਝ ਭਵਿੱਖੀ ਸੰਭਾਵਨਾਵਾਂ ਨੂੰ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਦੇਖਣ ਲਈ ਮਜਬੂਰ ਕਰਦੀ ਹੈ ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਉਹ ਅਸਲ ਵਿੱਚ ਕਿਸੇ ਹੋਰ ਦੀਆਂ ਸੰਭਾਵਨਾਵਾਂ ਹੋਣ। ਭੂਤਕਾਲ ਦੇ ਸੰਬੰਧ ਵਿੱਚ ਭਟਕਣਾ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਇੱਕ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਗਠਿਤ ਸ਼ਖਸੀਅਤ ਵਜੋਂ ਦੇਖਣ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕਰਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਇਹ ਮੰਨਣ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕਰਦੀ ਹੈ ਕਿ ਇਸ ਤੱਤ ਦੇ ਅਨੁਸਾਰ ਕਾਰਜ ਸੁਤੰਤਰ ਹਨ, ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਹੋਂਦ ਦੀ ਇੱਕ ਸੁਤੰਤਰ, ਨਵੀਂ ਚੋਣ ਤੋਂ ਬਚਦੇ ਹਨ। ਆਮ ਤੌਰ 'ਤੇ ਭਟਕਣਾ ਕੋਈ ਵੀ ਅਜਿਹਾ ਕੰਮ ਹੈ ਜਿਸ ਦੁਆਰਾ ਚੇਤਨਾ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਆਪਣੀਆਂ ਕੁਝ ਪ੍ਰਤੀਕ੍ਰਿਆਵਾਂ ਨਾ ਦੇਖਣ ਲਈ ਨਿਰਧਾਰਤ ਕਰਦੀ ਹੈ।

ਈਡੇਟਿਕ ਰਿਡਕਸ਼ਨ। (ਹਸਰਲ)। ਕਿਸੇ ਵੀ ਵਸਤੂ ਜਾਂ ਵਿਅਕਤੀਗਤਤਾ ਦੀ ਇਕੱਲੀ ਉਦਾਹਰਣ ਨੂੰ ਸਿਰਫ਼ ਇਸਦੀ ਅਸਲ ਹੋਂਦ ਦੀ ਪੁਸ਼ਟੀ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਕੀ ਹੈ, ਇਸਦੀ ਇੱਕ ਉਦਾਹਰਣ ਵਜੋਂ ਵਿਚਾਰਨ ਦੀ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ। ਸਾਰਤਰ ਇਸਦਾ ਸਿੱਧਾ ਅਰਥ ਇਹ ਦੱਸਦਾ ਹੈ ਕਿ "ਕੋਈ ਵੀ ਹਮੇਸ਼ਾਂ ਠੋਸ ਵਰਤਾਰੇ ਤੋਂ ਪਰੇ ਇਸਦੇ ਸਾਰ ਵੱਲ ਜਾ ਸਕਦਾ ਹੈ।"

ਐਕਸਟਾਸਿਸ। ਮੂਲ ਯੂਨਾਨੀ ਅਰਥਾਂ ਵਿੱਚ ਵਰਤਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ "ਵੱਖਰਾ ਖੜ੍ਹਾ ਹੋਣਾ"। "ਆਪਣਾ ਆਪ" ਤਿੰਨ ਲਗਾਤਾਰ ਐਕਸਟਾਸਿਸ ਵਿੱਚ ਆਪਣੇ ਆਪ ਤੋਂ ਵੱਖ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ:

(1) ਅਸਥਾਈਤਾ। "ਆਪਣਾ ਆਪ" ਭੂਤਕਾਲ, ਵਰਤਮਾਨ ਅਤੇ ਭਵਿੱਖ ਦੇ ਤਿੰਨ ਆਯਾਮਾਂ (ਤਿੰਨ ਅਸਥਾਈ ਐਕਸਟੈਸੇਸ) ਵਿੱਚ "ਆਪਣਾ ਆਪ" (ਜਿਸ ਨਾਲ ਇੱਕ ਅਰਥ ਵਿੱਚ ਇਹ ਅਜੇ ਵੀ ਸੰਬੰਧਿਤ ਹੈ) ਨੂੰ ਖਤਮ ਕਰ ਦਿੰਦਾ ਹੈ।

(2) ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬ। ਖੁਦ ਲਈ ਇੱਕ ਬਾਹਰੀ ਦ੍ਰਿਸ਼ਟੀਕੋਣ ਅਪਣਾਉਣ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕਰਦਾ ਹੈ।

(3) ਦੂਜਿਆਂ ਲਈ ਹੋਣਾ। ਆਪਣੇ ਆਪ ਲਈ ਹੋਣ ਵਾਲਾ ਵਿਅਕਤੀ ਇਹ ਖੋਜਦਾ ਹੈ ਕਿ ਇਸਦਾ ਦੂਜਿਆਂ ਲਈ ਇੱਕ ਸਵੈ ਹੈ, ਇੱਕ ਅਜਿਹਾ ਸਵੈ ਜੋ ਇਹ ਕਦੇ ਵੀ ਜਾਣ ਜਾਂ ਫੜਨ ਦੇ ਯੋਗ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ।

Engage (ਜੁੜਨਾ)। ਇਸ ਵਿੱਚ ਸ਼ਮੂਲੀਅਤ ਦਾ ਵਿਚਾਰ ਅਤੇ ਜਾਣਬੁੱਝ ਕੇ ਵਚਨਬੱਧਤਾ ਦਾ ਵਿਚਾਰ ਦੋਵੇਂ ਸ਼ਾਮਲ ਹਨ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਮਨੁੱਖ ਅਟੱਲ ਤੌਰ 'ਤੇ ਸੰਸਾਰ ਵਿੱਚ ਰੁੱਝਿਆ ਹੋਇਆ ਹੈ, ਅਤੇ ਆਜ਼ਾਦੀ ਸਿਰਫ਼ ਉਦੋਂ ਹੀ ਅਰਥਪੂਰਨ ਹੁੰਦੀ ਹੈ ਜਦੋਂ ਇਸਦੇ ਉਦੇਸ਼ਾਂ ਦੀ ਸੁਤੰਤਰ ਚੋਣ ਦੁਆਰਾ ਰੁੱਝਿਆ ਹੁੰਦਾ ਹੈ।

ਯੁੱਗ। ਹਸਰਲ ਦਾ ਸੰਸਾਰ ਦੀ ਹੋਂਦ ਬਾਰੇ ਸਾਰੇ ਵਿਚਾਰਾਂ ਨੂੰ "ਬਰੈਕਟਾਂ ਵਿੱਚ ਪਾਉਣਾ" ਤਾਂ ਜੋ ਕਿਸੇ ਵੀ ਸੰਸਾਰਿਕ ਹੋਂਦ ਦੇ ਸਵਾਲ ਤੋਂ ਸੁਤੰਤਰ ਤੌਰ 'ਤੇ ਚੇਤਨਾ ਦੀ ਜਾਂਚ ਕੀਤੀ ਜਾ ਸਕੇ। ਸਾਰਤਰ, ਬੇਸ਼ੱਕ, ਇਸ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ ਦੀ ਪਾਲਣਾ ਨਹੀਂ ਕਰ ਸਕਦਾ ਕਿਉਂਕਿ ਉਸਦਾ ਕੰਮ ਸੰਸਾਰ ਵਿੱਚ ਚੇਤਨਾ ਦੀ ਜਾਂਚ ਕਰਨਾ ਹੈ।

ਸਾਰਤਰ। ਸਾਰਤਰ ਲਈ ਜਿਵੇਂ ਹੀ ਹੇਗਲ ਲਈ, ਸਾਰਤ ਉਹ ਹੈ ਜੋ ਹੋ ਚੁੱਕਾ ਹੈ। ਸਾਰਤਰ ਇਸਨੂੰ ਮਨੁੱਖ ਦਾ ਭੂਤਕਾਲ ਕਹਿੰਦਾ ਹੈ। ਕਿਉਂਕਿ ਮਨੁੱਖੀ ਸੁਭਾਅ ਲਈ ਕੋਈ ਪਹਿਲਾਂ ਤੋਂ ਸਥਾਪਿਤ ਪੈਟਰਨ ਨਹੀਂ ਹੈ, ਇਸ ਲਈ ਹਰ ਮਨੁੱਖ ਆਪਣਾ ਸਾਰ ਉਸੇ ਤਰ੍ਹਾਂ ਬਣਾਉਂਦਾ ਹੈ ਜਿਵੇਂ ਉਹ ਜੀਉਂਦਾ ਹੈ।

ਹੋਂਦ। ਠੋਸ, ਵਿਅਕਤੀਗਤ ਇੱਥੇ ਅਤੇ ਹੁਣ ਮੌਜੂਦ ਹੋਣਾ। ਸਾਰਤਰ ਕਹਿੰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਸਾਰੇ ਹੋਂਦਵਾਦੀਆਂ ਲਈ ਹੋਂਦ ਸਾਰ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਮਨੁੱਖੀ ਹਕੀਕਤ 'ਤੇ ਲਾਗੂ ਹੋਣ 'ਤੇ ਉਨ੍ਹਾਂ ਲਈ ਹੋਂਦ ਹਮੇਸ਼ਾ ਇੱਕ ਵਿਅਕਤੀਗਤ ਗੁਣ ਹੁੰਦੀ ਹੈ।

ਬਾਹਰੀ ਨਕਾਰ। "ਇੱਕ ਗਵਾਹ ਦੁਆਰਾ ਦੋ ਜੀਵਾਂ ਵਿਚਕਾਰ ਸਥਾਪਤ ਇੱਕ ਬਾਹਰੀ ਬੰਧਨ।"

ਤੱਥ (ਤੱਥ)। ਆਪਣੇ ਆਪ ਲਈ ਦਾ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨਾਲ ਜ਼ਰੂਰੀ ਸਬੰਧ ਹੈ, ਇਸ ਲਈ ਸੰਸਾਰ ਅਤੇ

ਇਸਦੇ ਆਪਣੇ ਅਤੀਤ ਨਾਲ। ਇਹ ਉਹ ਹੈ ਜੋ ਸਾਨੂੰ ਇਹ ਕਹਿਣ ਦੀ ਆਗਿਆ ਦਿੰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਆਪਣੇ ਆਪ ਲਈ ਹੈ ਜਾਂ ਮੌਜੂਦ ਹੈ। ਆਜ਼ਾਦੀ ਦੀ ਤੱਥ ਇਹ ਹੈ ਕਿ ਆਜ਼ਾਦੀ ਆਜ਼ਾਦ ਹੋਣ ਤੋਂ ਇਨਕਾਰ ਕਰਨ ਦੇ ਯੋਗ ਨਹੀਂ ਹੈ।

ਸੀਮਤਤਾ। "ਮੌਤ" ਤੋਂ ਧਿਆਨ ਨਾਲ ਵੱਖਰਾ ਕਰਨ ਲਈ। ਸੀਮਤਤਾ ਇਸ ਤੱਥ ਨੂੰ ਨਹੀਂ ਦਰਸਾਉਂਦੀ ਕਿ ਮਨੁੱਖ ਮਰ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਸਗੋਂ ਇਸ ਤੱਥ ਨੂੰ ਦਰਸਾਉਂਦੀ ਹੈ ਕਿ ਆਪਣੇ ਹੋਂਦ ਦੇ ਪ੍ਰੋਜੈਕਟ ਦੀ ਇੱਕ ਸੁਤੰਤਰ ਚੋਣ ਦੇ ਤੌਰ 'ਤੇ, ਉਹ ਹਰ ਵਾਰ ਦੂਜੀਆਂ ਸੰਭਾਵਨਾਵਾਂ ਨੂੰ ਛੱਡ ਕੇ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਸੀਮਤ ਬਣਾਉਂਦਾ ਹੈ ਜਦੋਂ ਉਹ ਆਪਣੀ ਪਸੰਦ ਦੀ ਚੋਣ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਮਨੁੱਖ ਆਪਣੀ ਅਸਲੀਅਤ ਦੇ ਕਾਰਨ ਸੀਮਤ ਹੋਵੇਗਾ ਭਾਵੇਂ ਉਹ ਅਮਰ ਹੋਵੇ।

ਆਜ਼ਾਦੀ। ਖੁਦ ਦੀ ਹੋਂਦ ਜਿਸਨੂੰ "ਆਜ਼ਾਦ ਹੋਣ ਦੀ ਨਿੰਦਾ ਕੀਤੀ ਗਈ ਹੈ" ਅਤੇ ਹਮੇਸ਼ਾ ਲਈ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਚੁਣਨਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ - ਭਾਵ, ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਬਣਾਉਣਾ। ""ਆਜ਼ਾਦ ਹੋਣ' ਦਾ ਮਤਲਬ 'ਜੋ ਕਿਸੇ ਨੇ ਚਾਹਿਆ ਹੈ ਉਸਨੂੰ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਨਾ' ਨਹੀਂ ਹੈ, ਸਗੋਂ 'ਆਪਣੇ ਆਪ ਦੁਆਰਾ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਇੱਛਾ ਕਰਨ ਲਈ ਨਿਰਧਾਰਤ ਕਰਨਾ' (ਚੋਣ ਦੇ ਵਿਆਪਕ ਅਰਥਾਂ ਵਿੱਚ) ਹੈ। ਦੂਜੇ ਸ਼ਬਦਾਂ ਵਿੱਚ, ਆਜ਼ਾਦੀ ਲਈ ਸਫਲਤਾ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਨਹੀਂ ਹੈ।"

ਭਵਿੱਖ। ਖੁਦ ਦੇ "ਸੰਭਾਵਨਾਵਾਂ"। ਭਵਿੱਖ ਉਹ ਹੈ ਜੋ ਖੁਦ ਨੂੰ ਹੋਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ। ਇਹ "ਨਿਰਧਾਰਕ ਹੋਂਦ ਹੈ ਜਿਸਨੂੰ ਖੁਦ ਨੂੰ ਹੋਂਦ ਤੋਂ ਪਰੇ ਹੋਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ।"

ਇਤਿਹਾਸੀਕਰਨ (ਰਾਜ ਜਾਂ ਗੁਣ, "ਇਤਿਹਾਸ"; ਕਿਰਿਆਸ਼ੀਲ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ, "ਇਤਿਹਾਸੀਕਰਨ")। ਇੱਕ ਅਸਲ ਸੰਸਾਰ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਠੋਸ ਹੋਂਦ ਵਜੋਂ ਸ਼ਾਮਲ ਹੋਣਾ ਤਾਂ ਜੋ ਇੱਕ "ਇਤਿਹਾਸ" ਹੋਵੇ।

ਮਨੁੱਖੀ-ਹਕੀਕਤ। ਸਾਰਤਰ ਦਾ ਸ਼ਬਦ ਮਨੁੱਖ ਜਾਂ ਆਪਣੇ ਆਪ ਲਈ। ਆਮ ਤੌਰ 'ਤੇ ("ਮਨੁੱਖਜਾਤੀ" ਵਾਂਗ) ਅਤੇ ਵਿਅਕਤੀਗਤ ਮਨੁੱਖ ਦੋਵਾਂ ਲਈ ਵਰਤਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ।

ਤੁਰੰਤ। ਸਾਰਤਰ ਇਸ ਗੱਲ ਤੋਂ ਇਨਕਾਰ ਕਰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਸਮਾਂ ਪਲਾਂ ਦਾ ਇੱਕ ਕ੍ਰਮ ਹੈ। ਹਾਲਾਂਕਿ, ਇਹ ਪਲ ਮਨੋਵਿਗਿਆਨਕ ਤੌਰ 'ਤੇ ਮਹੱਤਵਪੂਰਨ ਹੈ, ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਹਮੇਸ਼ਾ ਮੌਜੂਦ ਸੰਭਾਵਨਾ ਨੂੰ ਦਰਸਾਉਂਦਾ ਹੈ ਕਿ ਖੁਦ ਲਈ ਕਿਸੇ ਵੀ ਸਮੇਂ ਅਚਾਨਕ ਇੱਕ ਨਵਾਂ ਪ੍ਰੋਜੈਕਟ ਚੁਣ ਕੇ ਆਪਣੀ ਹੋਂਦ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਟੁੱਟਣ ਨੂੰ ਪ੍ਰਭਾਵਤ ਕਰ ਸਕਦਾ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਇਹ ਪਲ ਇੱਕੋ ਸਮੇਂ ਸੰਬੰਧਿਤ ਪ੍ਰੋਜੈਕਟਾਂ ਲਈ ਅੰਤਿਮ ਅਤੇ ਸ਼ੁਰੂਆਤੀ ਸ਼ਰਤਾਂ ਬਣ ਜਾਂਦਾ ਹੈ।

ਅੰਦਰੂਨੀ ਨਕਾਰ। ਸਿਰਫ਼ ਆਪਣੇ ਆਪ ਦੀ ਕਿਰਿਆ ਦੇ ਸੰਬੰਧ ਵਿੱਚ ਪਾਇਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇੱਕ ਨਕਾਰ ਜੋ ਕਿਸੇ ਜੀਵ ਦੀ ਅੰਦਰੂਨੀ ਬਣਤਰ ਨੂੰ ਪ੍ਰਭਾਵਤ ਕਰਦਾ ਹੈ ਜਿਸਨੂੰ ਜਾਂ ਜਿਸਨੂੰ ਕਿਸੇ ਚੀਜ਼ ਤੋਂ ਇਨਕਾਰ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। "ਦੋ ਜੀਵਾਂ ਵਿਚਕਾਰ ਅਜਿਹਾ ਸਬੰਧ ਕਿ ਇੱਕ ਜਿਸਨੂੰ ਦੂਜੇ ਤੋਂ ਇਨਕਾਰ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਉਹ ਦੂਜੇ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਤੱਤ ਦੇ ਦਿਲ ਵਿੱਚ ਯੋਗ ਬਣਾਉਂਦਾ ਹੈ - ਗੈਰਹਾਜ਼ਰੀ ਦੁਆਰਾ।"

ਯੂਨਾਹ ਕੰਪਲੈਕਸ। ਗਿਆਨ ਦੀ ਵਸਤੂ ਜਾਂ ਕਿਸੇ ਪਿਆਰੇ ਵਿਅਕਤੀ ਨੂੰ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਸਮਾ ਜਾਣ ਅਤੇ ਪਛਾਣਨ ਦੀ ਤਰਕਹੀਣ ਇੱਛਾ - ਬਿਨਾਂ ਕਿਸੇ ਤਰੀਕੇ ਨਾਲ ਉਸ ਵਸਤੂ ਦੇ ਚਰਿੱਤਰ ਨੂੰ ਇੱਕ ਬਾਹਰੀ ਵਸਤੂ ਵਜੋਂ ਵਿਗਾੜੇ।

"ਬਣਨ ਲਈ ਬਣਾਇਆ ਗਿਆ"। est été ਦਾ ਇੱਕ ਅਸੰਤੋਸ਼ਜਨਕ ਅਨੁਵਾਦ, ਜਿਸਦਾ ਸ਼ਾਬਦਿਕ ਅਰਥ ਹੈ "ਹੈ।" ਸਾਰਤਰ ਦੁਆਰਾ "ਹੋਣਾ" ਕਿਰਿਆ ਨੂੰ ਸਕਰਮਕ ਵਜੋਂ ਵਰਤਣਾ, ਜਿੱਥੋਂ ਤੱਕ ਮੈਨੂੰ ਪਤਾ ਹੈ, ਵਿਲੱਖਣ ਹੈ।

ਅਧਿਆਤਮਿਕ ਵਿਗਿਆਨ। "ਵਿਅਕਤੀਗਤ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆਵਾਂ ਦਾ ਅਧਿਐਨ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਨੇ ਇਸ ਸੰਸਾਰ ਨੂੰ

ਇੱਕ ਠੋਸ ਅਤੇ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਸੰਪੂਰਨਤਾ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਜਨਮ ਦਿੱਤਾ ਹੈ।" ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਅਧਿਆਤਮਿਕ ਵਿਗਿਆਨ ਇਸ ਸਮੱਸਿਆ ਨਾਲ ਸਬੰਧਤ ਹੈ ਕਿ ਠੋਸ ਹੋਂਦਾਂ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਕਿਉਂ ਹਨ ਜਿਵੇਂ ਉਹ ਹਨ। ਸਾਰਤਰ ਕਹਿੰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਅਧਿਆਤਮਿਕ ਵਿਗਿਆਨ ਓਨਟੋਲੋਜੀ ਲਈ ਹੈ ਜਿਵੇਂ ਇਤਿਹਾਸ ਸਮਾਜ ਸ਼ਾਸਤਰ ਲਈ ਹੈ।

ਮੇਰਾ। "ਆਪਣੇ ਆਪ ਅਤੇ ਆਪਣੇ ਆਪ ਤੋਂ ਬਾਹਰ ਦਾ ਸੰਸਲੇਸ਼ਣ।"

ਪ੍ਰੇਰਣਾ (ਗਤੀਸ਼ੀਲ)। "ਇੱਛਾਵਾਂ, ਭਾਵਨਾਵਾਂ ਅਤੇ ਜਨੂੰਨਾਂ ਦਾ ਸਮੂਹ ਜੋ ਮੈਨੂੰ ਇੱਕ ਖਾਸ ਕਾਰਜ ਨੂੰ ਪੂਰਾ ਕਰਨ ਲਈ ਉਕਸਾਉਂਦੇ ਹਨ।" ਸਾਰਤਰ ਦਾ ਮੰਨਣਾ ਹੈ ਕਿ ਇਹ ਸੁਤੰਤਰ ਤੌਰ 'ਤੇ ਇੱਕ ਪ੍ਰੇਰਣਾ ਵਜੋਂ ਗਠਿਤ ਹਨ, ਮਨੋਵਿਗਿਆਨਕ ਤੌਰ 'ਤੇ ਨਿਰਧਾਰਤ ਨਹੀਂ।

ਮਤਲੀ। ਹੋਂਦ ਦੀ ਰਕੀਕਤ ਅਤੇ ਅਟੱਲਤਾ ਦਾ "ਸੁਆਦ"। "ਇੱਕ ਸੁਸਤ ਅਤੇ ਅਟੱਲ ਮਤਲੀ ਹਮੇਸ਼ਾ ਮੇਰੇ ਸਰੀਰ ਨੂੰ ਮੇਰੀ ਚੇਤਨਾ ਵਿੱਚ ਪ੍ਰਗਟ ਕਰਦੀ ਹੈ।" ਇਸ ਬੁਨਿਆਦੀ ਮਤਲੀ ਦੇ ਆਧਾਰ 'ਤੇ ਸਾਰੀਆਂ ਠੋਸ, ਅਨੁਭਵੀ ਮਤਲੀ (ਸੜਿਆ ਹੋਇਆ ਮਾਸ, ਮਲ-ਮੂਤਰ, ਆਦਿ ਕਾਰਨ) ਪੈਦਾ ਹੁੰਦੀਆਂ ਹਨ।

ਨੈਗੇਟਿਟੀ। ਸਾਰਤਰ ਦਾ ਸ਼ਬਦ ਮਨੁੱਖੀ ਗਤੀਵਿਧੀਆਂ ਦੀਆਂ ਕਿਸਮਾਂ ਲਈ ਹੈ ਜੋ ਸਪੱਸ਼ਟ ਤੌਰ 'ਤੇ ਨਕਾਰਾਤਮਕ ਨਿਰਣੇ ਨੂੰ ਸ਼ਾਮਲ ਨਹੀਂ ਕਰਦੀਆਂ ਹਨ, ਫਿਰ ਵੀ ਉਹਨਾਂ ਦੇ ਢਾਂਚੇ ਦੇ ਇੱਕ ਅਨਿੱਖੜਵੇਂ ਹਿੱਸੇ ਵਜੋਂ ਨਕਾਰਾਤਮਕਤਾ ਨੂੰ ਸ਼ਾਮਲ ਕਰਦੀਆਂ ਹਨ; ਉਦਾਹਰਨ ਲਈ, ਗੈਰਹਾਜ਼ਰੀ, ਤਬਦੀਲੀ, ਪੁੱਛਗਿੱਛ, ਵਿਨਾਸ਼ ਨਾਲ ਜੁੜੇ ਅਨੁਭਵ।

ਨਿਹਿਲੇਟ। (ਨੈਂਟਿਰ)। ਸਾਰਤਰ ਦੁਆਰਾ ਘੜਿਆ ਗਿਆ ਇੱਕ ਸ਼ਬਦ। ਚੇਤਨਾ ਆਪਣੇ ਅਤੇ ਉਸ ਵਸਤੂ ਦੇ ਵਿਚਕਾਰ ਇੱਕ ਅਣਹੋਂਦ (q.v.) ਪੈਦਾ ਕਰਕੇ ਚੇਤਨਾ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਮੌਜੂਦ ਹੈ ਜਿਸਦੀ ਇਹ ਚੇਤਨਾ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਵਿਨਾਸ਼ ਉਹ ਹੈ ਜਿਸ ਦੁਆਰਾ ਚੇਤਨਾ ਮੌਜੂਦ ਹੈ। ਨਿਹਿਲੇਟ ਕਰਨਾ ਗੈਰ-ਹੋਂਦ ਦੇ ਸ਼ੈੱਲ ਨਾਲ ਢੱਕਣਾ ਹੈ। ਅੰਗਰੇਜ਼ੀ ਸ਼ਬਦ "ਨਿਹਿਲੇਟ" ਸਭ ਤੋਂ ਪਹਿਲਾਂ ਹੈਲਮਟ ਕੂਹਨ ਦੁਆਰਾ ਆਪਣੀ ਐਨਕਾਊਂਟਰ ਵਿਦ ਨੋਥਿੰਗਨੈੱਸ ਵਿੱਚ ਵਰਤਿਆ ਗਿਆ ਸੀ।

ਨੋਏਮਾ (ਹੁਸਰਲ)। ਯੁੱਗ (q.v.) ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਦੇਖਿਆ ਗਿਆ ਚੇਤੰਨ ਅਨੁਭਵ ਦਾ ਬਾਹਰਮੁਖੀ "ਧੱਬਾ"; ਚੇਤਨਾ ਦੁਆਰਾ ਇਰਾਦਾ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਵਸਤੂ - ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਇਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਹੈ ਅਤੇ ਇਸਦੀਆਂ ਸਾਰੀਆਂ ਸ਼ਾਨਦਾਰ ਜ਼ਰੂਰੀ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਤਾਵਾਂ ਵੀ ਹਨ।

ਨੋਏਸਿਸ। ਹੁਸਰਲ ਦਾ ਸ਼ਬਦ ਚੇਤਨਾ ਦੁਆਰਾ ਕਿਸੇ ਬਾਹਰੀ ਵਸਤੂ ਵੱਲ ਜਾਣਬੁੱਝ ਕੇ ਕੀਤੀ ਜਾਣ ਵਾਲੀ ਦਿਸ਼ਾ ਲਈ ਹੈ। ਇਰਾਦਾ ਕਾਰਜ ਆਪਣੀਆਂ ਸਾਰੀਆਂ ਜ਼ਰੂਰੀ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ਤਾਵਾਂ ਦੇ ਨਾਲ।

ਕੁਝ ਵੀ ਨਹੀਂ (ਨਹੀਂਤ)। ਕੁਝ ਵੀ ਨਹੀਂ ਦਾ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਕੋਈ ਹੋਂਦ ਨਹੀਂ ਹੈ, ਫਿਰ ਵੀ ਇਸਨੂੰ ਹੋਂਦ ਦੁਆਰਾ ਸਮਰਥਤ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਦੁਆਰਾ ਸੰਸਾਰ ਵਿੱਚ ਆਉਂਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਸਵੈ-ਨਿਰਭਰ ਹੋਂਦ ਦੀ ਸੰਪੂਰਨਤਾ ਤੋਂ ਪਿੱਛੇ ਹਟਣਾ ਹੈ ਜੋ ਚੇਤਨਾ ਨੂੰ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਮੌਜੂਦ ਰਹਿਣ ਦਿੰਦਾ ਹੈ।

ਵਸਤੂਵਾਦ। (ਵਸਤੂ)। ਬਿਲਕੁਲ ਵਸਤੂਵਾਦ ਨਹੀਂ ਸਗੋਂ ਵਸਤੂ ਹੋਣ ਦੀ ਗੁਣਵੱਤਾ ਜਾਂ ਸਥਿਤੀ ਹੈ। ਕਈ ਵਾਰ ਵਸਤੂਵਾਦ ਦਾ ਅਨੁਵਾਦ ਇੱਥੇ "ਵਸਤੂ-ਅਵਸਥਾ" ਵਜੋਂ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। "ਵਸਤੂਵਾਦ" ਅਤੇ "ਵਸਤੂਵਾਦ" ਸੰਬੰਧਿਤ ਸ਼ਬਦ ਹਨ ਅਤੇ ਕਿਸੇ ਚੀਜ਼ ਜਾਂ ਕਿਸੇ ਵਿਅਕਤੀ ਤੋਂ ਵਸਤੂ ਬਣਾਉਣ ਦਾ ਹਵਾਲਾ ਦਿੰਦੇ ਹਨ।

ਓਂਟੋਲੋਜੀ। "ਹੋਂਦ ਦੇ ਹੋਣ ਦੀਆਂ ਬਣਤਰਾਂ ਦਾ ਅਧਿਐਨ ਜਿਸਨੂੰ ਇੱਕ ਸੰਪੂਰਨਤਾ ਵਜੋਂ ਲਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ।" ਓਂਟੋਲੋਜੀ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਹੋਣ ਦਾ ਵਰਣਨ ਕਰਦੀ ਹੈ, ਉਹ ਸਥਿਤੀਆਂ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਦੁਆਰਾ

ਇੱਕ ਸੰਸਾਰ "ਮੌਜੂਦ" ਹੈ, ਮਨੁੱਖੀ ਹਕੀਕਤ, ਆਦਿ। ਸੀਐਫ. "ਅਧਿਆਤਮਿਕ ਵਿਗਿਆਨ"।

ਭੂਤਕਾਲ। ਜੋ ਕਿ ਖੁਦ ਲਈ ਰਿਹਾ ਹੈ। ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਭੂਤਕਾਲ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਹੋਣਾ ਬਣ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਆਪਣੇ ਆਪ ਦਾ ਸਾਰ ਅਤੇ ਤੱਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਨਾਲ ਹੀ ਇਸਦੀ ਅਸਲੀਅਤ ਦਾ ਹਿੱਸਾ ਵੀ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਇੱਕੋ ਇੱਕ ਅਰਥ ਹੈ ਜਿਸ ਵਿੱਚ ਖੁਦ ਲਈ ਜਾਂ ਤਾਂ ਸਾਰ ਜਾਂ ਤੱਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਇਸਦੇ ਜੀਵਤ ਵਰਤਮਾਨ ਵਿੱਚ ਇਹ "ਉਹ ਹੈ ਜੋ ਇਹ ਨਹੀਂ ਹੈ ਅਤੇ ਉਹ ਨਹੀਂ ਹੈ ਜੋ ਇਹ ਹੈ।"

ਘਟਨਾ। ਜਿਵੇਂ ਇਹ ਦਿਖਾਈ ਦਿੰਦੀ ਹੈ ਜਾਂ ਪ੍ਰਗਟ ਹੁੰਦੀ ਹੈ। ਸਾਰਤਰ ਇਸ ਸ਼ਬਦ ਨੂੰ ਇਸਦੇ ਆਮ ਵਰਤਾਰੇ ਸੰਬੰਧੀ ਅਰਥਾਂ ਵਿੱਚ ਵਰਤਦਾ ਹੈ ਹਾਲਾਂਕਿ ਉਹ ਹੋਂਦ ਦੀ ਪਰਿਵਰਤਨਸ਼ੀਲਤਾ ਬਾਰੇ ਆਪਣੇ ਵਿਚਾਰ ਵਿੱਚ ਵੱਖਰਾ ਹੈ। ਉਹ, ਬੇਸ਼ੱਕ, ਵਰਤਾਰੇ ਅਤੇ ਨੌਮੇਨਾ ਵਿਚਕਾਰ ਕਿਸੇ ਵੀ ਅੰਤਰ ਤੋਂ ਇਨਕਾਰ ਕਰਦਾ ਹੈ।

ਵਰਤਾਰਾ ਵਿਗਿਆਨ। ਆਮ ਤੌਰ 'ਤੇ ਵਰਤਾਰਾ ਵਿਗਿਆਨ ਦੇ ਸਿਧਾਂਤ ਦੀ ਗੱਲ ਕਰੀਏ ਤਾਂ ਸਾਰਤਰ ਹੁਸਰਲ ਦੇ ਕੰਮ ਦਾ ਹਵਾਲਾ ਦਿੰਦਾ ਹੈ। ਹਾਲਾਂਕਿ, ਇਹ ਧਿਆਨ ਵਿੱਚ ਰੱਖਣਾ ਚਾਹੀਦਾ ਹੈ ਕਿ ਹੁਸਰਲ ਨਾਲ ਅਸਹਿਮਤੀ ਦੇ ਕਈ ਨੁਕਤਿਆਂ ਦੇ ਬਾਵਜੂਦ, ਸਾਰਤਰ ਆਪਣੇ ਕੰਮ ਨੂੰ ਇੱਕ ਵਰਤਾਰਾ ਅਧਿਐਨ ਮੰਨਦਾ ਹੈ। ਜਦੋਂ ਉਹ ਕਹਿੰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਇੱਕ ਵਿਚਾਰ ਵਰਤਾਰਾ ਵਿਗਿਆਨਕ ਜਾਂਚ ਦੇ ਯੋਗ ਹੈ, ਤਾਂ ਉਸਦਾ ਮਤਲਬ, ਬੇਸ਼ੱਕ, ਉਸਦੀ ਆਪਣੀ ਵਿਧੀ ਅਨੁਸਾਰ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਅਧਿਐਨ ਹੈ।

ਸੰਭਵ ਬਣਾਉਣਾ (ਸੰਭਾਵਨਾ)। ਉਸ ਸੁਤੰਤਰ ਕਿਰਿਆ ਨੂੰ ਦਰਸਾਉਂਦਾ ਹੈ ਜਿਸ ਦੁਆਰਾ ਚੇਤਨਾ ਇੱਕ ਅਜਿਹੀ ਕਿਰਿਆ ਨੂੰ ਬਣਾਉਂਦੀ ਹੈ ਜੋ ਕਰਨ ਦੇ ਯੋਗ ਹੋਵੇ ਜਾਂ ਇੱਕ ਰਵੱਈਆ ਜਿਸਨੂੰ ਮੰਨਿਆ ਜਾ ਸਕੇ।

ਸੰਭਵ (ਸੰਭਵ)। ਇੱਕ ਨਾਂਵ ਜੋ ਲਗਭਗ "ਸੰਭਾਵਨਾ" ਦੇ ਬਰਾਬਰ ਹੈ। ਸਾਰਤਰ ਆਮ ਤੌਰ 'ਤੇ "ਸੰਭਵ" ਨੂੰ ਤਰਜੀਹ ਦਿੰਦਾ ਹੈ ਜੋ ਆਮ ਤੌਰ 'ਤੇ ਸੰਭਾਵਨਾ ਦੇ ਇੱਕ ਅਮੂਰਤ ਵਿਚਾਰ ਦੀ ਬਜਾਏ ਇੱਕ ਠੋਸ ਸੰਸਾਰ ਵਿੱਚ ਕੀਤੀ ਜਾਣ ਵਾਲੀ ਇੱਕ ਠੋਸ ਕਿਰਿਆ ਨੂੰ ਦਰਸਾਉਂਦਾ ਹੈ। "For-itself" ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਆਪਣੀਆਂ ਸੰਭਾਵਨਾਵਾਂ ਦੀ ਚੋਣ ਕਰਕੇ ਅਤੇ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਪਸੰਦ ਕੀਤੇ ਗਏ ਲੋਕਾਂ ਵੱਲ ਪੇਸ਼ ਕਰਕੇ ਬਣਾਉਂਦਾ ਹੈ।

ਮੌਜੂਦਗੀ। ਇਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਦੇ ਬਾਕੀ ਜੀਵ ਨਾਲ ਸਬੰਧਾਂ ਨਾਲ ਸਬੰਧਤ ਹੈ ਅਤੇ ਇਸ ਵਿੱਚ ਇੱਕ ਅੰਦਰੂਨੀ ਨਕਾਰ ਸ਼ਾਮਲ ਹੈ। "———— ਦੀ ਮੌਜੂਦਗੀ ਉਸ ਜੀਵ ਅਤੇ ਉਸ ਜੀਵ ਵਿਚਕਾਰ ਇੱਕ ਅੰਦਰੂਨੀ ਸਬੰਧ ਹੈ ਜਿਸ ਵਿੱਚ ਇਹ ਮੌਜੂਦ ਹੈ।" "ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਹੋਣ ਨੂੰ "ਇੱਕ ਸੰਪੂਰਨਤਾ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਮੌਜੂਦ" ਬਣਾ ਕੇ "ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਹੋਣ ਦੇ ਸਾਰੇ ਜੀਵ ਦੀ ਮੌਜੂਦਗੀ ਹੈ।"

ਵਰਤਮਾਨ। ਵਰਤਮਾਨ ਨਹੀਂ ਹੈ। ਖੁਦ ਲਈ ਇੱਕ ਅੰਦਰੂਨੀ ਨਕਾਰ ਦੇ ਜ਼ਰੀਏ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਹੋਣ ਦੀ ਮੌਜੂਦਗੀ ਹੈ। ਪਰ ਇਹੀ ਮੌਜੂਦਗੀ ਖੁਦ ਲਈ ਇੱਕ ਹੋਰ ਪ੍ਰੋਜੈਕਟ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਭਵਿੱਖ ਵੱਲ ਇੱਕ ਉਡਾਣ ਹੈ।

ਪੇਸ਼ਕਾਰੀ। ਉਹ ਜੋ ਮਨ ਵਿੱਚ ਚੇਤਨਾ ਦੀ ਵਸਤੂ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਮੌਜੂਦ ਹੈ। ਕਈ ਵਾਰ ਪ੍ਰਤੀਨਿਧਤਾ ਤੋਂ ਵੱਖਰਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ। ਜਦੋਂ ਇਹ ਅੰਤਰ ਦੇਖਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ, ਤਾਂ ਪੇਸ਼ਕਾਰੀ ਅਸਲ ਵਸਤੂਆਂ ਨੂੰ ਦਰਸਾਉਂਦੀ ਹੈ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਪ੍ਰਤੀ ਮਨ ਸੁਚੇਤ ਹੈ, ਕਲਪਨਾਤਮਕ ਵਸਤੂਆਂ ਨੂੰ ਦਰਸਾਉਂਦੀ ਹੈ।

ਸੰਭਾਵਨਾ। ਇੱਕ ਸੰਭਾਵਨਾ ਜੋ ਵਸਤੂ ਨੂੰ ਦਰਸਾਉਂਦੀ ਹੈ ਭਾਵੇਂ ਇਹ ਵਸਤੂ ਦੁਆਰਾ ਨਹੀਂ ਬਣਾਈ ਗਈ ਹੈ ਅਤੇ ਨਾ ਹੀ ਇਸਨੂੰ ਹੋਣਾ ਜ਼ਰੂਰੀ ਹੈ। ਇਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨਾਲ ਸਬੰਧਤ ਹੈ ਜਦੋਂ ਕਿ ਸੰਭਾਵਨਾ

ਆਪਣੇ ਆਪ ਦੇ ਪ੍ਰਾਂਤ ਵਿੱਚ ਹੈ।

ਪ੍ਰੋਜੈਕਟ। ਕਿਰਿਆ ਅਤੇ ਨਾਂਵ ਦੋਵੇਂ। ਇਹ ਆਪਣੇ ਆਪ ਦੇ ਹੋਣ ਦੇ ਤਰੀਕੇ ਦੀ ਚੋਣ ਨੂੰ ਦਰਸਾਉਂਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਭਵਿੱਖ ਦੇ ਅੰਤ ਦੀ ਰੌਸ਼ਨੀ ਵਿੱਚ ਕਿਰਿਆ ਦੁਆਰਾ ਪ੍ਰਗਟ ਕੀਤਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ।

ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬ (ਰਿਫਲੈਕਟ)। "ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬ-ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ" ਦੇ ਦਯਾਦ ਵਿੱਚ, ਉਹ ਰੂਪ ਜਿਸ ਵਿੱਚ ਖੁਦ ਲਈ ਆਪਣੀ ਕੁਝ ਵੀ ਨਹੀਂ ਲੱਭਦਾ। "ਆਪਣੇ ਆਪ ਲਈ ਸਿਰਫ ਇੱਕ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਹੋ ਸਕਦਾ ਹੈ ਜੋ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਇੱਕ ਨਿਸ਼ਚਿਤ ਜੀਵ ਨਾ ਹੋਣ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ ਕਰਵਾਉਂਦਾ ਹੈ।" ਦੂਜੇ ਸ਼ਬਦਾਂ ਵਿੱਚ, ਚੇਤਨਾ ਉਹਨਾਂ ਵਸਤੂਆਂ ਤੋਂ ਇਲਾਵਾ ਹੋਣ ਦੀ ਇੱਕ ਪਾਰਦਰਸ਼ੀ ਚੇਤਨਾ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਮੌਜੂਦ ਹੈ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਦੀ ਇਹ ਚੇਤਨਾ ਹੈ।

ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬ (ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬ)। ਚੇਤਨਾ ਵੱਲੋਂ ਆਪਣੀ ਵਸਤੂ ਬਣਨ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼। "ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬ ਇੱਕ ਕਿਸਮ ਦੀ ਹੋਂਦ ਹੈ ਜਿਸ ਵਿੱਚ "ਆਪਣੇ ਆਪ" ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਉਹੀ ਹੋਣ ਲਈ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਜੋ ਇਹ ਹੈ।" ਦੋ ਕਿਸਮਾਂ ਹਨ।

(1) ਸ਼ੁੱਧ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬ। ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ ਚੇਤਨਾ ਦੀ ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬਤ ਚੇਤਨਾ ਵਿੱਚ ਮੌਜੂਦਗੀ। ਇਸ ਲਈ ਚੇਤਨਾ ਦੁਆਰਾ ਆਪਣੇ ਆਪ ਤੇ ਪ੍ਰਭਾਵਿਤ ਕਥਾਰਸੀ ਦੀ ਲੋੜ ਹੁੰਦੀ ਹੈ।

(2) ਅਸ਼ੁੱਧ (ਸਹਾਇਕ) ਪ੍ਰਤੀਬਿੰਬ। "ਮਾਨਸਿਕ ਲੌਕਿਕਤਾ" ਦਾ ਸੰਵਿਧਾਨ, ਇਸਦੀਆਂ ਮਾਨਸਿਕ ਅਵਸਥਾਵਾਂ ਦਾ ਖੁਦ ਦਾ ਚਿੰਤਨ।

ਪ੍ਰਤੀਨਿਧਤਾ। "ਪ੍ਰਸਤੁਤੀ" ਵੇਖੋ।

ਜ਼ਿੰਮੇਵਾਰੀ। "ਕਿਸੇ ਘਟਨਾ ਜਾਂ ਵਸਤੂ ਦੇ ਨਿਰਵਿਵਾਦ ਲੇਖਕ ਹੋਣ ਦੀ ਚੇਤਨਾ।"

ਗੰਭੀਰ। "ਗੰਭੀਰਤਾ ਦੀ ਆਤਮਾ" (l'esprit de sérieux) ਮਨੁੱਖ ਨੂੰ ਇੱਕ ਵਸਤੂ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਦੇਖਦੀ ਹੈ ਅਤੇ ਉਸਨੂੰ ਸੰਸਾਰ ਦੇ ਅਧੀਨ ਕਰਦੀ ਹੈ। ਇਹ ਕਦਰਾਂ-ਕੀਮਤਾਂ ਨੂੰ ਮਨੁੱਖੀ-ਹਕੀਕਤ ਤੋਂ ਸੁਤੰਤਰ ਇੱਕ ਸੰਪੂਰਨ ਹੋਂਦ ਵਜੋਂ ਸੋਚਦੀ ਹੈ।

ਸਥਿਤੀ। ਖੁਦ-ਖੁਦ ਦੀ ਦੁਨੀਆਂ ਵਿੱਚ ਸ਼ਮੂਲੀਅਤ। ਇਹ ਤੱਥ-ਪ੍ਰਤੀਬੱਧਤਾ ਅਤੇ ਖੁਦ-ਖੁਦ ਦੇ ਆਪਣੀ ਤੱਥ-ਪ੍ਰਤੀਬੱਧਤਾ ਨੂੰ ਸਵੀਕਾਰ ਕਰਨ ਅਤੇ ਉਸ 'ਤੇ ਅਮਲ ਕਰਨ ਦੇ ਤਰੀਕੇ ਦੋਵਾਂ ਦਾ ਉਤਪਾਦ ਹੈ।

ਸਪੇਸ। "ਸਬੰਧ ਦੀ ਅਣਹੋਂਦ ਨੂੰ ਉਸ ਜੀਵ ਦੁਆਰਾ ਇੱਕ ਸਬੰਧ ਵਜੋਂ ਸਮਝਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਜੋ ਇਸਦਾ ਆਪਣਾ ਸਬੰਧ ਹੈ।" ਸਪੇਸ ਮੁੱਖ ਤੌਰ 'ਤੇ ਵਿਅਕਤੀਗਤ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਇਹ ਬਾਹਰੀ ਵਸਤੂਆਂ ਵਿਚਕਾਰ ਸਬੰਧਾਂ ਨੂੰ ਸੰਗਠਿਤ ਕਰਨ ਦੇ ਖੁਦ ਦੇ ਕਾਰਜ ਦਾ ਨਤੀਜਾ ਹੈ - ਹਮੇਸ਼ਾ ਖੁਦ ਦੇ ਆਪਣੇ ਉਦੇਸ਼ਾਂ ਦੀ ਰੌਸ਼ਨੀ ਵਿੱਚ।

ਸਰਵੇਖਣ, ਸਰਵੇਖਣ ਦਾ ਪ੍ਰੋਜੈਕਟ (ਸਰਵੋਲਰ, ਸਰਵੋਲ)। ਸੋਚ ਜਾਂ ਧਾਰਨਾ ਦੀ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ ਜਿਸ ਵਿੱਚ ਵਸਤੂਆਂ ਨੂੰ ਇੱਕ ਗਲੋਬਲ ਐਕਟ ਵਿੱਚ ਸਮਝਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਉਹਨਾਂ ਨੂੰ ਬਿੰਦੂਆਂ ਜਾਂ ਪਲਾਂ ਵਿੱਚ ਵੱਖ ਨਹੀਂ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ।

ਅਸਥਾਈਤਾ। ਵਿਅਕਤੀਗਤ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ ਜਿਸ ਵਿੱਚ ਖੁਦ-ਮੁਖਤਿਆਰ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਖਤਮ ਕਰਨ ਦੇ ਆਪਣੇ ਪ੍ਰੋਜੈਕਟ ਨੂੰ ਨਿਰੰਤਰ ਜੀਉਂਦਾ ਹੈ। ਅਸਥਾਈਤਾ ਦੁਆਰਾ ਖੁਦ-ਮੁਖਤਿਆਰ ਚੀਜ਼ਾਂ ਦੀ ਮਿਆਦ ਅਤੇ ਸਵੈ-ਪਛਾਣ ਲਈ ਆਪਣਾ ਮਾਪ ਨਿਰਧਾਰਤ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਸਮਾਂ ਚੀਜ਼ਾਂ ਵਿੱਚ ਨਹੀਂ ਹੁੰਦਾ ਬਲਕਿ ਉਨ੍ਹਾਂ ਉੱਤੇ ਵਗਦਾ ਹੈ। ਖੁਦ-ਮੁਖਤਿਆਰ ਜੋ ਕੁਝ (ਅਤੀਤ) ਰਿਹਾ ਹੈ, ਉਸ ਵੱਲ ਇੱਕ ਉਡਾਣ (ਮੌਜੂਦਾ) ਹੈ ਜੋ ਇਹ (ਭਵਿੱਖ) ਹੋਣ ਦਾ ਪ੍ਰੋਜੈਕਟ ਕਰਦਾ ਹੈ।

"ਉੱਥੇ ਹੈ" (il ya)□ ਸਾਰਤਰ ਦੁਆਰਾ ਇਹ ਦਰਸਾਉਣ ਲਈ ਵਰਤਿਆ ਗਿਆ ਹੈ ਕਿ ਸੰਸਾਰ ਅਤੇ ਵਸਤੂਆਂ ਇੱਕ ਸੰਸਾਰ ਅਤੇ ਵਸਤੂਆਂ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਮੌਜੂਦ ਹਨ ਨਾ ਕਿ ਅਰਥਹੀਣ, ਅਭੇਦ-

ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਹੋਣ ਦੇ ਰੂਪ ਵਿੱਚ। "ਉੱਥੇ ਹੈ" ਨਤੀਜੇ, ਜੋ ਕਿ ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਹੋਣ ਦੇ ਉਭਾਰ ਤੋਂ ਆਉਂਦੇ ਹਨ।

ਪਾਰਦਰਸ਼ਤਾ। ਅਕਸਰ ਸਿਰਫ਼ ਉਸ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ ਦਾ ਹਵਾਲਾ ਦਿੰਦਾ ਹੈ ਜਿਸ ਵਿੱਚ ਆਪਣੇ ਆਪ ਲਈ ਦਿੱਤੇ ਗਏ ਤੋਂ ਪਰੇ ਆਪਣੇ ਆਪ ਦੇ ਇੱਕ ਹੋਰ ਪ੍ਰੋਜੈਕਟ ਵਿੱਚ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਕਈ ਵਾਰ ਆਪਣੇ ਆਪ ਲਈ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨੂੰ ਪਾਰਦਰਸ਼ਤਾ ਕਿਹਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। ਜੇ ਮੈਂ ਦੂਜੇ ਤੋਂ ਇੱਕ ਵਸਤੂ ਬਣਾਉਂਦਾ ਹਾਂ, ਤਾਂ ਉਹ ਮੇਰੇ ਲਈ ਇੱਕ ਪਾਰਦਰਸ਼ਤਾ-ਪਰਦੇਸ਼ ਹੈ। ਦੂਜੇ ਪਾਸੇ, ਆਪਣੇ ਆਪ ਵਿੱਚ ਮੌਜੂਦ ਜੀਵ ਜੋ ਆਪਣੇ ਸਾਰੇ ਰੂਪਾਂ ਅਤੇ ਇਸਨੂੰ ਸਮਝਣ ਦੇ ਮੇਰੇ ਸਾਰੇ ਯਤਨਾਂ ਨੂੰ ਭਰ ਦਿੰਦਾ ਹੈ, ਉਸਨੂੰ ਇੱਕ ਪਾਰਦਰਸ਼ੀ ਜੀਵ ਕਿਹਾ ਜਾਂਦਾ ਹੈ। "ਪਰਦੇਸ਼" ਸ਼ਬਦ ਕਈ ਵਾਰ ਪੂਰੀ ਤਰ੍ਹਾਂ ਇੱਕ ਤੱਤ ਹੁੰਦਾ ਹੈ, ਕਈ ਵਾਰ ਇੱਕ ਪ੍ਰਕਿਰਿਆ ਨੂੰ ਦਰਸਾਉਂਦਾ ਹੈ।

ਟ੍ਰਾਂਸਫੇਨੋਮੇਨੇਲਿਟੀ। ਇਸ ਤੱਥ ਦਾ ਹਵਾਲਾ ਦਿੰਦਾ ਹੈ ਕਿ ਹੋਂਦ ਭਾਵੇਂ ਆਪਣੀ ਦਿੱਖ ਦੇ ਨਾਲ ਸਹਿ-ਵਿਆਪਕ ਹੈ, ਇਸ ਤੱਕ ਸੀਮਿਤ ਨਹੀਂ ਹੈ, ਪਰ ਹੋਂਦ "ਸਾਡੇ ਕੋਲ ਜੋ ਗਿਆਨ ਹੈ ਉਸ ਤੋਂ ਵੱਧ ਹੈ ਅਤੇ ਅਜਿਹੇ ਗਿਆਨ ਦਾ ਆਧਾਰ ਪ੍ਰਦਾਨ ਕਰਦੀ ਹੈ।"

ਅਸਾਧਾਰਨ। ਇੱਕ ਆਦਰਸ਼ ਜੋ ਭਾਵੇਂ ਕੁਦਰਤ ਦੁਆਰਾ ਅਪ੍ਰਾਪਤ ਨਹੀਂ ਹੈ, ਮਨੁੱਖੀ ਆਚਰਣ ਉੱਤੇ ਹਾਵੀ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਮਨੁੱਖ ਇਸ ਟੀਚੇ ਨੂੰ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰਨ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਸਾਰਤਰ ਇਸਦੀ ਵਰਤੋਂ ਸਾਰੀ ਮਨੁੱਖੀ ਹਕੀਕਤ ਲਈ ਸਾਂਝੇ ਆਦਰਸ਼ਾਂ ਲਈ ਕਰਦਾ ਹੈ, ਨਾ ਕਿ ਠੋਸ, ਵਿਅਕਤੀਗਤ ਟੀਚਿਆਂ ਲਈ ਜੋ ਕੁਝ ਲੋਕਾਂ ਦੁਆਰਾ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕੀਤੇ ਜਾ ਸਕਦੇ ਹਨ ਅਤੇ ਦੂਜਿਆਂ ਦੁਆਰਾ ਨਹੀਂ।

ਮੁੱਲ। ਆਮ ਤੌਰ 'ਤੇ ਮੁੱਲ ਉਦੋਂ ਪੈਦਾ ਹੁੰਦਾ ਹੈ ਜਦੋਂ ਖੁਦ ਲਈ ਵਸਤੂਆਂ ਨੂੰ ਲੋੜੀਂਦੇ ਵਜੋਂ ਬਣਾਉਂਦਾ ਹੈ। ਵਧੇਰੇ ਖਾਸ ਤੌਰ 'ਤੇ ਮੁੱਲ "ਸਾਰੀਆਂ ਉੱਤਮਤਾਵਾਂ ਤੋਂ ਪਰੇ" ਹੈ ਕਿਉਂਕਿ ਖੁਦ ਲਈ ਆਪਣੇ ਆਪ ਨਾਲ ਇਕਜੁੱਟ ਹੋਣ ਦੀ ਕੋਸ਼ਿਸ਼ ਕਰਦਾ ਹੈ। ਇਹ ਉਹ ਹੈ ਜਿਸਦੀ ਖੁਦ ਲਈ ਆਪਣੇ ਆਪ ਹੋਣ ਲਈ ਘਾਟ ਹੈ।

ਸੰਸਾਰ। ਅਚੇਤ ਹੋਂਦ ਦਾ ਸਮੁੱਚਾ ਜਿਵੇਂ ਕਿ ਇਹ ਖੁਦ ਨੂੰ ਜਾਪਦਾ ਹੈ ਅਤੇ ਖੁਦ ਦੁਆਰਾ "ਯੰਤਰ ਕੰਪਲੈਕਸਾਂ" ਵਿੱਚ ਸੰਗਠਿਤ ਕੀਤਾ ਗਿਆ ਹੈ। ਆਪਣੀ ਅਸਲੀਅਤ ਦੇ ਕਾਰਨ, ਖੁਦ ਅਟੱਲ ਤੌਰ 'ਤੇ ਸੰਸਾਰ ਵਿੱਚ ਰੁੱਝਿਆ ਹੋਇਆ ਹੈ। ਫਿਰ ਵੀ, ਸਪੱਸ਼ਟ ਤੌਰ 'ਤੇ ਕਿਹਾ ਜਾਵੇ ਤਾਂ, ਖੁਦ ਤੋਂ ਬਿਨਾਂ, ਕੋਈ ਸੰਸਾਰ ਨਹੀਂ ਹੋਵੇਗਾ, ਸਗੋਂ ਹੋਂਦ ਦੀ ਇੱਕ ਅਭੇਦ ਭਰਪੂਰਤਾ ਹੋਵੇਗੀ।

1 ਸ਼ਬਦਾਂ ਦੀ ਇਹ ਪੂਰੀ ਸੂਚੀ ਸ਼ਾਇਦ ਉਸ ਵਿਅਕਤੀ ਲਈ ਉਲਝਣ ਵਾਲੀ ਹੋਵੇਗੀ ਜਿਸਨੇ "BEING AND NOTHINGNESS" ਵਿੱਚੋਂ ਕੋਈ ਵੀ ਨਹੀਂ ਪੜ੍ਹਿਆ ਹੈ ਅਤੇ ਨਿਸ਼ਚਤ ਤੌਰ 'ਤੇ ਕਿਸੇ ਵੀ ਵਿਅਕਤੀ ਲਈ ਅਢੁਕਵੀਂ ਜਾਪੇਗੀ ਜਿਸਨੇ ਇਹ ਖੰਡ ਪੂਰਾ ਕੀਤਾ ਹੈ। ਫਿਰ ਵੀ ਮੈਂ ਇਸਨੂੰ ਇਸ ਉਮੀਦ ਵਿੱਚ ਸ਼ਾਮਲ ਕਰ ਰਿਹਾ ਹਾਂ ਕਿ ਇਹ ਲਗਭਗ ਪਰਿਭਾਸ਼ਾਵਾਂ ਪਾਠਕਾਂ ਲਈ ਇੱਕ ਮਾਰਗਦਰਸ਼ਕ ਵਜੋਂ ਕੰਮ ਕਰ ਸਕਦੀਆਂ ਹਨ ਤਾਂ ਜੋ ਉਹ ਇਸ ਤਰ੍ਹਾਂ ਸਾਰਤਰ ਦੇ ਦਰਸ਼ਨ ਦੀ ਪੂਰੀ ਸਮਝ ਨੂੰ ਹੋਰ ਆਸਾਨੀ ਨਾਲ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰ ਸਕਣ। ਮੈਂ ਇੱਥੇ ਸਾਰਤਰ ਦੁਆਰਾ ਬਣਾਏ ਗਏ ਤਕਨੀਕੀ ਸ਼ਬਦਾਂ ਅਤੇ ਜਾਣੇ-ਪਛਾਣੇ ਸ਼ਬਦਾਂ ਨੂੰ ਸ਼ਾਮਲ ਕਰ ਰਿਹਾ ਹਾਂ ਜਿਨ੍ਹਾਂ ਦੇ ਉਹ ਵਿਸ਼ੇਸ਼ ਅਰਥ ਦਿੰਦਾ ਹੈ। ਸਾਰੇ ਸਿੱਧੇ ਹਵਾਲੇ "Being and Nothingness" ਤੋਂ ਹਨ। ਟ੍ਰ.

ਨਾਮ ਸੂਚਕਾਂਕ

ਅਬਰਾਹਾਮ, 349
ਐਡਲਰ, ix n., xxviii, xxxvii, 56, 459, 473, 602, 614
ਆਗਾ-ਖਾਨ, 178
ਅਲੇਨ, ਲਿਵ, ਲੈਵ, 25, 53, 552
ਅਰਸਤੂ, 94, 97, 101, 487
ਔਡੀਬਰਟੀ, 601
ਬੈਚੇਲਾਰਡ ਨੌਵਾਂ, xxxvi, 324, 600–3, 630
ਬੇਕਨ, 578
ਬਾਲਡਵਿਨ, 331
ਬਾਲਜ਼ਾਕ, 539, 541, 588
ਬੈਰੇਸ, 537
ਬਰਜਰ, 438
ਬਰਗਸਨ, 11, 42, 109–10, 113, 134–35, 166–67, 170, 400, 444, 462, 498, 504, 549, 610
ਬਰਕਲੇ, lii, 30, 142
ਬਿਰਨ, ਡੀ, 304, 324
ਬੋਇਸਲੋਟ, xxxi, 538
ਬੋਰਗੋ, ਡੀ, 162
ਬੌਰਗੇਟ, 558, 563
ਬ੍ਰੈਂਟਾਨੋ, 25 ਸਾਲ ਦੀ
ਬ੍ਰਾਈਸ-ਪੈਰੈਨ, 516 ਐਨ.
ਬਰੋਗਲੀ, 307
ਕੈਲਡਵੈਲ, ix ਨ.
ਸੇਜ਼ਾਨ, 186
ਚਾਰਡੋਨ, 56
ਸ਼ੈਵਲੀਅਰ, 113, 114
ਕਲੈਪਰੇਡੇ, 108, 110
ਕਲੋਵਿਸ, 445–49
ਕੋਮਟੇ, 316, 562
ਕਾਂਸਟੈਂਟਾਈਨ, 433, 446–47
ਚਚੇਰਾ ਭਰਾ, 75
ਕੌਂਟੁਰੈਟ, 97
ਕਰੋਸ, ix ਐਨ.
ਡਾਲਾਡੀਅਰ, 601 ਐਨ.
ਦੇਸਨ, xxv n, xxiv, xxxviii

ਡੇਕਾਰਟੇਸ, x, xi, lii, lv, lviii, lx n., lxiv, 3, 24, 25, 73, 79, 84, 85, 89, 100, 104, 109, 110, 119, 131, 131, 131, 165, 165, 110 172, 192, 209, 238, 245, 251, 252, 282, 306, 310, 438–41, 462, 465, 482, 484, 522, 576, 582, 590
ਡਿਡੇਰੋਟ, 538
ਡਿਲਥੇ, 225
ਦੋਸਤੋਵਸਕੀ, 32, 575
ਦੁਹੇਮ, xlvii
ਡਨਸ ਸਕਾਟਸ, 522
ਆਈਨਸਟਾਈਨ, 209, 532, 625
ਐਲੀਅਟ, xxx ਐਨ.
ਐਪੀਕੁਰਸ, xxix, 101, 401, 452
ਯੂਕਲਿਡ, 457
ਫਾਕਨਰ, ਨੌਵਾਂ, 405–6
ਫਿਟਜ਼ਗੇਰਾਲਡ, 209
ਫਲੌਬਰਟ, 558–61, 575, 588
ਫਰਾਇਡ, xxviii, xxxii, xxxvii, xlii, 50-54, 458-59, 565, 569, 571, 575, 592, 602, 612
ਗਾਈਡ, 58, 265, 447, 462, 475, 577
ਗ੍ਰੀਨ, xxxiii n.
ਗ੍ਰੀਮ, 601
ਹਾਲਬਵਾਚਸ, 513
ਹੈਮਲਿਨ, 12 ਸਾਲ ਦੀ
ਹੇਗਲ, ix n., xix n., xxiv-xxv, 12–19, 25, 35, 65, 69, 76, 77, 86 n., 94 n., 116, 120, 154 n., 185, 233, 233, 225,215,257, 273, 283, 299, 370, 436, 439, 540, 566, 579, 623, 631
Heidegger, ix n., xxiv-xxv, xlviii, 1, li, lv, lvii, lxiv, lxv, 3, 16–20, 24, 25, 29, 41, 48, 73, 80, 85, 104, 251, 2518, 198, 200, 233, 244–50, 295, 325, 373, 383, 414, 427, 430, 438, 460, 476, 482, 485, 494, 531, 4635, 465, 465,
ਹੇਰਾਕਲਿਟਸ, 117
ਹੇਸਨਬਰਗ, 307
ਹਿਊਗੋ, 588
ਹਿਊਮ, 132, 324
Husserl, x, xi, xvii, xxi, xlviii, 1, lii, liii, lvii, lix, lxi-lxiii, 3, 4, 7, 25–27, 61, 73, 74, 84, 85, 100, 109, 125, 341, 125, 172, 186–87,

191, 233–35, 238, 244, 256, 258, 272, 315, 325, 385, 438–39, 451, 465, 567, 625, 631, 630
ਜੇਮਜ਼, ix, xxxviii, 108, 475 ਐਨ., 610
ਜੈਨੇਟ, 474, 476–77
ਜੈਸਪਰਸ, 559
ਜੀਨਸਨ, ix ਨ., xliii
ਜੌਨਸਨ, 578 ਐਨ.
ਜੋਇਸ, 456
ਜੰਗ, xxxvii
ਕਾਫਕਾ, ix n., 265–66, 502, 550
ਕਾਂਟ, xlviii, 1, lix, lxiv, 3, 6, 21, 62, 73, 81, 126, 130–35, 142–43, 148, 217, 225–30, 234–35, 247, 249, 543, 543, 480, 582 ਹੈ
ਕੇਸਲ, 58
ਕਿਅਰਕੇਗਾਰਡ, xxix, xxx, 29, 94 ਐਨ., 239, 580, 629
ਕ੍ਰੇਟਸ਼ਮਰ, 350
ਕੁਹਨ, 633
ਲੈਕਲੋਸ, 381
ਲਾਫੇਏਟ, 543
ਲਾਲਾਂਡੇ, 187 ਐਨ., 250
ਲੈਪਲੇਸ, 124
ਲਾਪੋਰਟ, 3, 12 ਵੀਂ, 321
ਲੌਟਰੇਮੋਂਟ, 601
ਲਾਰੈਂਸ, 56
ਲੇਫੇਬਵਰ, 12 ਵੀਂ.
ਲੀਬਨੀਜ਼, xxx, lxvi, 81, 94–97, 134–35, 142–43, 232, 467–69, 538
ਲੇ ਸੇਨੇ, 12 ਸਾਲ ਦੀ
ਲਿਉਸੀਪਸ, 300
ਲੇਵਿਨ, 308
ਲੌਟ, 446
ਲੂਈ XV, 544
ਲੂਈ XVIII, 502
ਮਾਲੇਬ੍ਰਾਂਚੇ, 249
ਮਲਰੋਕਸ, ix n., 112, 115, 273, 431, 532, 540, 546
ਮੈਨ, ਡੀ, 513
ਮਾਰਕਸ, ਨੌਵਾਂ ਨ., 237, 513, 580
ਮੌਰੀਆਕ, 56, 493, 541

ਮੇਅਰਸਨ, 137, 208, 535
ਮਿੱਲ, 168
ਮੋਂਟਫੋਰਟ, ਡੀ, 522
ਨੈਪੋਲੀਅਨ, 162, 502
ਨਟਨਸਨ, 22 ਐਨ.
ਨਿਊਟਨ, 307
ਨੀਤਸ਼ੇ, ਨੌਵਾਂ, xlviii, 541
ਪਾਰਮੇਨਾਈਡਜ਼, 300, 613
ਪਾਸਕਲ, 541, 562
ਪੌਲਹਾਨ, 514, 517
ਫਿਲਿਪ II, 79
ਪਿਆਜੇਟ, ਲੇਵੀ
ਪੀਅਰਸ, 51
ਪਲੈਟੋ, ix, xxiv-xxv, xxviii, 26, 56, 277, 310, 618-19
ਪੋ, 599, 601
ਪੋਇਨਕਾਰੇ, xlviii, 134, 286
ਪੋਲਿਟਜ਼ਰ, 549
ਪ੍ਰੀਅਰ, 445 ਐਨ.
ਪ੍ਰੌਸਟ, xlviii, xlix, 56, 111, 131, 165, 168–69, 279 ਨ., 349, 366, 441, 562
ਰੇਮੰਡ VI, 522
ਰਿਚੇਲੀਯੂ, 544
ਰਿਲਕੇ, 532
ਰਿੰਬੌਡ, 599, 601
ਰੋਬੇਸਪੀਅਰ, 544
ਰੋਮੇਂਸ, 414, 554
ਰੂਜਮੋਂਟ, ਡੀ, 431
ਰੂਸੋ, 177–78, 379 ਨ., 409
ਸੈਚਰ-ਮਾਸੋਚ, 379
ਸੇਂਟ ਐਨਸੇਲਮ, lii
ਸਾਲਕਰੋ, ix n.
ਸਰਮੈਂਟ, 56
ਸ਼ੈਲਰ, 47, 93, 330, 331, 385, 601 ਐਨ.
ਸ਼ਿਲਰ, 578
ਸਕਲੰਬਰਗਰ, 499
ਸ਼ਨਿੱਟਜ਼ਲਰ, ix ਨ.

ਸ਼ੋਪੇਨਹਾਉਰ, xxvi, 229, 231
ਸੇਸ਼ੇਲਸ, ਡੀ, 381
ਸੁਕਰਾਤ, xxxix
ਸੋਲੀਅਰ, 357
ਸੋਫੋਕਲੀਜ਼, 115, 536–37, 541
ਸਪੇਅਰ, 26
ਸਪਿਨੋਜ਼ਾ, xxiii, liv, lx n., 4, 15, 16, 76, 87, 96, 97, 150, 158, 185, 225, 286, 431, 436, 525, 561, 563, 623
ਸਟੈਕੇਲ, 54
ਸਟੈਂਡਲ, 65, 562, 596
ਸਟਰਨ, ix ਨ.
ਟੈਨ, 26
ਟੂਲੂਸ, ਡੀ, 522
ਟ੍ਰੇਨਕੇਵਲ, ਡੀ, 522
ਵੈਲੇਰੀ, 10, 60, 65
ਵਰਵਿਲ, ਡੀ, 381
ਵੇਹਲੈਂਸ, ਡੀ, 373
ਵਾਹਲ, 408
ਵਾਟਸਨ, 229
ਵੈਲਿੰਗਟਨ, 10
ਜ਼ੇਨੋ, 210

ਸਾਰੇ ਹੱਕ ਅੰਤਰਰਾਸ਼ਟਰੀ ਅਤੇ ਪੈਨ-ਅਮਰੀਕਨ ਕਾਪੀਰਾਈਟ ਕਨਵੈਨਸ਼ਨਾਂ ਅਧੀਨ ਰਾਖਵੇਂ ਹਨ। ਲੋੜੀਂਦੀਆਂ ਫੀਸਾਂ ਦੇ ਭੁਗਤਾਨ ਦੁਆਰਾ, ਤੁਹਾਨੂੰ ਇਸ ਈ-ਬੁੱਕ ਦੇ ਟੈਕਸਟ ਨੂੰ ਸਕ੍ਰੀਨ 'ਤੇ ਐਕਸੈਸ ਕਰਨ ਅਤੇ ਪੜ੍ਹਨ ਦਾ ਗੈਰ-ਨਿਵੇਕਲਾ, ਗੈਰ-ਤਬਾਦਲਾਯੋਗ ਅਧਿਕਾਰ ਦਿੱਤਾ ਗਿਆ ਹੈ। ਇਸ ਟੈਕਸਟ ਦੇ ਕਿਸੇ ਵੀ ਹਿੱਸੇ ਨੂੰ ਪ੍ਰਕਾਸ਼ਕ ਦੀ ਸਪੱਸ਼ਟ ਲਿਖਤੀ ਇਜਾਜ਼ਤ ਤੋਂ ਬਿਨਾਂ, ਕਿਸੇ ਵੀ ਰੂਪ ਵਿੱਚ ਜਾਂ ਕਿਸੇ ਵੀ ਤਰੀਕੇ ਨਾਲ, ਭਾਵੇਂ ਇਲੈਕਟ੍ਰਾਨਿਕ ਜਾਂ ਮਕੈਨੀਕਲ, ਹੁਣ ਜਾਣਿਆ ਜਾਂਦਾ ਹੈ ਜਾਂ ਇਸ ਤੋਂ ਬਾਅਦ ਖੋਜਿਆ ਗਿਆ ਹੈ, ਕਿਸੇ ਵੀ ਜਾਣਕਾਰੀ ਸਟੋਰੇਜ ਅਤੇ ਪ੍ਰਾਪਤੀ ਪ੍ਰਣਾਲੀ ਵਿੱਚ ਦੁਬਾਰਾ ਤਿਆਰ, ਪ੍ਰਸਾਰਿਤ, ਡਾਊਨਲੋਡ, ਡੀਕੰਪਾਈਲ, ਰਿਵਰਸ ਇੰਜੀਨੀਅਰ, ਜਾਂ ਸਟੋਰ ਜਾਂ ਪੇਸ਼ ਨਹੀਂ ਕੀਤਾ ਜਾ ਸਕਦਾ।

ਅੰਗਰੇਜ਼ੀ ਭਾਸ਼ਾ ਅਨੁਵਾਦ ਕਾਪੀਰਾਈਟ © 1956, ਨਵਿਆਇਆ 1984, ਫਿਲਾਸਫੀਕਲ ਲਾਇਬ੍ਰੇਰੀ, ਇੰਕ.

ਐਂਜੇਲਾ ਗੋਡਾਰਡ ਦੁਆਰਾ ਕਵਰ ਡਿਜ਼ਾਈਨ

ਇਹ 2011 ਐਡੀਸ਼ਨ ਓਪਨ ਰੋਡ ਇੰਟੀਗ੍ਰੇਟਿਡ ਮੀਡੀਆ ਦੁਆਰਾ ਵੰਡਿਆ ਗਿਆ ਹੈ

180 ਵੈਰਿਕ ਸਟ੍ਰੀਟ

ਨਿਊਯਾਰਕ, NY 10014

www.openroadmedia.com

ਜੀਨ-ਪਾਲ ਸਾਰਤਰ ਦੁਆਰਾ ਈ-ਕਿਤਾਬਾਂ

ਓਪਨ ਰੋਡ ਮੀਡੀਆ ਤੋਂ

ਜਿੱਥੇ ਵੀ ਈ-ਕਿਤਾਬਾਂ ਵੇਚੀਆਂ ਜਾਂਦੀਆਂ ਹਨ, ਉੱਥੇ ਉਪਲਬਧ ਹੈ

OPEN ROAD
INTEGRATED MEDIA

WWW.OPENROADMEDIA.COM 'ਤੇ ਹੋਰ ਜਾਣੋ।

ਸਾਡੇ ਨਾਲ ਪਾਲਣਾ ਕਰੋ: @openroadmedia ਅਤੇ Facebook.com/OpenRoadMedia

OPEN ROAD

INTEGRATED MEDIA

ਵੀਡੀਓ, ਪੁਰਾਲੇਖ ਦਸਤਾਵੇਜ਼,
ਅਤੇ ਨਵੀਆਂ ਰਿਲੀਜ਼ਾਂ
ਓਪਨ ਰੋਡ ਮੀਡੀਆ
ਨਿਊਜ਼ਲੈਟਰ ਲਈ ਸਾਈਨ ਅੱਪ ਕਰੋ ਅਤੇ ਖ਼ਬਰਾਂ ਸਿੱਧੇ ਆਪਣੇ ਇਨਬਾਕਸ
ਵਿੱਚ ਪ੍ਰਾਪਤ ਕਰੋ

ਸਾਨੂੰ ਫਾਲੋ ਕਰੋ:
@openroadmedia ਅਤੇ
Facebook.com/OpenRoadMedia

ਹੁਣੇ ਸਾਈਨ ਅੱਪ ਕਰੋ
www.openroadmedia.com/newsletters